N12<522420379 021
ubTÜBINGEN

heol
ISSN 0040–5655

THEOLOGIE UND PHILOSOPHIE

Vierteljahresschrift

70
1995

70. Jahrgang · Heft 1 · 1995

ABHANDLUNGEN

Bardo Weiß
Mechthild von Magdeburg und der frühe Meister Eckhart 1

Werner Csech
Von der Reichweite mathematischen Denkens bei Fichte und Novalis 41

Friedo Ricken S. J.
Tradition und Natur. Über Vorgaben und Grenzen der praktischen Rationalität 62

BEITRÄGE

Paul Erbrich S. J.
Zur Konsistenz des soziobiologischen Begriffs „egoistisches Gen“ 78

Johannes Arnold
„Summa germanitas“. Zur Bedeutung des Verwandtschaftsbegriffs in den Trinitätstheologien Richards von St-Victor und Wilhelms von Auxerre 92

64
Hd2

Herder Freiburg · Basel · Wien

28. FEB. 1995
Gd 861
Z1

Herausgeber:
Die Professoren S. J. der Philosophisch-Theologischen Hochschule Sankt Geor
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

Prof. Dr. Bardo Weiss	Bildungshaus Kloster Tiefenthal Schlangenbader Straße 165 65344 Eltville
Werner Csech	Litzelkirchen 8 84155 Bodenkirchen
Prof. Dr. Friedo Ricken S. J.	Kaulbachstraße 31a 80539 München
Prof. Dr. Paul Erbrich S. J.	Kaulbachstraße 31a 80539 München
Dr. Johannes Arnold	Hattsteiner Straße 22a 61462 Königstein

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

Manuskripte, Korrekturen, Austausch- und Besprechungsstücke (Bücher und Sonderdrucke) sin
senden an die Schriftleitung von „Theologie und Philosophie", 60599 Frankfurt a. M., Offenba
Landstraße 224. „Theologie und Philosophie" (bis 1965 „Scholastik") erscheint vierteljährlich im U
fang von 160 Seiten. Der Preis des Einzelheftes beträgt 65,– DM, der Jahrgang kostet 228,– DM. Zu be
hen durch alle Buchhandlungen, Bestellnummer 000 20. – Verlag Herder GmbH & Co KG, Herma
Herder-Straße 4, 79104 Freiburg i. Br. – Satz und Druck: Freiburger Graphische Betriebe, Freiburg i.

THEOLOGIE UND PHILOSOPHIE

Vierteljahresschrift

70. Jahrgang · 1995

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
Gd 861

Inhalt des 70. Jahrgangs

Abhandlungen

Brüntrup, Godehard S. J., Mentale Verursachung und metaphysischer Realismus 203
Csech, Werner, Von der Reichweite mathematischen Denkens bei Fichte und Novalis 41
Haeffner, Gerd S. J., Simone Weils „Gottesbeweis" aus der Erfahrung des Schönen 526
Hoff, Gregor Maria, Chalkedon im Paradigma Negativer Theologie. Zur aporetischen Wahrnehmung der chalkedonensischen Christologie 355
Hoye, William J., Der Grund für die Notwendigkeit des Glaubens nach Thomas von Aquin 374
Löser, Werner S. J., Neue Annäherungsversuche zwischen Katholiken und Lutheranern – Gedanken zum Dialogdokument „Kirche und Rechtfertigung" 187
Lössl, Josef S. J., Wege der Argumentation in Augustinus' *de libero arbitrio* 321
Müller, Klaus, Subjektivität und Theologie. Eine hartnäckige Rückfrage 161
Mutschler, Hans-Dieter, Schöpfungstheologie und physikalischer Feldbegriff bei Wolfhart Pannenberg 543
Ricken, Friedo S. J., Platonismus und Pragmatismus. Eine Interpretation von Platon, *Politeia 509b* 481
Ricken, Friedo S. J., Tradition und Natur. Über Vorgaben und Grenzen der praktischen Rationalität 62
Schockenhoff, Eberhard, Brauchen wir ein neues Weltethos? Universale Ethik in einer geschichtlichen Welt 224
Schuster, Josef S. J., Sind Heilige moralische Helden? Bemerkungen zu einer Kontroverse 383
Sieben, Hermann Josef S. J., Die Vita Moisis (II) des Gregor von Nyssa – ein geistlicher Wegweiser. Aufbau und Hauptthemen 494
Weiss, Bardo, Mechthild von Magdeburg und der frühe Meister Eckhart 1
Witschen, Dieter, Können Kollektive Berechtigte von Menschenrechten sein? Ein Aspekt des Themas „Extensionen von Menschenrechten" 245

Beiträge

Arnold, Johannes, „Summa germanitas". Zur Bedeutung des Verwandtschaftsbegriffs in den Trinitätstheologien Richards von St-Victor und Wilhelms von Auxerre 92
Eggensperger, Thomas, O. P., Die Umsetzung der „prudentia" – Interpretation des Thomas von Aquin durch Bartolomé de Las Casas 559
Erbrich, Paul S. J., Zur Konsistenz des soziobiologischen Begriffs „egoistisches Gen" 78
Hoenen, Maarten J. F. M., Metaphysik und Intellektlehre. Die aristotelische Lehre des ‚intellectus agens' im Schnittpunkt der mittelalterlichen Diskussion um die natürliche Gotteserkenntnis 405
Ricken, Friedo S. J., Religiöse Erfahrung und Glaubensbegründung 399
Tengelyi, Làszlò, Der allgemeine Begriff des Bösen bei Jean Nabert 259

Besprechungen 101 268 414 567

Verzeichnis der Verfasser / Herausgeber besprochener Arbeiten

Ackva, J. 297
Aertsen, J. A. 421
Ales Bello, A. 435
Allgaier, K. (Hrsg.) 588
Alt, K. 101
Arens, E. (Hrsg.) 621
Aymans, W. (Hrsg.) 631

Balthasar, H. U. von 318
Baltzer, U. 431
Barnouw, J. 435
Barth, U. (Hrsg.) 459
Bauer, J. B. (Hrsg) 568
Baumgartner, W. † (Hrsg.) 268
Beinert, W. (Hrsg.) 618
Bejick, U. 283
Berrouard, M.-F. 576
Biebricher, Ch. 150
Binding, G. (Hrsg.) 282 283
Blattmann, E. 440
Blondel, M. 463
Böhme, H. 137
Böhmer. O. A. 449
Boluminski, A. (Hrsg.) 628
Boulnois, M.-O. 571
Brandmüller, W. (Hrsg.) 609
Brent, J. 114
Bridgeman, J. (Hrsg.) 143
Brieskorn, N. 291
Brümmer, V. (Hrsg.) 149
Burrell, D. B. 421

Cancik, H. (Hrsg.) 144
Capizzi, C. 581
Caspar, J. 425
Cassidy, R. J. 567
Cazier, P. 276
Chelius, K.-H. 576
Clark, St. R. L. 462
Clayton, Ph. 135
Clement, W. 312
Colish, M. L. 586
Collani, C. von 601
Coreth, E. 454
Craig, E. 129
Cramer, P. 277
Crespo Ponce, G. 597
Cummins, J. S. 603

Dallmann, H.-U. 615
Daniélou, J. 624
Dassmann, E. 279
Deckers, D. 595
Delgado, M (Hrsg.) 306
De Kegel, R. 589
De Martel, G. 585
Deuser, H. 464
Dietz, W. 111
Dinzelbacher, P. 280
Dupré, L. 134
Dussel, E. 602

Ebbesen, St. (Hrsg.) 420
Ebert, Th. 418
Ehlen, P. (Hrsg.) 470
Erler, A. † (Hrsg.) 292

Faber, E. M. 301
Feldmann, E. 578
Ferber, R. 450
Flasche, R. 145
Flüeler, Ch. 105
Ford, N. M. 151
Forthomme, B. 468
Funiok, R. 156

Gabriel, K. 617
Garniron, P. (Hrsg.) 427
Gatz, E. (Hrsg.) 608
Gautier Dalché, P. 281
Geringer, K.-Th. (Hrsg.) 631
Gerken, L. 588
Girgenti, G. 419
Gladinger, B. (Hrsg.) 144
Götz von Olenhusen, I. 294
Gounelle, R. 579
Graf, F. W. 460
Grandjean, M. 583
Graß, R. 476
Greipl, E. 610
Greisch, J. 443
Grillmeier, A. 574
Großheim, M. (Hrsg.) 135
Grünbeck, E. 569
Gründer, K. (Hrsg.) 128
Guerrière, D. (Hrsg.) 134
Gussenow, A. A. 470

Haeffner, G. 470
Hafner, F. 310
Hainthaler, Th. 574
Hart, G. 135
Hartmann, P. C. 601
Hassemer, W. 124
Hatem, J. 468
Hegel, G. W. F. 427 429
Hesing, J. 319
Hentschel, F. 283
Heyd, D. 154
Holczhauer, V. 444
Holzhey, H. (Hrsg.) 113
Horstmann, J. (Hrsg.) 617
Huxley, A. 143

Institut für Theologie und Frieden (Hrsg.) 315

Jäger, N. 609
Jaeschke, W. (Hrsg.) 427 429
Jain, E. 466
Janssen, H. 629
Jeeves, M. 150
Jordan, M. D. 422

Kämmerlings, R. 282
Kaeppeli, Th. 291
Kanzian, Ch. 426
Kaufmann, A. (Hrsg.) 124 477
Kaufmann, E. † (Hrsg.) 292
Kehrer, G. 146
Keller, L. 283
Kerscher, G. (Hrsg.) 592
Kettler, W. E. von 609
Kevelson, R. 116
Kisiel, Th. 119
Klöcker, M. 618
Knapp, M. 299
Koch, A. 632
Koehler, L. † (Hrsg.) 268
Kohl, K.-H. (Hrsg.) 144
Koltermann, R. 147
Krämer, P. (Hrsg.) 631
Kretzmann, N. (Hrsg.) 421 422
Kritschewski, A. 471
Kühn, R. 468
Küppers, B.-O. 110
Kutschera, Fr. von 470

Labuschagne, C. 150
Lange, B. 146
Langenhorst, A. (Hrsg.) 598
Langenhorst, G. 304
Lazcano González, R. 597
Lederhilger, S. J. 313
Leugers-Scherzberg, A. H. 617
Levinson, H. S. 126
Lindbeck, G. A. 611
Lob-Hüdepohl, A. 307

Lochbrunner, M. 271
Löffelberger, M. 286
Löw, R. 455
Lohner, A. 439
Lorenz, E. 623
Luther, M. 597
Lutz-Bachmann, M. (Hrsg.) 306 461

MacDonald, S. 422
McInerny, R. 422
Madec, G. 577
Maidl, L. 284
Malatesta, E. J. 607
Marböck, J. (Hrsg.) 568
Marré, H. (Hrsg.) 312
Marsoobian, A. 435
Marzal, M. 616
Mayer, C. (Hrsg.) 576 577
Meggle, G. (Hrsg.) 131
Meier, J. (Hrsg.) 598
Methling, A. 430
Metz, J. B. 308
Mohr, H. 145
Morris, Th. V. (Hrsg.) 457
Motrochilowa, N. 471
Müller, G. L. 618
Müller, H.-P. 461
Müller, M. 446
Mungello, D. E. (Hrsg.) 605
Mutschler, H.-D. (Hrsg.) 306

Nesensohn, J. 423
Neuheuser, H. P. 283
Nolte, E. 137
Nouwen, H. J. M. 316

O'Donohue, J. 108
Owens, J. 421

Panella, E. 291
Parret, H. (Hrsg.) 434
Peacocke, A. 150
Peroli, E. 269
Pirson, D. 313
Portis-Winner, I. 435
Prügl, Th. 590

Quinn, W. 472

Radbruch, G. 124
Raffelt, A. (Hrsg.) 306
Rahden, W. von (Hrsg.) 146
Ratzinger, J. 303
Reinhardt, H. F. J. 632
Ricken, F. 414 470
Riedel-Spangenberger, I. (Hrsg.) 631
Rist, J. 273
Ritter, J. (Hrsg.) 128
Röd, W. 448
Rondeau, M.-J. (Hrsg.) 624
Ruddies, H. 460
Ruiz Jurado, M. 622
Rule, P. 607
Rupp, H.-H. 312
Russo, D. 288

Saranyana, J.-I. 597
Scotti Muth, N. 103
Searle, J. 452
Sebott, R. 630
Seidel Menchi, S. 594
Senger, N. 283
Servais, J. 318
Sesboüé, B. 580
Siebenrock, R. 307
Sigmund, P. E. 422
Solowjow, E. 471
Speer, A. (Hrsg.) 282
Splett, J. 471
Summa, G. 275
Schadel, E. (Hrsg.) 474
Schmidt, S. 461
Schmitter, P. (Hrsg.) 420
Schreijäck, Th. (Hrsg.) 616
Schrimpf, G. 103
Schümmelfelder, D. (Hrsg.) 312
Schuller, A. (Hrsg.) 146
Swinburne, R. 138

Stachowiak, H. (Hrsg.) 132
Stamm, J. J. 268
Stein, A. 315
Stoll, Chr. 609
Streminger, G. 106
Stuhr, J. J. 434
Stump, E. (Hrsg.) 421, 423

Tammen, B. R. 283
Tejera, V. 434
Testand, M. 577
Thomas von Aquin 588
Tripole, M. R. 626
Troisfontaines, C. (Hrsg.) 436

Ulmen, G. L. 122

Vauchez, A. 583
Verdeyen, P. 585
Vetter, H. 476
Vlastos, Gr. 417
Voigt, U. (Hrsg.) 474
Vossenkuhl, W. (Hrsg.) 446

Wagner, F. 460
Waschkies, H.-J. (Hrsg.) 135
Weigand, R. 289
Wenzler, L. 471
Werkmüller, D. (Hrsg.) 292
Wessels, U. (Hrsg.) 131
Wesson, R. 478
White, G. 293
Wills, J. E. 606
Wippel, J. F. 422
Wolinski, J. 580
Woschitz, K. (Hrsg.) 568
Wright, G. H. von 131

Zani, M. 118
Zürcher, E. 606

Verzeichnis der Mitarbeiter

Arnold, J. 92–100

Berndt, R. 281–283 288–289 291 585–586 588–589 592–594 597
Beutler, J. 567–568
Böhler, D. 568–569
Bonk, S. 106–108
Bordt, M. 414–418
Bornhausen, P. P. 468
Brieskorn, N. 122–126 286–288 310–312 425–426 444–446 477 594–595
Brüntrup, G. 126–128 203–223 452–454 457–459

Csech, W. 41–61

Disse, J. 111–113

Eggensperger, Th. 559–566
Ehrat, J. 116–118 431–436 464–466
Erbrich, P. 78–91 147–149

Franke, P. 609–611

Gawlina, M. 439–440
Grote, H. 630–631
Grün, Kl.-J. 461–462

Haeffner, G. 119–122 144–146 443–444
Hoenen, M. J. F. M. 405–413
Hoff, Gr. M. 355–373
Hoye, W. J. 374–382

Jüngling, H.-W. 268–269

Kehl, M. 297–303
Knauer, P. 293–294 309–310 597 622–623
Koltermann, R. 149–154 316–318 478–479
Kühn, R. 118–119 440–443 466–468 648–649

Löffler, W. 138–143
Löser, W. 187–202 318–319
Lössl, J. 273–275 321–354
Louth, A. 574–576

Merkert, R. 156–158
Mertes, Kl. 626–628
Müller, Kl. 161–186
Mutschler, H.-D. 110–111 543–558 619–621

Ollig, H.-L. 113–114 128–129 135–138 450–452 454–455 459–461 470–472
Oswald, J. 601–602

Parker, M. 611–615

Radl, A. 131–132
Raffelt, A. 436–439
Richter, A. 114–116
Ricken, F. 62–77 101–102 134–135 315–316 399–404 418–421 448–449 462–464 481–493 595–596

Sebott, R. 283–284 289–290 292–293 303–304 313–315 319 449–450 615–616 617–618 628–630 631–632
Sieben, H. J. 103 105–106 269–272 276–279 291–292 494–525 569–573 576–581 583–585 589–592 618–619 624–626
Sievernich, M. 597–601 602 608–609 616–617 621–622
Splett, J. 143–144 146–147 304–309 427–430 446–448 455–456 474–476
Switek, G. 275–276 623–624
Schatz, Kl. 279–280 294–297 581–583 603–608
Scherb, J. 103–105
Schmidt, G. 312–313
Schmidt, J. 108–110
Schniertshauer, R. 421–423 586–588
Schockenhoff, E. 224–244 284–286
Schöndorf, H. 132–134 423–425 426–427 430–431
Schuster, J. 383–398

Tengelyi, L. 259–267
Trampota, A. 154–156 472–474

Weiß, B. 1–40 280–281
Wiertz, O. 611–615
Willmann, T. 129–131
Witschen, D. 245–258

234,80

ThPh 70 (1995) 1–40

Mechthild von Magdeburg und der frühe Meister Eckhart

Von Bardo Weiss

Vorbemerkungen

Niemand braucht sich heute noch zu entschuldigen, wenn er Meister Eckhart[1] in eine Beziehung zu der Frauenmystik seiner Zeit setzt[2]. Otto Langer hat versucht, aus den weitgehend zeitlich späteren Nonnenviten des oberdeutschen Bereichs eine Spiritualität mit eudämonistischen Zügen für die Frauenklöster, deren Seelsorge Meister Eckhart oblag, zu rekonstruieren. Eckhart habe in seinen Predigten diese Spiritualität, die allzuviel auf trostvolle Gefühle Wert legte, korrigiert[3]. In jüngster Zeit hat man nachgewiesen, daß Meister Eckhart den „Miroir" der Marguerite Porete gekannt hat. Er hat einige ihrer Thesen aufgegriffen und, theologisch besser geschult, vor groben Mißverständnissen geschützt[4].

Bis jetzt setzt man bei dieser Beziehung relativ spät im Leben Eckharts, nämlich bei seinem ersten oder zweiten Parisaufenthalt und bei seiner Straßburger Zeit, an. Sollte es keine früheren Begegnungen mit

---

[1] Seine Werke werden zitiert nach der kritischen Ausgabe: Meister Eckhart, Die deutschen und lateinischen Werke, hg. im Auftrag der *Deutschen Forschungsgemeinschaft*, Stuttgart–Berlin 1936ff.: Titel (z. B. RdU = Reden der Unterweisung), Kapitelzahl oder Seitennummer (z. B. 21), Band (z. B. Deutsche Werke = DW V), Seiten- und Zeilenzahl (z. B. S. 281, 3).

[2] Schon *H. S. Denifle*, Über die Anfänge der Predigtweisen der deutschen Mystiker, in: ALKG MA 2 (1886) 641–652, wies auf den Zusammenhang zwischen Meister Eckhart und der Frauenmystik hin. Nur *H. Grundmann*, Religiöse Bewegungen im Mittelalter. Untersuchungen über die geschichtlichen Zusammenhänge zwischen der Ketzerei, den Bettelorden und der religiösen Frauenbewegung im 12. und 13. Jahrhundert und über die geschichtlichen Grundlagen der deutschen Mystik, Berlin 1935. Korrigierter Nachdruck Darmstadt 1970, griff die Thesen Denifles auf und erweiterte sie. Erst in dem wieder erwachten Interesse an der Frauenmystik wendet man sich erneut den Beziehungen Meister Eckharts zu diesem Zweig der Mystik zu. Vgl. *U. Peters*, Religiöse Erfahrung als literarisches Faktum. Zur Vorgeschichte und Genese frauenmystischer Texte des 13. und 14. Jahrhunderts, Tübingen 1988, 5–8.

[3] Vgl. *O. Langer*, Enteignete Existenz und mystische Erfahrung. Zu Meister Eckharts Auseinandersetzung mit der Frauenmystik seiner Zeit, in: *K. O. Seidel* (Hg.), So predigent eteliche. Beiträge zur deutschen und niederländischen Predigt im Mittelalter, Göppingen 1982, 49–93; vgl. *ders.*, Mystische Erfahrung und spirituelle Theologie. Zu Meister Eckharts Auseinandersetzung mit der Frauenfrömmigkeit seiner Zeit, München 1987. Zu ähnlichen Ergebnissen kommt *W. Trusen*, Der Prozeß gegen Meister Eckhart. Vorgeschichte, Verlauf und Folgen, Paderborn–München–Wien–Zürich 1988, 42f., 48–51, der aber die große Arbeit von Langer noch nicht kennt; vgl. 51, Anm. 110.

[4] Vgl. *E. Colledge – J. C. Marler*, „Poverty of the Will", Ruusbroec, Eckhart and „The Mirrour of Simple Souls", in: *P. Mommaers – N. de Paepe*, Jan van Ruusbroec: The sources, content and sequels of his mysticism, Leuven 1984, 14–47; *K. Ruh*, Meister Eckhart und die Spiritualität der Beginen, in: *ders.*, Kleine Schriften Bd. II: Scholastik und Mystik im Spätmittelalter, Berlin–New York 1984, 327–336; *ders.*, Meister Eckhart. Theologe, Prediger, Mystiker, München 1985, 103–108; *Trusen* 40f. Weitere Literatur in: *Peters*, Religiöse Erfahrung 11, Anm. 7.

der Frauenmystik gegeben haben?[5] Nach ihrer Möglichkeit wurde bis jetzt nicht gefragt.

Wo und mit wem hätte der frühe Eckhart in Kontakt mit der Frauenmystik treten können? Nimmt man eine theologische Ausbildung Eckharts am Generalstudium der deutschen Dominikaner zu Köln zwischen ca. 1285–1290 an[6], dann ist eine Kenntnis von Christina von Stommeln (1242–1312) wahrscheinlich. Diese Mystikerin lebte als Begine 1255–1259 in Köln, wo sie Kontakt mit den Kölner Dominikanern hatte, und ab da in ihrer unweit davon gelegenen Heimat Stommeln. Nach dem Zeugnis ihrer Zeitgenossen hatte sie bis 1288 viele Erscheinungen und leibliche Angriffe des Teufels, wird „mit himmlischen Tröstungen und Gesichten, der Stigmatisierung und dem Mitleiden der Passion Christi begnadet"[7]. In Stommeln bricht der Kontakt zu den Kölner Dominikanern nicht ab. Dort gibt es einen Fronhof des Kölner Benediktinerklosters St. Caecilia, welches in Verbindung zu dem Konvent in Köln steht. Seine Mitglieder dürfen die Rekreation zum Teil auf diesem Hof verbringen[8]. Auch der Pfarrer von Stommeln ist ihnen gewogen und lädt sie immer wieder zur Aushilfe nach Stommeln ein. Dabei kommen sie mit Christina in Kontakt. Ihre Beichtväter sind die Kölner Dominikaner Walter und Gerhard vom Greif[9]. Der Kölner Prior schickt verschiedene Dominikaner nach Stommeln, um die dortigen Vorkommnisse zu untersuchen[10]. Christinas eigener Vater sucht mehrmals den Kölner Konvent auf, um Hilfe bei den Anfechtungen seiner Tochter zu finden[11]. Nach anfänglichem Zögern scheinen die meisten Dominikaner in Köln die Echtheit ihrer Erlebnisse anzunehmen[12]. Christina besitzt einen Verbrüderungsbrief mit den dortigen Dominikanern[13]. Der Dominikaner, der sich am meisten um sie kümmert, ist der schwedische Student Petrus

---

[5] Wenn *Langer,* Mystische Erfahrung 163–165, unter anderem die Lehre Meister Eckharts von der „Pluralität der Wege" in einen Zusammenhang mit seiner Auseinandersetzung mit der Frauenmystik bringt, kann sich dies nicht auf die mystische Spiritualität der Dominikanerinnen nach den Nonnenviten beziehen. Langer zitiert für die „Pluralität der Wege" nur Stellen aus den „Reden der Unterweisung", die Eckhart lange vor seiner Straßburger Zeit und damit vor einer Kenntnis der erwähnten Spiritualität verfaßt hat.

[6] Die in der älteren Forschung unbestrittene Meinung wird heute zum Teil in Frage gestellt; vgl. *Ruh,* Meister Eckhart 20, von *Trusen* 15 f., aber wieder bestätigt. *J. Koch,* Kritische Studien zum Leben Meister Eckharts, in: ders.: Kleine Schriften Bd. I : SeL 127, Rom 1973, 254, nannte noch als Beginn der Kölner Studien 1280.

[7] *P. Dinzelbacher,* Christina (die Kölnische) v. Stommeln, in: Lexikon des Mittelalters Bd. II, München–Zürich 1983, Sp. 1919.

[8] Vgl. *P. Nieveler,* Codex Iuliacensis. Christina von Stommeln und Petrus von Dacien. Ihr Leben und Nachleben in Geschichte, Kunst und Literatur, Mönchengladbach 1975, 141.

[9] Vgl. *K. Ruh,* Geschichte der abendländischen Mystik Bd. II: Frauenmystik und Franziskanische Mystik, München 1993, 117.

[10] Vgl. *Nieveler* 99 f.; 104.

[11] Vgl. ebd. 104.

[12] Vgl. ebd. 55.

[13] Vgl. ebd. 145.

von Dacien. Während seines Kölner Aufenthaltes besucht er sie 1267–1269 zwölfmal[14], auch in seiner späteren Studienzeit in Paris und nach seiner Rückkehr nach Schweden hält er den Kontakt durch Besuche und Briefwechsel aufrecht. Am Ende verfaßt er ihre Vita[15]. Auch wenn Meister Eckhart Petrus von Dacien nicht mehr in Köln angetroffen haben kann, ist es unwahrscheinlich, daß er bei dem regen Kontakt, der zwischen Christina und dem Kölner Konvent bestand, nichts von dieser Mystikerin gehört haben sollte, zumal Christina sich in ihrem späteren Leben noch einmal für längere Zeit in Köln aufgehalten hat. So wie Petrus von Dacien es darstellt, war Christina eine Mystikerin, deren Aufmerksamkeit sich sehr auf Erscheinungen und äußere Phänomene richtete. Meister Eckharts frühe Skepsis gegen den „jubilus"[16], unter welcher Bezeichnung Christina von ihren ekstatischen Erlebnissen berichtet, könnte schon aus seiner Kölner Zeit stammen.

Aus seiner Erfurter Zeit ist eine Kenntnis der Lukardis von Oberweimar (1275/1276–1309) wahrscheinlich. Die Mystikerin aus dem Zisterzienserinnenorden stammt aus Erfurt und wird von Dominikanern der Thüringischen Nation, deren Vikar Eckhart war, betreut[17].

Eine Kenntnis der Margareta contracta, einer Magdeburger Rekluse aus dem 13. Jahrhundert, ist auch nicht unwahrscheinlich. Diese Frau wurde als Zeitgenossin der Mechthild von Magdeburg ebenso wie diese von einem Dominikaner, Johannes von Magdeburg, betreut, der auch ihre Lebensgeschichte aufschrieb, die, nach der Zahl der erhaltenen Handschriften zu schließen, gut verbreitet war[18].

Wichtiger als die Kenntnis der weniger bekannten Mystikerinnen wäre allerdings der Nachweis, daß Meister Eckhart schon früh auch die drei Großen von Helfta: Mechthild von Magdeburg, Gertrud die Große und Mechthild von Hackeborn gekannt habe. Um diese Frage hat sich die Forschung bis jetzt kaum gekümmert[19]. Johanna Lanczkowski be-

---

[14] Vgl. ebd. 60.

[15] Über die gegenseitige Beziehung zwischen Petrus und Christina vgl. ebd. 58–97; *Ruh,* Geschichte 116–120.

[16] Vgl. RdU 10 DW V, S. 219, 10 – 220, 10.

[17] Über Lukardis vgl. *Ruh,* Geschichte 131 f.

[18] Vgl. Johannes von Magdeburg O. P., Die Vita der Margareta contracta, einer Magdeburger Rekluse des 13. Jahrhunderts, erstmals ediert von *P. G. Schmidt,* in: SKBK 36, Leipzig 1992.

[19] In: *G. J. Lewis – F. Willaert – M. Govers,* Bibliographie zur deutschen Frauenmystik des Mittelalters, Berlin 1989, fand ich keine Arbeit, die Meister Eckhart in eine Verbindung zu Helfta stellt. Neuestens spricht *Ruh* (Geschichte 266) davon, daß Mechthild an einem Punkt in einer geistigen Nähe zu Eckhart steht. Dem wird aber nicht weiter nachgegangen. In den Indizes der kritischen Eckhart-Ausgabe, soweit sie erschienen sind, fand ich in den Verzeichnissen der Autorenzitate, Quellentexte und Textparallelen nur einmal den Namen Mechthild von Magdeburg: Eckhart erwähnt, daß jeder Mensch von Gott einen guten Geist, einen Engel, und einen bösen Geist, einen Teufel, mit auf den Lebensweg erhalten habe (Von dem edeln Menschen DW V, S. 119, 23–26). Dazu hat *J. Koch* auf Mechthild (IV, 2, 30–41, S. 110 f.) verwiesen. Dies kann aber nur ein Paralleltext sein, da

merkt zwar in der Einleitung zu ihrer Mystikeranthologie[20]: „Es ist schwer sich vorzustellen, daß Eckhart von diesem Kloster, das ein – wenn nicht das – geistige Zentrum seiner Zeit war, nicht gewußt hat." Dies schließt sie aus der räumlichen Nähe zu Erfurt und dem Kontakt des Klosters mit Dominikanern. Sie geht aber diesem Hinweis nicht näher nach, noch grenzt sie ihn auf eine der drei Mystikerinnen ein. Ansonsten findet man immer wieder Hinweise auf die Unterschiede: In Helfta erlebnisgeprägte, bei Eckhart spekulative Mystik, bei den Frauen das Bild der Vermählung (Brautmystik), bei dem Theologen das der Geburt (Gottesgeburt in der Seele) für die Vereinigung mit Gott. Weitergehende Vergleiche aber fehlen. Ein Schritt zu einem differenzierteren Urteil will diese Untersuchung der Beziehung zwischen Mechthild von Magdeburg[21] und dem frühen Meister Eckhart sein.

I. Hatte Meister Eckhart Kenntnis von Mechthild von Magdeburg?

1. Daß Mechthild von Eckhart beeinflußt worden ist, ist aus chronologischen Gründen unwahrscheinlich. Dies gilt selbst dann, wenn man mit der älteren Forschung ihr Sterben erst 1294 ansetzt[22]. In dieser Zeit, in der Eckhart in Paris zum Studium und als Lektor des Sentenzenwerkes weilt, dürfte der Theologe noch weitgehend unbekannt gewesen sein. Seine ersten uns schriftlich überlieferten Werke dürften die Collatio in Libros Sententiarum Ende 1293[23] und eine Osterpredigt aus dem Jahr 1294 sein, sie fallen also in eine Zeit, in der die erblindete Mechthild, wenn sie überhaupt noch am Leben ist, diese nicht mehr gelesen haben kann. Nimmt man mit der neueren Forschung das Ableben Mechthilds 1280/82 an[24], war Eckhart kaum 20 Jahre alt. Eine Beeinflussung seinerseits auf die alternde Frau ist dann mehr als unwahrscheinlich.

2. Kann man umgekehrt einen Einfluß Mechthilds auf Eckhart annehmen? Dies setzt eine Kenntnis von Person und/oder Werk der Begine

---

die eigentliche Quelle für diese Meinung, wie Eckhart selbst angibt, Hieronymus ist (DW V, S. 122, Anm. 8).

[20] *J. Lanczkowski* (Hg.), Erhebe dich, meine Seele. Mystische Texte des Mittelalters, Stuttgart 1988, 13.

[21] Zitiert wird: Mechthild von Magdeburg, Das fließende Licht der Gottheit. Nach der Einsiedler Handschrift in kritischem Vergleich mit der gesamten Überlieferung hg. von *H. Neumann,* Bd. I: Text, besorgt von *G. Vollmann-Profe,* München–Zürich 1990: Buch (z. B. II), Kapitel und Zeilenzahl (z. B. 19, 40), Seitenzahl (z. B. S. 51).

[22] So noch *M. Schmidt* in der Einleitung zu ihrer verdienstvollen neuhochdeutschen Übertragung: Mechthild von Magdeburg. Das Fließende Licht der Gottheit, Einsiedeln–Zürich–Köln 1953, 15; 439, Anm. 162; 440, Anm. 165. Dabei fußt sie auf *H. Stierling,* Studien zu Mechthild von Magdeburg, Nürnberg 1907, 19–22, der zuerst für dieses Datum eintrat.

[23] Zur neuen Datierung vgl. *L. Sturlese* in der Einleitung zu: Sermo Paschalis a. 1294 Parisius habitus LW V, 234.

[24] Seit *H. Neumann,* Beiträge zur Textgeschichte des „Fließenden Lichts der Gottheit" und zur Lebensgeschichte Mechthilds von Magdeburg, in: NGWG.PH 1954, 44–46, allgemein angenommen.

voraus. War der „Miroir" der Marguerite von Porete schon zu Beginn des 14. Jahrhunderts weitverbreitet und vielfach übersetzt[25], so ergibt sich schon aus dieser Tatsache eine gewisse Wahrscheinlichkeit, daß der belesene Meister dieses Buch kannte. Diesen Schluß kann man bei dem „Fließenden Licht der Gottheit" der Mechthild nicht ziehen. Dieses Werk ist im Original verloren. Die erhaltene lateinische und oberdeutsche Übertragung ist nur in wenigen Handschriften auf uns gekommen[26]. Daraus kann man schließen, daß dieses Werk kaum verbreitet und bekannt war. Es wäre keine Schande für Eckhart gewesen, dieses Werk übersehen zu haben.

3. Gibt es einen anderen Weg, die Kenntnis von Person und/oder Werk Mechthilds bei Meister Eckhart wahrscheinlich zu machen? Ich glaube, ja. Mechthild hat guten Kontakt zu den Dominikanern[27]. Dies kann man aus ihrem Werk ersehen. Kein anderer mittelalterlicher Heiliger wird so oft mit so großem Lob erwähnt wie Dominikus (II, 24, 44–46, S. 60; IV, 20, 1–19, S. 136f.; 22, 20–39, S. 138f.; V, 24, 38–56, S. 182f.; 34, 11f., S. 194). Die Dominikaner werden als vorbildlicher Orden geschildert (IV, 20, 1–19, S. 136f.), den Gott mit den Minderen Brüdern in einer Notzeit der Kirche geschickt hat (V, 24, 37–73, S. 182f.), auch wenn sie von Mißständen, die es auch in diesem Orden gibt, weiß (V, 24, 71–73, S. 183). Folgende Dominikaner werden in ihrem Werk erwähnt: Albrecht von Minden (V, 28, 1–27, S. 187f.), ein nicht näher bekannter Bruder Heinrich (IV, 22, 1–43, S. 138f.) und ihr eigener leiblicher Bruder Balduin (IV, 26, 1–10, S. 142), der Subprior im Kloster zu Halle war. Am engsten war der Kontakt mit dem Dominikaner Heinrich von Halle (V, 12, 1–12, S. 166), der nach Zeugnis des Vorworts der lateinischen Version ihres Buches dasselbe herausgegeben hat[28]. Sicher ist allerdings, daß die heutige Fassung des „Fließenden Lichtes der Gottheit" sowohl in deutscher wie auch lateinischer Fassung eine längere Entstehungsgeschichte hat[29], an der wohl mehrere Redaktoren vor und nach dem Tod Mechthilds beteiligt waren. Diese dürften

---

[25] *Ruh,* Meister Eckhart. Theologe 100: „Ich kenne keine andere volkssprachliche Schrift des Mittelalters mit solcher ‚Internationalität'." *Ders.,* Geschichte 345: „... ist doch Marguerites Buch zur erfolgreichsten Schrift der älteren Frauenmystik geworden."

[26] Vgl. *Vollmann-Profe,* XI-XIX [s.w.v. Anm. 21]; *Ruh,* Geschichte 290–291.

[27] *Peters,* Religiöse Erfahrung, rechnet in einer stark literarhistorischen Betrachtungsweise „mit einer Vielzahl ‚konstruierter' biographischer Angaben" (36) in frauenmystischen Texten. Auch bei Mechthild scheint es ihr fragwürdig, aus biographischen Angaben ihres Werkes auf Fakten in ihrem Leben zu schließen (53–67). Vor allem ihre Beziehungen zu den Dominikanern und Heinrich von Halle werden sehr in Frage gestellt (116–129). Dafür hält sie eine viel stärkere Redaktion des „Fließenden Lichtes" durch Schwestern in Helfta, als die Forschung bis jetzt annahm, für wahrscheinlich. – Hier werden relativ gesicherte Angaben gegen ungesicherte Hypothesen ausgetauscht.

[28] Vgl. die vorsichtige Analyse der entsprechenden Stelle durch *Neumann,* Textgeschichte 35; 65.

[29] Vgl. ebd. passim.

weitgehend aus dem Dominikanerorden stammen[30]. Heinrich von Halle war seit ca. 1246 Lektor im Dominikanerkonvent von Neuruppin und ab ca. 1271 in Halle tätig. Er galt als guter Theologe[31]. Einen weiteren berühmten Dominikaner dürfte Mechthild gekannt haben: Wichmann von Arnstein. Aus hohem Adel stammend, wird er 1194 als 14jähriger den Prämonstratensern in Magdeburg übergeben, deren Probst er 1210 wird; 1224 holt er im Auftrag des Erzbischofs die Dominikaner nach Magdeburg; in der Begegnung mit ihnen verinnerlicht er sein eigenes Glaubensleben und tritt 1230 unter Vernachlässigung seiner kirchlichen Karriere in den Orden ein. 1246 wird er der erste Prior des von seinem Bruder gestifteten Dominikanerklosters zu Neuruppin. Uns sind Briefe von ihm an visionär begabte Schwestern erhalten, die zeigen, daß er selbst sich der Mystik aufgeschlossen zeigte[32]. Mechthild muß diesen Mann gekannt haben, dessen Übertritt zu den Dominikanern in der Anfangszeit ihres Aufenthaltes in Magdeburg viel Aufsehen erregt hat. Kurt Ruh hat nachgewiesen, daß Mechthild an einer Stelle einen seiner Aussprüche aufgegriffen und in ihrem Werk verarbeitet hat[33]. Mechthild erwähnt mehrere Beichtväter, die sie nicht mit Namen nennt (III, 1, 36, S. 73; IV, 2, 128–134, S. 114)[34]; es dürften wohl alles Dominikaner gewesen sein[35]. Ab 1270 lebt Mechthild im Kloster Helfta; auch dieses Kloster wird seelsorglich von Dominikanern betreut[36], so daß auch die

---

[30] Vgl. *Vollmann-Profe*, XI-XIV. *Neumann*, Textgeschichte 40, vermutet als Verfasser der Redaktion vor allem Dominikaner des Konventes zu Halle, an dem Heinrich von Halle ab ca. 1271 Mönch und ungefähr zu gleicher Zeit Mechthilds leiblicher Bruder Balduin Subprior (ebd. 77) war.

[31] Das Urteil über ihn in: *Ruh*, Geschichte 248 f.: „Ein bedeutender Mann kann er nicht gewesen sein; ohne Mechthild hätte er kaum eine geschichtliche Erinnerung" muß relativiert werden. Bis in das 16. Jahrhundert benutzt man seine theologischen Werke, ohne etwas von Mechthild zu wissen; vgl. *Neumann*, Textgeschichte 71.

[32] Vgl. *M. Heimbach*, „Der ungelehrte Mund" als Autorität. Mystische Erfahrung als Quelle kirchlich-prophetischer Rede im Werk Mechthilds von Magdeburg, Stuttgart 1989, 156, Anm. 292; *Neumann*, Textgeschichte 70; *W. Oehl* (Hg.), Deutsche Mystikerbriefe des Mittelalters 1100–1550, München 1931, 205–207; *Ruh*, Geschichte 292–295.

[33] Ebd. 286–288.

[34] Man sollte den Einfluß der Beichtväter auch nicht zu hoch schätzen. Die Anweisung für die Dominikaner der deutschen Ordensprovinz, die wohl Hermann von Minden ca. 1265 im Bezug auf die Seelsorge in Frauenklöstern herausgab, möchte jede Vertraulichkeit zwischen Beichtvater und Schwestern ausschließen; vgl. *E. Ritzinger – H. Chr. Scheeben*, Beiträge zur Geschichte der Teutonia in der zweiten Hälfte des 13. Jahrhunderts, Walberberg 1941, 18.

[35] *Ruh*, Geschichte 248, Anm. 5 und S. 288, vermutet als ersten Beichtvater Wichmann von Arnstein.

[36] Vgl. ebd. 299. Dies schließt man aus den Büchern der Gertrud der Großen und Mechthild von Magdeburg; vgl. *Neumann*, Textgeschichte 76. Überliefert ist eine Liste von mehreren, meist dominikanischen Theologen, unter ihnen Dietrich von Apolda, die die Rechtgläubigkeit des Legatus divinus der Gertrud bestätigen; vgl. ebd. 318. Ob allerdings auch schon 1270/71 in der vermuteten Zeit des Eintritts von Mechthild Dominikaner in Helfta tätig waren, ist nicht mit Sicherheit zu sagen. Vor allem scheint eine Betreuung von Halle aus in dieser Zeit unwahrscheinlich, da der dortige Konvent erst 1271 gegründet wurde. Wenn nicht von Halle, woher kamen dann die Dominikaner?

alternde Mystikerin in Kontakt mit diesem Orden bleibt. Insgesamt stimmt wohl das Urteil des Vorworts der lateinischen Fassung ihres „Fließenden Lichts der Gottheit", daß sie getreulich den Spuren des Ordens der Predigtbrüder folgte[37]. Das dürfte aber auch heißen, daß Mechthild in Dominikanerkreisen keine Unbekannte war.

4. Konnte aber auch Eckhart Kontakt mit diesen Kreisen haben? Er wird ca. 1260 in Tambach bei Gotha geboren[38] und tritt in Erfurt in den Dominikanerorden ein[39]. Nach seinen Studien in Köln und Paris wird er 1294 Prior seines Heimatklosters[40]. Er bleibt also im Bereich Thüringen. Magdeburg und Helfta (nur ca. 60 km von Erfurt entfernt) gehören aber nach Sachsen. Politisch gehörten beide Gebiete ab der Mitte des 13. Jahrhunderts zusammen[41], blieben allerdings kirchlich getrennt[42]. Erfahren wurde der Raum als ein Lebensbereich. Davon zeugt Mechthild selbst, wenn sie Sachsen und Thüringen in einem Atem nennt (VII, 28, 2 f., S. 277). Da der Adel wie überall so auch in diesem Gebiet in vielfältigem Kontakt untereinander stand, könnten die Familien der adligen Mechthild[43] und des adligen Eckhart[44] einander gekannt haben[45].

Wenn man annimmt, daß Eckhart um 1280, also noch zu Lebzeiten Mechthilds in den Dominikanerkonvent zu Erfurt eintritt, ist es unwahrscheinlich, wenn er nicht schon als junger Novize von dieser Frau gehört hätte, zumal wenn Predigtbrüder sie ständig in Helfta betreuten. Für seinen zweiten Aufenthalt in Erfurt ab ca. 1294 kann man konkre-

---

[37] Vgl. Lateinischer Vorbericht mit Index rerum und Übersetzung in der in Anm. 21 vermerkten Ausgabe, S. 1, und die Analyse dieser Stelle von *Neumann,* Textgeschichte 34–36.

[38] Vgl. *Trusen* 14 f.

[39] Vorgebrachte Zweifel an Erfurt als Ort seines Eintritts zerstreut *Trusen* 13.

[40] Vgl. ebd. 16.

[41] 1247 hatten die sächsischen Wettiner als Markgrafen von Meißen, die sich ab da Herzöge von Sachsen nannten, die Markgrafen von Thüringen beerbt, vgl. *R. Jauernig,* Thüringen, in: RGG 6, Sp. 873, und *W. Rittenbach,* Sachsen, in: LThK 9, Sp. 199.

[42] Erfurt gehörte zur Diözese Mainz. Magdeburg war eigenes Erzbistum. Halberstadt, auf dessen Gebiet Helfta liegt, war Suffragan von Mainz. Bei den Dominikanern sah es folgendermaßen aus: Nach der Teilung der Ordensprovinz in Teutonica und Saxonia (1303) gab es in der Saxonia verschiedene Kontraten oder Nationen. Die Konvente Magdeburg, Halle, Halberstadt u. a. gehörten zur sächsischen, Erfurt zur thüringischen Nation; vgl. *P. von Loe,* Statistisches über die Ordensprovinz Saxonia, in: QGDOD 4, Leipzig 1910, 11 f.; und *Koch,* Kritische Studien 268. Im 13. Jahrhundert waren die Nationen noch nicht so scharf getrennt. Das sieht man daran, daß Wichmann von Arnstein aus der sächsischen Nation auch einmal Prior in Erfurt war; vgl. *Neumann,* Textgeschichte 70. Daß am Ende des Jahrhunderts Meister Eckhart Aufzeichnungen seines mystisch geprägten Vorgängers in Erfurt gelesen haben könnte, ist ein schönes unbeweisbares Gedankenspiel.

[43] Über die Abstammung aus dem Adel vgl. *Neumann,* Textgeschichte 77–80.

[44] *Trusen* 11–15, widerlegt die gegenteilige Meinung von *Koch,* Kritische Studien 248–251.

[45] *Neumann,* Textgeschichte 77, vermutet, daß Mechthild aus dem Thüringen benachbarten Grenzgebiet stammt. Vgl. *H. Neumann,* Mechthild von Magdeburg, in: VerLex Bd. 6, 1987, Sp. 260: „Einer ritterlichen Burgmannenfamilie in der westlichen Mittelmark entsprossen." Dann wird diese Bekanntschaft noch wahrscheinlicher.

ter werden. Zu dieser Zeit verfaßt (beendet 1298[46]) dort Dietrich von Apolda, der mit Heinrich von Halle[47] und später mit Helfta in Verbindung steht[48], seine Dominikus-Vita, in der er nachweislich eine lateinische Fassung des „Fließenden Lichts der Gottheit" Mechthilds verwendet[49]. Er fügt der Lebensbeschreibung des Dominikus als Anhang die Dominikusvisionen aus dem „Fließenden Licht" an. „Nur ein kleineres Stück hat er bereits vorher verwendet."[50] Dies läßt vermuten, daß er erst in einem späten Zeitpunkt der Abfassung seiner Dominikus-Vita auf das Werk der Mechthild gestoßen ist. Dann war dies in Erfurt[51] zu der Zeit, als Meister Eckhart dort Prior war. Das Buch muß damals dort vorhanden gewesen sein. Dietrich schrieb seine Dominikus-Vita als „ordensoffiziöses Auftragswerk"[52]. Es wäre also sehr unwahrscheinlich, wenn Eckhart als Prior nicht Anteil an der Entstehung dieses Werkes genommen und über Dietrich auch Kenntnis von Mechthild bekommen hätte.

Eckhart verfaßt zur gleichen Zeit die „Reden der Unterweisung"[53]. Nach Ausweis der Titulatur dieses Werkes hatte er damals neben seinem Amt als Prior in Erfurt auch das des Vikars der Ordensnation Thüringen inne. Als Vikar konnte er auf seinen Visitationen mit einer Reihe älterer Brüder in Berührung kommen, die in Verbindung mit Mechthild gestanden hatten[54].

5. Im Jahr 1313 wurde Eckhart nach seinem Magistrat in Paris nach Straßburg versetzt und als Vikar des Ordensgenerals für die deutsche Provinz ernannt. Seine spezifische Funktion war „die (teilweise?) Betreuung und (Ober-)Aufsicht der süddeutschen Frauenklöster des Ordens"[55]. Dies war zu Anfang des 14. Jahrhunderts, der Zeit der beginnenden Beginenverfolgungen in Straßburg, eine delikate Aufgabe[56]. Daß dabei die Wahl auf ihn fiel, kann nicht nur daran, daß er zu den fra-

[46] Vgl. *B. Altaner,* Der hl. Dominikus. Untersuchungen und Texte, Breslau 1922, 172.
[47] Vgl. *Schmidt,* Mechthild 432, Anm. 108 [s.w.v. Anm. 22].
[48] Vgl. *Ruh,* Geschichte 318.
[49] Vgl. *Vollmann-Profe,* XI, Anm. 3; *Neumann,* Textgeschichte 64; *Ruh,* Geschichte 288; *Stierling* 15.
[50] Ebd. 5.
[51] *Neumann,* Mechthild von Magdeburg, Sp. 262f., hält es sogar für möglich, daß die Redaktion der lateinischen Fassung des „Fließenden Lichts" im Erfurter Konvent entstand.
[52] *M. Werner,* Dietrich von Apolda, in: Verlex Bd. 2, 1980, Sp. 1032. Der Ordensgeneral Munio von Samora hatte ihm im Zeitraum 1286–1291 den Auftrag zu einer Lebensbeschreibung des Dominikus erteilt; vgl. *Altaner* 171.
[53] Über die Datierung vgl. *J. Quint,* Einleitung zu den Reden der Unterweisung DW V, S. 180; *Koch,* Kritische Studien 258f.
[54] *Koch,* Kritische Studien 259, Anm. 36, nennt als vermutete Klöster, die Eckhart visitiert hat, die Niederlassungen in Eisenach, Jena, Mühlhausen und Nordhausen.
[55] *Ruh,* Meister Eckhart 109.
[56] Vgl. *Trusen* 24–29; er bezeichnet die Lage für die Dominikaner wegen der Streitigkeiten über die Beginen- und die Nonnenseelsorge zu dieser Zeit in Straßburg als „Krisensituation" (25).

tres docti[57] gehörte, gelegen haben. Er galt wohl als ein Mann, der einen Sensus für jene Schwestern besaß, unter denen nach Ausweis der Nonnenviten visionär-mystische Erlebnisse begehrt waren[58]. Ein solcher Mann mußte sich nicht schon in seiner Thüringer Zeit für Texte dieser Herkunft interessiert haben. Er hätte auch erst in seiner Straßburger Zeit auf Mechthild gestoßen sein können. Handschriften mit dem Gesamttext oder Fragmente des „Fließenden Lichts der Gottheit" aus dem 14. und 15. Jahrhundert vom Oberrhein[59] zeigen, daß dazu die Möglichkeit bestanden hat. Doch bleibt eine Begegnung mit solchen Texten im thüringischen Bereich viel wahrscheinlicher.

6. Zusammenfassend läßt sich sagen: Die vorsichtig formulierte Frage: Konnte Meister Eckhart Person und/oder Werk der Mechthild kennen?, ist wegen seiner Lebensumstände und der Bekanntheit Mechthilds bei den Dominikanern im thüringisch-sächsischen Bereich zu bejahen. Daß er auch faktisch von Mechthild gehört und ihr Werk gekannt hat, ist aus den folgenden mosaiksteinartigen Hinweisen als wahrscheinlich anzunehmen.

II. Die Auseinandersetzung Eckharts mit Mechthild

1. Unterschiede

Augenscheinlich sind zunächst Unterschiede zwischen dem Werk beider. Deswegen sollen sie auch hier aufgezählt werden.

1.1 Formale Unterschiede

1.1.1 Für den Stil Mechthilds sind die gleitenden Übergänge von Prosa zu Vers und von Vers zu Prosa charakteristisch. Dabei treten lautliche Entsprechungen der Satzeinschnitte (Kola) auf. „Diese Kolonreime können als sehr lockere und weiträumige Entsprechungen beinahe unmerklich aus der Prosa herauswachsen, um sich dann – besonders gern gegen Ende eines Kapitels – in rascherer Aufeinanderfolge und deutlicher wahrnehmbaren Korrespondenzen zu intensivieren und gegebenenfalls, rhythmisch gebunden, in (relativ) regelmäßigen Versen zu enden."[60] Diese Verse bleiben „weit unterhalb der Formansprüche höfischer Poesie"[61]. Meister Eckhart dagegen schreibt ein formvollendetes, mit Bildern

---

[57] So die Verordnung des Hermann von Minden (1286/1287); vgl. *Denifle* 645. *Trusen* (45) schreibt dazu: „Aber es scheint doch, daß das Wort docti etwas mehr bedeuten sollte als nur tüchtige, erfahrene Prediger, sondern sich auf solche bezog, die von ihrer geistigen Potenz her in der Lage waren, sich auf die besondere Situation, ihre spirituellen Anliegen und auf ihre eigenen Frömmigkeitsformen einzustellen."

[58] Vgl. *Langer,* Mystische Erfahrung 47–155.

[59] E, C, Rh, Ra, Rw; vgl. *Vollmann-Profe* XIV–XIX.

[60] *Vollmann-Profe* XXII.

[61] *Neumann,* Mechthild von Magdeburg, Sp. 267; vgl. *Ruh,* Geschichte 245: keine „hochentwickelte Kunstlyrik".

und Elementen der Rhetorik reich geschmücktes Deutsch. Nirgends ist aber der Übergang von Prosa zu Versen feststellbar. Wenn er nicht doch der Autor des Granum sinapis ist[62], sind uns überhaupt keine Verse von ihm überliefert.

1.1.2 Weite Teile des „Fließenden Lichts" der Mechthild geben sich als Revelationes, wie die Überschrift der lateinischen Fassung ihres Werkes lautet, das heißt als Visionsberichte (II, 3, 26, S. 40; 20,4, S. 52; III,27,8, S. 97; IV,2,33, S. 110; V,5,10, S. 159; 28,5, S. 187; VI,9,5, S. 216; 16,11, S. 226; VII,2,3, S. 258; 13,3f., S. 267; 36,9, S. 284; 63,3f., S. 306 und häufiger). Diese Visionen geschehen in Ekstasen, die traditionell mit einer Versetzung in einen anderen Raum beschrieben werden (II,4,9f., S. 41) und in gebräuchlichen Termini ausgedrückt sind (zug mines geistes V,4,10, S. 159; uf gezuket II,24,17, S. 59; uf geruket III,1,33, S. 73; V,31,25, S. 191; VI,23,19, S. 233). Vergleicht man diese Visionsberichte mit denen anderer Mystikerinnen, fällt die Nüchternheit der Beschreibung auf[63]. Meistens heißt es nur: „Ich sah..." oder „Gott zeigte mir...". Besonders bezeichnend ist, daß Mechthild auch im Vergleich zu den beiden anderen Großen aus Helfta viel häufiger spirituell-mystische Aussagen außerhalb der literarischen Gattung Visionsbericht wagt[64]. Trotzdem läßt sich nicht leugnen, daß auch sie von ekstatischen Visionen spricht. Ganz anders Meister Eckhart. Nirgends beruft er sich auf eigene Visionen[65]. Ja, wie wir noch sehen werden, steht Eckhart allen außerordentlichen Phänomenen im spirituellen Bereich zurückhaltend gegenüber[66].

1.1.3 Typisch für das „Fließende Licht der Gottheit" ist die dialogische Form. Neben personifizierten Tugenden ist vor allem Gott Gesprächspartner der Seele bzw. Mechthilds[67]. Eckhart kennt zwar auch, vor allem in seinem Frühwerk „Reden der Unterweisung", Dialoge. Seine Gesprächspartner sind aber junge Mitbrüder, die in den Collationes Fragen stellen und Einwände machen durften[68]. Mit Gott oder personifizierten Tugenden tritt er nie in einen Dialog.

---

[62] Zuletzt wieder behauptet von *Ruh,* Meister Eckhart 47–50.

[63] Vgl. *Ruh,* Geschichte 260.

[64] Es wäre eine Verharmlosung ihrer Aussagen über die Gottesfremde, wenn man diese nur als Ausbleiben von Visionen deuten wollte. *Ruh,* Geschichte (256) bemerkt zur literarischen Gattung: „Am zutreffendsten (jedenfalls nach unserem geschichtlichen Verständnis) dürfte mit Bekenntnisbuch der Typus zu bestimmen sein." Mit dieser Bestimmung kommt aber der Anspruch des Buches, von Gott eingegeben zu sein, zu wenig zum Ausdruck.

[65] Man hat ihm deswegen schon jede mystische Erfahrung absprechen wollen.

[66] Der von *Trusen* (49f.) angeführte Text Pfeiffer 76,1 240, 19–27, der kritisch gegenüber Visionen ist, dürfte nicht von Eckhart stammen. Die starke Relativierung der Sakramente, ja des Eucharistieempfanges (239, 5 – 240, 18), läßt eher an Brüder und Schwestern vom freien Geist als Umfeld der Entstehung dieser Predigt denken.

[67] *Ruh,* Geschichte 256–258.

[68] Vgl. *Quint,* 172 und Anm. 1, 312.

1.1.4 Mechthild spricht deswegen von ihren Visionen, um zu betonen, daß das, was sie schreibt, von Gott eingegeben sei[69]: „Also ist dies Buch minnevoll von Gott her gekommen und nicht aus menschlichen Sinnen genommen" (IV, 2, 133 f., S. 114; vgl. VI, 22, 1–5, S. 219; VI, 43, 1–5, S. 251). Das Buch ist mit fünf Lichtern alttestamentlicher Patriarchen und Propheten erleuchtet (III, 20, 1–25, S. 99 f.). Der Heilige Geist hat Mechthild berührt, damit sie dieses Buch schreiben kann (III, 4, 5 f., S. 82). Sie hat weder darum gebeten, noch sehnsüchtig verlangt, ein Buch mit solchen Offenbarungen zu schreiben (IV, 2, 15–18, S. 110), Gott selbst ist ihr Schulmeister gewesen (VII, 3, 30 f., S. 260). Deshalb enthält dieses Buch das Herzblut Gottes (V, 34, 44 f., S. 195). Gott wollte nicht haben, daß das Buch geheim bleibt, er selbst sendet es an die Menschen (V, 34, 41–45, S. 195; VI, 2, 12 f., S. 207 f.). Deswegen braucht Mechthild auch keine Angst zu haben, als man droht, ihr Buch zu verbrennen. Gott selbst wird es schützen (II, 26, 2–17, S. 68). Umgekehrt wird Mechthild nicht müde, sich als ungelehrt und unfähig darzustellen (II, 26, 29–33, S. 69: „der ungelehrte Mund"). Wenn dann doch etwas Bedeutendes in ihrem Buch steht, dann kann dies nicht von ihr, sondern allein von Gott stammen. Mit dem Anspruch, von Gott inspiriert zu schreiben, steht Mechthild nicht allein da; die meisten mit Visionen begabten Mystiker sehen sich ähnlich.

Eckhart erhebt nie den Anspruch, von Gott direkt erleuchtet zu sein. Dieser wäre in den lateinischen Werken, die weitgehend im akademischen Lehrbetrieb entstanden sind, auch deplaziert. Aber auch in seinen deutschen Predigten und Traktaten leiht sich Eckhart nie die Autorität Gottes. Es gibt bei ihm auch keine Demutsformeln, im Gegenteil, es tritt uns ein Mensch mit hohem Selbstbewußtsein („Dem widerspreche ich, Meister Eckhart" Pfeiffer XV, S. 71, 30) entgegen. Er wagt, sich deutlich von herkömmlichen Meinungen abzusetzen[70]. Nie beruft er sich auf göttliche Eingebung. Was er sagt und schreibt, kommt aus eigener Erfahrung und Einsicht, die geprägt ist durch hohe theologische Bildung und ständigen Umgang mit der Schrift.

Häufig sieht man den genannten Unterschied im Unterschied zwischen einer erfahrungsgeprägten und einer spekulativen Mystik grund-

[69] Über das hohe Sendungsbewußtsein Mechthilds vgl. *Heimbach,* passim; *M. Schmidt,* Elemente der Schau bei Mechthild von Magdeburg und Mechthild von Hackeborn. Zur Bedeutung der geistlichen Sinne, in: *P. Dinzelbacher – D. R. Bauer* (Hg.), Frauenmystik im Mittelalter, Ostfildern 1985, 124 f. Über das Sendungsbewußtsein allgemein in der mittelalterlichen Frauenmystik vgl. *Ruh,* Geschichte 302 f. und Anm. 7. Daß man, auch ohne sich auf Visionen zu berufen, beanspruchen kann, göttlich Inspiriertes zu schreiben, zeigt Marguerite von Porete. Nirgends berichtet sie von Visionen, behauptet aber von ihrem Buch, daß Gott es geschaffen habe [Le mirouer des simples ames – Speculum simplicium Animarum CCLM 69 *(R. Guarnieri – P. Verdeyen),* Turnholt 1986, 404 f.], daß es vom Heiligen Geist geschrieben sei (191); vgl. *Ruh,* Geschichte 343; 349 f.; *Trusen* 35 f.

[70] Vgl. *B. Weiß,* „Gott ist anders" nach Meister Eckhart, in: ThPh 46 (1971) 389 f.

gelegt. Mir scheint, daß damit das Spezifische nicht getroffen ist. Dieses besteht im Anspruch, einmal von Gott inspiriert zu sein, oder aus eigener Einsicht zu sprechen.

1.1.5 Mechthilds Buch bildet eine Aneinanderreihung von Eingebungen und Erfahrungen, „die mehr assoziativ als konstruktiv miteinander verbunden sind“[71]. Wahrscheinlich lagen ihm tagebuchartige Aufzeichnungen zugrunde. Ganz selten nur kann man einen inhaltlichen Zusammenhang zwischen den einzelnen Kapiteln feststellen. Früh empfand man die fehlende Systematik als Mangel. Deswegen ordnete ein Redaktor der lateinischen Fassung das ganze Material nach systematischen Gesichtspunkten neu[72].

Anders Meister Eckhart. Schon der Plan, das Riesenwerk des Opus tripartitum zu verfassen, zeugt von großer systematischer Kraft. Auch die lateinischen Schriftkommentare werden immer wieder von kleinen Exkursen mit klarer Disposition unterbrochen. Sowohl die lateinischen wie deutschen Predigten sind kunstvoll und stilgerecht aufgebaut. Die deutschen Traktate lassen einen klaren roten Faden erkennen. Dies gilt auch für den frühesten, „Die Reden der Unterweisung“[73], wenn auch gegen Ende die Disposition nicht mehr so klar zu Tage tritt[74].

1.2 Inhaltliche Unterschiede

Hier geht es noch nicht um die feinen Unterschiede, die sich, wie wir sehen werden, aus der Auseinandersetzung Meister Eckharts mit den Texten der Mechthild ergeben. Gemeint sind vielmehr solche, die von einer grundsätzlich verschiedenen Mystik sprechen lassen. Folgendes fällt sofort auf: Beiden geht es, wie allen Mystikern des 13./14. Jahrhunderts, um die Vereinigung der Seele mit Gott. Doch beide benutzen dafür ein verschiedenes Bildmaterial: Mechthild die Vermählung, Meister Eckhart die Geburt.

1.2.1 Mechthild ist eine der frühesten Vertreterinnen der Brautmy-

---

[71] *Neumann*, Textgeschichte 52. Er stellt fest (61), „daß der Einsiedelner Text keinerlei auch nur irgendwie faßbaren Ordnung gehorcht, sondern selbst ein buntes Gemengsel von Niederschriften bietet, wie sie nach und nach die Pergamentlagen auf Mechthilds Tisch gefüllt haben“.

[72] Vgl. *Neumann*, Textgeschichte 61 f.; *Ruh*, Geschichte 253.

[73] *Quint* 172: „Die Entstehung der RdU als Collationes in einer zwanglosen Abfolge nur lose aneinander gereihter Konferenzvorträge erklärt aber dann auch ihre Form, insbesondere den Mangel einer planmäßigen oder gar strengen Komposition und Gliederung so wie einer innerhalb der einzelnen Kapitel und von Kapitel zu Kapitel planmäßig und konsequent fortschreitenden Gedankenentwicklung.“ In den weiteren Ausführungen relativiert aber Quint dieses Urteil und stellt doch einen gedanklichen Zusammenhang fest; vgl. ebd. 173. Schon die Tatsache, daß häufig am Ende eines Kapitels ein Begriff auftaucht, der im darauffolgenden eigens behandelt wird, zeigt Kompositionswillen.

[74] Über die letzte Kapitelfolge 17–23 schreibt *Ruh*, Meister Eckhart (39): „Ohne Zweifel ist sie weniger fest gefügt als die vorausgehenden.“

stik innerhalb der deutschen Mystik. Dies zeigt schon ein flüchtiger Blick in ihr Werk. Immer wieder bezeichnet Mechthild sich als Braut, als Geliebte, und Gott oder Jesus als Bräutigam, Traut oder Geliebten. Die Vereinigung nennt sie Kuß, Umarmung oder Vermählung. Alle, auch die erotischen Bilder, die die zeitgenössische Minnelyrik gebraucht, überträgt sie auf das Verhältnis Seele–Gott[75]. Sie selbst gibt auch die biblische Quelle für diese Art Mystik an, das Hohelied (III, 20, 14–17, S. 99 f.). Das Verhältnis zwischen Mann und geliebter Frau, das im Hohelied beschrieben wird, auf das Verhältnis Gott und Einzelseele zu übertragen, ist eine unter anderen Auslegungsmöglichkeiten, die sich in der Geschichte entwickelt haben. In der Braut des Hoheliedes neben der Kirche die Einzelseele zu sehen, geht im Mittelalter vor allem auf die Hoheliedpredigten Bernhards von Clairvaux zurück. Er hat damit die Bildsprache geschaffen, in der die spätere Brautmystik sich ausdrücken konnte[76]. Das Bild der Geburt für die Vereinigung mit Gott benutzt Mechthild jedoch unter ihren vielen nicht aus der Brautmystik stammenden Metaphern nur selten. Sie malt zwar breit die Geschehnisse um Empfängnis und Geburt Jesu aus (V, 23, 1–189, S. 174–181), nirgends aber steht der typisch eckhartische Gedanke, daß das Geschehen von damals gar nichts nützt, wenn Christus nicht jetzt im Menschen geboren wird[77]. Sie kennt zwar reiche Bezüge der einzelnen Personen der Dreifaltigkeit zur Einzelseele[78], die Zeugung des Sohnes wird aber nicht in eine Beziehung zur Vereinigung mit Gott gebracht[79]. Sie spricht zwar davon, daß sie aus der Seite Christi fleischlich geboren sei (V, 6, 5–8, S. 160), spielt dabei aber offenbar nur auf ein Theologumenon der alten Kirche an, nach dem die Sakramente, spezifisch das der Wiedergeburt, aus der Seite des Herrn fließen. Es gibt noch eine weitere dunkle Stelle: „Wenn der Mensch empfängt einen geistlichen Geist, so wird er gezeugt mit der heißen Gottheit und wird empfangen in seiner Mutter, der Gottes Menschheit; so ist seine Materie der Heilige Geist, der seine sündhafte Natur in allen Dingen vertilgt" (IV, 18, 13–16,

[75] Vgl. *G. Lüers,* Die Sprache der Deutschen Mystik des Mittelalters im Werk der Mechthild von Magdeburg, München 1926, Neudruck Darmstadt 1966, 72–80.

[76] Vgl. *U. Köpf,* Bernhard von Clairvaux in der Frauenmystik, in: *P. Dinzelbacher,* 48–77 [s.w.v. Anm. 69].

[77] Bei Gertrud der Großen findet eine geistige Geburt in Maria statt. Die Versenkung in diese Geburt bewirkt bei ihr, daß sie selbst dem Kind ähnlich wird; vgl. *Ruh,* Geschichte 327 f.

[78] Vgl. *M. Schmidt,* „die spilende minnevluot". Der Eros als Sein und Wirkkraft in der Trinität bei Mechthild von Magdeburg, in: *Dies.* – *D. R. Bauer,* „Eine Höhe über die nichts geht". Spezielle Glaubenserfahrung in der Frauenmystik?, Stuttgart–Bad Cannstatt 1986, 71–133.

[79] *Ruh,* Geschichte (276) meint sogar, daß ihr „die ewige Geburt des Sohnes noch fremd" sei. Doch stimmt der Satz: „Die zweite Person hat ihren Ausgang erst in der Menschwerdung" so nicht. Der Sohn Gottes ist ja schon beim „Concilium Trinitatis" über die Schöpfung beteiligt.

S. 132). Ein andermal spricht sie von der „vollen Geburt des heiligen Geistes“ (V, 11, 15–17, S. 164)[80]. Hier wird zwar das Bild der Geburt in die Nähe der innigen Vereinigung mit Gott gesetzt. Dies geschieht aber eher beiläufig[81].

1.2.2 Umgekehrt ist es bei Meister Eckhart: Das bevorzugte Bild der Vereinigung mit Gott ist die Gottesgeburt. Daß Gott im Seelenfünklein geboren werden will, ist eine so häufig von Eckhart vorgetragene Lehre, daß ein Eingehen auf einzelne Stellen sich erübrigt. In ein und demselben Zeugungsakt, in dem Gott seinen ewigen Sohn gebiert, will er auch mich gebären. Damit stellt Eckhart den trinitarischen Bezug seiner Mystik her. Dagegen besitzt er keine ausgeprägte Brautmystik. Zwar zitiert er Bernhard von Clairvaux häufig. Es fällt aber auf, daß die Hoheliedpredigten gar nicht verwendet werden[82]. Ähnlich ist es auch mit der Behandlung des biblischen Buches „Hohelied“. Im Unterschied zu anderen deutschen Mystikern wird es nicht häufiger – keineswegs immer im Sinn der Brautmystik – als andere atl. Bücher zitiert. Es gibt zwar ein Fragment einer Hoheliedauslegung unseres Meisters (Expositionis Cantici Canticorum quae supersunt LW II, S. 635–639). Dieses behandelt Hld 1,6 „Du, den meine Seele liebt, zeige mir, wo ruhst du, wo weidest du zur Mittagszeit, damit ich nicht anfange umherzuziehen“, eine Stelle, die in der Brautmystik eine große Rolle spielt. Sie wird auch von Eckhart im Sinne der Beziehung der Einzelseele zu Gott ausgelegt. Es geschieht aber derartig traditionell, schematisch, manchmal nur mit einem Hinweis auf eine andere Schriftstelle oder auf Augustinus und Thomas, daß man den Eindruck gewinnt, Eckhart liege nicht viel an dieser Auslegung. In den deutschen Predigten wird gelegentlich die Seele auch Braut genannt Pr. 22 DW I, S. 388, 6–14[83]. Doch bleiben solche Stellen vereinzelt. Das reiche Bildmaterial der erotischen Liebe, welches die höfische Minnelyrik entwickelt hat, wird kaum auf das Verhältnis Seele – Gott übertragen.

1.2.3 Was läßt Mechthild zum Bild der Vermählung, und was läßt Eckhart zum Bild des Gebärens greifen? Könnte man noch bei Mechthild annehmen, daß ihr das Bildmaterial der Gottesgeburt, wie es im Mittelalter in dieser Ausführlichkeit erst von Eckhart entwickelt wurde,

---

[80] *Schmidt*, Mechthild 436, Anm. 122, schreibt zu dieser Stelle: „Man kann hier bei Mechthild das Thema der Gottesgeburt in der Seele angedeutet sehen, wenn auch noch nicht in der ausgebildeten Form wie bald darauf bei Meister Eckhart.“

[81] Wenn sie davon schreibt, daß jeder Mensch in sich ein Christus werden soll (VI, 4, 31–33, S. 210), so dürfte hier einfach eine Paraphrase von Gal 2,20: „Nicht mehr ich lebe, sondern Christus lebt in mir“ und nicht die spezifische Vorstellung von der Gottesgeburt vorliegen.

[82] Im Quellenapparat der kritischen Ausgabe fand ich nur in: Expositio Cantici 1,6 n. 4 S. 638, Anm. 2, diese Predigten angegeben. Die Übereinstimmung ist aber so gering, daß es fraglich bleibt, ob Eckhart hier wirklich Bernhard als Quelle benutzt hat.

[83] Vgl. *B. Weiß*, Die Heilsgeschichte bei Meister Eckhart, Mainz 1965, 165.

nicht zur Verfügung stand, läßt sich das umgekehrt von Eckhart nicht sagen. Ein so belesener Autor mußte um die Brautmystik wissen. Wie die aus vielen Werken stammenden Zitate zeigen, kennt sich Eckhart im Schrifttum Bernhards gut aus; warum zitiert er nicht dessen Hoheliedpredigten? Ich glaube, daß die Tatsache, daß beide Mystiker verschiedene Aspekte bei der Vereinigung mit Gott in die Mitte stellen, der Grund ist, weshalb sie zu verschiedenem Bildmaterial greifen. Vermählung insinuiert eine personale Begegnung auch auf erlebnis- und erfahrungsmäßiger Ebene. Genauso beschreibt Mechthild die Einigung zwischen Seele und Gott. Gebären umgekehrt bedeutet eine Vermittlung von Leben und Sein, ohne daß der, der geboren wird, im Augenblick etwas erfährt. Eine personale Begegnung spielt dabei keine Rolle. Genauso beschreibt Eckhart die Einung zwischen Seele und Gott. Sie wird aus einer Seinsmetaphysik abgeleitet. Das Moment eines personalen Gegenüber kann zurücktreten, und Eckhart steht allem Erlebnis- und Erfahrungsmäßigen viel distanzierter als Mechthild gegenüber.

Nebenbei sei noch vermerkt, daß bei Mechthild die Begegnung mit dem Teufel einen breiten Raum einnimmt. Daran hat sie ein ausgesprochen eschatologisch-apokalyptisches Interesse. Sie hat nicht nur Fegfeuervisionen und schaut, wie im Himmel die Heiligen gekrönt werden. Sie interessiert sich auch für apokalyptische Details der Endzeit (Endzeitorden, Elias und Henoch, Antichrist)[84]. Davon hört man bei Eckhart fast nichts[85].

2. Auseinandersetzung des frühen Meister Eckhart mit Mechthild von Magdeburg

2.1 Abgrenzung der frühen Phase Meister Eckharts

2.1.1 Wie setzt sich Meister Eckhart mit dem Werk der Mechthild auseinander, von dem wir annehmen, daß er es gekannt hat? Wo nimmt er ihre Gedanken in seine Spiritualität auf, wo grenzt er sich auch von ihnen ab? Bei unserer Untersuchung beschränken wir uns auf die Frühzeit des Meisters, das heißt bis zum Ende seines Aufenthaltes in Erfurt als Prior bzw. als Vikar, also bis ca. 1300. Gerade für diese Zeit fehlen ja bis jetzt Nachweise für eine Auseinandersetzung mit der Frauenmystik. Unsere Beschränkung hat aber auch arbeitstechnische Gründe. Das Heranziehen des Gesamtwerkes würde den Rahmen eines Aufsatzes sprengen. Es gibt aber auch noch andere Gründe. Wir nahmen an, daß Eckhart in Erfurt mit dem Werk der Mechthild bekannt wurde; so ist in dieser Zeit

[84] Auf die Frage nach ihrer Beeinflussung durch Joachim von Fiore kann hier nicht eingegangen werden; vgl. *Schmidt,* Mechthild 432, Anm. 108; 434, Anm. 118; 438, Anm. 142.

[85] Über RdU, die wir besonders zum Vergleich heranziehen, schreibt *Ruh,* Eckhart (46): „Die Vorstellung von Hölle, Teufel und Strafen fehlt gänzlich."

am ehesten eine Auseinandersetzung mit ihr zu erwarten, ohne spätere Spuren dieser Auseinandersetzung zu leugnen. Weiter stößt er erst in seinem ersten oder, was wahrscheinlicher ist, in seinem zweiten Pariser Aufenthalt, also nach seiner Zeit als Erfurter Prior, auf den „Miroir" der Marguerite von Porete[86]. Die Bekanntschaft mit der Mystik der oberrheinischen Frauenklöster findet wohl noch später statt, sie fällt erst in seine Straßburger Zeit. Zieht man Werke aus der späteren Zeit heran, ist eine Scheidung zwischen einer Auseinandersetzung mit dem geistigen Gut der Mechthild und dem anderer Mystikerinnen entschieden schwieriger.

2.1.2 Welche Werke liegen aus dieser Frühphase vor? Aus der Zeit als „lector Sententiarum" in Paris besitzen wir die Collatio in libros Sententiarum (1293) und den Sermo paschalis (1294). Beide gehören so sehr in den akademischen Raum, daß kaum das intime Verhältnis der Seele zu Gott berührt wird. Sie scheiden weitgehend für unseren Vergleich aus. In seiner Zeit als Prior und Vikar in Erfurt sind die Reden der Unterweisung verfaßt (spätestens 1298 beendet)[87]. Die Vaterunser-Erklärung gilt aus inneren Gründen als ein Frühwerk[88]. Diese Schrift ist aber so unselbständig, daß eine Einbeziehung kaum etwas ergibt. In jüngster Zeit glaubt Kurt Ruh, daß die 32 Predigten, die Eckhart im sogenannten „Paradisus anime intelligentis" zugeschrieben werden, aus dessen Erfurter Zeit stammen[89], setzt sie aber erst nach dessen erster Magisterzeit in Paris 1303–1311 an[90]. Sie liegen dann außerhalb des Zeitraumes, auf den wir uns beschränken.

2.2 Um mit einem Negativbefund zu beginnen: An keiner Stelle läßt sich ein direktes Zitat aus dem „Fließenden Licht" beim frühen Eckhart finden. Wenn er Mechthild mit Angabe ihres Namens zitiert hätte, wäre dies in dieser Zeit mehr als außergewöhnlich. Frauen, vor allem solche, die noch vor kurzem lebten und nicht kanonisiert waren, werden bei Theologen nicht genannt. Dietrich von Apolda, der sehr fleißig das „Fließende Licht" zur gleichen Zeit benutzt, nennt dessen Verfasserin auch nicht mit Namen[91]. Zudem bringt die literarische Gattung der Collatio es mit sich, daß andere Autoren selten namentlich erwähnt wer-

[86] Vgl. *Ruh,* Meister Eckhart 104–108; *Trusen* 40 f.

[87] Andere Zuweisungen bleiben fraglich. J. Koch hatte geglaubt, ein Reportatum der gesamten Vorlesung über das Sentenzenwerk in der Hd Brügge 491 gefunden zu haben. Diese Meinung ist selten rezipiert worden. In den letzten Jahren greift fast niemand mehr auf dieses Werk bei der Darstellung Eckharts zurück; vgl. *L. Hödl,* Umkehr und Buße in der mittelalterlichen Theologie der thüringischen Magister Witelo und Eckhart, in: *T. Schneider – H. Schüngel-Straumann* (Hgg.), Theologie zwischen Zeiten und Kontinenten, Freiburg 1993, 105 f.; *Weiß,* Die Heilsgeschichte 11 f.

[88] Vgl. *J. Koch,* Einleitung zur Collatio in Libros Sententiarum LW V, 9 und *E. Seeberg,* Einleitung zu dem Tractatus super Oratione Dominica LW V, 105.

[89] Vgl. *Ruh,* Meister Eckhart 60–63.

[90] Vgl. ebd. 63.

[91] Vgl. *Stierling* 5.

den. So sind die „Reden der Unterweisung" das Werk, das im Vergleich mit anderen Werken am wenigsten Quellen mit Namen angibt[92]. Aber auch ohne Namensnennung läßt sich nicht eindeutig ein wörtliches Zitat aus dem „Fließenden Licht" feststellen. Dies spricht aber keineswegs gegen eine Auseinandersetzung Eckharts mit Mechthild. Im Unterschied zu den lateinischen Werken zitiert Eckhart in den deutschen relativ selten wörtlich, auch wenn er sich immer wieder teils bejahend, teils sich davon absetzend mit Meinungen anderer befaßt.

2.3 Wir fangen mit einer begrifflichen Übereinstimmung an. Eckhart bemerkt, daß die Gottesfreunde niemals ohne Trost sind (10, S. 224, 5; vgl. ebd. 18, S. 257, 6). Zu dem Ausdruck „vriunde gotes" bemerkt Josef Quint: „Das Kompositum habe ich bei Meister Eckhart (außer Pfeiffer 2. 182, 4, siehe Quint 545) nirgends angetroffen."[93] Die Gottesfreunde spielen im 14. Jahrhundert eine besondere Rolle. So bezeichneten sich Christen, „die eine verstärkte Suche der Nähe Gottes, eine mystische verklärende Gottesliebe auszeichnete und die Gebet, Meditation und tätige Nächstenliebe zu kleinen Gruppen zusammenführte"[94]. Doch im 13. Jahrhundert ist der Ausdruck „Gottesfreund" in diesem Sinn noch selten. Woher kommt es, daß Eckhart gerade in seiner Thüringer Zeit dieses Wort gebraucht und sonst nicht mehr?[95] Nun redet Mechthild relativ häufig von den Gottesfreunden (I, 22, 73, S. 19; 44, 94, S. 32; VII, 28, 22, S. 278; 31, 4, S. 279)[96]. Die Annahme legt sich nahe, Eckhart habe in den Reden der Unterweisung den Sprachgebrauch der Mechthild aufgegriffen, den er später wieder fallen ließ.

2.4 Zu allen Zeiten hat man in der Mystik innere Vorgänge mit Bildern verdeutlicht. Solche Bilder werden in einem breiten Strom der Tradition verwandt. Es ist von daher sehr schwer festzustellen, aus welcher Tradition ein Autor ein Bild nimmt. Auch Eckhart benutzt viele Bilder schon in dieser frühen Phase. Ob er sie selbst geprägt hat oder, falls vorgefunden, aus welcher Tradition sie stammen, läßt sich im einzelnen kaum mehr klären. Wenn Eckhart zum Beispiel schreibt, daß Gott uns alles gibt, was „Us im ie gevloz", was „aus ihm je geflossen ist" (23, S. 298, 3[97]), so kann man als Quelle für dieses Bild an Dionysius von Areopagita und den Neuplatonismus denken[98], wenn er aber in dieser

[92] Vgl. *Quint* 171.

[93] RdU DW V, S. 334, Anm. 138.

[94] *J. Semmler,* Gottesfreund(e), in: Lexikon des Mittelalters Bd. 4, München–Zürich 1989, Sp. 1586.

[95] Es bleibt fraglich, ob das Wort schon als Terminus technicus wie im 14. Jahrhundert gebraucht wird; vgl. *Quint* a. a. O.

[96] Genannt wurden nur die Stellen, die das Kompositum Gottesfreund aufweisen. An vielen weiteren Stellen spricht Mechthild von „seinen Freunden", die sie häufig von den Feinden Gottes abgrenzt; vgl. *Lüers* 182. Im Anklang an Joh 15, 15 kann auch Eckhart häufiger von den Menschen als „seinen Freunden" sprechen; vgl. *Quint* a. a. O.

[97] Wenn ab jetzt RdU zitiert werden, unterbleibt die Angabe des Titels und des Bandes.

[98] So *Ruh,* Meister Eckhart 58.

Zeit Mechthild liest, legt sich auch ihr Buch, das ja schon im Titel das Bild des Fließens („Fließendes Licht der Gottheit") verwendet, als Quelle nahe.

2.5 Bei abgelegeneren Bildern wird aber eine Abhängigkeit wahrscheinlicher. Das Bild der Jagd für die Gottessuche ist z. B. nicht so gebräuchlich wie das des Fließens. Eckhart verwendet es (5, S. 200, 4–6). Jagen ist aber ein Lieblingswort der Mechthild für das innige Suchen (I, 2, 5, S. 9; 38, 6 f., S. 25 f.; II, 6, 13, S. 45; 25, 25, S. 63; 25, 45, S. 64; V, 4, 24 f., S. 156; 19, 2–4, S. 169; 24, 17, S. 181; 31, 25, S. 191; VI, 6, 17 f., S. 212)[99]. Daß er von ihr dieses Bild übernommen hat, ist wahrscheinlich.

Kleid ist ein weiteres Bild, das vielfältig in der Spiritualität verwandt wurde. Seine Verwendung fußt auf der Tauftheologie des Apostels Paulus, nach der wir den alten Menschen abgelegt und Christus angezogen haben (Gal 3, 27; vgl. Röm 13, 14). Auch Eckhart gebraucht dieses Bild. Er schreibt: „Willst du alle Gebresten loshaben auf einmal und mit Tugenden und Gnaden bekleidet werden... so halte dich daran, daß du das Sakrament (Eucharistie) würdig und oft empfangen mögest" (29, S. 268, 6–9). Mechthild[100] weiß auch, daß sie von der Erde entkleidet werden muß (II, 6, 19, S. 45). Sie ist bekleidet mit verschiedenen Lastern (VI, 1, 114–119, S. 205), so muß sie sich aller Scham und äußerer Tugenden entkleiden (I, 44, 84, S. 31). Dann möchte die Seele alle Tugenden wie Kleider anziehen (I, 44, 18–22, S. 28). Sie wird in der Tat „bekleidet mit den Tugenden" (IV, 25, 4 f., S. 141). Die Dreifaltigkeit bekleidet die Seele mit Liebe, Keuschheit und Minnebrennen in rechter Demut (VII, 17, 31–34, S. 270; vgl. VII, 48, 60–62, S. 295). Was der Mensch von sich aus tun kann, ist, sich mit dem Werktagskleid der aktiven Askese zu bekleiden. Im Leid schenkt Gott ihr das Hochzeitskleid (VII, 65, 1–12, S. 310). Das wahre Kleid der Tugend stammt nicht aus eigenem Bemühen, sondern Gott schenkt es der Seele als fremdes Gut (VII, 64, 2–4, S. 309). So besteht auch die Seligkeit darin, daß der Mensch mit dem Lohn wie mit einem Mantel umkleidet wird (II, 20, 8 f., S. 53; VII, 58, 10 f.; S. 304). Wichtig für unseren Vergleich ist vor allem die Stelle, an der sich Mechthild als „schlechtgekleidete Dirne" vorkommt und doch an der Eucharistie teilnehmen und zur Kommunion gehen will. Als sie sich sehr schämt, merkt sie, daß sie einen purpurroten Mantel an hat, der aus der Minne und ihrem brennenden Verlangen nach Gott gemacht ist (II, 4, 43–51, S. 42). Eckhart verwendet das Bild der Tugend, mit der man bekleidet wird, genau im gleichen Kontext. Es steht in dem großen 20. Kapitel der Reden der Unterweisung. Sein Grundtenor lautet: Habe keine Angst, den Leib des

[99] *Lüers 204; Schmidt,* Mechthild 422, Anm. 11.
[100] Vgl. *Lüers* 206 f.; *Schmidt,* Mechthild 426, Anm. 50.

Herrn zu empfangen, auch wenn du dein Unvermögen spürst, ja noch nicht einmal Gott loben kannst (vgl. 20, S. 268,3). Gott wird dich in diesem Sakrament mit Tugend bekleiden. Das Erwähnen des Bekleidetwerdens mit der Tugend im Zusammenhang des würdigen Kommunionempfangs scheint mir kein Zufall. Eckhart greift hier auf Mechthild zurück.

Eckhart aber verwendet das Bild des Kleides noch in einem anderen Zusammenhang. Bekleidetsein wird zum Bild für die innige Vereinigung nicht nur mit der Tugend, sondern mit Gott selbst. „Der Mensch, der sich so gänzlich mit allem dem Seinen aufgegeben hätte, wahrlich der wäre so völlig in Gott versetzt, daß, wo man den Menschen auch anrühren sollte, man zuerst Gott anrühren müßte: Denn er ist rundum in Gott und Gott ist um ihn herum, wie meine Kappe mein Haupt umschließt, und wer mich anfassen wollte, der müßte zuerst mein Kleid anrühren" (11, S. 228,1–5)[101]. Man spürt, daß hier der übliche Gebrauch des Bildes vom Anziehen Christi weit überschritten ist. Auch darin konnte Eckhart auf Mechthild zurückgreifen. Sie weiß zwar, daß wir vor Gott nackt und ohne Kleid sind. Dies meint hier aber nicht die innere Armut und Leere, sondern die nicht mehr vermittelte Nähe zu Gott (I,44,80–90, S. 31 f.). Gott spricht: „Zwischen euch und mir kann nichts sein" (83, S. 31), noch nicht einmal ein Kleid. Die gleiche Nähe kann sie aber auch mit dem Kleid, mit dem sie bekleidet wird, ausdrücken: „Du kleidest dich mit der Seele mein und du bist auch ihr nächstes Kleid" (II, 5,7 f., S. 44). „Dein Kleid und meines ist eines, unbefleckt" (II, 25,136, S. 67). Wenn die Einheit so dicht ist, daß Gott und Seele nur noch ein Kleid haben, dann ist es in der Tat so, daß, wer mich anrührt, auch mein Kleid und damit Gott anrührt. Auch hier scheint mir die Übernahme Eckharts aus Mechthild wahrscheinlich.

2.6 Nachdem wir Übernahmen im Bereich von Begriffen und Bildern betrachtet haben, untersuchen wir Gemeinsamkeiten in inhaltlichen Aussagen. Wir beginnen mit dem eigenartigen „Muß" Gottes. Eckhart sagt sofort zu Beginn der „Reden der Unterweisung" betont: „Wo der Mensch im Gehorsam aus seinem Ich herausgeht und sich des Seinen entschlägt, ebenda muß Gott in gleicher Weise hinwiederum eingehen: denn wenn einer für sich selbst nichts will, für den muß Gott in gleicher Weise wollen wie für sich selbst. Wenn ich mich meines Willens entäußert habe in die Hand meines Oberen und für mich selbst nichts will, so muß Gott für mich wollen" (1, S. 187,1–5). Das Besondere an dieser Stelle ist nicht die Aussage, daß Gott dort, wo der Mensch aus sich ausgeht, in ihn eingeht. Dies ist Allgemeingut der mystischen Tradition[102]. Das Spezifische dieser Stelle ist vielmehr das drei-

[101] Kappe meint „das ganze Mantel-Gewand"; vgl. *Quint* 335, Anm. 162.
[102] Vgl. das Material aus der deutschen Mystik in *Quint* 314, Anm. 7 f.

malige emphatische „Muß", das von Gott ausgesagt wird[103]. Dieses „Muß" taucht noch an anderen Stellen der Reden der Unterweisung auf: „Haben wir also lauter und allein Gott im Augen wahrlich, so muß er unsere Werke wirken" (6, S. 202, 3–5). Wenn ein Mensch ganz gelassen und in den Willen Gottes ergeben ist und ihn dennoch Leid trifft, „dann muß notwendig Gott selbst den Schaden auf sich nehmen" (11, S. 231, 2). Auch in diesem Punkt konnte Meister Eckhart sich auf Mechthild stützen. Auch dort konnte er lesen, daß Gott in der Seele schweben muß (III, 2, 24, S. 79), daß er von sich bekennt: „Ich muß ihr entgegengehen" (I, 44, 12, S. 27), und daß Gottes ewiger Sohn sagt: „Ich muß doch den Menschen ewig minnen" (III, 9, 24, S. 87). Gott muß sogar mit Pein die Seinen minnen (VII, 28, 19, S. 278). Am nächsten der Aussage Eckharts kommt der Ausspruch Gottes: „Wenn die Seele sich müßig und bloß in meinem göttlichen Arm liegen will, da muß ich mit ihr spielen" (V, 25, 24 f., S. 185). Gottes Güte, Milde, Treue und Barmherzigkeit zwingen ihn, sich zu verschenken (III, 22, 13–19, S. 105). Mechthild erfährt dieses „Muß" Gottes in einer konkreten Situation. Sie ist unschlüssig, ob sie zur Kommunion gehen soll oder nicht; da geht ihr auf, daß dieses Problem relativ ist, da Gott ihr doch immer nahe ist. Er hat sich so an sie gebunden, daß er nicht mehr von ihr los kann, er „muß ihr nachlaufen (bei Kommunionenthaltung) oder ihr entgegengehen (beim Kommunionempfang)" (III, 15, 12–14, S. 94).

Obwohl hier bis zum Wortlaut Ähnlichkeiten bestehen, gibt es auch einen Unterschied. Bei Eckhart scheint dieses „Muß" fast eine „Naturnotwendigkeit" in Gott zu sein. Würde Gott anders handeln, „dann wäre Gott nicht das, was sein natürliches Wesen ist" (1, S. 188, 1 f.). Es liegt in seinem Wesen, daß er sich mit einer Seele, die abgeschieden ist, verbindet. Man wird bei Eckhart den Verdacht einer Automatik nicht los. Wenn es regnet und etwas trocken bleibt, dann muß ein Hindernis den Regen abgehalten haben. Gott wird eins mit der Seele, und wenn eine Seele nicht mit ihm eins ist, dann besteht ein Hindernis auf seiten der Seele. Anders bei Mechthild. Zwar schreibt sie auch: „Die Natur zwingt Gott dazu, daß er uns grüßt" (IV, 14, 35, S. 129). Und doch ist dies keine Naturnotwendigkeit. Die Liebe ist es, die Gott zwingt. Die Frau Minne bezwingt die Dreifaltigkeit (I, 1, 5–7, S. 5), sie zwingt Gott zur Seele (VII, 68, 95 f., S. 308). Die Dreifaltigkeit kann aus Liebe „nicht mehr an sich halten" und schafft die menschliche Seele (I, 22, 35–38, S. 18; vgl. Vorwort 9, S. 5; IV, 14, 22 f., S. 128). Dieses „Nicht-mehr-an-sich-halten-Können" Gottes ist bei Mechthild eingebettet in ein großes Gespräch zwischen den einzelnen Personen der Dreifaltig-

[103] Genau dies fehlt in den Stellen, die *Quint* in der letztgenannten Anm. zusammenstellt.

keit, dem „Concilium Trinitatis“[104], aus dem der Entschluß zum Schaffen erwächst (III, 9, 1–33, S. 86f.). Durch diesen Dialog ist der Gedanke einer Zwangshaftigkeit ausgeschlossen. Dieses „Muß“ setzt sich in die Heilsgeschichte hinein fort: Gottes Sohn gibt sich in Menschwerdung und Kreuz in die Gewalt der Menschen (V, 25, 25–27, S. 185). Die Frau Minne zwingt ja Gott vom Himmelreich (I, 3, 11f., S. 9). Dann muß Christus den Geist „zwingen, daß er alle Seligkeit dem Menschen von dem Himmelreich ins Erdenreich bringe“ (VI, 16, 38–40, S. 227). Doch auch dieses „Muß“ wird durch den im innertrinitarischen Dialog gefaßten Erlösungsentschluß ins rechte Licht gesetzt (III, 9, 67–89, S. 88f.).

Woher stammt diese „extreme Vermenschlichung“[105] und dieser „äußerste Anthropomorphismus“[106]? Ihre eigene Erfahrung in der Minne läßt sie so sprechen. Auch sie kann sich nicht enthalten (I, 5, 4f., S. 11). Sie spricht vom „Müssen“ Gottes, weil sie selbst ein „Müssen“ in der Liebe erfährt. „Ich freue mich, daß ich lieben muß den, der mich liebt“ (I, 28, 2, S. 21). Die Seele muß zu Gott gehen (I, 44, 72f., S. 31). Wer ihr die Minne nehmen will, brächte ihr den Tod; Lieben gehört zu ihrer Natur, wie zu der Nachtigall das Singen (II, 2, 28–31, S. 38). Wie ein Fisch auf dem Trockenen nicht frisch bleiben kann, so kann sie nicht lange ohne die beglückende Erfahrung der Liebe leben (III, 1, 9–11, S. 72). Diese Aussagen aber schließen für sie nicht die Freiwilligkeit und den personalen Akt der Liebe aus. Der Mensch legt sich ja selbst „in die Gewalt der nackten Minne“ (II, 23, 27, S. 57). Die Seele ist es, die der Minne Gewalt über sich gibt, so daß sie gebunden ist (II, 19, 25f., S. 50). Die so gebundene Seele muß immer minnen (II, 24, 86f., S. 62). Dieses „freiwillige Müssen“ ihrer Liebe vergleicht sie mit der Liebe Gottes. Gott will gezwungen werden, alles zu geben (VII, 10, 17f., S. 217). Höhepunkt der Liebe des Menschen zu Gott ist die Ekstase, in der der Mensch von sich aus aus sich heraustritt und zugleich gezogen wird. Dann kann der Mensch sich nicht mehr enthalten. Einer der geläufigen Ausdrücke der Ekstase war der „Jubilus“[107]. Genau dieses Wort überträgt sie auf die Dreifaltigkeit, wenn sie von deren schaffender Liebe spricht: „Im Jubilus der Dreifaltigkeit, da Gott nicht mehr an sich halten konnte...“ (I, 22, 35–38, S. 18). So stehen Gott und der Mensch unter dem gleichen freiwilligen Gezwungenwerden der

[104] Diese Vorstellung übernimmt Mechthild von Wilhelm von Thierry; vgl. *Ruh,* Geschichte 280.

[105] Ebd. 279.

[106] Ebd. 280. Zum Ganzen vgl. auch *Schmidt,* die spilende minnevlout 71–133.

[107] Vgl. *Langer,* Mystische Erfahrung 149f.; *Lüers* 202f. *Quint* 331, Anm. 123; Mechthild glaubt, daß der Leib des Lieblingsjüngers Johannes unversehrt sei, „als ob er in einem himmlischen Jubilo entschlafen sei“ (IV, 23, 7f., S. 140); das heißt, als ob Johannes sich in einer Ekstase befinde.

Liebe: Das ist das Amt der Minne, „daß sie Lieb zu Lieb zwinge, Gott zu der Seele und die Seele zu Gott" (VII, 68, 85 f., S. 308). Wenn Mechthild von dem „Müssen" Gottes spricht, so schimmert also immer die personale Liebe durch[108]. Das alles findet man bei Eckhart nicht. Statt personaler Liebe scheint hier eher metaphysische Notwendigkeit zu herrschen. Wir haben hier ein typisches Beispiel, wie Eckhart einen Gedanken bis in den Wortlaut hinein von Mechthild aufnimmt und ihn in seinem Bezugssystem einen neuen Akzent verleiht, ja ihn abändert.

2.7 Wodurch kann diese Vereinigung mit Gott entstehen? In der gesamten spirituellen Tradition wird immer wieder betont, daß die Aufgabe des Eigenwillens unabdingbare Voraussetzung dafür sei. Diese Antwort findet man selbstverständlich auch bei Eckhart[109]. Ungelassensein, heißt voll Eigenwille sein (3, S. 191, 5). Innerer Unfriede stammt aus dem Bestehen auf dem Eigenwillen (3, S. 192, 4.6; 21, S. 282, 11 – 283, 2). Besonders das Verlangen nach religiösen Gefühlen stammt aus dem Eigenwillen (11, S. 226, 10 – 227, 2). Wer im Willen Gottes sein will, muß den Eigenwillen ablegen (11, S. 227, 5–8).

Dies konnte Eckhart bei Mechthild finden. Hier konnte er auch erfahren, warum es in seiner Epoche so notwendig war, vom Beharren auf dem Eigenwillen abzuraten: Es gibt Menschen, die meinen, weil sie in einen Orden eingetreten sind und dort gewisse Werke der Askese vollbringen, hätten sie alles Notwendige getan. Solche „stumpfen Seelen", wie Mechthild sie nennt, sprechen ganz offen: „Ich lebe nach meinem Eigenwillen" (II, 23, 16 f., S. 56). Man kann aber alles tun, was man will, solange man vom Eigenwillen nicht abläßt, besitzt man die falsche Heiligkeit (II, 1, 8 f., S. 37). Durch den „eigenen Mutwillen"[110] bekommt der Teufel Zugang zur Seele (VI, 7, 9 f., S. 213). Die Finsternis, die hindert, daß man im Fegfeuer Gott sieht, besteht im Eigenwillen (V, 5, 13–15, S. 159). Das, was dort brennt, ist der Eigenwille (III, 17, 21 f., S. 98). Wer sich tröstet mit seinem Eigenwillen, ist ungetröstet nach dem Willen Gottes (VII, 34, 10–12, S. 281 f.). In einer großen Schau erlebt Mechthild, die sich an Seele und Leib krank fühlt, die Teilnahme an der himmlischen Liturgie. Johannes der Täufer feiert für sie die Eucharistie. Es kommt der Gabengang, sie glaubt nichts zu haben, was sie darbringen könnte. Da wird sie aufmerksam gemacht, daß sie einen goldenen Pfen-

[108] Es ist deswegen nicht sehr glücklich, von einer „Wesensmystik" bei Mechthild zu sprechen, wie es *Ruh*, Geschichte 268, tut.

[109] Für das Gesamtwerk Eckharts vgl. *Langer*, Mystische Erfahrung 156–148; *Quint* 316, Anm. 21.

[110] Statt Eigenwille kann auch „mutwille" (II, 19, 42 f., S. 51; III, 7, 4, S. 84; 21, 28, S. 101; IV, 20, 7 f., S. 136; V, 11, 16, S. 164; 16, 7, S. 168; VI, 23, 17, S. 233) oder irdischer Wille (IV, 3, 64, S. 116) stehen. Mutwille kann allerdings auch die eigene gute Meinung bedeuten (V, 1, 36 f., S. 153; VI, 7, 15 f., S. 213).

nig besitzt, es ist der Eigenwille. Wenn sie diesen opfert, hat sie alles gegeben (II, 4, 79–86, S. 43).

Wir haben bis jetzt Eigenwillen in einem Wort geschrieben. Sowohl Mechthild wie Eckhart sprechen vom „eigen wille". Da das Mittelhochdeutsch noch nicht das Kompositum Eigenwillen kennt, ist sowohl die Übertragung „Eigenwille" wie „eigener Wille" möglich. Daß hier die Übertragung „Eigenwille" stimmt, merkt man daran, daß beide Autoren den Akt des eigenen Willens innerhalb der Spiritualität betonen. Nicht was sich im äußeren Tun, sondern im inneren Raum des Willens bei einem Menschen abspielt, ist wichtig. Eckhart beendet das 9. Kapitel der Reden der Unterweisung mit der Feststellung: „Tugend und Laster liegen in dem Willen" (9, S. 215, 4 f.), um im folgenden Kapitel mit der Überschrift: „Wie der Wille alles vermag, und wie alle Tugenden im Willen liegen, wenn anders er recht ist" (10, S. 215, 1 f.), dieses Thema zu behandeln[111]. Nicht nur bei der Entstehung der Tugend ist der Wille maßgeblich, ohne Willensentschluß kann ich auch keine Tugend verlieren (10, S. 216, 4–6). Auch die Sünde kann nur im Willen geschehen und ist schon im Willen vorhanden, auch wenn ich an der äußeren Ausübung der Tat gehindert bin (10, S. 217, 1–4). Dies gilt aber auch im Positiven: Auf das Wollen des Guten kommt es an, nicht auf die Ausführung: „Gebricht es dir nicht am Willen, sondern allein am Können, in Wahrheit vor Gott hast du alles getan" (10, S. 217, 9 f.). Bei den Werken, die zur Not fehlen können, ist einmal an solche caritativer („aller Menschen Mühe tragen und alle Armen speisen" 10, S. 217, 7 f.) wie gottesdienstlicher Art („Gott loben" 10, S. 218, 6) gedacht. Vor allem gilt: „Das Wesen der Minne liegt allein im Willen" (10, S. 29, 4 f.; 8 f.). Natürlich unterliegt Eckhart nicht dem Irrtum, man könne mit einem einzigen Willensakt zu dieser Liebe gelangen. Es kommt hier nicht auf den zufälligen, sondern auf den eingewöhnten, das heißt durch lange Gewöhnung festgelegten Willen an (21, S. 280, 3–5). Der Kern dieses Gedankens wurde immer wieder von Augustinus über Petrus Lombardus bis Thomas von Aquin ventiliert[112]. Er wird dann bei der Grundlegung der Sittlichkeit des menschlichen Handelns behandelt. Was aber hat dieses Thema in einem Traktat für spirituelle Anfänger zu tun? Ein Hinweis für eine Antwort findet sich im ersten Satz der Behandlung dieses Themas: „Der Mensch soll über nichts groß erschrecken" (10, S. 215, 8). Welche Ängste möchte Eckhart mit dem Aufweis, der Wille sei die Grundlage aller Tugenden, beheben? Er weiß um Menschen, die Angst haben, Christus nicht nachzufolgen, weil sie dessen Werke nicht voll-

[111] Für das Verhältnis von gutem Willen und äußerem Werk bei Eckhart insgesamt vgl. *Langer,* Mystische Erfahrung 170–174.

[112] Vgl. die Stellen, die in *Quint* (328, Anm. 96) angeführt sind. Hier einen Gegensatz zu Thomas von Aquin zu konstruieren, wie das *Langer,* Mystische Erfahrung (171 f.) tut, scheint mir verfehlt.

bringen (17, S. 249,1 – 255,3). Um zu verstehen, was er darunter meint, hilft ein Blick in Mechthilds „Fließendes Licht". Dort gesteht sie: „Ich habe manchen Jammer getragen, daß ich guten Willen zu guten Werken nicht konnte bringen" (VI,19 2f., S. 228). Diesen Jammer nennt sie geistige Armut, „wenn ein Mensch nicht kann und gern täte" (VII, 11,9f., S. 266)[113]. Was hätte die alternde Mechthild, von der diese Stelle stammt, gern getan? Größeren geistlichen Fortschritt erreicht, innigere Gebete verrichtet und wohl auch mehr caritative Taten vollbracht, die für sie als Frau im Mittelalter nur bedingt möglich waren. Gerade in ihrem Alter mit der Erfahrung ihrer „Gottesfremde", ihrem Gefühl, von Gott verlassen zu sein, das sich in Trockenheit und Unkonzentriertheit äußert, erfährt sie doppelt schwer das Auseinanderklaffen von Wollen und Tun. In dieser Not gibt sie sich selbst die rechte Antwort: „Wie nützlich das sei, daß ein Mensch voll guten Willens ist, wenn er zum Werk nicht fähig ist..." (II,4,4f., S. 41). Der gute Wille bringt alle Tugenden hervor, auch wenn der Mensch durch seinen kranken Leib an der Ausführung gehindert wird (V,22,47f., S. 174). Die alten und kranken Seelsorger, die ihr Amt nicht mehr ausüben können, erleiden keinen Abbruch an ihrer Seligkeit, wenn sie weiter den Willen haben, für andere tätig zu sein (VI,14,11–13, S. 221). Mechthild beschreibt auch, wie die Heiligen im Himmel mit ihren guten Werken geschmückt sind. Dann sieht sie andere Menschen im Himmel: „Sie hatten kein Haar auf ihren Häuptern, sondern trugen einfache Kronen... Den Schmuck des Haares, das sind die guten Werke, hatten sie nicht. Wie kamen sie denn in den Himmel? Mit Reue und mit gutem Willen" (II,4,35–38, S. 42). So wird dann auch die alternde Frau, die wegen mangelnder guter Werke zu verzagen droht, von Christus getröstet: „Mit gutem Willen und heiligem Verlangen kannst du ersetzen, was du willst" (VII,6,20f., S. 262). In solchen Texten konnte Eckhart den Ängsten begegnen, die er mit seinen Äußerungen über Wille und Werk überwinden wollte. Deshalb war es ihm, der sonst eher dem Erkennen den Vorzug vor dem Wollen gibt, wichtig, schon in seinem ersten Traktat auch den Vorrang des Willens vor den Werken zu betonen. So kann er, wenn er vom Ausgehen aus dem „eigenen Willen" spricht, nicht eine Vernachlässigung des inneren Willensaktes, sondern nur die Aufgabe des Eigenwillens meinen.

2.8 Diese Aufgabe des Eigenwillens wird für den, der in einem Orden ist, in seinem Gehorsamsgelübde konkret. Deshalb fängt Eckhart die Reden der Unterweisung mit einem Kapitel über den Gehorsam an. Im Gehorsam einem Oberen gegenüber legt man seinen Eigenwillen ab (1,

[113] Eckhart kennt auch die Armut im Geiste 4, S. 195,6–8, ja sie ist das Haupt der Seligkeit 23, S. 297,4–7. Für ihn besteht sie aber in der Abgeschiedenheit des Menschen. Zur dreifachen Armut im Geist des späten Eckhart vgl. *Langer*, Mystische Erfahrung 189–192.

S. 187, 1–6)[114]. Dies ist auch der Grund, warum Eckhart den wahren und vollkommenen Gehorsam über alle Tugenden stellt (1, S. 185, 8 f.). Der Gehorsam ist ein „Ausgehen in Gott" (1, S. 189, 1). Solche Gedanken konnte er ebenfalls bei Mechthild finden. Im Gehorsam opfert man den Eigenwillen (VII, 17, 26 f., S. 269). „Der Gehorsam ist ein heiliges Band, er bindet die Seele an Gott und den Leib an Jesus und die fünf Sinne an den Heiligen Geist" (VII, 65, 25 f., S. 311). Mechthild, die als Begine eine andere Art des Gehorsams lebt, als es im Orden üblich war, kann doch sagen: „Ohne Gehorsam möcht ich nicht leben. Denn der heilige, demutsvolle Gehorsam ist aller Tugenden Siegel" (VI, 19, 13 f., S. 229). Sie sieht eine Begine, die für sehr tugendhaft galt, im Fegfeuer. Als Grund für das Warten auf die Seligkeit gibt diese selbst an: „Ich wollte auf Erden keines Menschen Rat folgen noch christlicher Ordnung." Deswegen sind all ihre Tugenden nicht viel wert, wie auch Christus selbst im Gehorsam auf die Erde kam und in großer Untertänigkeit lebte (V, 5, 20–24, S. 159 f.).

2.9 Eine wesentliche Vertiefung aber erfährt bei Eckhart die Vorstellung der Aufgabe des Eigenwillens[115]: Diese Aufgabe ereignet sich im „ûzgan mînes selbes". Der Mensch muß aus seinem Willen (1, S. 187, 4; 11, S. 227, 4 f.), aus allen Dingen (4, S. 197, 1–3), aus seinem ganzen Besitz (10, S. 223, 2–6), aus all dem Seinen (11, S. 228, 1.9 f.), ja aus sich selbst gehen (2, S. 190, 12; 10, S. 218, 9 f.; 11, S. 227, 9; 12, S. 233, 1–3; 23, S. 298, 5–7)[116]. Dieses Aus-sich-selbst-Gehen ereignet sich im Gehorsam (1, S. 187, 1; S. 189, 1). Wenn ein Mensch das geschafft hat, dann kann ihm nichts mehr geschehen: „Der Mensch, der ganz aus sich selbst gegangen ist, der könnte Gott nimmer vermissen" (11, S. 230, 8 f.)[117].

Das Wort „Ausgehen von sich selbst" ist Mechthild fremd. Aber mit ähnlichen Worten beschreibt Mechthild die gleiche Aufgabe. Bei der Gottesvereinigung „kommt sie von sich selbst" (I, 22, 9, S. 16; IV, 3, 17 f., S. 115); mit Gott vereint zu sein ist für sie ein Verlust ihrer selbst (I, 20, 2, S. 15). Es ist, wie Wein im Wasser von sich selbst kommt (I, 4, 7 f., S. 10 f.). Der Mensch wird „außer sich selbst gezogen" (III, 9, 2 f., S. 98). Mechthild kann zusammenfassend sagen: „Wenn

---

[114] Von daher bleibt es unverständlich, wie *Langer*, Mystische Erfahrung (158) meint, daß Eckhart in diesem Punkt sich dadurch von den Nonnenviten abhebt, daß dort von der Aufgabe des Eigenwillens als „der Erfüllung des Gehorsamsgelübdes die Rede ist und deshalb Verzicht auf individuelle Wünsche zugunsten der Unterordnung unter die Autorität der Obrigkeit bedeutet". Genau dies meint aber auch Eckhart.

[115] Dem entspricht später das Sichlassen; vgl. darüber *Langer*, Mystische Erfahrung 158–163.

[116] 21, S. 283 f. heißt es, daß der Mensch sich selbst hinaustragen muß und nichts Eigenes behalten darf.

[117] Einmal wird auch „ausgehen" im negativen Sinn gebraucht; es meint dann, in die Ferne schweifen 3, S. 194, 1 f.

mein Herr kommt, so komme ich von mir selbst" (II, 4, 2, S. 41). Im Verlangen nach dieser Vereinigung wird der Mensch außer sich in den Willen Gottes gebracht (V, 28, 24 f., S. 188). Im Nachhinein einer solchen Vereinigung kann Mechthild sagen. „So hast du mich mir benommen" (III, 5, 20 f., S. 84)[118].

Es fällt auf, daß Mechthild stärker die Aktivität Gottes bei dem „Von sich kommen" betont, und daß sie mehr an den Akt der Vereinigung und Eckhart mehr an dessen Vorbereitung denkt. Dahinter steht aber noch etwas anderes. Mit der gleichen Terminologie bezeichnet Mechthild auch ihre Ekstase[119]: „Da wurde mein Geist aus meinen Gebeten gebracht..." (II, 4, 26, S. 110). Wenn Mechthild in der Ekstase ihre Himmelfahrt erlebt, dann „nimmt Gott ihr in heiliger Wandlung alle irdischen Dinge" (III, 10, 53 f., S. 91). Wenn die grundlose Seele in die Höhe gebracht wird, so verliert sie das Erdreich (I, 2, 19–21, S. 8). Das „uffrukken" (III, 1, 33, S. 73; V, 31, 25, S. 191; VI, 16, 8 f., S. 226; 23, 19, S. 233), das „gezucket"-Sein (II, 24, 17, S. 59), das Entrücken und Entzücktsein, bedeuten ein Scheiden von diesem armen Leben (VII, 59, 5 f., S. 304). Gott zieht den Menschen einen Weg ohne Brücke und Steg, ihn muß der Mensch bloß und barfuß gehen (VI, 16, 6 f., S. 225). Immer wieder schildert sie, wie ihr Leib in der Ekstase zurückbleibt: „Wenn er (Gott) den Leib nimmt, ist die Seele sein" (II, 3, 15 f., S. 80). Ja, der Mensch verliert in der ekstatischen Liebesvereinigung sich selbst. Erschrocken fragt er: „Bin ich nun in Dir verloren?" (III, 1, 25, S. 73). In Ekstase geraten bedeutet für Mechthild in Liebe von sich selbst kommen (IV, 3, 17 f., S. 115). Das ursprüngliche „Von sich ausgehen", „Sich genommen werden" geschieht also nach Mechthild in der ekstatischen Liebesvereinigung. Zwar kennt auch Mechthild in der Ekstase Vermittlung von visionären Erkenntnissen, wichtiger aber ist ihr die Ekstase als Höhepunkt der Liebesvereinigung[120]. Sie muß sich genommen werden, nicht zuerst, um himmlische Botschaften zu empfangen, wie dies bei vielen Visionärinnen vor ihr der Fall war, sondern um im Verlust ihrer selbst mit Gott vereint zu sein. Von vielen Visionären wird berichtet, daß sie bei ihren ekstatischen Erlebnissen in eine so tiefe Ohnmacht fielen, daß sie längere Zeit danach bettlägerig waren und darüber hinaus die körperliche Gesundheit angegriffen blieb, wie dies zum Beispiel bei Elisabeth von Schönau der Fall war[121]. Offensichtlich wird auch Mechthild durch ihre ekstatischen Erlebnisse krank. Sie weiß, daß man Ekstatikerinnen, zu denen sie sich selbst zählt, den Rat gibt, sich gegen solche Erfahrungen zu wehren, durch welche „der Leib seine Macht

[118] Eckhart redet davon, daß Gott ihm das Eigene nimmt 23, S. 295, 5.
[119] Zu der sehr differenzierten Sicht der Ekstase bei Mechthild vgl. *Schmidt,* Elemente 126–130.
[120] Vgl. *Ruh,* Geschichte 255 f.
[121] Vgl. ebd. 78 f.

verliert". Der Mensch werde durch solche Erlebnisse „unfruchtbar", das heißt unfähig zu guten Werken, auch denen der Nächstenliebe (VI, 13, 19–23, S. 220)[122]. Mechthild folgt diesen wohlgemeinten Ratschlägen nicht. Sie weiß, daß der Eintritt in Ekstasen nicht in der Macht des Menschen liegt. Ja, wenn sie sie vertreiben könnte, würde sie Gott vertreiben, der in dieser Gnade sich mit ihr vereinen will (VI, 13, 16 f., S. 220). Ekstatische Augenblicke sind Momente großer, von Gott geschenkter Innigkeit[123]. Für sie ist es unverständlich, daß sich Menschen vor solcher Innigkeit hüten wollen (VI, 13, 5 f., S. 219). So wird deutlich, daß für sie das Erleben der ekstatischen Liebesvereinigung mit der Erfahrung des Sich-genommen-Werdens Grundlage aller menschlichen Anstrengung, den Eigenwillen abzulegen, bleibt.

Konnte Mechthild bei diesen Gedanken auf eine Tradition zurückgreifen? Eine Bemerkung ihrerseits führt uns auf die richtige Fährte. Sie spricht davon, daß sie nur eine kleine Weile von diesem armen Leben genommen wird (VII, 59, 5 f., S. 304). Immer wieder klagt sie, daß solche Augenblicke so selten und kurz sind[124]. „Dies (die ekstatische Liebesvereinigung) kann nicht lang Bestand haben" (I, 44, 92, S. 32). Wer fühlt sich da nicht erinnert an das „raro" und „raptim", mit denen Bernhard von Clairvaux die Ekstasen beschreibt: „Selig und heilig nenne ich den, dem solches in diesem sterblichen Leben, ganz selten, vielleicht nur einmal und dann ganz schnell, kaum einen einzigen Augenblick zu erfahren geschenkt wird."[125] Aber nicht nur das formale Moment, sondern auch der inhaltliche Zusammenhang, in dem Bernhard die Ekstase erwähnt, läßt schließen, daß Mechthilds Erfahrung die Kenntnis dieser Theologie voraussetzt. Bernhard stellt die Ekstase in den Zusammenhang mit der vierten und letzten Stufe der Gottesliebe, in der der Mensch Gott um

[122] Diese Stelle hat *Ruh* (260) nicht im Blick, wenn er davon spricht, daß bei Mechthild die Ekstasen nicht mit seelischer oder körperlicher Pein verbunden waren. Man kann sich auch fragen, ob das „minnesiech", das sie erfährt (I, 3, 26 f., S. 10; VI, 1, 143 f., S. 206; VII, 31, 6, S. 279), nicht auch den körperlichen Bereich umgreift. Sie führt Krankheiten des Leibes auf ihre Minne zurück (I, 1, 17 f., S. 6). Der Gruß Gottes nimmt dem Leib all seine Kraft (I, 2, 3 f., S. 7). Die aus der Ekstase zurückgekehrte Seele spricht zum Leib „nimmer sollst du genesen" (I, 5, 13, S. 11). Wenn sie in der Ekstase mit Paulus im dritten Himmel ist, schlägt Gott ihren Leib liebevoll nieder (II, 19, 66 f., S. 52). Der „sachte Zug" (III, 1, 13 f., S. 72) und die „große Zartheit" (VI, 20, 5, S. 229), die Ruh zur Stützung seiner These anführt, meinen nicht den Leib und die Bewahrung vor Krankheit. Mechthild setzt das sanfte Bezwungensein in eine Beziehung zu der Schnelligkeit, mit der die Seele in der Ekstase einen Weg ohne Brücke und Steg geführt wird (VI, 16, 6–10, S. 225 f.).

[123] Zu dem häufig verwandten Begriff Innigkeit vgl. I, 44, 14, S. 27; 46, 27, S. 34; IV, 14, 36, S. 129; 22, 14, S. 138; V, 8, 34, S. 162; VI, 30, 3, S. 238; VII, 1, 19, S. 254; 57, 12, S. 303.

[124] Dagegen wird von Maria von Oignies (1177/78–1213) schon von häufigen und lang andauernden Ekstasen berichtet; vgl. *Ruh*, Geschichte 89. Ob man allerdings undifferenziert sagen kann, daß bei allen großen Mystikern die Ekstase nur kurz dauert, wage ich nicht zu sagen; vgl. ebd. 353.

[125] Bernhard von Clairvaux: De diligendo Deo X, 27, in: Sämtliche Werke lateinisch/deutsch. Bd. I, Innsbruck 1990, 120 f.

Gottes willen liebt. Diese ist eigentlich erst für den Menschen im Himmel mit verklärtem Leib erreichbar. Denn sie setzt völliges Vergessen seiner selbst voraus, was eigentlich in diesem Leben nicht möglich ist; denn die Bosheit des Alltags, der todgeweihte Leib, die Bedürfnisse des Fleisches und die eigene Schwäche und Verderbtheit verhindern solche selbstvergessene Liebe. Nur in den kurzen und seltenen Augenblicken der Ekstase wird dem Menschen diese Selbstvergessenheit schon auf Erden geschenkt. Bei Bernhard fängt die Vollendung der Liebe schon hier auf Erden in der Ekstase an[126]. In dieser Tradition[127] steht offensichtlich Mechthild, ob sie Bernhard nun direkt oder nur vermittelt kennt.

Ganz anders aber bei Eckhart. Wenn er vom „ûzgan mînes selbst" spricht, dann erinnert nur noch die Terminologie an das ekstatische Moment. Doch inhaltlich hat die Abgeschiedenheit des Ausgehens sich weit von der Ekstase entfernt. Sie ist nicht mehr eine kurze und selten geschenkte Selbstvergessenheit in der Ekstase, die die selbstlose Liebe und die Vereinigung mit Gott schon auf Erden ermöglicht, sondern ein ständig anzustrebender Zustand inneren Losgelöstseins, des Sich-Abscheidens, aus dem sich die Einheit mit Gott ergibt[128].

2.10 Verschärft wird dieser Unterschied noch durch folgendes: Eckharts Spiritualität scheint Ähnlichkeit mit der der geistlichen Leute zu haben, die Mechthild von der Ekstase abraten. Er ist bereit, von dem Entrücktsein um eines Werkes der Nächstenliebe willen zu lassen (10, S. 221, 4–8). Selbst den Jubilus und sogar die Innigkeit[129] hält er keineswegs für das Allerbeste (10, S. 219, 10–220, 2). Der Unterschied zu Mechthild liegt nicht darin, daß Mechthild eudämonistisch an lustvollen Gefühlen bei der Ekstase hinge.

Sowohl Eckhart wie Mechthild schätzen im gewissen Sinn das „Nichts", die „Vernichtung seiner selbst". So spricht Eckhart: Die Menschen „sollen sich als reines Nichts empfinden" (19, S. 262, 1). Dies ist aber nicht nur eine vage „Empfindung". Es geht an das eigentliche Sein unseres Selbst. „Unser ganzes Sein liegt in nichts anderem als in einem zunichte werden" (23, S. 294, 7 f.). Das Vernichten seiner selbst ist das einzige Werk, das vom Menschen gefordert wird (23, S. 292, 6 f.). Wo der Mensch sich vernichtet, erhöht er Gott (23, S. 292, 12 – 293, 2)[130].

---

[126] Vgl. X, 27–XI, 33, 120–131.

[127] In der niederländischen Mystik dieser Zeit wird bei Ida von Gorsleeuw (1202/1203–1262) auch von einem Selbstvergessen in der Liebe bei der Ekstase gesprochen; vgl. *Ruh*, Geschichte 100.

[128] Für das Sichlassen als ständigen Vollzug im Gesamtwerk Eckharts vgl. *Langer*, Mystische Erfahrung 160–163.

[129] Innigkeit als besonders tiefes Empfinden wird meist bei Eckhart relativiert 10, S. 222, 4–8; 20, S. 262, 8 – 263, 2; 21, S. 281, 3–5. Innigkeit kann aber auch in RdU einen positiven Klang haben 6, S. 205, 2 f.: Das Haben Gottes liegt an einem inniglichen Hinkehren zu Gott. 23, S. 291, 3–7: Man soll das äußere Wirken durchdringen mit Innigkeit.

[130] Zur Selbstvernichtung im Gesamtwerk Eckharts vgl. *Langer*, Mystische Erfahrung 168–170.

All das konnte er auch schon bei Mechthild lesen[131]. Auch sie spricht von einem „vernichtet werden" als Konsequenz der Gottesvereinigung (I, 4, 7 f., S. 10 f.; VI, 25, 3 f., S. 234; vgl. I, 22, 13, S. 16). Gott darf mit ihr alles tun, was er will, „sollte ich auch zunichte werden" (IV, 2, 121–124, S. 114). Aber auch Gott selbst nennt sie das „Nichts", das es zu lieben gilt: „Du solt minnen das niht, du solt vliehen das iht" (I, 35, 2 f., S. 24).

Positiv meint das, da alles andere neben Gott nichts gilt, daß man nur Gott lieben kann. Deswegen darf man von ihm nicht irgendetwas, sondern allein Gott selbst erwarten. So sagt Eckhart: „Alle Gaben, die er (Gott) je im Himmel und auf Erden gegeben hat, die gab er alle nur zu dem Ende, daß er eine Gabe geben könne, die ist er selber" (21, S. 278, 14 – 279, 1). Wer bei der Gabe bleibt, bleibt vor dem Ziel stehen (21, S. 279, 5–10). Wer neben Gott noch etwas sucht, dem gilt: Der Mensch ist sehr geizig, der an Gott nicht genug hat (16, S. 247, 9 f.). Akademischer wird dies in der ersten lateinischen Predigt Eckharts ausgedrückt: „Also wird Gott gewissermaßen Unrecht angetan, wenn ihn jemand empfängt, der die Welt liebt, weil er, soweit es an ihm liegt, ihn in seiner Vortrefflichkeit gewissermaßen herabsetzt" (Sermo paschalis 9, LW V, S. 143, 1 f.). Deswegen hat auch Eckhart Angst, daß der, der bei der Liebe zu sehr auf den „Ausbruch" der Liebe wie Andacht und Innigkeit schaut, Gott selbst verfehlt (10, S. 219, 10 – 220, 10).

Poetischer drückt das gleiche Mechthild aus. Alle Kreaturen sollen weichen, weil sie sie nicht trösten können (I, 22, 40–42, S. 18; IV, 12, 5, S. 123). Ja, sie kann es auch nicht leiden, daß irgendeine Kreatur sie zu trösten versucht (IV, 22, 30 f., S. 124). „Mir schmeckt nichts denn Gott" (IV, 22, 22 f., S. 123). Sie kann ja in den Dingen Gott nicht finden (VII, 8, 1–5, S. 264). Die Kreaturen zählen alles auf, was sie neben Gott trösten könnte: die herrliche Welt, der Himmel, ja selbst die Heiligen; von all diesen geschaffenen Dingen kommt ihr kein Trost, erst als sie den Sohn Gottes sieht, wird sie getröstet (IV, 12, 1–29, S. 123 f.). Mechthild stellt sich vor, was sie sein könnte: die alleredelste, schönste und reichste Kaiserin, die alle Welt voller Gold besitzt und dies für unbegrenzte Zeit. Ohne Jesus wäre das nur tiefstes Leid (VII, 40, 1–9, S. 288 f.). Ohne ihn ist sie wundkrank, und alle Arznei der Welt läßt sie nicht genesen (VII, 58, 8–10, S. 304). Wenn Mechthild also voll Sehnsucht die ekstatische Liebesvereinigung erwartet, dann kann man ihr keine eudämonistische Spiritualität vorwerfen. Sie läßt sich mit nichts vertrösten, auch nicht mit den schönsten frommen Gefühlen.

2.11 Dies wird noch deutlicher, wenn wir uns dem zuwenden, was Mechthild als „Gottesfremde"[132] oder „Verworfenheit" (VI, 20, 13 f.,

[131] Vgl. *Lüers* 232 f.

[132] Wir können hier nicht eine vollständige Darstellung der Gottesfremde bieten. Vor al-

S. 230) bezeichnet. Lange Zeit erscheint es ihr unerträglich, wenn sie die Nähe des Herrn nicht spürt: „O Herr, du bist mir allzu lange fremd" (III, 23, 10, S. 106). Sie konnte es nicht eine Stunde ertragen, „wenn Gott ihr fremd sein wollte" (II, 2, 19–21, S. 38). Dann – sie spricht von acht Jahren danach – hat sie Angst, zuviel von Gott getröstet zu werden (IV, 12, 34 f., S. 124). Sie wünscht, auf den letzten Platz zu fallen, und gerät wirklich tiefer als die verworfenen Seelen[133]. Doch auch dahin begleitet sie Gott mit seiner tröstenden Nähe (IV, 12, 35–41, S. 124). Da bittet sie, daß Gott von ihr scheide, ihr seine Nähe nehme (IV, 12, 46 f., S. 124). Als ihre Bitte erfüllt wird, gerät sie in große Finsternis. Sie „weiß nichts mehr von der Heimlichkeit Gottes[134]", und die Minne verläßt sie (IV, 12, 47–49 S. 124). Danach verdunkelt der Unglaube sie. Es wird ihr eingeredet, alles, was sie bis jetzt erlebt habe, sei Einbildung (IV, 12, 53–56, S. 125). Darauf umhüllt sie die „stete Fremde Gottes" (IV, 12, 64 f., S. 125). Da sie selbst sich nicht mehr fähig fühlt, Gott zu loben, fordert sie, wie sie es früher schon getan hat (IV, 12, 24–29, S. 123 f.), alle Kreaturen dazu auf. Doch jetzt erlebt sie im Unterschied zu früher auch von hier Ablehnung: „Das wollten sie nicht tun und kehrten mir den Nacken zu" (IV, 12, 72 f., S. 125)[135].

Wie verhält sich Mechthild in dieser Situation? Sie selbst hat sie erwünscht. Gott hat sie ja nach ihrem eigenen Willen von der Höhe fallen lassen (VI, 19, 5 f., S. 228)[136]. Sie wollte von Gott nicht allzu sehr getröstet werden. Und als Gott sie mitten in dieser Fremde trösten will, spricht sie: „Gedenke Herr, wer ich bin, und enthalte dich von mir" (IV, 12, 78 f., S. 125 f.). Nur Gott selbst soll von ihr getröstet werden (IV, 12, 81 f., S. 126). Sie selbst will sich allen Trostes und aller Gnade

---

lem können wir keine Einordnung der Gottesfremde in die innere Chronologie des Lebens der Mechthild vornehmen; vgl. dazu: *Neumann,* Textgeschichte 67 f.; *R. Weier,* in: *F. Rotter – R. Weier,* Nähe Gottes und „Gottesfremde". Mystische Erfahrungen der hl. Mechthild von Magdeburg, Aschaffenburg 1980, 106–113. Dies ist insofern schwierig, weil die innere Chronologie durch spätere redaktionelle Einfügungen, die zum Teil auf Mechthild selbst zurückgehen, gestört ist. Wir begnügen uns hier mit den Aussagen, die zu einem Vergleich mit Eckhart notwendig sind. In der Frauenmystik der Zeit kennt Hadewijch den „amor deficiens"; vgl. *Ruh,* Geschichte 200 f., 212; 221; und Margareta von Magdeburg lehnt den Trost von Christus ab; vgl. ebd. 128.

[133] Ein andermal spricht sie davon, unter dem Schwanz des Teufels zu sein (V, 4, 48–52, S. 158); vgl. dazu *Ruh,* Geschichte (288 f.), der die Herkunft dieses Bildes aus einem Ausspruch Wichmanns von Arnstein nachgewiesen hat. Schon immer wollte sie lieber in der Hölle als von Gott getrennt sein (I, 5, 8 f., S. 11; II, 2, 23 f., S. 38; VI, 1, 124 f., S. 205). Hier aber wird auch die Bitte um die Trennung ausgesprochen.

[134] Die Heimlichkeit, die man mit Gott hat, ist ein Lieblingswort Mechthilds für die Vereinigung mit Gott (I, 6, 11, S. 12; II, 19, 31 f., S. 50; 46, 26 f., S. 68; III, 1, 151, S. 78; 7, 6, S. 85; 13, 10, S. 92; 20, 3, S. 99; IV, 12, 49, S. 124; V, 8, 31, S. 162; 22, 23, S. 173; VI, 20, 5–7, S. 219 f.), wobei auch die Vorstellung von Verborgenheit mitschwingt (vgl. V, 22, 17–19, S. 172); vgl. *Lüers* 107. Auch Eckhart spricht von der „Heimlichkeit, die Gott je mit allen Kreaturen haben kann" 12, S. 234, 3 f.

[135] Vgl. Eckhart 15, S. 241, 2 f., der von einem Sich-Versagen aller Kreaturen und ihrem Verschwören gegen den Menschen spricht.

[136] Über die eigene Initiative bei der Fremde vgl. *Ruh,* Geschichte 271 f.

begeben (VI, 20, 18 f., S. 230). Sie ruft die Treue (IV, 12, 50 f., S. 124) und die Beständigkeit (IV, 12, 56 f., S. 126) herbei. In der Pein hatte sie sich selbst immer wieder zur Treue aufgerufen (II, 7, 6 f., S. 45). Treue ist ja die Gabe, die Gott selbst einem Hund nicht versagt (II, 25, 32–38, S. 63); in ihr sucht sie in großer Not Stand. Vor ihrem Sterben erinnert sie deswegen Gott an all ihre Treue, mit der sie bei ihm ausgehalten hat (VI, 27, 5, S. 235). Aber in diesem Augenblick scheint ihr dies nicht zu helfen. Es bleibt ihr nichts, als diesen Zustand zu akzeptieren: „Sei willkommen viel selige Fremde, wohl mir, daß ich geboren wurde, daß du Fraue nun sollst meine Kämmerin sein" (IV, 12, 65 f., S. 125). Am Ende kann sie in paradoxer[137] Weise sprechen: „Nun ist mir seine (Gottes) Fremde lieber als er mir selbst" (IV, 12, 76 f., S. 125), was wohl heißen soll: Seine Fremde ist mir lieber als seine gefühlsmäßige Nähe. In diesem Augenblick geschieht das „unbegreifliche Wunder" (IV, 12, 66, S. 125): die Galle wird im Gaumen ihrer Seele zu Honig (IV, 12, 70 f., S. 125). Ungewöhnliche Freude, ja unerträgliche Süßigkeit kehren bei ihr ein (IV, 12, 67 f., S. 125). „Da wurde die Seele über die Maßen froh" (IV, 12, 72, S. 125). Sie spürt, daß jetzt an ihr Gottes Herrlichkeit ergeht (IV, 12, 75 f., S. 125). Da ist ihre paradoxe Erfahrung: Die Pein, die von der Gottesfremde kommt, aus dem Herzen des Luzifer geboren, selbst nicht selig ist (IV, 12, 100, S. 127), macht manche Menschen, zu denen sie selbst gehört, selig (IV, 12, 95 f., S. 126). Ja sie selbst hat Angst, daß diese Seligkeit so groß wird, daß die Fremde vergeht, und bittet deswegen erneut den Herrn, daß ihr die Süßigkeit (IV, 12, 68 f., S. 125) und der Trost (IV, 12, 78 f., S. 125 f.) genommen werden. Da sie spürt, wie in der angenommenen Gottesfremde ihr neue Freude erwächst, wird die schon immer gemachte Feststellung, daß der mit Gott vereinte Mensch „ohne Herzeleid" lebt (I, 26, 3 f., S. 21; 28, 10 f., S. 22; II, 2, 43 f., S. 39; 11, 7, S. 47; 25, 123, S. 67; II, 1, 25 f., S. 73; 22, 20, S. 105; 24, 5, S. 106), bestätigt. Ja, sie merkt, daß durch diese Fremde ihr alles andere fremd werden muß (VII, 64, 4, S. 309). So bleibt sie unberührt von allen, selbst den heiligen Dingen (V, 21, 8–10, S. 171). Jetzt kann sie unerschütterlich in allen äußeren Wechselfällen bleiben (I, 10, 1–6, S. 13).

2.12 Was übernimmt Eckhart davon? Zunächst fällt auf, daß er das Substantiv „vroemedunge", „Fremde", nicht kennt. Das Adjektiv fremd gebraucht er, um eine seinsmäßige Distanz auszudrücken: „Alles, was Gott fremd ist" (6, S. 200, 8), was uns „fremd und ungleich ist" (7, S. 209, 8; S. 210, 8). Der Eigenwille ist der Gott fremde Wille (21, S. 281, 6). Mit Mechthild kann er sagen, daß der Mensch sich den Dingen entfremden muß (21, S. 278, 7). Nie aber sagt er, daß Gott sich uns entfremdet, daß es eine gottgewollte und vom Menschen bejahte Gottesfremde geben kann. Es gibt letztlich kein Fernsein Gottes. „Gott geht

[137] Über diese Paradoxie vgl. ebd. 273.

nimmer in die Ferne, er bleibt beständig in der Nähe; und kann er nicht drinnen bleiben, so entfernt er sich doch nicht weiter als bis vor die Tür" (17, S. 250,4f.). Immer wieder betont Eckhart, daß das „Fernsein Gottes" nicht an Gott, sondern nur an der mangelnden Bereitschaft des Menschen liegt (21, S. 280,10 – 281,2). Natürlich weiß auch Mechthild, daß Gott objektiv ihr immer gleich nahe ist. So macht sie mitten in dem Kapitel, in dem sie das erste Mal von der Gottesfremde ausführlich spricht, eine „hermeneutische" Bemerkung. Sie macht sich selbst den Einwand: ‚Wir sollen Gott sehen, wie er ist; das ist wahr." Und insofern ist Gott immer nahe. Ihr aber kommt es jetzt auf ihre subjektive Erfahrung an. Wie die Sonne je nach Wetter anders erscheint, so kann Gott dem Menschen sehr verschieden erscheinen. „Wie ich ihn mag erleiden und sehen, also ist er mir" (IV,12,42–45, S. 124). Wenn ihr Gott jetzt fremd erscheint, dann ist er ihr auch fremd, und sie will diese Fremde akzeptieren[138]. Wenn man annimmt, daß Eckhart die Stellen von der Gottesfremde gelesen hat, dann sind die Folgerungen, die er aus der objektiven Nähe Gottes zieht, direkt gegen Mechthild gewandt: „Der Mensch soll sich in keiner Weise von Gott fern annehmen... Denn darin liegt großer Schaden, daß der Mensch sich Gott fern setzt; ob der Mensch fern oder nahe geht, Gott ist niemals fern" (17, S. 249,9 – 250,4). Er stellt fest, daß es Menschen wie Mechthild gibt, die sich Gott fern fühlen, aber sie sollen diesem Gefühl nicht nachgeben, sich Gott fern setzen, sondern aus der objektiven Tatsache der Nähe Gottes gegen dieses Gefühl angehen. Dieses Gefühl darf man nicht akzeptieren, weil es Schaden bringt. Damit steht er im offenen Gegensatz zu Mechthild.

Dieser Unterschied der Auffassung der Gottesferne läßt sich wieder auf ein anders akzentuiertes Gottesbild zurückführen. Für Mechthild ist Gott ein lebendiges personales Wesen, der für sein Gegenüber so ist, wie er ihm begegnet, erscheint. Im Bild gesprochen, er ist nicht nur die Sonne, sondern auch der, der das Wetter verursacht. Wie Gott dem Menschen erscheint, kommt oder geht er auf ihn zu oder entfernt sich. Der Mensch kann sich Gott nicht herbeizwingen, ihn nahe setzen. Gottes Kommen hängt nicht vom Willen des Menschen ab. Gott spricht zu ihr: „Ich komme zu dir nach meiner Lust, wann ich will" (II,25,106, S. 66). Kommt er nicht, wird dies als Gottesfremde erfahren und ist als sein Wille zu akzeptieren.

Ganz anders bei Eckhart. Er schaut auf die objektive Seite: Gott als das absolute Sein ist dem endlichen Seienden und damit dem Menschen immer gleich nahe. Das Fernsein Gottes kann deswegen nur im Gefühl

[138] Man kann sich fragen, ob diese Bemerkung schon auf eine theologische Einrede ihrer gelehrten Dominikanerbeichtväter, die sie mit dem objektiven Nahesein Gottes trösten wollten, reagiert.

und der mangelnden Bereitschaft des Menschen liegen, ist letztlich eine Täuschung, als solche zu durchschauen und mit des Menschen Willen zu beseitigen.

2.13 So verschieden die Auffassungen von Gotte Nähe und Ferne sind, so scheinen viele Folgerungen aus der Einheit mit Gott für das spirituelle Leben doch bei beiden gleich zu sein. Der Mensch darf seine Gottesbeziehung nicht von den augenblicklichen Gefühlen abhängig machen, vor allem darf er nicht immer nach dem Trost der Gotteserfahrung schielen. So bittet Mechthild, daß ihr der zu große Trost, die Süßigkeit, genommen wird (IV, 12, 68 f., S. 125). Eckhart kennt offensichtlich schon einen Einwand gegen eine solche Bitte. „Soll man sich auch Gottes Süßigkeit erwehren? Kann dies nicht auch aus Trägheit oder zu geringer Liebe kommen?" (21, S. 283, 5 f.). Eckhart gibt zu, daß die Ursache dieser Bitte auch Trägheit sein kann. Der Mensch bemüht sich dann nicht und legt deswegen auch keinen Wert auf das Gefühl der Süßigkeit. Wenn aber der Verzicht auf Süßigkeit aus Abgeschiedenheit oder Gelassenheit kommt, ist er zu bejahen (21, S. 283, 7 f.). So muß man abgeschieden sein von allem Trost (21, S. 284, 1), da ja auch Christus am Kreuz ohne Trost war (10, S. 224, 4). Aus Liebe muß man von allem Empfinden lassen (10, S. 223, 9; 11, S. 224, 10; S. 227, 1).

2.14 Eckhart ist grundsätzlich skeptisch gegenüber frommen Gefühlen. Er macht einen grundsätzlichen Unterschied in der Liebe: „Hier soll man zwei Dinge bemerken, die in der Minne sind: das eine ist das Wesen der Minne, das andere ein Werk oder ein Ausbruch der Minne" (10, S. 219, 3 f.). Zum Ausbruch der Minne gehören die Innigkeit, die Andacht[139], das Jubilieren und das Gefühl der Süßigkeit. All das kann ganz andere Ursachen als die Liebe haben (10, S. 219, 10 – 220, 10). „Aber selbst wenn es aus der Liebe stammt, ist es doch das Allerbeste nicht" (10, S. 221, 1). Unter Umständen muß man auf solche Gefühle verzichten, ohne daß das Wesen der Minne aufhört (10, S. 221, 2–8). Zu Recht hat Langer von ähnlichen Stellen im späteren Werk Eckharts angenommen, daß sie gegen eine Spiritualität von Frauenklöstern gerichtet seien, in der das ekstatische Gefühl bei Visionen das letzte Ziel war[140]. Auch wenn Mechthild bei ihrer religiösen Erfahrung von „gebruchunge", vom Gebrauch, der „fruitio Dei", dem Genuß Gottes, spricht (I, 44, 34 f., S. 28 f.)[141], kann man ihrer Mystik, in der die Gottesfremde so akzeptiert wird, keine eudämonistischen Züge vorwerfen. Wenn der frühe

[139] Nur 3, S. 191, 6 f.; 20, S. 262, 8 – 263, 1 wird von einer Überbewertung der Andacht gesprochen. Sonst 13, S. 237, 8; 16, S. 245, 2; S. 247, 6; 17, S. 252, 6; 22, S. 284, 10 wird Andacht hochgeschätzt; 18, S. 259, 9 „Tu dein Werk aus ganzer Andacht." Andacht meint dann ein völliges willentliches Dabeisein und weniger ein andächtiges Gefühl.

[140] Vgl. *Langer*, Mystische Erfahrung 156–287.

[141] Vgl. *Ruh*, Geschichte 270. Zu dem Genuß als „gustus" bei Mechthild vgl. *Schmidt*, Elemente 131–145.

Eckhart hier speziell von Mechthild sich abgrenzen wollte, dann hätte er Mechthild schon sehr mißverstehen müssen. Gewiß, Mechthild kennt die feine Unterscheidung zwischen Wesen und Ausbruch der Minne nicht. Deswegen ist es für sie auch selbstverständlich, daß, wenn sie von der Minne nichts mehr spürt, diese ihre Straßen gezogen ist (IV, 12, 49, S. 124). Sie hat aber die Minne aus Minne gelassen und ist gestorben von Minne in Minne (VII, 21, 47, S. 274; vgl. II, 2, 2 f., S. 37). Auch in der süßen Umarmung fürchtet sie sich vor sich selbst, daß sich bei ihr etwas anderes als die Suche nach der Ehre Gottes einstelle (VI, 1, 84–86, S. 203 f.). Sie kennt den Trost, den der Mensch sich durch eigenen Willen verschafft (VII, 34, 10–12, S. 281 f.). Dies ist der falsche Trost, der nicht froh macht (IV, 4, 47 f., S. 119), aus dem der Mißtrost erwächst (V, 8, 37 f., S. 162; vgl. VII, 62, 19 f., S. 306). Deswegen gibt es auch bei ihr nicht ein Kleben an Innigkeit und Jubilus[142]. Darin liegt also in der frühen Phase nicht der Unterschied.

2.15 Es gibt auch Gemeinsamkeiten und feine Unterschiede des Menschen im Verhältnis zu den Dingen. Durch das ganze Werk der „Reden der Unterweisung" zieht sich die Aufforderung Eckharts: „Der Mensch soll Gott nehmen in allen Dingen" (6, S. 203, 1). Zwar gibt es durchaus Unterschiede bei den Werken am objektiven Gehalt, doch sollen sie alle mit gleichem Gemüt, Vertrauen, gleicher Gottesliebe und gleichem Ernst getan werden (6, S. 203, 7–10). Dann leuchtet dem Menschen Gott in allen Dingen, „denn alle Dinge schmecken ihm göttlich und Gott bildet sich ihm aus allen Dingen" (6, S. 205, 10–12). So gilt es die Dinge nicht zu fliehen, sondern zu „durchbrechen und seinen Gott darinne zu nehmen" (6, S. 207, 5–8). Gott ist ja in allen Dingen gegenwärtig (8, S. 211, 3). Man muß „eine Blosheit finden in allen Dingen und aller Dinge ledig bleiben" (6, S. 209, 1 f.). „Wir sollen alle Dinge haben, als ob sie uns geliehen, nicht gegeben wären" (23, S. 296, 4 f.). Bis dahin scheint es, daß das Suchen Gottes in den Dingen vom Gemüte des Menschen abhängt. Ist dieses abgeschieden, dann findet der Mensch Gott in allen Dingen. Nicht umsonst stehen diese Aussagen im 6. Kapitel, das überschrieben ist mit „Von der Abgeschiedenheit und dem Haben Gottes" (6, S. 200, 9). An sich ist Gott überall und deswegen auch in allen Dingen, nur das Kleben an den Dingen, „das Seine Meinen in den Dingen" (2, S. 190, 10 f.), das „Sich ungeordnet zu den Dingen Verhalten" (3, S. 193, 2) verhindert das Finden Gottes. Nun schildert Eckhart zu Beginn des 7. Kapitels genau diese indifferente Haltung: „... daß ihn die Dinge, mit denen er umgeht, nicht hindern noch irgendeine haftende Vorstellung in ihn hineinsetzen; denn, wo das

[142] Auch Mechthild bezeichnet die Ekstase als Jubilus. Der unversehrte Leichnam des Johannes des Evangelisten liegt da, als sei er im himmlischen Jubilus entschlafen, das heißt so wie in einer Ekstase (IV, 23, 5–7, S. 140).

Herz Gottes voll ist, da können die Kreaturen keine Stätte haben, noch finden" (7, S. 209,7–10). Dies aber bezeichnet Eckhart jetzt als ungenügend: „Daran soll es uns nicht genug sein. Wir sollen alle Dinge im hohen Maße zu unserem Frommen nehmen." (7, S. 209,11) Das heißt doch, daß es nicht nur die indifferente, sondern auch eine mehr positive Haltung zu den Dingen gibt, die Eckhart empfiehlt. Das „gleiche Gemüt", das der Mensch in all seinen Werken haben soll (6, S. 203,9; 7, S. 210,13 f.), meint nicht eine apathisch-quietistische Haltung[143]. Nicht umsonst spricht er immer wieder vom Fleiß (7, S. 210,9; 21, S. 274,8; S. 276,2.4; S. 288,10.15; 23, S. 304,6), dem inneren Engagement, das der Mensch bei seiner Suche nach Gott haben soll. Leider führt er in diesem Kapitel nicht näher aus, worin diese positive Haltung den Dingen gegenüber besteht. Viel später heißt es dann: „Alle Dinge sind dem inwendigen Menschen eine inwendig göttliche Weise" (21, S. 277,2 f.). Darin scheint also der positive Zugang zu den Dingen zu liegen, daß der abgeschiedene, inwendige Mensch in ihnen diese göttliche Weise, einen Schimmer vom göttlichen Sein, findet.

Auch hier konnte Eckhart schon vieles bei Mechthild finden. Auch sie weiß, daß man ein abgeschiedenes Gemüt haben, absterben muß „an allen Dingen... Ja dann erst gehören alle Dingen ihnen allein und sind ihnen in Minne mit Gott gemein; und ihre Minne bekommt wertvolle Kräfte, um Gott zu loben in allen Dingen" (IV,18,90–93, S. 135). Fast wie eine Zusammenfassung dieser Stelle lautet dann das Wort Eckharts: „Wer alle Dinge nehmen will, der muß alle Dinge hergeben" (23, S. 295,2). Mechthild macht das an ihren alltäglichen Beschäftigungen deutlich. „Das ... macht den Menschen vollkommen auf seinem Wege, daß er alle Dinge gleich Gott zur Ehre tut. Denn ich will meine einfachste Notdurft genauso hoch halten, wie wenn ich in der höchsten Kontemplation wäre, in die ein Mensch kommen kann. Warum: tue ich es in einer Liebe Gott zu Ehren, so ist alles eins" (I,27,7–11, S. 21). Es kommt dabei nur auf die „getreue Meinung", die rechte innere Verfassung an (III,15,21, S. 95). Und doch gibt es auch da noch feine Unterschiede. Das Absterben der Dinge, das zum Finden Gottes in allen Dingen notwendig ist, ist nicht die Tat des Menschen, sondern „die hohe Woge der stürmenden Minne" (IV,18,90 f., S. 135). So ist es auch hier wieder eher die Initiative Gottes, die die Indifferenz schenkt. Aber der Unterschied geht noch weiter. Sprach Eckhart davon, daß der Mensch in den Dingen die „göttliche wîse" erkennen kann, so läßt Mechthild wieder viel personaler Gott sprechen: „Wer den Adel meiner Freiheit kennt, der kann es nicht leiden, daß er mich allein um meinetwillen liebt, mehr, er muß mich lieben in den Kreaturen, so bleibe ich der Nächste in seiner

[143] Zur Abgrenzung Eckharts vom Quietismus vgl. *Langer*, Mystische Erfahrung 182–185.

Seele" (VI, 4, 41–44, S. 211). Der Adel der Freiheit meint den Adel der Freigiebigkeit Gottes, mit der er sich bis in die kleinste Kreatur hineinverschenkt. Wer um ihn weiß, wird Gott nicht nur in sich, sondern auch in den Kreaturen lieben, wohinein er sich verschenkt hat. Gott hat sich aber nicht unterschiedslos, sondern in rechter Ordnung in die Dinge verschenkt (VI, 21, 38, S. 240). Deswegen soll man sie „gebrauchen in heiliger Ordnung" (VI, 28, 18, S. 236). Das heißt, Gott in allen Dingen ordentlich lieben (VI, 21, 37 f., S. 240). Unter diesem personalen Aspekt wird erst deutlich, worum die Dinge nicht nur kein Hindernis für ein abgeschiedenes Gemüt sind, sondern auch geliebt sein wollen in der Ordnung, wie auch Gott sie geliebt hat. Deswegen steht an oberster Stelle auch bei ihr nicht die neutrale Indifferenz, sondern der „Fleiß zu allen guten Dingen" (VI, 44, 6, S. 390). Eckhart will auch mehr als Indifferenz, er kennt den Fleiß auf der Suche nach Gott, nie aber spricht er vom Fleiß auch zu den Dingen.

2.16 Der Mensch aber fängt ja nicht beim Nullpunkt in seiner Vereinigung mit Gott an. Er findet sich als Sünder vor und muß umkehren und Reue haben. Auch hier gibt es wieder bei beiden Mystikern viele Gemeinsamkeiten. Zunächst legen beide Wert darauf, daß die Sünde und die Trennung von Gott ihren Ursprung im Willen haben. Eckhart hat ein eigenes Kapitel, in dem er darlegt, daß selbst die Neigung zur Sünde dem gerechten Menschen innerlich nützt (9, S. 212, 9–12). In diesem formuliert er ganz apodiktisch: „Neigung zu den Sünden ist nicht Sünde, wohl aber die Sünde wollen das ist Sünde" (9, S. 214, 1 f.). Wenn man die Neigung zur Sünde mit der erbsündlichen „concupiscentia" gleichsetzt, dann merkt man erst, wie kühn der Satz ist. Noch auf dem Konzil von Trient gab es ja lange Debatten über das Verhältnis von Konkupiszenz zur Sünde, und dies trotz eindeutiger Trennung zwischen beiden, die Thomas von Aquin vornimmt[144]. Auch diesen Gedanken konnte Eckhart bei Mechthild finden. Sie wird von jemandem über die Sündenlosigkeit Mariens gefragt. Ihre Meinung äußert sie in einem Gespräch mit Maria. Zunächst stellt sie fest, daß Maria Neigung zur Sünde hatte und deswegen auch sündigen konnte: „Du warst ja nicht lahm in deiner Natur" (III, 4, 8, S. 82). Der Kontext läßt an sexuelles Verlangen bei Maria denken. Sie hatte aber vom himmlischen Vater die Gnade erhalten, nicht sündigen zu müssen. Sie selbst blieb so auch in aller Pein, die sie ertragen mußte, ohne Sünde (III, 4, 11–29, S. 82 f.). An Maria macht Mechthild also deutlich, daß Neigung zur Sünde noch keine Sünde ist.

2.17 Wie aber komme ich von den Sünden frei, um mit Gott vereint zu werden? Die Tradition kennt den langen Reinigungsweg (via purgativa), bis man zur Einigung kommt (via illumintiva – via unitiva). Die Sta-

[144] Vgl. die in *Quint* (327, Anm. 93) angegebenen Thomasstellen.

tionen dieses Weges scheint Eckhart nicht zu kennen: In einem langen Kapitel befaßt er sich mit den vergangenen Sünden und stellt sofort zu Beginn die These auf: „Sünde getan haben, ist nicht Sünde, wenn sie einem leid tut" (12, S. 232, 4). Wenn der Mensch Reue hat, „dann tut der treue Gott, als ob der Mensch nie in Sünde gefallen wäre" (12, S. 233, 9–11). Gott läßt den Menschen die Sünde nicht „entgelten" (12, S. 234, 41 f.). Im Augenblick der Reue hat Gott wieder „alle Heimlichkeit, die er je mit einer Kreatur hatte" (12, S. 234, 3 f.)[145]. Gott ist ja „ein Gott der Gegenwart. Wie er dich (jetzt) findet, so nimmt und empfängt er dich, nicht was du gewesen bist, sondern was du jetzt bist" (12, S. 234, 5–7). Dann unterscheidet Eckhart zweierlei Arten von Reue. Die eine, die zeitliche oder sinnliche Reue, bleibt, nach hinten gerichtet und „kommt nicht voran" (13, S. 236, 5 f.), sie versetzt den Menschen in Leid bis zur Verzweiflung (13, S. 236, 3–5). Ganz anders ist die göttliche Reue, sie richtet sich nach vorne zu Gott in einer Abkehr von aller Sünde und erlebt dadurch sofort Freude (13, S. 236, 7 – 238, 4). Denn in ihr „sind alle Sünden bälder verschwunden in dem Abgrund Gottes, als ich mein Auge zumachen könnte, und werden mit einemmal zunichte, als ob sie nie geschehen wären, wenn nur eine ganze Reue da ist" (13, S. 238, 4–6). Trotz der in der kritischen Ausgabe angeführten Stellen aus der scholastischen Theologie[146] sagt hier Eckhart etwas Neues. Er übergeht die seit der Frühscholastik gebräuchliche Unterscheidung der Sünde (peccatum) in Schuld (culpa) und Strafe (poena). Allgemeingut der scholastischen Theologie war es auch, daß Gott in der „göttlichen", das heißt in der von Gott eingegebenen Reue, dem Menschen alle Schuld (culpa) um des Leidens Christi willen sofort – die Frage nach der Funktion des Bußsakramentes lassen wir hier aus – vergibt und die ewige Strafe der Hölle nimmt. Damit aber sind die Sünden keineswegs ungeschehen. Von ihnen bleiben ja noch die zeitlichen Strafen (poenae). Es gilt ja der Grundsatz „nihil inpunitum", „nichts bleibt ungestraft". Gott entgilt also trotz Vergebung sehr wohl. Durch die Verdienste Christi ist der Mensch aber in der Lage, in der paenitentia (= satisfactio) diese Strafen freiwillig abzubüßen. Durch Bußwerke kann er es hier schon tun, und wenn er es unterläßt, muß er die Strafen im Fegfeuer ausleiden. Erst wo ein Mensch auch alle Überbleibsel der Sünden hinter sich gelassen hat, kann er zur letzten Vereinigung mit Gott in der beseligenden Schau gelangen[147]. Eckhart nimmt in seinen Reden der Unterweisung nicht nur diese Unterscheidung nicht wahr, er bringt sich auch in Gegensatz zur traditionellen Lehre, wenn er sagt, daß Gott nach der Reue nichts

[145] „Lieb sein" und „heimlich sein" werden gleichgesetzt: 12, S. 235, 3 f. Minne und Heimlichkeit sind eines 15, S. 240, 7.
[146] Anm. 184, S. 338; 189, S. 339; 197, S. 340; 202, S. 340; 212, S. 341.
[147] Vgl. etwa Thomas von Aquin S Th III q 85.

entgelten und sofort alle Heimlichkeit mit dem Menschen wie vorher habe. Damit stellt er die Sinnhaftigkeit des Reinigungsweges (via purgativa) und letztlich auch das Fegfeuer in Frage[148]. Wenn einer wahre Reue hat, dann kann er alle Sünden, die seit Adam geschehen sind, getan haben, er kommt doch im Augenblick des Todes in den Himmel (10, S. 245, 5 – 246, 2). Daß wir mit unserer Interpretation richtig liegen, zeigt das 16. Kapitel, das überschrieben ist: „Von der wahren Paenitentia und dem seligen Leben" (16, S. 244, 4). Er gibt sofort am Anfang richtig die damalige Auffassung von paenitentia wieder: „Die Leute denken, das sei ein großes Werk und sie sollen äußere Dinge tun, als da sind fasten, barfuß gehen und ähnliche Dinge, die man paenitentia heißt" (16, 244, 5 f.). In der Bereitschaft, durch äußere Bußwerke die Sündenstrafen abzubüßen, konkretisierte sich nach scholastischer Lehre die „paenitentia". Dem stellt Eckhart seine Auffassung von der „allerbesten paenitentia" gegenüber: Buße heißt für ihn ein vollkommenes Abkehren von allem, was nicht Gott ist, und ganzes Hinkehren zu Gott (126, S. 244, 7 – 245, 3), oder noch kürzer: Sie ist „ein von allen Dingen abgelöstes Gemüt auf Gott" (16, S. 247, 1). Das Abkehren von den Kreaturen und Hinkehren zu Gott ist aber genau das, was die scholastische Theologie unter der Reue verstand. So identifiziert Eckhart die paenitentia mit der Reue; ist sie erfolgt, erübrigt sich die Buße mit ihren äußeren Werken. Eckhart begründet seine Auffassung christologisch: Die wahre Buße „kommt sonderlich und am vollkommensten von dem würdigen Leiden und der vollkommenen paenitentia unseres Herrn Jesus Christus (16, S. 246, 3–5). So rät Eckhart einem, der glaubt, deswegen nicht zur Kommunion gehen zu können, da er seine Sünden noch nicht abgebüßt habe: „Dann gehe zu ihm (Christus). Er hat völlig gebüßt alle Schuld" (20, S. 267, 8 – 268, 1).

Wenn man die Kühnheit dieser Auffassung betrachtet, ist es um so erstaunlicher, daß Eckhart auch zu ihr Ansätze bei Mechthild finden konnte. Dies wird deutlich in der dreifachen Reue, die Mechthild vom Leiden Christi ableitet (V, 1, 3 f., S. 151). Die ersten beiden Arten umschreiben genau das, was in der Tradition mit dem doppelten Aufarbeiten der Sünde gemeint war. „Das erste ist die Reue der Schuld... Diese Reue versöhnt den himmlischen Vater und die sündige Seele und löst sie von der Höllenpein. Das andere ist die Reue der Buße (paenitentia) ... Diese Reue löst den Sünder vom Fegfeuer" (V, 1, 4–11, S. 151 f.). In der Pein der Bußwerke, die er sich selbst auferlegt oder die ihm auferlegt werden, reinigt der Mensch sich (V, 2, 1–17, S. 154). Darüber hinaus

[148] Von Interesse ist, daß man zwar seine überspitzte Lehre von der „felix culpa" von kirchlicher Seite beanstandet hat (vgl. *Quint* 339, Anm. 188), seine Lehre von der Aufhebung aller Sündenfolgen im Augenblick der Reue entweder nicht erkannt hat oder durchgehen ließ.

kennt Mechthild aber noch eine andere Art von Reue: „Das dritte ist die Minnereue, denn sie ist ganz allein Gott getreu" (V, 1, 12 f., S. 152; vgl. III, 10, 45–47, S. 91). Die Folgen dieser Reue werden folgendermaßen beschrieben: „Diese Minnereue heiligt und macht vollkommen die Menschen auf Erden und erhöht sie vor Gott im Himmel" (V, 1, 14–16, S. 152). Wer diese drei Arten von Reue hat, dem widerfährt schon hier auf Erden die höchste Vereinigung mit Gott (V, 18–21, S. 152). Offensichtlich nimmt die Minnereue alle Sündenstrafen, macht heilig und vollkommen. Einmal vergleicht Mechthild das, was wir uns durch die Sünden zuziehen, mit Staub, „der wird von der Minne also schnell zunichte, wie das Aufblicken unseres Seelenauges die Gottheit berührt mit dem elenden, seufzenden süßem Verlangen, dem keine Kreatur widerstehen kann" (VI, 98–101, S. 204). Einer anderen Stelle liegen offensichtlich die gleichen drei Arten von Reue zugrunde. Wer die dritte, also die Minnereue, besitzt, „der wird nach diesem Leben wegen der Schuld zu keiner Pein mehr verurteilt, es sei denn, er hat große tägliche Sünden und wird ungewandelt gefunden" (IV, 6, 15–17, S. 121), das heißt, er stirbt ohne Reue[149]. Diese Reue wünscht sie sich selbst, „daß ich wegen ihrer nach diesem Leben ungetrübt bleibe" (VII, 35, 10 f., S. 282). Sie verlangt also, durch diese Reue vom Fegfeuer verschont zu bleiben. Was meint näherhin diese Minnereue? In ihr will der Mensch lieber sterben (IV, 6, 14 f., S. 121), ja in die Hölle kommen (V, 1, 13 f., S. 152), als Gott zu betrüben. Ein andermal beschreibt sie diese Art Reue folgendermaßen. „Man soll recht fromm hintreten mit kräftigem Verlangen und schuldiger Scham, mit fließender Liebe, mit demütiger Furcht, so verschwindet der Unflat der Sünde vor dem göttlichen Auge unseres Herrn" (VI, 1, 134–137, S. 205). Diese Art Reue kennt offensichtlich wie bei Eckhart die Rückwendung in die Vergangenheit und das Sich-Versetzen ins Leid nicht mehr. Die alternde Mechthild bekennt: „Mich reut meine Sünde jetzt am allermeisten, das kommt von der Liebe, aber die Pein der Reue, die hab ich verloren in der minnenden Minne" (VI, 6, 13.15, S. 212).

Man sieht, wieviel von Eckharts kühner Lehre von der Reue bei Mechthilds Minnereue schon grundgelegt ist. Und doch gibt es auch hier wieder einen Unterschied. Eckhart sieht in den Unterschieden offensichtlich auch Gegensätze: sinnliche – göttliche Reue, äußerliche Buße – wahre Buße. Deswegen kann er mit Bußwerken nichts mehr anfangen, und der Lehre vom Fegfeuer wird das Fundament entzogen. Anders bei Mechthild. Man hat den Eindruck, daß bei ihr die drei Arten der Reue aufeinander aufbauen: Der Mensch muß zunächst bereit sein, freiwillige

[149] Die Übersetzung von *Schmidt*, Elemente 183, „ohne sie zu sühnen", die auf einer Konjektur beruht, entwertet die Neuheit dieser Aussage. Natürlich wird einer nicht mehr im Fegfeuer leiden, wenn er alle Sünden gebüßt hat.

oder aufgelegte Pein für seine Sünde zu leiden. Die Sünden sollen den Menschen betrüben (I, 23, 4 f., S. 24). Er muß die Pein der Beichte und die Arbeit der Buße auf sich nehmen (I, 44, 4 f., S. 27; vgl. I, 46, 35, S. 34). Dann erst gelangt er in die dritte Stufe der Minnereue[150]. Weil viele Menschen auf der zweiten Stufe stehenbleiben, kann es für sie auch das Fegfeuer geben, das Mechthild in vielen Visionen sieht.

2.18 *Zusammenfassung:* Wir haben gesehen, daß es sehr wahrscheinlich ist, daß Meister Eckhart das „Fließende Licht der Gottheit" von Mechthild von Magdeburg gekannt hat. Vielfältig ist er von ihr in Sprache, Bildgebrauch und spirituellem Gehalt beeinflußt. Eckhart aber übernimmt nicht einfach nur. Er denkt das Vorgefundene eigenständig weiter, manchmal prägt er es auch um, ja scheint sich auch bewußt davon abzusetzen. Als hauptsächlichen Grund für dieses Absetzen haben wir ein anders akzentuiertes Gottesbild ausfindig machen können. Im Vergleich beider Mystikergestalten tritt uns deren eigentliches Profil deutlicher gegenüber.

[150] *Ruh,* Geschichte (266) sieht hier eher Alternativen: Er glaubt, „daß die Zurückweisung kirchlicher Gnadenmittel nur in der Unio-Erfahrung Gültigkeit besitzt", daß außerhalb der Unio aber diese Mittel, vor allem die Beichte, notwendig bleiben.

ThPh 70 (1995) 41–61

Von der Reichweite mathematischen Denkens bei Fichte und Novalis

Von Werner Csech

Gegen das Ende des 20. Jahrhunderts ist das alltägliche Leben der Menschen so sehr von der angewandten Mathematik bestimmt, wie niemals zuvor. Die Welt ist berechenbar und folglich konstruierbar geworden. Alles, was sich dieser Behandlung entzieht, wird zum Phänomen zweiter Klasse degradiert, dem zwar heuchlerisch ein „menschlicher Wert" zugesprochen, das aber de facto in ein bloß residuales Dasein abgedrängt wird. Mit welchem Recht geschieht dies?

Wenn man in der Philosophiegeschichte Umschau hält, bemerkt man sehr schnell, daß Philosophen aller Zeiten außerordentlich wohlwollend von der Mathematik gesprochen haben. Sie haben sich das mathematische Denken zum Vorbild ihres eigenen philosophischen Forschens auserkoren. Gerade dieser Umstand, daß die „klassischen" Philosophen, die sich in ihrem elitären Selbstverständnis als die Vertreter der Königin aller Wissenschaften verstanden, mit höchster Anerkennung von der Mathematik gesprochen haben, legt uns mit noch stärkerem Nachdruck die Frage ans Herz: Was ist der Vorzug des Mathematischen? Wie ist es möglich, die Reichweite des mathematischen Denkens zu bestimmen?

Das mathematische Denken ist aufgrund seiner unüberbietbaren Exaktheit paradigmatisch für alle übrigen Erkenntnisbemühungen. Diese Exaktheit und logische Transparenz der Mathematik ist bereits selbst ein reales geistiges Erleben. Sie ist nicht nur dessen Vorbild, sondern – als solches, und um dies zu sein – auch schon ein Exemplar desselben. Die Gedankengänge des Mathematikers vollziehen sich in vollkommener geistiger Evidenz. Gerade dieses Evidenzerleben wird in besonderem Maße von den Philosophen des sog. Deutschen Idealismus, allen voran *Johann Gottlieb Fichte* (19. Mai 1762–29. Januar 1814), beansprucht. Daher ist es reizvoll, zu untersuchen, wie Fichte zu der Reichweite des mathematischen Denkens steht. Nicht weniger interessant wird es sein, die diesbezügliche Position einer zur gleichen Zeit lebenden Persönlichkeit zu skizzieren, die unter die romantischen Dichter gerechnet wird: *Friedrich Leopold Frhr. von Hardenberg* (02. Mai 1772–25. März 1801).

Gewiß ist das mathematische Erkenntnisideal kein Spezifikum der Neuzeit. Seit altersher wurde die paradigmatische Funktion von den Denkern in der anschaulichen Evidenz der Geometrie erlebt. Doch muß nicht gerade dies erstaunen? Ist der Raum nicht das „Äußerliche" par ex-

cellence, das Prinzip des geistlosen Materiellen?[1] Durchaus nicht. Zwar werden die Gebilde der Geometrie in aller Regel materiell zur Darstellung gebracht. So, wenn der Lehrer mit der Kreide einen Kreis an die Tafel zeichnet. Indessen dienen die geometrischen Zeichnungen lediglich dazu, eine Intelligibilität in den materiellen Daten zum Ausdruck zu bringen, ohne daß sie mit der Gesamtheit dieser Daten zusammenfällt. Die menschliche Intelligenz wird gewahr, daß sich in den besonderen Daten eine allgemeine Gesetzmäßigkeit bekundet, die sich gleichwohl nicht in ihnen erschöpft. Das Erkennen dieses Gesetzes durch den Verstand und dessen affirmative Aussage im Urteil ist eine eindeutige Bewußtseinsleistung. Der äußerlich angeschaute Raum ist somit aufzufassen als Ausdruck und Bild eines Seelenraums. Denn in der Geometrie vollzieht sich etwas, das – obwohl dem willkürlichen Zugriff entzogen, nur seinen eigenen Gesetzen gehorchend – doch durch und durch bewußtseinsartig ist. Die Raumesgesetze beanspruchen die innersten Regionen unseres Bewußtseins, ohne von dessen beliebiger Hervorbringung abzuhängen.

Das macht verständlich, daß Mathematik und Geometrie insbesondere seit jeher zur Geistesschulung empfohlen werden. Man erinnere sich nur an Pythagoras (ca. 580–500 v. Chr.), der den mathematischen Wissenschaften eine tiefe, im Esoterischen wurzelnde Verehrung entgegenbrachte[2]. Vieles aus seinem esoterischen Gedankengut wurde von Platon (427–347) adaptiert, der das ganze mathematische Wissen seiner Zeit beherrschte. Platon bezeugt seine Hochachtung[3] u. a. im VII. Buch seiner πολιτεια, wo zu lesen steht: „Denn die Erkenntnis der Geometrie geht um das ewig Seiende. Somit führt sie, mein Bester, die Seele zur Wahrheit und erzielt ein philosophisches Denken, das unseren Geist nach oben hebt, den wir jetzt wider Gebühr nach unten richten"[4].

---

[1] In der vierten Stunde der „Vorlesungen über die Methode des akademischen Studiums" (1803) ordnet *Schelling* die Geometrie expressis verbis dem Realismus zu; die Arithmetik hingegen dem Idealismus (I.5,254).

[2] Von ihm berichtet *Diogenes Laertius* (um 275 n. Chr.) in seiner Schrift „Leben und Meinungen berühmter Philosophen", Buch VIII, 11f.: „Er soll auch die Geometrie zu ihrem Höhepunkt geführt haben, nachdem zuerst Möris die elementaren Grundlagen für sie aufgefunden habe, wie Antikleides im zweiten Buch über Alexander sagt. Vor allem habe sich Pythagoras mit der Arithmetik beschäftigt und habe den Monochord (Stimmsaite) auf *einer* Saite gefunden. [...] Der Mathematiker Apollodor berichtet, er habe eine Hekotombe geopfert nach Entdeckung des Satzes, daß das Quadrat der Hypothenuse im rechtwinkligen Dreieck gleich sei den Quadraten der beiden Seiten." *(Diogenes Laertius,* Leben und Meinungen berühmter Philosophen, Buch I–X. Hrsg. *Klaus Reich.* Hamburg ^{2}1967, 116. Ferner in Buch VIII, 48: „Von unserem Pythagoras sagt Favorin, er habe zur Bearbeitung des mathematischen Stoffes Definitionen eingeführt und auf diesem Weg seien dann Sokrates und dessen Schüler weiter fortgeschritten, und dann Aristoteles und die Stoiker." (133)

[3] Nota bene gesagt, ist auch Platon von der praktischen Verwendbarkeit der Geometrie angetan: – nämlich zur Kriegsführung πολιτεια, 527 c)!

[4] *Platon,* Der Staat, Stuttgart 1982.

(527b) Ja, Platon ging sogar soweit, seinen Schülern geometrische Kenntnisse als Aufnahmebedingung vorzuschreiben. Auf dem Tore zu seiner Akademie sollen die Worte gestanden haben: „Μηδεὶς ἀγεωμέτρητος εἰσίτω“[5]. Indessen war sich Platon sehr wohl bewußt, daß es eine Erkenntnis- resp. Seinsebene gibt, die das mathematische Erkennen wesentlich überbietet. Ich erinnere nur an das Liniengleichnis, das sich im VI. Buch der πολιτεια befindet (509 d ff.). In diesem Gleichnis werden die mathematischen Objekte nur an zweiter Stelle der Wirklichkeitsskala verortet; „über“ ihnen befinden sich die reinen Ideen der „Dialektik“, die auch dem Mathematischen erst seinen Sinn zuweisen.

In der Nachfolge Platons wurde von einer ganzen Reihe bedeutender Philosophen dem mathematischen Ideal gehuldigt. Man erinnere sich nur einiger „Glanzlichter“, wie Nikolaus von Kues (1401–1464), Blaise Pascal (19. Juni 1623–19. August 1662) oder Gottfried Wilhelm Frhr. von Leibniz (01. Juli 1646–14. November 1716). Baruch de Spinoza (24. November 1632–21. Februar 1677) hat sein Werk *Ethica* sogar vollbewußt nach streng mathematischer Methode aufgebaut; es gleichsam „durchgeometrisiert“. Daher lautet der Untertitel „Ordine Geometrico demonstrata“[6]. Er läßt den pädagogischen Effekt der Mathematik nicht unerwähnt, indem sie nämlich zur Selbstlosigkeit und Wahrheitsliebe erzieht. Die Objektivität und Kompromißlosigkeit der Mathematik hilft die Fähigkeit auszubilden, die (je eigenen!) Vorurteile aus dem Weg zu räumen. Demgemäß schreibt er von den im Irrtum befangenen Menschen:

> „facilius enim iis fuit, hoc inter alia incognita, quorum usum ignorabant, ponere, & sic praesentem suum & innatum statum ignorantiae retinere, quàm totam illam fabricam destruere, & novam excogitare. Unde pro certo statuerunt, Deorum judicia humanum captum longissimè superare: quae sanè unica fuisset causa, ut veritas humanum genus in aeternum lateret; nisi Mathesis, quae non circa fines, sed tantùm circa figurarum essentias, & proprietates versatur, aliam veritatis normam hominibus ostendisset, [...]“[7]

Diese disziplinierende Funktion, die das in der Mathematik vollzogene Sich-Einfügen in die geistige Gesetzmäßigkeit ausübt, muß sicherlich zugestanden werden. Es stellt sich aber die Frage, ob die mathematische Methode, wie sie de Spinoza beabsichtigt, ohne weiteres in die Philosophie selbst hineingetragen werden dürfe[8], oder ob es sich doch

---

[5] *Iohannes Tzétzes* (aus dem 12. Jh.) verfaßte ein Gesamtlehrbuch von 12674 Versen Umfang, die „Chiliaden“, darin sich u.a. auch der folgende Vers findet: „Geschrieben über seine Tür hat einst der weise Platon: ‚Daß kein Nicht-Geometriker die Schwelle überschreitet!‘“

[6] *Baruch de Spinoza,* Opera. Im Auftrag der Heidelberger Akademie der Wissenschaften herausgegeben von *Carl Gebhardt.* Heidelberg o.J. (1924) Zitat: II, 43.

[7] Ebd: Ethices, Pars Prima, De Deo, Appendix; II, 79, 26–34.

[8] Mit Beginn der Neuzeit entartete die mathematische Methode vom frei gewählten Ideal zum tyrannisierenden Paradigma. Was dessen theoretische Fürsprecher anbelangt, seien nur der (frühe) Wittgenstein und vor allem der Wiener Kreis genannt.

nur um eine vorbereitende Schulung handeln könne, die dem Innersten der Philosophie letztlich unangemessen bleibe. Wie oben angekündigt, wollen wir nun dieser Frage anhand der Fichteschen Philosophie und der nachgelassenen Überlegungen des Novalis ein Stück weit nachgehen.

Auch *Johann Gottlieb Fichte* ist mit seinem Projekt einer Wissenschaftslehre (= WL) in gewisser Hinsicht der Faszination des Mathematischen erlegen. Was die WL anzielt, ist die Erklärung dessen, was Wissen ist. Dieses inhaltliche Ziel muß mit einer exakten Methode verwirklicht werden. Die Methode muß dem hohen inhaltlichen Anspruch gerecht werden. Es muß sogar geradezu von einer Konvergenz von Inhalt und Methode gesprochen werden: Die Vernunft kann nur durch Vernunft begriffen werden. Angezielt ist somit eine methodische Selbsterhellung der Vernunft. „Unser Wesen ist ein *Denken*"[9]. (II.7, 88, 2) Wir müssen es mit diesem „zur reinen Klarheit" bringen (Z. 3f.). Wie aber ist dies anzustellen? Durch eine kristallklare Argumentation, müssen wir antworten. Nur so gelangt man zur *„innern Klarheit* des absoluten Sehens selber"[10]. (100, 2) Doch kann sich der Philosoph durch die Strenge seiner Beweisart sehr leicht unbeliebt machen, wie Fichte an seiner eigenen Person erleben mußte. Dessen ungeachtet kritisiert er in scharfen Worten dieses laxe Philosophieverständnis, das behauptet „man müsse nicht so streng seyn im Folgern, es sey in der Philosophie mit dem Beweisen nicht so genau zu nehmen, wie etwa in der Mathematik. Wenn diese Denkart nur ein paar Glieder der Kette sieht, und die Regel, nach welcher geschlossen wird, erblickt, so ergänzt sie sogleich den übrigen Theil in Bausch und Bogen durch die Einbildungskraft, ohne weiter nachzuforschen, woraus er bestehe."[11] (I.4, 199, 13–18) Diese „milde Denkart" (Z. 26) muß von der WL mit Stumpf und Stil ausgerottet werden; von der letzten nämlich gilt: „Wenn auch nur ein einziges Glied in der langen Kette, die sich zu ziehen hat, an das folgende nicht streng anschließt, so will sie überhaupt nichts erwiesen haben." (Z. 27f.)

Das Denken erfolgt nicht regellos und beliebig. Es ist geregelt durch Denkgesetze. Folglich steht zu erwarten, „daß – da unser Geist, wie weit wir ihn beobachten, sich nach Regeln richtet, – er sich wohl überhaupt nach Regeln richten möchte, und daß das System dieser Regeln, da ein solches doch einmal da seyn muß, sich auch auf eine für alle Zeiten gültige Art werde ausführen lassen"[12]. (III.2, 39, 28–31) Dieses Regelwerk

[9] Vorlesungen der W. L. Im Winter 1804: 5. Vortrag, Donnerstag, den 26. Januar 1804. – Ich zitiere anhand der Gesamtausgabe: *Johann Gottlieb Fichte,* Gesamtausgabe der Bayerischen Akademie der Wissenschaften. Hrsg. *Reinhard Lauth* u. *Hans Jacob,* Stuttgart-Bad-Cannstadt 1962ff.

[10] 7. Vortrag, Dienstag, den 31. Januar.

[11] Versuch einer neuen Darstellung der Wissenschaftslehre, 1797/98.

[12] Fichte am 15. Januar 1794 aus Zürich an Franz Volkmar Reinhard (1753–1812) in Dresden; Brief Nr. 175.

kann in einem präzisen Zeichensystem zum Ausdruck gebracht werden. Folglich kann auch die Begriffsentwicklung eines realen Gedankengangs, dem fundamentalen Regelwerk gemäß, schematisch dargestellt werden. Die durch die Begriffsentwicklung angestrebte Einsicht ist eine (vermittelt-unmittelbare) Anschauung. Also: „Das Verfahren ist ganz so wie in der *Mathematik.* Es wird in der Anschauung nachgewiesen[:] ich kann nicht anders. Die mathematische Demonstrationen sind auch nur Hinleitungen auf den Punkt der Anschauung."[13] (II.5, 335, 17–20) Der Begriff dient der Herbeiführung einer Anschauung. Entsprechend ist die formalisierte oder *„symbolische Erkenntniß"*[14] (II.4, 123, 27), welche die Begriffe in einem Zeichensystem darstellt, Mittel und Methode für die „anschauende" (Ebd.). Instrumentell angewandt wird „die erstre in der *Philosophie,* Algebra u.s.f. Auswendiglernen: – ein plötzliches Uebersehen der Reihenfolge[.]" (Z. 27f.) D.h. zum Zwecke der Klarheit und Übersichtlichkeit komplexer Gedankenfolgen werden dieselben in ein formales Schema gebracht, das aber keineswegs Selbstzweck ist, sondern dem Erreichen einer anschaulichen Evidenz dient.

Fichte vertritt diese Auffassung nicht nur theoretisch, sondern er praktiziert das geschilderte Verfahren auch praktisch schon am Beginn seiner philosophischen Entwicklung. Es gibt eine eminent wichtige Schrift aus der Frühphase der Fichteschen Philosophie, die *Eignen Meditationen über Elementarphilosophie*[15] (II.3, 21–177), an die sich die *Praktische Philosophie* (II.3, 181–266) anschließt. Diese Untersuchungen sind von außerordentlicher Bedeutung zur Einschätzung von Fichtes philosophischer Entwicklung. Daher seien zuerst ein paar allgemeine Hinweise zu dieser Schrift vorausgeschickt, bevor wir einen Blick werfen auf die darin vorgenommene Formalisierung. Die Herausgeber datieren die Zeitspanne der Entstehung der EM auf die Zeit zwischen Anfang November 1793 und spätestens Mitte Januar 1794; für die *Praktische Philosophie* kommt die Zeitspanne von Mitte Januar 1794 bis spätestens Mitte Februar desselben Jahres in Betracht (cf. II.3, 19)[16].

Vom inhaltlichen Gesichtspunkt aus sind die EM der Niederschlag von Fichtes Beschäftigung mit der Philosophie Karl Leonhard Reinholds (26. Oktober 1758–10. April 1825)[17]. Fichte äußert sich aus Zürich am

---

[13] Neue Bearbeitung der W.L., 1800.

[14] Platner-Vorlesungen, SS 1796.

[15] Abgekürzt: EM

[16] Zur Datierung ist u.a. Fichtes Brief vom 15.01.1794 an Reinhold in Dresden von Bedeutung, worin er andeutet, im Besitz eines schon ausgeführten philosophischen Systems zu sein. Im Briefentwurf heißt es: „Ich habe wirklich schon den Grundriß der ganzen theoretischen Philosophie, auf diesen Grundsatz aufgebaut, entworfen, u. den Uebergang von derselben zur praktischen gefunden. Die praktische muß umso leichter gelingen, weil die theoretische schon die Form des aufzuführenden Gebäudes zeigt." (III.2, 38, 3–6; Nr. 175a).

[17] Das heißt konkret: *Karl Leonhard Reinhold,* Versuch einer neuen Theorie des menschlichen Vorstellungsvermögens, Prag/Jena 1789. *Ders.,* Beyträge zur Berichtigung bisheriger Mißverständnisse der Philosophen. Erster Band, Jena 1790.

1. März 1794 brieflich gegenüber Reinhold in Jena über seine schriftliche Auseinandersetzung mit dessen Lehre: „Ueberhaupt darf ich mir vielleicht das Zeugniß geben, daß ich die gehörige Mühe darauf gewandt habe, Ihr System zu verstehen; wie ich denn z. B. über Ihre neue Darstellung der HauptMomente der El.Ph. in den Beiträgen, auf Veranlaßung [der Aenesidemus-] Rezension, mehr als 12. Bogen niedergeschrieben habe." (III.2, 78, 22–26; Nr. 189) Mit dieser Niederschrift meint Fichte die EM. Insbesondere schließt sich Fichte Reinholds Forderung an, daß die Philosophie aus Einem Prinzip heraus als strenge Wissenschaft entfaltet werden müsse. Entsprechend kritisiert Fichte in der Aenesidemus-Rezension, „daß es der Philosophie bisher an einem obersten allgemeingeltenden Grundsatze gemangelt habe, und daß sie nur nach Aufstellung eines solchen zum Range einer Wissenschaft sich werde erheben können;" (I.2, 42, 19–21) Diese Forderung als erster erhoben zu haben, sei das unvergängliche Verdienst Reinholds, wie er diesem Ende März/April 1795 zugesteht: „Sie haben, so wie Kant, etwas in die Menschheit gebracht, das ewig in ihr bleiben wird. Er, daß man von Untersuchung des Subjekts ausgehn, Sie, daß die Untersuchung aus Einem Grundsatze geführt werden müße." (III.2, 282, 12–14; Nr. 272) Fichte hat sich also unter dem Einfluß Reinholds davon überzeugt, „daß nur durch Entwikelung aus einem einzigen Grundsatze Philosophie Wißenschaft werden kann, [...]"[18] (III.2, 18, 8f.; Nr. 168a) Hingegen differiert Fichte mit Reinhold hinsichtlich der Auffindung des ersten Prinzips aller Philosophie und der Durchführung des ganzen Systems. So sieht sich Fichte am 1. März 1794 genötigt, Reinhold darauf hinzuweisen, daß er dem „Satze des Bewußtseins"[19] keinswegs „die *Merkmale*[20] eines ersten Grundsatzes" zuzuerkennen in der Lage ist (III.2, 78, 15f.; Nr. 189). Zwar anerkennt Fichte den „Satz des Bewußtseins" als wahren Satz. Ebenso stimmt er mit Reinhold darin überein, daß es ein Urprinzip aller Philosophie geben müsse. Jedoch koinzidiert nach Fichtes Überzeugung dieser Satz nicht mit jenem postulierten Prinzip. Wennschon „das höchste, was zum Bewußtseyn gelangt, [...] wohl das Reinholdsche" ist (II.3, 25 Anm.), so entspringt der Satz doch „empirische[r] Selbstbeobachtung" (I.2, 46, 15), weshalb wir es mit einem Lehrsatz zu tun haben, „der durch höhere Sätze bewiesen, und bestimmt" werden muß (III.2, 78, 17f.)[21].

In den EM ringt Fichte mit dieser unbewältigten Aufgabe. Fichte sucht nach einem Ersten Prinzip, aus dem im Zusammenschluß mit sekundä-

[18] Fichtes Brief aus Zürich im November oder Dezember 1793 an Johann Friedrich Flatt (1759–1821) in Tübingen. Cf. Brief an Reinhard (s. o. Anm. 12) III.2, 39–41; Nr. 175.

[19] „Im Bewußtseyn wird die Vorstellung durch das Subjekt vom Subjekt und Objekt unterschieden und auf beyde bezogen."

[20] Hervorhebung von mir.

[21] Cf. Fichtes Brief an Heinrich Stephani (1761–1850) von Mitte Dezember 1793 (III.2, 27–29; Nr. 171).

ren (und tertiären, etc.) Prinzipien die Struktur einer wißbaren (und behandelbaren) Welt ableitbar ist. Insofern ist die Behauptung nicht ungerechtfertigt, man habe in den EM eine Wissenschaftslehre in statu nascendi zu erblicken. Daher auch ist Fichtes immer wieder neu ansetzendes Durchmeditieren der angedeuteten Fragen von besonderer Frische gekennzeichnet. Gleichzeitig sind aber aus dem Fehlen einer systematisch geschlossenen Form Verständnisschwierigkeiten zu erwarten. Die EM sind überdies nicht für die Öffentlichkeit bestimmt gewesen; vielmehr versucht Fichte darin, sich selbst Klarheit zu „erschreiben". Zu diesem Zweck greift er auf das Hilfsmittel der formalisierten Darstellung zurück. Dabei führt Fichte für transzendentale Größen wie die „Anschauung", die „Einbildungskraft", etc. bestimmte Zeichen ein, mit denen man „richtig algebraisch" (II.3, 65, 3) umgehen könne. Wird die Philosophie somit zur Rechenaufgabe? Es stellt sich nämlich die Frage, ob auf so hohem Theorieniveau, wie dem Fichteschen, eine nicht nur formalisierte, sondern auch im engeren Sinne mathematische Behandlung möglich ist.

Exemplarisch sei ein Ableitungsversuch von II.3, 46, 23–27 betrachtet.

wenn in A ein x, so in C ein -x x = Substanz; -x = Accidens
wenn in -A ein y, so in C ein -y y = Kausalität; -y = Dependenz

Wenn in C sowohl ein -x wie ein -y, so:

$$C = (-x) + (-y) = \underline{-x-y}$$

Da nun C als integrierendes Mittelglied sowohl mit A als auch -A, unter verschiedener Hinsicht, identisch sein soll, so sind diese „Merkmale" in die Partialidentitäten eingeschlossen.

(1) $A = C + (-x)$ $A = C - x$

oder wie Fichte schreibt:

(2) $-A = C + (-y)$ $-A = C - y$

Das liefert ein primitives Gleichungssystem:

(1,) $C = A + x$

(2,) $C = 1\text{-}A + y$

Da nun C = C (Satz der Identität), folgt:

$C = A + x = -A + y \mid + A - y \rightarrow 2A = y - x$. Führt nicht zu: $C = -x - y$.

Das heißt, die Negationszeichen stehen für *relative Qualitätsunterschiede.* Also sind in den rechten Gleichungsseiten von (1) und (2) x bzw. y keine realen Subtrahenten von C. Es wird deutlich, daß ein wirkliches Rechnen doch nicht möglich ist. Die Negationszeichen sind keine Handlungsanweisungen für tatsächliche Subtraktion. Denn Subtrakti-

on, und überhaupt alle algebraischen Operationen sind erst möglich innerhalb desjenigen Bereichs, den die Kategorie der *Quantität* erschlossen hat[22]. Anders gesagt: Quantität darf nicht vorausgesetzt werden, sondern muß selbst erst abgeleitet werden. Negationszeichen bedeuten hier also den Gegensatz, die qualitative Differenz schlechthin.

Es ist daher vollauf verständlich, wenn Jens Baggesen (1764–1826), der mit Fichte während der Entstehung der EM deren Konzeption besprochen hat[23], sich später zu der Feststellung genötigt sah, solche Formalisierungsversuche seien für die Transzendentalphilosophie verhängnisvoll[24]. Am 28. April 1797 legt er in Kiel im Tagebuch den Verlauf eines Gespräches nieder, das er mit Reinhold gehabt hatte. Wir lesen: „Ich sagte ihm ferner meine Meinung sey, daß das προτον ψευδοω in der Philosophie die Mathematisierung sey – daß meines Bedünkens nichts verschiedner von Metaphysik sey als die Mathematik, Logik etwa ausgenommen." Wenn man Fichte einen „Rechenfehler" nachweist, so bedeutet das allerdings nicht, daß Fichtes Philosophie falsch ist. Es bedeutet lediglich, daß sich Fichte hinsichtlich des Umfangs der Mathematisierbarkeit der von ihm entdeckten transzendentalphilosophischen Strukturen anfänglich geirrt hat.

Wenn auch das philosophische Vorgehen einerseits eine starke Ähnlichkeit mit dem mathematischen hat – haben muß –, so ist doch zugleich eine Differenz zwischen beiden Vorgehensweisen festzuhalten. Fichte ist hierüber selber zur Klarheit gelangt. Wir wollen sehen, wie er die Grenzlinie zieht. Die Wissenschaftslehre teilt – als Wissenschaft – eine Grundeigenschaft mit allen anderen (Einzel-) Wissenschaften; denn sie „ist allerdings, als Wissenschaft, u. Ihrer Form nach, Produkt einer Selbstthätigkeit des Denkens, eines absoluten Erschaffens eines neuen Denksystems. Dies ist schlechthin jede Wissenschaft (im formalen Sinne, jede Scienz) die Mathematik, die allgemeine Logik, [...]"[25]. (II.5, 468, 12–15) Die WL und die Mathematik verkörpern das Ideal der Wissenschaftlichkeit in einem extrem hohen Maße. Die Präzision, die in beiden waltet, gebietet eine absolute Kompromißlosigkeit. „Hier bewährt die *Evidenz* den Begriff, u. umgekehrt. Recht hat man es gedacht nur wenn man dies u. das einsieht; u. sieht man es nicht ein, so hat man es

[22] In der GWL (Zweiter Theil, § 4, Synthesis C) spricht Fichte von der Mathematik als einer Wissenschaft, „die von aller Qualität völlig abstrahirt, und lediglich auf die Quantität sieht". (I.2, 292, 13f.) Auch nach der „Erlangener Logik" ist das „Mathematische" auf den Bereich der Quantität beschränkt (cf. II.9, 74, 13–15).

[23] Er notiert sich in Zürich am 7. Dezember 1793 im Tagebuch als einen Gesprächspunkt: „3. Über das neue Werk, das er angefangen hat, und das unser leztes Gespräch zum Theil veranlaßt hat – [...]", in: *Erich Fuchs,* Fichte im Gespräch. Bd. I.1: 1762–1798. Stuttgart-Bad Cannstatt 1978. Zitat: I.1, 67.

[24] Ich verdanke diesen interessanten Hinweis einem Gespräch mit dem Herausgeber der Fichte-Gesamtausgabe, Herrn Prof. Dr. Dr. Reinhard Lauth. Der nachfolgend zitierte Text ist ediert in: *Fuchs* (Anm. 23) I.1, 426.

[25] Nachschrift an Reinhold, 1801.

eben nicht recht gedacht. Dies ist der weit höhere Grund, warum die W. L. alle ‹weitere› äussere ‹Einwendung abweist›, u. nur in ihr selber geurtheilt werden kann, u. nur als richtig beurtheilt werden kann. Wer ihr nicht recht gibt[,] nun der hats eben nicht eingesehen u. kann nicht mit sprechen. Mathematik. u. noch weit mehr. Die Voraussetzung; jenes [philosophische Denken] sey eben nicht Mathematik. – Bisher freilich nicht."[26] (II.7, 88 Anm.) Wir sehen: Fichte stellt eine mathematisch funktionierende Philosophie in Aussicht, wie er es schon in den EM anzielte. Was aber hat das „noch weit mehr" zu bedeuten?

Wie gesagt, muß hinsichtlich philosophischer und mathematischer Methode sowohl Übereinstimmung als auch Differenz herrschen. In der formalen Strenge herrscht Übereinstimmung beider Wissenschaften. „Drum findet der W. L. gegenüber, kein Disput, kein Widerspruch oder Zweifel statt. Entweder man ist von ihr überzeugt, oder sie ist für uns gar nicht vorhanden. – [...] Hier schon zeigt sich sonnenklar, theils die Uebereinstimmung, theils die Differenz der so oft verglichnen Mathematik u. W. L."[27] (II.7, 125, 22–27). Die Philosophie und die Mathematik weisen die gleichen methodischen Elemente auf: „Postulat, ‹Schluß›, u. Strenge wie hier[;] *Evidenz,* Abweisen alles Disputs ohne weiteres." (Z. 28 f.) Eine mathematische Aufgabe ist entweder (a) unentscheidbar[28] oder eine gegebene Antwort ist (b) wahr oder (c) falsch. Es steht definitiv fest, ob der Fall a, b oder c zutrifft. D. h. der mathematische Beweis läßt nicht mit sich verhandeln. Gleiches trifft für die Philosophie zu. Die Differenz besteht darin, daß der Mathematiker mit den mathematischen Objekten (Zahlen, Figuren, etc.) operiert, ohne sich über diese Objekte im ursprünglichen Sinn Rechenschaft geben zu können. Z. B. werden in der Geometrie bestimmte Linienkonstellationen und Schnittpunkte betrachtet, ohne über das Wesen der Linie und des Punkts als solches Auskunft gegeben zu haben. In diesem Sinne bestimmt Fichte die *„Differenz,* dort ein *bestimmtes* u. drum *verblaßtes* Objekt, worauf die Aufmerksamkeit gerichtet, Punkt, Linie: drum [–] weil man eben nicht scharf es gethan, [–] das waltende Geistesvermögen nicht rein durch sich, sondern willkührlich durch ein anderes bestimmt." (Z. 29–32) In der WL hingegen ist „der Geist *rein.* Was ist denn das *daß,* welches *rein* u. scharf auszudenken wir aufgefordert worden: reine Form aller *Gewißheit,* in jedem mathematischen Satze liegend, u. *vorausgesetzt,* dort nur faktisch, ohne daß der Mathematiker weiter darüber nachdenkt." (125, 32–126, 1) Der Mathematiker verfügt über Gewißheit. Allein, er weiß nicht zu sagen weshalb. Was ist und woher

[26] Vorlesungen der W. L. Im Winter 1804; 5. Vortrag, Donnerstag, den 26. Januar 1804.
[27] Ebd.: 11. Vortrag, Donnerstag, den 9. Februar.
[28] Diese Möglichkeit hat bekanntlich *Kurt Gödel* nachgewiesen in seinem Artikel: „Über formal unentscheidbare Sätze der Principia Mathematica und verwandter Systeme", in: Monatshefte für Mathematik und Physik 1931 (38) 173–198.

kommt die „Form aller Gewißheit", die in der Mathematik anzutreffen ist? Eine Begründung des mathematischen Evidenzerlebens ist nötig, die der Mathematiker als solcher nicht leistet und nicht leisten kann. „Drum dürfte es wohl keine Anmassung, sondern die klare baare Wahrheit seyn, daß die W. L. höher liegt, denn alle Mathematik, da sie sogar die Form der mathematischen Evidenz selber ergründet, u. begründet." (Z. 126, 1–3)

Die WL ist nicht nur gleichrangig mit der Mathematik, sondern sie steht über derselben. „Jede Wissenschaft hat Evidenz, stellt ein Evidentes dar; sie aber stellt die Evidenz selbst, in allem Evidenten in der Scienz wie im Leben, die Evidenz der Evidenz dar, und ist die einige noch übrige streng wissenschaftliche Erfindung, die den neuern übrig bleib, nachdem die Alten Mathematik, u. Logik erfunden hatten"[29]. (II.5, 468, 28–32) Die WL tut somit im Grunde weder etwas anderes als die Mathematik (und die übrigen Einzelwissenschaften) noch tut sie (im additiven Sinne) mehr, sondern sie tut es in potenzierter Form. In ihr wird die Evidenz selbst absolut evidiert. Auch die Mathematik, indem sie konstruktiv[30] verfährt, ist ein geistiges Handeln. In der WL werden nicht dessen Resultate, sondern es selbst abermals be-handelt. „In der eigentl[ichen]. Mathematik sieht man nur auf die *Produkte* der Construction: hier auf das Construiren selbst"[31]. (II.5, 344 Anm.)

Fichtes Verhältnis zur Philosophie ist also ein durchaus differenziertes. Fichte wählt sich die Mathematik sehr wohl zum Vorbild – und zwar nicht nur formal, sondern auch inhaltlich, wie sich mit folgender Stelle, die voll in der Platonischen Tradition steht, belegen läßt:

> „Die Wissenschaftslehre ist *Mathesis*[32], nicht bloß der *äussern* Form, sondern auch dem *Gehalte* nach. Sie beschreibt eine stetige Reihe der Anschauung; und weiset alle ihre Sätze in der Anschauung nach. Sie ist die Mathesis der Vernunft selbst. Wie z.B. die Geometrie das ganze System unserer Begrenzungen des Raumes umfaßt, so umfaßt sie das System der ganzen Vernunft. – Ich wün[s]chte, daß man nicht ohne einige Kenntniß der Mathematik, – des einigen materialiter durchaus wissenschaftlichen Verfahrens, das unter uns vorhanden ist – nicht ohne helle Einsicht in den Grund der *unmittelbaren Evidenz* und *Allgemeingültigkeit* der mathematischen Postulate, und Theoreme, an das Studium der Wissenschaftslehre gehen möchte. Wer da einsieht, warum z. B. der Satz: zwischen zwei Punkten ist nur Eine gerade Linie möglich – die Unendlichkeit aller möglichen Fälle in Eins zusammenfasse, und vergegenwärtige, und woher die unmittelbare Gewißheit entstehe, daß, wenn nur Vernunft Vernunft bleibt, nie ein Fall eintreten könne, der ihm widerstreite; dem kann ich mit guter Zuversicht versprechen, daß er die Wissenschaftslehre in ihrer neuen Darstellung eben so leicht verstehen wird, als die Geometrie"[33] (I.7, 160, 6–22).

Andererseits weiß Fichte sehr wohl um die Gefahren einer mathema-

[29] Nachschrift an Reinhold, 1801.

[30] Cf. Vorlesung über Logik und Metaphysik SS 1797: „Der Begriff sey ein mathematischer[;] deßen Realität muß in der *construction* nachgewiesen werden, [...]" (IV.1, 270, 21 f.).

[31] Neue Bearbeitung der W. L. 1800.

[32] Cf. Ebd.: „Die W. L. ist *Mathesis* des Geistes!" (II.5, 344 Anm.)

[33] Seit sechs Jahren, 1801.

tischen Philosophie; besonders drohen sie von der formalen Seite, wenn diese nicht von einem (adäquaten) Inhalt erfüllt wird. „Das blos formelle Denken hat in der Philosophie, in der Mathematik, in der Naturlehre, in allen reinen Wissenschaften unbeschreiblich viel geschadet."[34] (I.3, 317, 19–318, 2) „In der Mathematik zeigt sich dies besonders durch den Mißbrauch der Algebra von blos formalen Köpfen." (317 Anm.) Der Apparat, der ein Mittel sein sollte, verselbständigt sich dabei zum Zweck. Die symbolische Erkenntnismethode, die uns etwas in seinem Zusammenhang transparent machen sollte, entartet zum leeren Formalismus. „Bloße symbolische Erk[enntniß]. ist gar keine, man kennt bloß die Zeichen; z. B. lernt jemand ein philos[ophisches]. System auswendig, so hat er bloße symbol[ische]. Erkenntniß, so verfährt der algebraische bloß symbolisch, der gute Mathematiker wird es aber im Resultate nicht bloß bei Zeichen bewenden laßen[.] Anschauliche Erkenntniß ist allein Erkenntniß, u besteht darinn, daß man sich ein Bild vom Gedachten entwerfe [...]"[35] (IV.1, 247, 17–22) Es kommt darauf an, den Zeichen eine inhaltliche und d. h. geistig anschaubare Bedeutung zuzuschreiben. In der Mathematik sollte man den gedankenleeren Formalismus nicht anwenden[36], aber man kann es (und sogar mit „Erfolg"). Der Philosoph hingegen muß notwendig jedweder formalistischen Vorgehensweise entsagen, wenn er nicht sein Philosophentum aufgeben möchte. Es könnte zwar den Anschein haben „als ob der Philosoph das Talent, das der Physiker u. Mathematiker braucht, bloß in einem höhern Grade braucht. Allein Philosophie u. [Einzel-]Wißenschaft sind nicht bloß dem Grade sondern der Art nach verschieden. Trieb nach Erkenntniß hat jeder wißenschaftliche Kopf; der Philos[oph]. will aber nicht wißen überhaupt, sondern er will Einsicht haben, wie er dazu komme, zu behaupten, daß er etwas wiße"[37]. (IV.1, 181, 3–8) Die Philosophie besitzt gegenüber der schalen Vernünftelei eine Würde und Hoheit, die nicht preisgegeben werden darf. „Der Räsonneur verknüpft entw[eder]. bloß Vorstellungen oder bloß Dinge; subject[iv] oder objectiv; er macht diesen Unterschied nicht; der Philosoph aber untersucht den Zusammenhang zwischen beiden; also sind beide nicht dem Grade, sondern der Art nach verschieden. Daher folgt, daß man ohne philosophischen Geist, nimmer zur Einsicht deßen komme, was Philos[ophie]. ist; daß man also den Philosophen nicht spielen kann; entw[eder]. man ist es wirklich, oder ganz u gar nicht." (Z. 16–22) Die Philosophie hat radikalen Entscheidungscharakter; in ihr steht jederzeit alles auf dem Spiel. Und „so unmöglich es ist ein philosophi-

[34] Grundlage des Naturrechts, 1796.
[35] Vorlesung über Logik und Metaphysik SS 1797.
[36] Eine algebraische Gleichung hat eine *Lösung;* und diese Lösung eine *Bedeutung.*
[37] Vorlesung über Logik und Metaphysik SS 1797.

scher Komödiant zu sein, so gewöhnlich ist es, ein philosophischer Gelehrter zu sein; dieser weiß aber eigentlich nicht, was er treibt; denn ihm selbst ist jener Zweifel nicht entstanden, sonst wäre er Philosoph;" (Z. 22–25) Der Räsoneur mag sich – unbekümmert des Inhalts – im seichten Aneinanderreihen logischer Kalküle gefallen. Zu diesem Formalismus ist aufgrund von Strukturisomorphismen jedenfalls auch die Maschine fähig; die mechanische Rechenmaschine aufgrund der Isomorphie ihres materiellen Funktionsträgers mit den formalen Gesetzen; der moderne Computer aufgrund der Isomorphie seines energetischen Funktionsträgers mit diesen Gesetzen. Der Räsoneur kann „wohl richtige Sätze, die er von andern entlehnt hat vortragen, aber es ist bloß auswendig gelerntes; u. da er die Regeln des Denkens weiß, so kann er etwas ähnliches hervorbringen; dieß ist wie bey einer Rechenmaschine[38], dieser ist eine Philosophiermaschine!" (Z. 25–28)

Für Fichte hat eindeutig der Inhalt bzw. die Zeichenbedeutung die Priorität gegenüber der formalen Darstellung. Zwar spricht Fichte davon, daß seine WL eines eigenen formalisierten Zeichensystems bedürfe. Denn das bloße Wort habe seine ursprüngliche Nennkraft eingebüßt. „Die SprachZeichen nämlich sind durch die Hände der Gedankenlosigkeit gegangen, und haben etwas von der Unbestimmtheit derselben angenommen; man kann durch sie sich nicht sattsam verständigen"[39] (I.4, 272, 35–37). „Das höchste, was sich durch die Wort=Erklärung herausbringen läßt, ist ein bestimmter *Begriff:* und eben darum in der Wissenschaftslehre das durchaus Falsche."[40] (I.7, 237, 17–19) Worauf es in der Wissenschaftslehre ankomme, sei nicht der bleiche Gedanke, sondern die (intellektuelle!) Anschauung. Deren Anschauungsinhalte, sowie die Konstellationen derselben, seien nur durch eine formalisierte Ausdrucksweise – more geometrico – exakt darstellbar. Aber diese Transkription ist erst im nachhinein möglich, denn zuerst muß der Inhalt „erschaut" und auch – mit normalsprachlichen Mitteln – kommuniziert werden[41]. Daher sagt Fichte von der Wissenschaftslehre:

---

[38] Fichte bezieht sich mit diesen Ausführungen auf § 6 der „Philosophischen Aphorismen" von *Ernst Platner* (11. Juni 1744–27. Dezember 1818). Es heißt dort: „[...] das ist ein philosophischer Gelehrter von der gewöhnlichen Art; dessen Philosophie, sofern er sie gelernt hat und subjektivisch betrachtet, bloß historisch, wiewohl objektivisch betrachtet, vernunftmäßig ist. Sein Kopf ist, in Ansehung des gefaßten Systems ein Abdruck eines andern Kopfes; in Ansehung dessen, was er selbst methodisch hervorbringt eine Denkmaschine. Jedoch sieht man eine gewisse Art des Selbstdenkens auch in solchen Köpfen, die weder wirklichen, noch angenommenen und vorgegebenen philosophischen Geist besitzen." (II.4-S, 10, 31–37)

[39] Versuch einer neuen Darstellung der Wissenschaftslehre 1797/98.

[40] Sonnenklarer Bericht an das grössere Publicum über das eigentliche Wesen der neuesten Philosophie. Ein Versuch, die Leser zum Verstehen zu zwingen. (1801) 4. Lehrstunde.

[41] Hiermit hat Fichte eine Konsequenz der Gödelschen Theoreme antizipiert, nämlich daß das letzte Verständigungsmedium und Erklärungsmittel aller wissenschaftlichen Formalsprachen die Umgangssprache bleibt.

„Hätte sie sogleich anfangen können, wie sie freilich endigen wird, dadurch, daß sie sich ein ihr durchaus eigenthümliches Zeichen=System geschaffen hätte, dessen Zeichen *nur ihre Anschauungen, und die Verhältnisse derselben zu einander,* und schlechthin nichts außer diesen, bedeuten, so hätte sie freilich nicht mißverstanden werden können, aber sie würde auch nie verstanden worden, und aus dem Geiste ihres ersten Urhebers in andere Geister übergegangen seyn."[42] (236, 36–237, 6)

Das mathematisch formale Denken als solches, d. h. dasjenige, das allen Inhalts entleert ist, vermag niemals einen philosophischen Inhalt zu generieren. Doch ist es als Übungsmittel ausgezeichnet geeignet, vorzugsweise zur Übung der Darstellung philosophischer Sachverhalte. Diese Inhalte können von einem endlichen Vernunftwesen durchaus nur diskursiv erworben werden, – aber eben als Inhalte. Nun kann *„zusammenhängendes, Schritt für Schritt seinen Gang nach einer bestimmten Richtung hin gehendes Denken* [...] nur durch Uebung erworben"[43] werden (II.1, 129, 25–28). Ein besonderes Mittel hierfür ist die „Erlernung der reinen Mathematik, die aber die Einbildungskraft weniger beschäftigt, [...]"[44] (130, 2 f.) Jener Mangel ist besonders der Arithmetik bzw. Algebra anzulasten. Die Geometrie hingegen beansprucht gerade die Einbildungskraft und bildet sie aus. Allerdings können auch geometrische Gesetzmäßigkeiten bloß „historisch" auswendig gelernt werden, anstatt daß sie in eigener Erkenntnisarbeit „nachentdeckt" werden. In diesem Sinne äußert sich Fichte im *Sonnenklaren Bericht,* wo es heißt: „Man hat von jeher die Mathematik; besonders den die Anschauung am unmittelbarsten aufregenden Theil derselben, die Geometrie, als ein Uebungsmittel des Geistes empfohlen, und sie häufig, lediglich in dieser Rücksicht, ohne übrigens von dem materialen Inhalte derselben irgend einen Gebrauch machen zu wollen, studirt. Und sie ist dieser Empfehlung allerdings würdig; ohnerachtet es durch die hohe formale Ausbildung derselben, durch ihre auf das Alterthum gestützte Autorität, und durch ihren zwischen der Anschauung und Wahrnehmung in der Mitte liegenden besondern Standpunkt möglich geworden ist, sie historisch zu lernen[45], statt, wie man es sollte, sie selbst nachzuerfinden; und sie gläubig anzunehmen statt sich von ihrer Evidenz zu überzeugen; so daß die wissenschaftliche Bildung, welche allein beabsichtigt wurde, dadurch nicht er-

[42] Sonnenklarer Bericht, 4. Lehrstunde.

[43] Plan anzustellender Rede=Uebungen, 1789.

[44] Im Kontext: „Außer der Erlernung der reinen Mathematik, die aber die Einbildungskraft weniger beschäftigt, ist die glücklichste und einzige Art, sich in diesem zusammenhängenden Denken zu üben, die – *eigne Aufsätze zu machen.* Sie ist die beste und sicherste Uebung im Selbstdenken, in der Aufmerksamkeit, im zusammenhängenden Raisonnement; die nützlichste und einzig praktische Erlernung der Logik." (130, 2–7)

[45] Fichte behauptet in der „Grundlage des Naturrechts" (1797), daß besonders Frauen zu diesem „historischen" Lernen begabt seien: „Wir haben nemlich Weiber gehabt, die in Sachen des Gedächtnisses, z. B. in Sprachen, selbst in der Mathematik, inwiefern sie *erlernt* werden kann, als Vielwisserinnen sich auszeichneten, [...]. Aber Philosophinnen oder Erfinderinnen neuer Theorien in der Mathematik haben wir nicht gehabt." (Hvm; I.4, 135, 26–31)

reicht wird, und der Schluß von einem großen d.i. vielwissenden Mathematiker auf einen wissenschaftlichen Kopf heut zu Tage durchaus unsicher geworden ist."[46] (I.7, 253, 20–32)

Noch an einer anderen Stelle spricht Fichte von „besondere[n] Wissenschaften", „die ganz eigentlich dazu gemacht sind, den Geist zu entwickeln und zu üben"[47]. (I.4, 413, 10f.) In erster Linie scheint Fichte an die Geometrie zu denken, da sie anders als die Arithmetik an die Einbildungskraft appelliert (s.o.). Die Geometrie nämlich muß die idealen Raumverhältnisse innerlich vorstellen, d.h. aus sich heraus produzieren. Die sinnlichen Figuren können nur ein Hinweis sein, eine Hilfestellung, um das immanente Bildungsgesetz zu finden. Ist es aber gefunden, muß von der sinnlichen Darstellung abstrahiert werden. Erst die Abstraktion von sinnlichem Material führt zur geometrischen Wirklichkeit. Diese muß die Seele in sich hervorbringen. Daher empfiehlt Fichte zur Geistesschulung die Geometrie, „welche, wenn sie zweckmäßig studirt wird, die vortreflichste Bildung der Einbildungskraft unter Regeln der Vernunft ist. [...] glauben Sie ja nicht, daß das, was Ihnen an der Tafel vorgezeichnet, oder in Kupfer gestochen wird, der Gegenstand derjenigen Anschauung ist, welche von Ihnen gefordert wird; das ist nur ein Körper, der Ihre Einbildungskraft in der Selbstproduktion des geistigen Bildes *leiten*[48] soll. Eine mathematische Linie oder ein Dreyeck, das aus solchen Linien entsteht, oder ein Dreyeck überhaupt, das weder spitzwinkelicht noch rechtwinkelicht, noch stumpfwinkelicht ist, oder das Schema einer geometrischen Demonstration, das allgemein geltend seyn, und alle mögliche Fälle unter sich begreifen soll, läßt begreiflicherweise mit Zirkel und Lineal sich nicht vorzeichnen, aber es läßt sich *innerlich anschauen*[49]. Wer sich nicht zu dem Vermögen dieser innern Anschauung erhoben hat, der hat jene Wissenschaften völlig ohne Nutzen und blos nach ihren Buchstaben studirt." (Z. 12–25) Aber auch die Algebra trainiert das Konzentrationsvermögen, indem sie die Aufmerksamkeit auf übersinnliche Zusammenhänge lenkt und ein geistiges Engagement erfordert, weswegen Fichte sagt: „ich könnte die, aber nicht blos als Gedächtnißsache, sondern mit eigenem Erfindungsgeiste getriebene, Algebra empfehlen, als die vortrefliche Uebung des Festhaltens der aller abstraktesten Begriffe im Verstande." (Z. 26–28)

---

[46] Sonnenklarer Bericht, 6. Lehrstunde. Cf. Platner-Vorlesungen: „Man kann [ein] guter Mathematiker seyn, ohne einen einzigen bestimmten philosophischen Begriff zu haben; aber nicht, ohne das Talent dazu zu haben. – Man kann Philosoph seyn – wiewohl die Mathematik gewissermassen, d.i. nach ihren Prämissen mit zur Philosophie gehört u.s.w." (II.4., 123, 14–17) Vorlesung über Logik und Metaphysik SS 1797: „[...] es kann jemand ein guter Mathematiker seyn, ohne einen richtigen philosophischen Begriff zu haben; aber philosophischen Kopf muß er dazu haben, er muß denken können." (IV.1, 247, 3–5)

[47] Die von Fichte gehaltene Schlußvorlesung, 1797.

[48] Hervorhebung von mir.

[49] Hervorhebung von mir.

In den mathematischen Disziplinen sind dem menschlichen Geist Übungsmittel für seine Geschicklichkeit an die Hand gegeben, die ihresgleichen suchen. Dennoch gibt es umfangreiche Gebiete der Philosophie, in denen sich transzendentale Strukturen nicht streng mathematisch formalisieren lassen. Die Mathematik reicht an das Eigentliche philosophischer Erkenntnis nicht heran, da sie insgesamt doch nur ein „Bruchstück" aus dem Ganzen des menschlichen Wissens darstellt. In dieser Hinsicht äußert sich Fichte in der *Erlangener Logik* (1805) über die Geometrie: „Die Geometrie hat nothwendig, zufolge ihres Wesen u. ihrer Bestimmung ‹von› ihrem Princip nur faktische Evidenz; denn sie ist ein Bruchstük aus der Region des Wissens; kann drum als Bruchstük nicht ihre eigne Möglichkeit innerhalb dieses Reiches einsehen, sondern realisirt diese ihre Möglichkeit nur faktisch. (Indem ich dieses sage, u. erweisen will muß ich über sie selber h ‹in› aus: in die Philosophie;" (II.9, 125, 3–8) Die Geometrie – und die Mathematik überhaupt – habe es also mit bloßen Fakten zu tun, die „genetisiert" werden müssen. Damit meint Fichte, daß die geometrischen Grundgegebenheiten innerhalb der Geometrie fraglos hingenommen werden, anstatt daß sie in ihren bewußtseinsmäßigen Zusammenhang gestellt und aus diesem heraus begriffen werden. Zweifelsohne bedient sich auch und gerade die Mathematik umfangreicher Herleitungen. Doch kommt alles darauf an, daß der Beweis-Gang von einem „inwendige[n] Sehen" (96, 23) geleitet ist, und nicht in den militärischen Gleichschritt eines mechanischen[50] Deduzierens abgleitet, wie dies zumeist der Fall ist. Dann triumphiert der inhaltsleere Formalismus über das geistige Anschauen. In der gelingenden „Genesis" hingegen versetzt sich das Bewußtsein in das „Gesez der Entstehung" (81, 23) bzw. in das „Gesetz der Construktion" (81, Anm. 1). Wohlgemerkt: Die Genetisierung gilt nicht nur für die Geometrie, sondern für alle Wissensakte. Das Bewußtsein als solches funktioniert selbst genetisch! Die Genetisierung verleiht Lebendigkeit, organischen Zusammenhang und innere Einsicht. Alles „hängt ab von der HauptRegel: setze dich in den UrAkt. Kriterium; eben wenn die Sache selbst anfängt zu leben, u. eine vollständig umfassende organische Kenntniß heraustritt ... Innere Klarheit: die äussere Regel ist nur *negativ.*" (85, 14–16) Das genetische Prinzip muß nach Fichte in alle Wissenschaften hineingetragen werden, – nicht zuletzt in die Mathematik. Daher sagt er einige Seiten weiter: „Die Geometrie in ihrer mir bekannten, hergebrachten Gestalt, hat eine faktische Evidenz, welche sie nicht haben sollte, sondern welche sie genetisch durchdringen sollte; u. dadurch wird sie vom Range einer [echt] deducirenden Wissenschaft[51] aus-

[50] Cf. II.9, 132, 30.

[51] Cf. „So wird die Wissenschaft *deducirend,* rein ableitend, nicht wie erst im Zirkel sich drehend." (II.9, 133, 7f.)

geschlossen, u. eine bloß bestimmende, womit sie sich nicht begnügen müste." (128, 21–129, 2) Fichte hält somit eine Befruchtung der Geometrie durch die Philosophie für möglich, die freilich nur durch einen fortgesetzten und kontrollierten Wechsel der Standpunkte gewährleistet ist[52], keineswegs aber durch ihr Verschmelzen und Verwischen. Der Unterschied zwischen Geometrie und transzendentaler Wissenschaftslehre muß zum Wohle beider stets gewahrt bleiben. Diese „Gewaltentrennung" ermöglicht erst eine so angemessene wie notwendige Ergänzung beider Disziplinen. „Sie haben daran ein schlagendes Beispiel zu dem [...] Satze daß wie W. L. nicht andere Wissenschaften vertrete, sie in sich aufnehme, sondern sie stehenlasse, als selbstständige: Sie hat und ist, unmittelbar gar kein Faktum; sondern nur die Genesis aller möglichen reinen u. a priorischen Fakten: In Eins daher sezt sich nun die besondre Wissenschaft hinein, u. wird es wirklich, u. in der That; und dies ist der charakteristische, ewig bleibende, u. nie aufzuhebende Unterschied beider."[53] (125, 30–126, 2)

Eine weitere sehr bedeutende Stelle zu unserem Thema verdanken wir dem zweiten Vortragszyklus der Wissenschaftslehre aus dem Jahre 1804. Im 3. Vortrag, der auf den 19. April 1804 fällt[54], gibt Fichte zu bedenken, daß Mathematik selbst da, wo sie lebendige, inhaltsvolle Beweisgänge aufzuweisen hat, keine Klarheit über ihre eigenen Grundprinzipien zustande bringe. Der Arithmetiker (als solcher) sei unvermögend,

---

[52] „Freilich soll jeder in soweit es selbst [sc. ein Philosoph] in seiner eignen Person seyn. (II.9, 126, 14f.)

[53] Cf. allgemein: Ueber den Begriff der Wissenschaftslehre (1794) I.2, 107–172 oder auch I.5, 348, 15f. Zum Unterschied von mathematischer und philosophischer Methode cf. „Vorlesung über Logik und Metaphysik 1797": „[...] allein der [Mathematiker] muß auch beweisen, freilich nicht aus Begriffen sondern aus Anschauungen." (IV.1, 269, 6f.) Nun gibt es auch in der Philosophie Anschauungen, die aber nicht mit den geometrischen unbesehen gleichzusetzen sind: „[...] die *geometrische* Anschauung, die mit der philosophischen oft verwechselt worden, [...]" (II.9, 125, 14f.) Übrigens ist sich auch *Immanuel Kant* (22. April 1724–12. Februar 1804) einer deutlichen Grenze bewußt, wie dem Opus Postumum zu entnehmen ist: „Es kann keinen Übergang von den mathematischen Principien zu den philosophischen geben[,] der continuirlich wäre." (II. Convult, IX. Bogen, 1 Seite, Anm. 1) Ich zitiere anhand der Kant-Gesamtausgabe: Kant's gesammelte Schriften, herausgegeben von der *Königlich Preußischen Akademie der Wissenschaften*, Berlin 1902ff. Zitat: XXI, 231, 16f. Schon in der ersten Auflage der „Kritik der reinen Vernunft" (1781) hebt Kant einen entscheidenden Unterschied hervor: „Die *philosophische* Erkenntnis ist die *Vernunfterkenntnis aus Begriffen*, die mathematische aus der *Konstruktion* der Begriffe." (A 713 = B 741)

[54] Obwohl uns *Fichte*, wie sein Sohn Immanuel Hermann Fichte berichtet, diesen Zyklus, gehalten vom 16. April – 8. Juni 1804, „in vollständiger Ausarbeitung" (SW: Bd. IX, S. VII) hinterlassen hat, ist das Manuskript verschollen. I. H. Fichte hat in Bd. X der SW einen Abdruck besorgt, der durch eine Reihe von Satzfehlern beeinträchtigt ist. Glücklicherweise fand anfangs unseres Jahrhunderts der Bibliothekar Dr. K. Wendel in der Universitätsbibliothek Halle eine Abschrift des Originalmanuskriptes der WL 04-II, deren Titel lautet: „Copia. Wiederholung der Wissenschaftslehre, 28 Vorlesungen 1804." (Bibliothekssignatur Yg. 29). Sowohl der Text der SW als auch der Halleschen Copia wurden von *Reinhard Lauth* mustergültig – en regard – in Bd. II.8 der Fichte-Gesamtausgabe veröffentlicht.

uns über die geistige Bedeutung der „Eins", der Grundlage alles Zählens, aufzuklären, ebenso wie der Geometer (als solcher) nichts über die innere Natur der Linie sagen könne. Dies zu leisten, sei die eigentliche Aufgabe des philosophischen Denkens.

> „Nach der Philosophie macht die Mathematik Ansprüche auf Evidenz; giebt sich wohl gar in einigen ihrer Repräsentanten das Ridiküle, sich über die Philosophie zu erheben, welches ihr nur dem Eklekticismus unserer Tage gegenüber erlaubt werden kann. Nun hier völlig davon abstrahiert, daß es sogar in Rücksicht dessen, was sie seyn kann und soll, nicht eben sehr glänzend mit ihr steht; so muß sie bekennen, daß ohnerachtet im Fortschreiten sie allerding genetisch wird, dennoch ihre Principien durchaus nur faktischer Evidenz fähig sind. Denn sage mir doch der Arithmetiker, als blosser Arithmetiker, wie er vermag, eine solide und stehende Eins zusammenzubringen; oder der Geometer, was ihm denn seinen Raum hält, und zum stehen bringt, indeß er seine fortfließende Linie in ihm zieht – ob ihm dies, und noch so viel andere Ingredienzien, deren er für die Möglichkeit seiner Genesen bedarf, anders als in unmittelbarer Anschauung gegeben werden? Dies gereicht nun der Mathematik keineswegs zum Vorwurf, sie soll und darf als Mathematik gar nicht anders sein wollen, und unsre Sache ist es gewiß nicht Gränzen der Wissenschaften zu verwirren, aber es soll nur anerkannt werden, und diese, so wie alle übrigen Wissenschaften sollen Wissen daß sie nicht die ersten sind, und nicht selbstständig, sondern daß die Principien ihrer eignen Möglichkeit in einer andren, höhern Wissenschaft liegen." (Text der Copia; II.8, 47, 15–49, 10)

Fichte vertritt also eine Inversion des Bedingungsverhältnisses. Nicht die Mathematik habe die Philosophie zu begründen, sondern die Philosophie die Mathematik. Diese finde an jener ihre Grenze. Allein die WL als *philosophia prima* ist in der Lage, uns ein Fundament zur Verfügung zu stellen, auf dem das Gebäude einer Philosophie der Mathematik nach streng transzendentalen Prinzipien errichtet werden kann. Doch ist dieses Bauwerk nach Fichtes Dafürhalten noch nicht ausgeführt. Daher beklagt er im Brief Nr. 515 vom 23. Dezember 1799 aus Jena an die Gebrüder August Wilhelm (5.9.1767–12.5.1845) und Karl Wilhelm Friedrich (10.3.1772–12.1.1829) von Schlegel den „Mangel einer Philosophie der Mathematik, und [die] *Nachtheile,* die der Math. daraus erwachsen;" (III.4, 171, 16–17) Diese Nachteile können nicht intern, aus der Mathematik selbst, beseitigt werden. Solange nicht die Philosophie in einer systematischen Metamathematik die Grundlagen des mathematischen Denkens eruiert, werden die Nachteile „in der Zeitgeschichte fortgesetzt, bis diesem Mangel einst abgeholfen wird." (Z. 17–18) Es handelt sich also um keine Korrektur, die die Mathematiker selbst vollziehen könnten und ebensowenig um das Kultivieren einer philosophischen Disziplin, sondern um die Begründung einer völlig neuen Disziplin. Daher kündigt Fichte seinen Zuhörern in der *Erlangener Logik* gänzlich unbekannte Gedankengänge an, die er zu präsentieren beabsichtigt in einer sog. „Ph[ilosophie]. der Mathematik, u. es dürfte neues vorkommen, was schon gelernt zu haben, Ihnen garnicht angemuthet wird, sondern was Sie erst hier lernen sollen." (124, 23–25) Fichte trug sich also durchaus mit der Absicht, nach Beendigung der WL auch eine

derartige philosophische Einzeldisziplin auszuführen. Von diesem anspruchsvollen Vorhaben berichtet er noch im Mai des Jahres 1812 aus Berlin[55] an den Grafen Zichy: „Mein Lehrplan ist dieser: Mein Hauptkollegium ist das über die Wissenschaftslehre, d.i. die eigentliche wissenschaftliche Philosophie, dasselbe, was ehedem Metaphysik genannt wurde. Zum Verständnisse dieses Kollegiums bereite ich vor durch mancherlei Vorlesungen, [...] Die Wissenschaftslehre wende ich an zur Erzeugung *besonderer*[56] philosophischer Wissenschaften. So lese ich in diesem Halbjahre die Rechtslehre, sodann die Sittenlehre. So werde ich späterhin eine Philosophie der Natur, vielleicht auch eine Philosophie der Mathematik vortragen."[57] Doch zu einer ausgearbeiteten Philosophie der Mathematik sollte es, bedingt durch Fichtes frühes Ableben, nicht mehr kommen. Bereits zwei Jahre später, am 29. Januar 1814 gegen 5.00 Uhr verstarb der Denker.

Haben wir uns bisher jenem Philosophen zugewandt, den man wohl als den Hauptvertreter des Deutschen Idealismus bezeichnen darf – Friedrich Heinrich Jacobi (25. Januar 1743–10. März 1819) nannte Fichte einen „Mann von *beyspielloser* Denkkraft"[58], ja „den wahren Meßias der speculativen Vernunft"[59] –, so wollen wir uns nun dem romantischen Gefühlsmenschen *Novalis* zuwenden. Man muß sich indessen vor der Meinung hüten, daß Novalis allem spekulativen Denken abhold gewesen sei. Novalis wußte den Wert eines Gedankensystems wie das Fichtesche durchaus zu schätzen[60]. Doch zugleich spürte er das dringende Verlangen, den formalen Begriffsstrukturen einen gefühlten und empfundenen Inhalt an die Seite zu stellen. Demgemäß entwirft er in einem Gedicht, das nach Ludwig Tiecks (31. Mai 1773–28. April 1853) Bericht für den Roman *Heinrich von Ofterdingen* (1802) vorgesehen war[61], die Vision einer Welt, die nicht mehr von „Zahlen und Figuren" beherrscht wird[62].

---

[55] Dort war er 1811 erster gewählter Rektor der neugegründeten Universität geworden.

[56] Hervorhebung von mir.

[57] *Johann Gottlieb Fichte,* Briefwechsel. Hrsg.: *Hans Schulz,* Hildesheim 1967. Zitat: II, 583; Brief Nr. 637. – Schon in den EM spricht Fichte von einer „Philosophie der Mathematik" (II.3, 82, 22)!

[58] Im Brief an Fichte vom 3.–21. März 1799 (III.3, 232, 17).

[59] III.3, 226, 6. In einem Brief vom 18. Februar 1799 an Jean Paul (Johann Paul Friedrich) Richter (21. März 1763–14. November 1825) spricht *Jacobi* von Fichte als dem „größten[n] Tief*denker* unserer Zeit." (Aus F. H. Jacobi's Nachlaß; Hrsg.: *Rudolf Zoepritz;* Bd. 1, 208; Leipzig 1869).

[60] Novalis hat Fichtes Philosophie gründlich studiert und auch diesen selbst ab dem Wintersemester 1794/95 in Jena gehört.

[61] Ich zitiere anhand: *Novalis,* Schriften. Band I: Das dichterische Werk. Hrsg. *Paul Kluckholm* u. *Richard Samuel.* Darmstadt 1977. Tiecks Wiedergabe findet sich dort auf S. 360, 16–27. Ich zitiere jedoch nach der Transkription des ursprünglichen Manuskriptes v. Hardenbergs. – Das Gedicht hätte vermutlich in den Mund des Astralis gelegt werden sollen.

[62] In den „Paralipomena zum ‚Heinrich von Ofterdingen'"; I, 344, 21–345, 3.

Wenn nicht mehr Zahlen und Figuren
Sind Schlüssel aller Kreaturen,
Wenn die so singen, oder küssen,
Mehr als die Tiefgelehrten wissen,
Wenn sich die Welt ins freye Leben
Und in die ‹freye› Welt wird zurück begeben,
Wenn dann sich wieder Licht und Schatten
Zu ächter Klarheit wieder gatten,
Und man in Mährchen und Gedichten
Erkennt die ‹alten› wahren Weltgeschichten,
Dann fliegt vor Einem geheimen Wort
Das ganze verkehrte Wesen fort.

Dem Fühlen des Dichters ist eine Welt zugänglich, die sich jenseits des Meßbaren und Berechenbaren befindet. Es war derselbe Dichter, welcher, ebenso wie Fichte, das Ideal einer mathematisch exakten Sprache in seiner Seele trug. Am 23. Juni 1798 hat Novalis im *Mathematischen Heft* niedergeschrieben: „Das Zahlensystem ist *Muster* eines ächten Sprachzeichensystems – Unsre Buchstaben sollen Zahlen, unsre Sprache Arythmetik werden."[63] (III, 50, 28–31) Daß Novalis in gewisser Hinsicht mit Fichte konform geht, zeigt sich auch an einer Stelle wie dieser: „Die WL ist nichts, als ein Beweis der *Realitaet der Logik*[64] – ihrer Zusammenstimmung mit der übrigen Natur und völlig der Mathematik analog in Rücksicht ihrer Entdeckungen und Berichtigungen – und dessen, was sie leisten kann." (III, 559, 15–18) Diese Verwandtschaft komme daher, daß die Mathematik für Novalis keine Wissenschaft der Größe ist, sondern Wissenschaft der Darstellung ideeller Konstellationen, d. h. Beziehungswissenschaft. „Reine Mathematick hat nichts mit Größe zu thun. Sie ist bloße Bezeichnungslehre – *mechanisch* gewordener, in Verhältnissen geordneter Gedankenoperationen. [...] So auf ähnliche Weise ist es auch mit der abstracten Sprache." (III, 571, 20–24)

Für Novalis bilden Mathematik und Philosophie eine Einheit; – allerdings eine strukturierte Einheit. In derselben müssen zwei Beziehungsrichtungen unterschieden werden: Die „*Philos[ophie]* der Mathem[atik]"

---

[63] Bd. III: Das philosophische Werk II. Hrsg. *Richard Samuel.* Darmstadt 1983. – Cf. „Mathematische Fragmente": „Zahlen sind, wie Zeichen und Worte, Erscheinungen, Repraesentationen katexoxin." (III, 593, 18f.)

[64] Dies ist allerdings eine Fehleinschätzung! Die WL ist wesentlich *mehr* als bloße Logik. Man beachte, daß Baggesen die Beziehung der WL zur Logik nicht mit derjenigen zur Mathematik identifiziert (s. o.), – obwohl auch er die Logik in die Nähe der WL stellt. Jedenfalls scheint er in der Zuordnung nicht nur behutsamer als Novalis vorzugehen, sondern auch als Kant und Schelling, die in völliger Verkennung der Sachlage WL und Logik mit einander identifizieren, um der ersteren dann eine „Leerheit" vorzuwerfen, die sie ihr selbst erst unterstellen.

(III, 50, 10f.) sei zu unterscheiden von der „Mathem[atik] der *Philosophie*“ (Z. 14f.)[65]. Damit eine Unterscheidung vorgenommen werden kann, muß – diese ermöglichend – immer auch ein gewisser Übergang der Unterschiedenen mitgedacht werden. Dieser Übergang ist kontinuierlich. „Am Ende ist Mathematik nur *gemeine, einfache* Philosophie und Phil[osophie] höhere Mathematick im Allg[emeinen]. Höhere *Mathematik insbesondere* knüpft die gemeine Mathematik an das System d[er] Mathem[atik] und dieses stößt an die Philosophie der Mathematik – oder phil[osophische] M[athematik], wie denn die systematische W[issenschaft] immer der Vorläufer und die Grenze eines höhern Grades der W[issenschaft] überhaupt – des phil[osophischen] Grades ist. *(Grade der Wissenschaftlichkeit.* Der höchste Grad der Wissenschaftlichkeit wird Philosophie genannt.)“ (III, 346, 28–347, 2) Der Philosophie in ihrer methodischen Reinheit ebenbürtig sei allein die Mathematik. „Der Begriff der Mathematik ist der Begriff der Wissenschaft überhaupt.“[66] (III, 593, 6f.) Dieser Satz gilt in von Hardenbergs Auffassung natürlich nicht für die Mathematik im trivialen Sinne[67]. Denn „die bisherige Mathematik ist nur die erste und leichteste Äußerung oder Offenbarung des wahrhaft wissenschaftlichen Geistes“[68]. (III, 50, 24–27) Hingegen offenbart sich dem reinen mathematischen Blick[69], in den Vollbesitz seines Wesens gelangt, das Universum in ungetrübter Transparenz. Die Mathematik strebt, nicht anders als die Philosophie, nach der „Weltformel“, d.h. nach dem Anblick des strukturellen Gesamtzusammenhanges aller Seienden. „Der innige Zusammenhang, die Sympathie des Weltalls, ist ihre Basis“ (III, 593, 16f.), – und ihre Vollendung, sollte hinzugefügt werden. „Ihre Verhältnisse sind Weltverhältnisse. Die reine Mathematik ist die Anschauung des Verstandes, als Universum.“ (Z. 20f.) Sofern dieses Ideal angestrebt wird, wird die Mathematik zur „mystischen[70]“ Angelegenheit. „Ächte Mathematik ist das eigentliche Element des Magiers.“ (Z. 25) In dieser (man muß zugestehen, sehr idealistischen) Auffassung durchdringen sich Philosophie und Mathematik. Mathematik ist kein abstrakter Schematismus, kein mechanisches Zusammenrechnen, sondern höchstes Leben. Deren Be-lebendes ist die Philosophie. „Phil[osophie] ist die Universal – oder höhere Mathem[atik] – das belebende Princip der Mathem[atik] – [...]“. (III, 407, 5f.) Wenn die Philosophie

[65] Cf.: III, 90, 1.

[66] Cf.: „Ächter wissenschaftlicher Geist hat vorzüglich bisher bey den Mathematikern geherrscht.“ (III, 449, 16f.)

[67] Fichte spricht hierbei von der bloß „faktischen“ Mathematik, die „genetisiert“ werden muß.

[68] Cf.: „Die jetzige Mathematik ist wenig mehr, als ein speciell empirisches Organon.“ (III, 593, 9f.)

[69] Eine Begabung für die Höhen der Mathematik sei morgendländische Wesensart; „in Europa ist sie zur bloßen Technik ausgeartet.“ (III, 594, 10f.)

[70] Cf.: „Mystische Geometrie“ (III, 449, 16).

demgemäß dem materialen (inhaltlichen) Aspekt zugeordnet wird, die Mathematik dem formalen (cf. 407, 8), so sollten zumindest hinsichtlich ihrer formalen Vollendung alle (!) Wissenschaften mathematisiert werden. Und wirklich vernehmen wir den beachtenswerten Satz: „Alle Wissenschaften sollen daher Mathematick werden."[71] (III, 593, 8)

Novalis benennt auch eine besondere Erscheinungsweise der mathematischen Gesetzmäßigkeiten: die Musik. In ihr als der empirisch wahrnehmbaren Erscheinungsweise der nüchternen Gesetzmäßigkeiten findet die schwärmerische Bewunderung gewissermaßen einen Ausgleich dieser beiden Pole. Hiermit knüpft er an die pythagoräische Tradition[72] an. Wie der sinnlich vernehmbare Klang gewissen „abstrakten" Gesetzmäßigkeiten gehorcht und auf diese Weise zur Erscheinung bringt, so ist die übersinnliche Sphärenharmonie der Ausdruck eines noch höheren, den Kosmos durchwaltenden geistigen Zusammenhanges.

> „In der Musik erscheint [die Mathematik] förmlich, als Offenbarung – als schaffender Idealism. Hier legitimirt sie sich, als himmliche Gesandtin, kat anυropon. Aller Genuß ist musikalisch, mithin mathematisch. Das höchste Leben ist Mathematik. [...] Der ächte Mathematiker ist Enthusiast per se. Ohne Enthusiasmus keine Mathematik. Das Leben der Götter ist Mathematik. Alle göttliche Gesandten müssen Mathematiker seyn. Reine Mathematik ist Religion." (III, 593, 26–594, 3)

In diesen Worten vollzieht Novalis eine regelrechte Apotheose des mathematischen Denkens, die für einen Dichter sicherlich sehr erstaunlich ist. Die geschichtliche Entwicklung freilich spricht gegen Novalis. Was seit seiner Zeit zur uneingeschränkten Herrschaft gekommen ist, ist der geistlose Formalismus. Seine umfassende technische Anwendbarkeit hat den drohenden ökologischen Kollaps der Erde nach sich gezogen. Was nach Novalis' eigenen Worten in Europa begann (cf. F 69), ist zur globalen Gefahr ausgewachsen. Jedoch ist die geschichtliche Entwicklung kein mit Naturnotwendigkeit verlaufender Prozeß, der in die Starrheit einer mathematischen Formel hineingepreßt werden könnte. Sie wird von Menschen gestaltet.

---

[71] Cf.: „Alle Wissenschaften sollen *Mathematik* werden." (III, 50, 23)

[72] Er nennt Pythagoras übrigens einmal den „erste[n] mathem[atischen] Philosoph[en]" (III, 90, 4 f.).

ThPh 70 (1995) 62–77

Tradition und Natur

Über Vorgaben und Grenzen der praktischen Rationalität

Von Friedo Ricken S. J.

Seit Beginn der achtziger Jahre ist in der angelsächsischen Moralphilosophie eine einflußreiche Strömung zu beobachten, die sich kritisch gegen eine rationale, universalistische Ethik im Sinne Kants wendet und die darüber hinaus überhaupt den Sinn und die Möglichkeit einer philosophischen Reflexion der Moral bestreitet. Die Kontroverse ist vor allem bekannt als Kritik des Kommunitarismus am Liberalismus. Diese Charakterisierung ist jedoch zu eng, einmal, weil es nicht nur um politische Philosophie, sondern um die Grundlage der Moralphilosophie als solcher geht, zum andern, weil ein so gewichtiger Kritiker der philosophischen Ethik wie Bernard Williams sich nicht unter diesen Titel einordnen läßt. Ich möchte vier Themen diskutieren, die meiner Ansicht nach im Mittelpunkt dieser Kontroverse stehen: erstens das Verhältnis von Person bzw. Individuum und Gemeinschaft (I); zweitens den Rationalitätsbegriff (II); drittens die Frage nach Gütern oder Werten (III); viertens, in der Terminologie von Rawls, die Beziehung zwischen dem Richtigen und dem Guten (IV). Mein sachliches Anliegen ist die Frage nach den Möglichkeiten, Grenzen und Voraussetzungen der praktischen Vernunft.

Bevor ich auf diese Themen eingehe, sei anhand einiger Thesen von Bernard Williams die Herausforderung skizziert. Die moderne Moralphilosophie ist nach Williams der modernen Welt nicht angepaßt. Sie leide an einer unreflektierten Überschätzung der Rationalität. Sie träume, vor allem in ihren Kantischen Formen, den Traum einer Gemeinschaft vernünftiger Wesen, der von der sozialen und geschichtlichen Wirklichkeit und von jedem Sinn für das konkrete moralische Leben weit entfernt sei[1]. Für die Moralität dieser Moralphilosophie sei die Reinheit charakteristisch. Das moralische Bewußtsein werde von allen anderen emotionalen Reaktionen und sozialen Einflüssen getrennt. Die Moral sei ein in sich geschlossenes System, das anhand keiner anderen Werte als denen der Moral selbst beurteilt werden dürfe. Diese Reinheit sei selbst ein Wert. Sie drücke das Ideal aus, daß die menschliche Existenz im letzten gerecht sein könne und die kontingente Verteilung der Glücksgüter nicht das letzte sei. Das Ideal der Moralität sei ein Wert, der das Glück (luck) übersteige und der deshalb jenseits des Empirischen liegen müsse. Die Idee eines solchen Wertes jenseits des Glücks ist für Williams eine Illusion. Aus der Forderung der Reinheit ergeben sich für

[1] *Bernard Williams*, Ethics and the Limits of Philosophy, London 1985 [2]1987, 197.

Williams Gegensätze, die nichts als leere Abstraktionen seien: Pflicht und Neigung; Freiwilligkeit und Zwang; reine oder gar keine Gerechtigkeit. Diese und andere philosophische Irrtümer im Begriff der Moral sind für Williams nichts anderes als der abstrakte Ausdruck eines tiefverwurzelten Mißverständnisses des Lebens[2].

I. Person und Gemeinschaft

Ich beginne das Thema Gemeinschaft mit der Kritik des Kommunitarismus am Liberalismus. Im Mittelpunkt steht der Begriff der Person. Die Personen der liberalen Theorie sind nach Michael Walzer[3] radikal isolierte Individuen, rationale Egoisten, Männer und Frauen, die durch ihre unveräußerlichen Rechte geschützt und voneinander getrennt sind. Sie haben keine gemeinsamen religiösen oder politischen Traditionen, kein gemeinsames Brauchtum und keine gemeinsamen Werte. Sie trennen sich von allen sozialen Bindungen. Jeder und jede von ihnen erfindet seinen oder ihren eigenen Lebensplan, ohne daß Kriterien oder gemeinsame Maßstäbe gegeben wären, die ihn oder sie bei dieser Erfindung leiten. Dagegen betont der Kommunitarismus, daß auch in einer liberalen Gesellschaft die Menschen in eine soziale Gruppe hinein und mit einer sozialen Identität geboren werden: als Mann oder als Frau, als Mitglied der Arbeiterklasse, als Jude oder als Katholik. Walzer kritisiert den Freiheitsbegriff des Liberalismus: Er betone weniger die Freiheit, eine soziale Gruppe zu bilden, als die Freiheit, sie und die mit ihr gegebene Identität zu verlassen. Freiheit sei das Recht, eine Bindung zu brechen: „What makes any identity or affiliation voluntary is the easy availability of alternative identities and affiliations."[4]

Wird diese Kritik dem Liberalismus gerecht? Der Nostalgie und dem Romantizismus der Kommunitarier steht der Realitätssinn der Liberalen entgegen. Rawls geht aus von dem Faktum, daß unsere westlichen Gesellschaften pluralistisch sind. Das Problem des politischen Liberalismus besteht nach ihm darin, wie Menschen, die durch miteinander unvereinbare religiöse, philosophische und moralische Lehren voneinander getrennt sind, als freie und gleiche Bürger in einer stabilen und gerechten Gesellschaft miteinander leben können[5]. Den historischen Hintergrund des politischen Liberalismus bilden nach Rawls das Zerbrechen der religiösen Einheit des Mittelalters in der Reformation, die Religionskriege und die Kontroversen über die religiöse Toleranz im 16. und 17. Jahrhundert[6]. Rawls versteht seinen Begriff der Person ausschließlich als po-

[2] Ebd. 195 f.
[3] *Michael Walzer,* The Communitarian Critique of Liberalism, in: Political Theory 18 (1990) 6–23.
[4] Ebd. 21.
[5] *John Rawls,* Political Liberalism, New York 1993, XVIII.
[6] Ebd. XXII.

litischen Begriff. Er unterscheidet zwischen der öffentlichen oder institutionellen und der moralischen Identität der Person. Die Zielsetzung des liberalen Staates verbiete es, daß eine Person mit ihrer moralischen auch ihre öffentliche Identität verliere. Der Liberalismus müsse damit rechnen, daß eine Person aus vernünftigen Gründen ihren Lebensplan oder ihre religiösen, moralischen oder philosophischen Auffassungen ändert. Das dürfe kein Grund sein, daß sie auch ihre öffentliche Identität verliert[7]. Die kommunitaristische Kritik ist im Recht, wenn sie behauptet, daß der liberale Staat die Bildung der moralischen Identität nicht fördert. Aber wäre das mit seiner Aufgabe vereinbar? Muß er sich nicht vielmehr darauf beschränken, die unterschiedlichen Formen der moralischen Identität zu ermöglichen?

Der Kommunitarismus hält diese Konzeption eines liberalen Staates für unrealistisch. Auch ein liberaler Staat, so argumentiert Charles Taylor[8], könne nicht bestehen, ohne daß die Bürger sich mit ihm identifizieren, und dafür sei eine gemeinsame Gerechtigkeitskonzeption allein nicht ausreichend. Die Bürger müßten in den politischen Institutionen, in denen sie leben, einen Ausdruck ihrer selbst sehen; sie müßten in den Gesetzen eine Reflexion und einen Schutz ihrer eigenen Würde sehen. Das sei ohne eine von allen geteilte Konzeption des Guten nicht möglich. Taylor wendet sich gegen eine ausschließlich instrumentelle Auffassung der Institutionen und den negativen Freiheitsbegriff des Liberalismus. Er plädiert für eine Teilnahme am politischen Geschehen als Selbstzweck, und er sieht das Wesen der Freiheit in der politischen Selbstbestimmung der Bürger.

Die Frage, auf die ich bei Taylor keine Antwort gefunden habe, lautet, wie eine solche gemeinsame Konzeption des Guten in einer pluralistischen Gesellschaft möglich ist. Vielleicht würde Taylor antworten, daß wir uns auf die theologische und philosophische Tradition besinnen müssen, die den liberalen Staat hervorgebracht hat. Aber dann ist zu fragen, ob diese Tradition in einer pluralistischen Gesellschaft noch in dem Ausmaß lebendig ist, daß sie zu der von Taylor geforderten Identifikation motivieren kann.

Taylors Anliegen begegnet uns bei Rawls unter dem Stichwort ‚Stabilität'. Rawls fand seine Ausführungen zu diesem Thema in ‚A Theory of Justice' unrealistisch, und das war für ihn der Anlaß zu eingreifenden Korrekturen an seiner früheren Konzeption[9]. In ‚Political Liberalism' will er das Problem der Stabilität durch den Begriff des „überlappenden Konsenses" (overlapping consensus) lösen. Rawls geht davon aus, daß der Pluralismus der modernen westlichen Gesellschaft ein *vernünftiger*

[7] Ebd. 29–32.

[8] *Charles Taylor,* Cross-Purposes: The Liberal-Communitarian Debate, in: *Nancy L. Rosenblum* (ed.), Liberalism and the Moral Life, Cambridge, MA 1989, 159–182.

[9] *Rawls,* ebd. (siehe Anm. 5) XVII.

Pluralismus ist; er sei das Produkt der freien menschlichen Vernunft unter den Bedingungen der Freiheit. Rawls nimmt an, daß sich innerhalb der Vielfalt der *vernünftigen* Religionen, Moralen und Philosophien ein gemeinsamer Bestand findet, in dem alle übereinstimmen, daß seine Gerechtigkeitskonzeption Gegenstand dieses überlappenden Konsenses ist und daß auf diese Weise die Stabilität des liberalen Staates garantiert wird[10].

Auch Rawls ist also offensichtlich wie Taylor der Auffassung, daß auch der liberale Staat auf eine gemeinsame geistige Grundlage nicht verzichten kann. Seine Lösung beruht auf einer starken geschichtsphilosophischen Voraussetzung, die an einen Hegelschen Vernunftoptimismus erinnert. Epistemologisch ist nach den Kriterien zu fragen, anhand deren eine Religion, Moral oder Philosophie als vernünftig charakterisiert wird. Der Einwand müßte widerlegt werden, daß diese Kriterien der Rawlsschen Gerechtigkeitskonzeption entnommen sind, so daß die ganze Konstruktion zirkulär ist.

Die kommunitaristischen Thesen zum Verhältnis von Person und Gemeinschaft sind überzeugender, wenn wir sie nicht auf die politische, sondern auf die moralische Identität der Person beziehen. Ich referiere einige Gedanken aus Alasdair MacIntyre, After Virtue[11], über den Zusammenhang von Person, Gemeinschaft und Tradition. Was sie für die Frage nach der praktischen Vernunft bedeuten, wird später deutlich. Die Einheit eines individuellen Lebens bestehe in der Einheit einer Erzählung, die durch dieses Leben verkörpert wird. Die Frage ‚Was ist gut für mich?' richte sich darauf, wie ich diese Einheit leben und zur Vollendung bringen kann. Das sei nicht möglich ohne Konzeption eines umfassenden Gutes. Dieses Gut könne ich niemals nur als Individuum erstreben. Dafür nennt MacIntyre zwei Gründe: Erstens hänge es von unterschiedlichen sozialen Bedingungen ab, worin das gute Leben konkret bestehe. Das gute Leben für einen General im Athen des fünften vorchristlichen Jahrhunderts sei nicht dasselbe wie das für eine mittelalterliche Nonne oder einen Bauern des siebzehnten Jahrhunderts. Zweitens begegneten wir unseren eigenen sozialen Bedingungen als Träger einer bestimmten Identität: als Sohn oder Tochter bestimmter Eltern, als Bürger einer bestimmten Stadt und Angehörige einer bestimmten Nation. Als solcher erbte ich von der Vergangenheit meiner Familie, meiner Stadt und meiner Nation eine Reihe von Erwartungen und Verpflichtungen. Sie bildeten das für mein Leben Vorgegebene, meinen moralischen Ausgangspunkt. So könne z. B. ein Amerikaner nicht die Verantwortung für die Folgen der Sklaverei mit der Begründung bestreiten, daß

[10] Ebd. 144.

[11] *Alasdair MacIntyre*, After Virtue. A Study in Moral Theory, Notre Dame, Ind. 1981 ²1984, 218–222.

er selbst niemals Sklaven besessen habe. Diese Vorgegebenheiten bedeuten für MacIntyre nicht, daß die Person die moralischen *Grenzen* der Gemeinschaften, denen sie ihre Identität verdankt, akzeptieren müsse. Aber deren moralische *Besonderheiten* stellten einen Ausgangspunkt dar, den die Person niemals völlig hinter sich lassen könne. Wogegen MacIntyre sich wendet, ist eine Flucht in das Reich ausschließlich universaler Maximen, die zum Menschen als solchem gehören. Eine Praxis habe eine Tradition, ohne die sie nicht verstanden werden könne.

Ich glaube, daß man MacIntyre bis zu diesem Punkt folgen kann. Die hier implizierte Kritik an einem abstrakten Individualismus und Universalismus halte ich für berechtigt. MacIntyres Ausführungen können als alte Aristotelische Wahrheiten interpretiert werden: die Notwendigkeit der Erziehung durch die Gemeinschaft; die Wahl des Bios; die Angewiesenheit auf die Gemeinschaft des Oikos und der Polis; daß das Glück nicht individualistisch verstanden werden kann, sondern innerhalb gewisser Grenzen auch die Angehörigen, Freunde und Mitbürger umfaßt; die Spezifikation der abstrakten Gerechtigkeitsforderung durch die konkreten sozialen Beziehungen, in denen die Person steht. Was dagegen einer kritischen Prüfung bedarf, ist MacIntyres Begriff der Tradition.

II. Zum Rationalitätsbegriff

Eine Tradition, so MacIntyres These, die im folgenden noch zu differenzieren ist, sei der letzte Maßstab der Rationalität. Es gebe keine traditionsunabhängigen Maßstäbe der Rationalität[12]. Das Projekt einer sozialen Ordnung, in der die Individuen sich durch den Rückgriff auf universale, traditionsunabhängige Normen von der Kontingenz und Besonderheit einer Tradition emanzipieren können, sei nicht in erster Linie ein Projekt der Philosophen, sondern der modernen liberalen, individualistischen Gesellschaft. Inzwischen werde von den philosophischen Vertretern des Liberalismus selbst mehr und mehr zugegeben, daß ihre Theorie eine kontingente Tradition darstelle. Damit hätten aber die stärksten Verteidiger einer traditionsunabhängigen praktischen Rationalität das Feld geräumt, und das sei ein starker Grund für die These, daß es eine praktische Rationalität als solche nicht gebe[13].

Ein Blick auf den späten Rawls bestätigt MacIntyres Beurteilung des Liberalismus. Rawls versteht seine in ‚Political Liberalism' entwickelte Theorie nicht als spezielle Moralphilosophie oder, in seiner Terminologie, als „umfassende" (comprehensive) philosophische Lehre. Als solche wäre sie ja nur *eine* Stimme innerhalb des Pluralismus der Meinungen, und sie könnte deshalb ihr Ziel der Stabilisierung der pluralistischen Gesellschaft nicht erreichen. Rawls' Methode ist vielmehr, wie ich es nen-

[12] *Alasdair MacIntyre,* Whose Justice? Which Rationality? Notre Dame, Ind. 1988, 348.
[13] Ebd. 335.

nen möchte, eine Hermeneutik der liberalen, pluralistischen Gesellschaft. Er geht aus von allgemein „geteilten fundamentalen Ideen, die in der öffentlichen politischen Kultur impliziert sind"[14]. Jeffrey Stout gesteht MacIntyre ausdrücklich zu, daß auch der Liberalismus eine Tradition ist. Wogegen er sich wendet, ist MacIntyres rationalistischer Begriff des Liberalismus. Er plädiert dafür, auf die Rede von *dem* liberalen Projekt zu verzichten[15].

Vertritt MacIntyre, indem er traditionsunabhängige Maßstäbe der Rationalität ablehnt, einen Relativismus?[16] Eine Tradition ist nach MacIntyre keine statische Größe, sondern in einer andauernden Entwicklung begriffen. Sie beginnt mit einem autoritären Stadium, in dem bestimmte Überzeugungen, Texte und Äußerungen autorisierter Personen fraglos angenommen werden. In einem zweiten Stadium werden diese Autoritäten in Frage gestellt. Man entdeckt, daß sie verschiedene, inkompatible Interpretationen zulassen, inkompatible Handlungsweisen rechtfertigen, Inkonsistenzen aufweisen, auf neue Situationen keine Antworten geben usw. Dadurch wird als drittes Stadium ein Prozeß der Neuformulierung, Neubewertung, Neuinterpretation usw. ausgelöst, der diese Mängel heilen soll. In seinem weiteren Verlauf werden die in ihm angewendeten Methoden institutionalisiert und in einem gewissen Ausmaß geregelt, und es kommt zur Bildung einer Theorie über dieses Vorgehen, die u. a. einen Wahrheitsbegriff entwickelt. Der Prozeß der Interpretation führt also dazu, daß die in ihm gebrauchten Rationalitätskriterien reflektiert werden.

MacIntyre rechnet mit der Möglichkeit, daß der beschriebene Prozeß an einen Punkt kommt, wo eine Tradition gemessen an ihren eigenen Kriterien des rationalen Fortschritts keinen Fortschritt mehr macht. Konflikte lassen sich mit den bisher gebrauchten Methoden nicht mehr rational lösen; die Anwendung der Methoden hat vielmehr zur Folge, daß neue Inkonsistenzen innerhalb der Tradition aufgedeckt werden. Einen solchen Punkt bezeichnet MacIntyre als „epistemologische Krise". Sie kann nur überwunden werden durch die Erfindung neuer Begriffe und neuer epistemologischer Theorien. Es sei aber auch möglich, daß alle diese Mittel versagen und die Tradition aus eigenen Kräften nicht imstande ist, die Krise zu bewältigen. Hier sieht MacIntyre einen Unterschied zum Relativismus: Wenn der Relativismus behaupte, daß eine Tradition immer nur durch ihre eigenen Rationalitätsmaßstäbe gerechtfertigt werden könne, so sei seine Theorie nicht relativistisch. Wenn die eigene Tradition nicht imstande ist, die Krise zu meistern, bestehe die Möglichkeit, daß ihre Anhänger eine konkurrierende Tradition verste-

[14] *Rawls*, ebd. (siehe Anm. 5) 100.

[15] *Jeffrey Stout*, Homeword Bound: MacIntyre on Liberal Society and the History of Ethics, in: JR 69 (1989) 220–232; 228–230.

[16] Zum folgenden vgl. *MacIntyre* 1988 (siehe Anm. 12) 349–388.

hen lernen und diese sie befähigt, die Inkonsistenzen zu lösen und außerdem zu erkennen, weshalb die Rationalitätskriterien ihrer eigenen Tradition in die epistemologische Krise führen mußten. In diesem Fall erweist sich die konkurrierende Tradition gegenüber der eigenen als rational überlegen.

MacIntyre antwortet also auf den Relativismuseinwand mit einer Unterscheidung: Solange es nicht zu einer epistemologischen Krise kommt, können unterschiedliche Traditionen nebeneinander bestehen, ohne daß sie imstande sind, zwischen ihnen auftretende Konflikte rational zu lösen. Es gibt keine traditionsunabhängigen Rationalitätskriterien, auf die sie dabei zurückgreifen könnten. Dagegen kann eine Tradition ihre rationale Überlegenheit gegenüber einer anderen dadurch erweisen, daß sie im Unterschied zu ihr imstande ist, eine epistemologische Krise zu lösen.

Aber wie ist das Verständnis einer fremden Tradition möglich, wenn die Rationalitätskriterien traditionsimmanent sind? MacIntyre beantwortet diese Frage durch seine Theorie der Übersetzung. Er unterscheidet die Sprachen nach dem Grad, in dem sie an eine spezifische Tradition gebunden sind. Als ein Beispiel, das nahe an dem einen Ende der Skala steht, könnte man das Latein nennen, das im Rom Ciceros gesprochen und geschrieben wurde. Hier sei die Sprachgemeinschaft identisch mit einer sozialen Gemeinschaft. Am anderen Ende stehen die aus jeder Tradition und jedem sozialen Kontakt herausgelösten internationalen Sprachen des späten zwanzigsten Jahrhunderts. Sie seien aller substantiellen Kriterien für Wahrheit und Vernünftigkeit beraubt. Die Übersetzung eines Textes von der anderen Seite der Skala in eine solche internationale Sprache ist nach MacIntyre eine Entstellung; der Sprecher der ursprünglichen Sprache würde seinen Text nicht wiedererkennen. Die Sprachen, die in einer liberalen Gesellschaft gebraucht werden, so interpretiert Stout[17], erlauben keinen rationalen Diskurs zwischen den verschiedenen Traditionen; der Rahmen, den sie bieten, ist dafür unzureichend. Die Sprache einer anderen Tradition läßt sich nach MacIntyre nicht durch einen Prozeß der Übersetzung lernen. Man müsse vielmehr ein Kind werden und die neue Sprache als zweite erste Sprache lernen.

Ich möchte zunächst auf fünf Inkonsistenzen in diesem Ansatz hinweisen, um dann zu versuchen, MacIntyres Anliegen zu verstehen.

1. Es gelingt MacIntyre nicht, den Vorwurf des Relativismus zu entkräften. Der Begriff der epistemologischen Krise ist eine aus der Wissenschaftstheorie übernommene Konstruktion, die den Unterschied zwischen wissenschaftlichen Paradigmen und gelebten moralischen und kulturellen Traditionen übersieht. Während wissenschaftliche Paradigmen einander ablösen, bestehen moralische und kulturelle Traditionen

[17] *Stout* ebd. (siehe Anm. 15) 230.

nebeneinander. Man vermißt bei MacIntyre historische Belege für die These von der epistemologischen Krise; allenfalls könnte die Konversion von Individuen angeführt werden. Moralische und moralphilosophische Traditionen zeichnen sich durch eine erstaunliche Langlebigkeit aus; wir haben es hier nicht mit Krisen, sondern mit einem kontinuierlichen Prozeß der Neuinterpretation, bei dem auch Elemente anderer Traditionen aufgenommen werden, zu tun. MacIntyre kann seine Krisentheorie nur durch eine seiner eigenen Thesen belegen: die These von der Krise der Aufklärungsphilosophie und des Liberalismus.

2. MacIntyre widerspricht insofern sich selbst, als er mit seiner Krisentheorie eine über den Traditionen stehende Metatheorie vertritt.

3. In der epistemologischen Krise ist nach MacIntyre ein Vergleich der Traditionen hinsichtlich ihres Vermögens, das Entstehen der Krise zu erklären und sie zu lösen, möglich. Das setzt aber voraus, daß zumindest in dieser Situation traditionsunabhängige Kriterien dafür gegeben sind, was als die bessere Erklärung und was als die bessere Konfliktlösung anzusehen ist.

4. MacIntyres These, das Verstehen einer anderen Tradition sei nur in der Weise möglich, daß wir eine zweite erste Sprache lernen, dürfte kaum vereinbar sein mit seiner anderen These, daß unsere moralische Identität auf einer Tradition beruht. Wir könnten dann eine andere Tradition nur um den Preis einer doppelten Identität, d.h. einer Persönlichkeitsspaltung, verstehen[18].

5. MacIntyres Ansatz führt letztlich zur Aufhebung jeglicher Hermeneutik. Das halte ich für eine absurde Konsequenz. Damit will ich in keiner Weise bestreiten, daß der Übersetzung und Interpretation Grenzen gezogen sind. MacIntyres Begriff der internationalen Sprachen ist eine Karikatur. Auch eine internationale Sprache ist ein komplexes Gebilde aus einer Vielzahl hochdifferenzierter Sprachspiele, was freilich die Frage offenläßt, bis zu welchem Ausmaß ein Sprecher diese Differenzierungen beherrscht. Es ist schwer zu sehen, wie MacIntyres eigenes Vorgehen sich mit seiner antihermeneutischen These vereinbaren läßt. Der größte Teil von ‚Whose Justice? Whose Rationality?' befaßt sich mit vier Traditionen: der aristotelischen, der augustinischen, der schottischen Aufklärung und dem Liberalismus. Offensichtlich verfügt MacIntyre über die sprachlichen Mittel, um diese verschiedenen Traditionen darzustellen und miteinander zu vergleichen. Trotz des unterschiedlichen kulturellen Hintergrunds dieser vier Traditionen ist davon auszugehen, daß sie einen gemeinsamen Bestand von Lebensformen teilen.

Ich versuche, MacIntyres positives Anliegen durch eine Gegenposition zu verdeutlichen. In den ‚Erläuterungen zur Diskursethik' referiert Habermas folgenden Einwand:

---

[18] Vgl. *Jürgen Habermas*, Erläuterungen zur Diskursethik, Frankfurt a.M. 1991, 216.

„Das Verfahren der Argumentation könne nicht allein aufgrund von Kommunikationsvoraussetzungen die Auswahl richtiger Antworten sicherstellen. Es müßten unabhängige Kriterien zur Bewertung der Gründe zur Verfügung stehen. Dafür könne die verfahrensgerechte Praxis eines intersubjektiven Austauschs von Argumenten nicht den Ausschlag geben. Denn am Ende zählten nur die substantiellen Gründe, die jeder Teilnehmer ebenso gut für sich alleine abwägen kann."[19]

Ich halte das für einen entscheidenden Einwand gegen die Diskursethik. Habermas gesteht ihm zu, daß die Argumentation die Gründe nicht selbst erzeugen kann. Dennoch behauptet er,

„daß es keine Evidenzen und keine Bewertungskriterien geben kann, die der Argumentation *vorauslägen,* also nicht wiederum durch Argumentation begründet [...] werden müßten. Deduktive Argumente allein sind nicht informativ, und Erfahrungen bzw. moralische Gefühle bilden keine von Interpretationen unabhängige Basis."[20]

Ich bestreite nicht, daß alle Daten der Interpretation bedürfen. Unvereinbar mit einem kognitiven Ansatz, wie Habermas ihn vertritt, erscheint mir dagegen die Behauptung, es gebe keine Evidenzen und Bewertungskriterien, die der Argumentation vorauslägen. Jede Interpretation setzt ein Interpretandum voraus, das dem Interpreten vorgegeben ist und das einen Maßstab für die Richtigkeit einer Interpretation darstellt. Wenn die Erfahrungen und moralischen Gefühle, von denen Habermas spricht, rein subjektive Größen sind, läßt ein kognitiver Ansatz sich nicht halten.

Eine Tradition, so möchte ich MacIntyres Anliegen aufgreifen, gibt der Interpretation Daten vor. Das sind einmal die sozialen Beziehungen, in denen eine Person steht und durch die allgemeine Gerechtigkeitsgrundsätze spezifiziert werden. Die Pflichten einer Person gegenüber ihren eigenen Kindern oder Eltern sind andere als die gegenüber ihren Kolleginnen und Kollegen, und diese sind wiederum andere als die gegenüber ihren Mitbürgern. Die Diskursethik geht aus von einem abstrakten Reich der Zwecke; sie übersieht die vielfältigen sozialen Bindungen, in denen eine Person steht.

Zweitens gibt eine Tradition dem Diskurs Erfahrungen vor. Erfahrungen müssen gemacht werden. Sie lassen sich nicht begründen, aber sie lassen sich in einem Diskurs als Gründe anführen. William James hat die Forderung aufgestellt, der Moralphilosoph müsse konservativ sein; die *Präsumption* müsse in Konfliktfällen immer zugunsten des konventionell anerkannten Gutes sein[21]. An Regelungen und Institutionen ist die Frage zu stellen, wie sie sich bewährt haben, und sie kann nur aus einer Tradition beantwortet werden. Die Vorstellung, moralische Konflikte ließen sich in einem ausschließlich von formalen Bedingungen be-

[19] Ebd. 164.
[20] Ebd. 165.
[21] *William James,* The Moral Philosopher and the Moral Life, in: *John McDermott* (ed.), The Writings of William James. A Comprehensive Edition, Chicago 1977, 610–629; 624.

stimmten Diskurs ohne Rückgriff auf Erfahrungen lösen, ist eine rationalistische, ahistorische Abstraktion.

Aber auch Erfahrungen unterliegen wiederum der Bewertung; es gibt gute und schlechte Erfahrungen. Erfahrungen können als gelebte Interpretationen betrachtet werden. Welche Kriterien haben wir, um Erfahrungen zu beurteilen? Welches sind die Daten, die durch eine Erfahrung gut oder schlecht interpretiert werden können? Diese Fragen führen zu dem Thema Güter.

III. Güter

Unter den Vertretern des Kommunitarismus wird es ausführlich von Michael Walzer diskutiert. Alle Güter, auf die die distributive Gerechtigkeit sich beziehe, seien soziale Güter; sie erhalten also, so interpretiere ich, ihren Wert durch die jeweilige Gesellschaft. Es gebe keine Menge von Grundgütern, die allen moralischen und materiellen Welten gemeinsam seien, oder diese Güter müßten so abstrakt konzipiert werden, daß sich daraus nichts für die Frage nach ihrer gerechten Verteilung ergäbe[22]. Der Relativismus dieser Aussagen wird anscheinend gemildert, wenn es an einer anderen Stelle heißt, Menschen hätten nicht einfach Bedürfnisse (needs), sondern sie hätten Vorstellungen von ihren Bedürfnissen; der Grad eines Bedürfnisses und die Prioritäten ergäben sich *nicht nur* aus der menschlichen Natur, sondern auch aus der Geschichte und der Kultur[23]. Hier ist offensichtlich von einer natürlichen Grundlage der gesellschaftlichen Güterordnung die Rede. Dieser naturrechtliche Ansatz kommt bei Walzer jedoch nicht zum Tragen. Bedürfnisse müßten von der Gesellschaft anerkannt werden, und die Gesellschaft müsse festsetzen, in welchem Ausmaß sie befriedigt werden sollen. Beides ist für Walzer eine Sache der Dezision, für die es keine apriorischen Maßstäbe gibt[24].

Der Unterschied zu einem kognitiven, naturrechtlichen Ansatz läßt sich am Beispiel der Sicherheit in einer amerikanischen Stadt verdeutlichen. Mit einem entsprechenden Aufwand könnten alle Gewaltverbrechen auf Straßen, in Parks usw. verhindert werden. Dazu reichen jedoch die vorhandenen Mittel nicht aus. Die Stadt kann also nur einen geringeren Grad an Sicherheit gewährleisten, und dieser Grad wird durch eine politische Entscheidung festgesetzt, die „(innerhalb gewisser Grenzen) willkürlich sein kann". Das Bedürfnis könne seine Priorität gegenüber

---

[22] *Michael Walzer*, Spheres of Justice. A Defense of Pluralism and Equality, New York 1983, 7 f.

[23] Ebd. 66.

[24] Ebd. 91, „I want to stress again that no *a priori* stipulation of what needs ought to be recognized is possible; nor is there any *a priori* way of determining appropriate levels of provision."

anderen Bedürfnissen und den Grad seiner Befriedigung nicht bestimmen[25].

Auch ein naturrechtlicher Ansatz würde hier einen weiten Ermessensspielraum einräumen. Er würde aber nicht zugestehen, daß die Priorität von Bedürfnissen eine Sache der Dezision ist. Die Entscheidung, in welchem Ausmaß die Stadt die Sicherheit ihrer Bürger gewährleistet, müßte sich orientieren an den vorhandenen Mitteln und an dem Vorrang, welcher der Sicherheit von Leib und Leben vor anderen Gütern zukommt.

Für die Kritik an Walzers Güterrelativismus gehe ich aus vom Übersetzungsproblem, das im Zusammenhang mit MacIntyre zur Sprache kam. Das Verstehen einer fremden Sprache, so Wittgensteins These, der ich mich anschließe, setzt einen Grundbestand von gemeinsamen Lebensformen voraus. „Die gemeinsame menschliche Handlungsweise ist das Bezugssystem, mittels welches wir uns eine fremde Sprache deuten."[26] Sprache beruht nach Wittgenstein auf vorsprachlichen Verhaltensweisen[27]. Sprache hat eine Ausdrucksfunktion; sie tritt, wie Wittgenstein am Beispiel des Schmerzes zeigt, an die Stelle eines vorsprachlichen Ausdrucks: „Es werden Worte mit dem ursprünglichen, natürlichen Ausdruck der Empfindung verbunden und an dessen Stelle gesetzt" (PU § 244). Sprache dient nicht nur, wie in diesem Beispiel, dem Ausdruck von Empfindungen, sondern auch von Einstellungen, die letzte phänomenale Daten darstellen:

> „Unsere Einstellung zum Lebenden ist nicht die zum Toten. Alle unsere Reaktionen sind verschieden." (PU § 284)
>
> „Sicher sein, daß der Andere Schmerzen hat, zweifeln, ob er sie hat, u.s.f., sind so viele natürliche instinktive Arten des Verhältnisses zu den anderen Menschen, und unsere Sprache ist nur ein Hilfsmittel und weiterer Ausbau dieses Verhaltens. (Denn unser Sprachspiel ist Benehmen.) (Instinkt.)" (Z § 545)

Diese beiden Beispiele laden ein zu einer philosophischen Mediation. Wir müßten fragen, welche kognitiven Leistungen in diesen instinktiven Verhältnissen impliziert sind und welche Mittel der Sprache wir in Anspruch nehmen müssen, um sie ausdrücklich zu machen[28]. Durchgeführt finden wir eine solche Explikation in der Aristotelischen Theorie der Emotionen[29]. Als Beispiel greife ich das Mitleid[30] heraus. Es impliziert nach Aristoteles folgende Urteile: daß ein anderer Mensch von einem Übel betroffen wurde; daß er dieses Übel nicht verdient hat; daß ein solches Übel auch mich oder einen der Meinen, und zwar bald, treffen kann. Worauf es mir besonders ankommt, ist, daß in diesen primitiven

---

[25] Ebd. 67.

[26] *Ludwig Wittgenstein,* Philosophische Untersuchungen (PU), § 206.

[27] *Ludwig Wittgenstein,* Zettel (Z), § 541.

[28] Vgl. *Sabina Lovibond,* Realism and Imagination in Ethics, Oxford 1983.

[29] Vgl. *Friedo Ricken,* Der Lustbegriff in der Nikomachischen Ethik des Aristoteles, Göttingen 1976, 49–80.

[30] *Aristoteles,* Rhetorik B 8, 1385b 13–16.

Einstellungen *Werturteile* impliziert sind. Die gemeinsame menschliche Handlungsweise, die das Bezugssystem für das Verstehen einer fremden Sprache darstellt, setzt also gemeinsame Güter voraus. Gegen Walzer ist daher festzuhalten, daß es Grundgüter gibt, die allen moralischen und materiellen Welten gemeinsam sind. Hier seien nur einige aristotelische Beispiele genannt: Leben, Gesundheit, Gebrauch der Vernunft und der Sinne, soziale Beziehungen, Anerkennung[31].

Diese Grundgüter sind die Kriterien, anhand deren wir Erfahrungen beurteilen; sie sind die Daten, die gut oder schlecht interpretiert werden können. Von daher läßt sich Walzers These beurteilen, Bedürfnisse müßten von der Gesellschaft anerkannt werden und die Gesellschaft müsse festsetzen, in welchem Ausmaß sie befriedigt werden sollen. Weil die Verwirklichung und Sicherung der Grundgüter die *ratio essendi* der Gesellschaft ist, ist die Rede von der Anerkennung durch die Gesellschaft mißverständlich; vielmehr wird eine Gesellschaft danach bewertet, in welchem Ausmaß sie dieser ihrer Aufgabe gerecht wird. Die Grundgüter sind integrale Bestandteile des guten menschlichen Lebens; wenn eines von ihnen fehlt, ist die Autarkie des menschlichen Glücks verletzt; es kann also nicht der Entscheidung der Gesellschaft überlassen bleiben, welche von diesen Gütern verwirklicht werden sollen und welche nicht. Das ergibt sich auch daraus, daß diese Güter einander bedingen; wenn eines von ihnen ausgeschlossen wird, werden (die) andere(n) in Mitleidenschaft gezogen. Umgekehrt können die Güter einander in dem Sinn ausschließen, daß ein Gut in einem Ausmaß verwirklicht wird, das auf Kosten anderer Güter geht. Deshalb kann auch das Ausmaß der Befriedigung von Bedürfnissen nicht eine Sache der bloßen Dezision sein. Die Befriedigung der Bedürfnisse bzw. die Verwirklichung der Güter findet ihr Maß am guten menschlichen Leben, d.h. an der Integration in die Ganzheit des autarken Glücks.

Dieselben Daten lassen unterschiedliche Interpretationen zu. Damit wird jedoch der Unterschied zwischen einer richtigen und einer falschen Interpretation nicht aufgehoben. Die eben skizzierten Gesichtspunkte wollen als Kriterien verstanden werden, die es erlauben, zwischen einer richtigen und einer falschen Interpretation zu unterscheiden, und die zugleich so weit sind, daß sie eine Vielzahl richtiger Interpretationen zulassen. Das leitende Prinzip der Moralphilosophie, so schreibt William James, müsse sein, zu jeder Zeit so viele Bedürfnisse erfüllen, wie wir können. Derjenige Akt müsse der beste sein, der zum besten Ganzen in dem Sinn beitrage, daß er die geringste Summe von Frustrationen verur-

[31] Daß diese Güter, entgegen der Auffassung von Walzer, auch Gegenstand der distributiven Gerechtigkeit sein können, zeigt *Martha C. Nussbaum,* Menschliches Tun und soziale Gerechtigkeit. Zur Verteidigung des aristotelischen Essentialismus, in: *Micha Brumlik/Hauke Brunkhorst* (Hg.), Gemeinschaft und Gerechtigkeit, Frankfurt a.M. 1993, 323–361.

sache[32]. Wir können dieses Prinzip auf Institutionen und Regeln anwenden. Erfahrungen sind gelebte Interpretationen. Traditionen sind das Sammelbecken der Erfahrungen von Generationen. Es kommt darauf an, sich Erfahrungen so zunutze zu machen, daß dadurch der Weg zu neuen Erfahrungen und zu einer Interpretation, die James Prinzip besser entspricht, nicht verschlossen wird.

IV. Das Richtige und das Gute

Die Moralphilosophen in der Tradition Kants lehren den Vorrang des Richtigen vor dem Guten. Demgegenüber behauptet Charles Taylor den Vorrang des Guten vor dem Richtigen[33]. Seine Argumentation führt zum Thema der moralischen Identität zurück. Die Frage nach unserer moralischen Identität kann nach Taylor nicht von der Frage nach dem Guten getrennt werden. Er gebraucht eine räumliche Metapher: Wir brauchen einen Raum, in dem wir uns orientieren, und wir müssen imstande sein, unseren Standort in diesem Raum zu bestimmen. Wir benötigen das Gute als Raum, und wir müssen wissen, in welcher Beziehung wir zu diesem Guten stehen. Das Bild soll verdeutlichen, daß es sich hier nicht um etwas handelt, das in unser Belieben gestellt ist. Wie wir ohne Raum weder körperliche Identität noch Orientierung haben, so haben wir ohne das Gute weder moralische Identität noch moralische Orientierung. Die Güter, durch die eine Person ihre moralische Identität definiert, variierten von Mensch zu Mensch und noch deutlicher von Kultur zu Kultur. Dennoch sei die Notwendigkeit der beschriebenen geistigen Orientierung absolut; sie sei unausrottbar im menschlichen Leben verwurzelt. Der Sinn, die Einheit und die Substanz meines Lebens hingen von meiner Beziehung zum Guten ab. Der Ort, an dem wir im Raum des Guten stehen, ändere sich im Lauf unseres Lebens beständig. Die Einheit unseres Lebens sei deswegen die Einheit einer Erzählung, die über unser Streben nach dem Guten berichtet[34].

Worum es Taylor geht, ist die Frage nach der Motivation des sittlichen Handelns, die von der modernen Moralphilosophie infolge der These von der Priorität des Richtigen gegenüber dem Guten nicht beachtet werde. Taylor möchte hinter Kant auf Platon zurückgehen. Das (alle Güter konstituierende) Gute ist nach ihm eine „moralische Quelle" (moral source), weil die Liebe zu ihm uns die Kraft gibt, gut zu handeln und gut zu sein. „The Good is [...] that the love of which moves us to good action."[35] Die Liebe zum Guten ist Teil des guten Menschseins. Auch Kants Theorie kenne ein solches konstitutives Gutes; das Motiv,

[32] *James* ebd. (siehe Anm. 21) 623.
[33] *Charles Taylor*, Sources of the Self. The Making of the Modern Identity, Cambridge 1989, 88 f.
[34] Vgl. ebd. 41–52.
[35] Ebd. 93.

das uns die Kraft gebe, nach dem moralischen Gesetz zu leben, sei die Achtung vor dem moralischen Gesetz.

Taylor sieht in der These der Priorität des Richtigen vor dem Guten einen pragmatischen Widerspruch. Auch die modernen Moralphilosophien seien von hohen Idealen wie Freiheit, Altruismus und Universalismus motiviert. Aber diese Ideale brächten die Moralphilosophen dazu, alle derartigen Güter zu leugnen. Sie seien in dem merkwürdigen pragmatischen Widerspruch gefangen, daß die Güter, die sie bewegten, sie in die Richtung stießen, eben diese Güter zu leugnen oder zu denaturieren. Taylor führt diesen Widerspruch darauf zurück, daß die modernen Moralphilosophen wichtige Themen nicht artikulieren. Die praktische Vernunft werde ausschließlich prozedural definiert. Er fordert, die „Vision des Guten", d. h. die Wertvoraussetzungen der modernen Moralphilosophie, die von dieser geleugnet würden, zu formulieren. Nur so sei es möglich, die Spannung oder gar den Konflikt zwischen diesen „Hypergütern" (hypergoods) und den Gütern, die in ihrem Namen geopfert werden müßten, aufzuzeigen. Beispiele solcher Hypergüter sind die Forderungen der allgemeinen und gleichen Achtung und der modernen sich selbst bestimmenden Freiheit; sie stehen in Konflikt z. B. mit den Gütern Gemeinschaft, Freundschaft und traditionelle Identität[36].

Das eigentliche Problem unserer Gesellschaft sieht Taylor nicht im moralischen Dissens, sondern in der Frage nach den Quellen, aus denen unser Engagement für Wohlwollen und Gerechtigkeit lebt. Ist es das Bewußtsein von der Würde und dem Wert des Menschen, das uns zur Gerechtigkeit motiviert? Oder muß unser Wohlwollen letztlich als Pflicht gegen uns selbst betrachtet werden, so daß wir es unserer Würde als vernünftigen, emanzipierten modernen Menschen schulden, unabhängig vom Wert oder Unwert derer, denen es gilt? Leben wir mit unserer Moral der Gerechtigkeit und des Wohlwollens nicht über unsere moralischen Verhältnisse? Bedenken wir die hohen Kosten einer Moral des Wohlwollens, den Verzicht an Selbstliebe und Selbstverwirklichung, den sie fordern kann, ein Verzicht, der dazu führen kann, daß wir ihn mit Selbstzerstörung oder sogar mit Gewalt bezahlen?[37]

Im Mittelpunkt von Taylors Überlegungen steht die Motivation des sittlichen Handelns; sie ist seiner Ansicht nach ohne eine spirituelle Dimension letztlich nicht möglich. Für die Auseinandersetzung mit Taylor gehe ich aus von Kant. Er antwortet auf die Motivationsfrage im weiteren Sinn mit zwei Begriffen: der Begriff der Achtung nennt das Motiv im strengen Sinn, und der Begriff des höchsten Gutes den Gegenstand, dessen Verwirklichung der reinen praktischen Vernunft aufgegeben ist. Kants Theorie der Achtung löst das Motivationsproblem ausschließlich

[36] Vgl. ebd. 100 f.
[37] Vgl. ebd. 515–519.

durch den Begriff des Richtigen, d. h. ohne den Begriff des Guten. Der Gegenstand der Achtung ist das Gesetz[38]. Das läßt sich folgendermaßen umschreiben: Ich tue das Richtige, weil es richtig ist. Die Tatsache, daß eine Handlungsweise richtig ist, ist für mich als vernünftiges Wesen das Motiv, weshalb ich sie tue. Es wäre eine sinnlose Hinzufügung, zu sagen, daß ich das Richtige tue, weil es gut ist. Das Richtige ist als solches für ein vernünftiges Wesen Motiv, es zu tun; es bedarf keines weiteren Motivs. Diese Überlegung spricht zunächst gegen Taylors These von der Priorität des Guten gegenüber dem Richtigen.

Die Kantische Moralphilosophie geht vom Richtigen aus, und sie kann dafür gute epistemologische Gründe geltend machen. Sie beruft sich auf die Lebensform, daß wir einander Rechenschaft über unser Handeln geben und sie voneinander verlangen. Dagegen ist Taylors Rede von einer Vision des Guten epistemologisch nicht abgesichert. Kants Ansatz ist offen für den Schritt vom Richtigen zum Wert oder der Würde der Person. Die epistemische Priorität des Richtigen schließt also die Rede von objektiven Werten nicht aus. Taylors Kritik an der modernen Moralphilosophie ist insoweit berechtigt, als diese Kants Schritt vom Faktum der Vernunft zu dessen Wertvoraussetzungen nicht mitvollzieht.

Taylors Behauptung, die universalistische Moralphilosophie bringe, ohne den Konflikt überhaupt zu sehen, ihren Hypergütern andere Güter zum Opfer, halte ich für verfehlt. Diese Kritik stellt Güter einander gleich, die verschiedenen Ebenen angehören, und sie konstruiert einen Konflikt, den es wegen der unterschiedlichen Ebenen nicht geben kann. Die wechselseitige Verantwortung des Handelns, die der Universalismus fordert, ist kein Gut neben anderen Gütern, sondern die oberste Norm, nach der alle Güterkonflikte zu entscheiden sind. Sie schließt Gemeinschaft, Freundschaft und traditionelle Identität nicht aus, sondern sie fordert dazu auf, sie zu respektieren.

Wie stellt das Verhältnis des Richtigen und Guten sich dar, wenn wir von Kants Begriff des höchsten Gutes ausgehen? Von diesem Begriff her läßt sich sinnvoll fragen, ob das Richtige auch gut ist, d. h. ob es zur Verwirklichung der „besten Welt"[39] beiträgt. Im höchsten Gut wird die teleologische Dimension des sittlichen Handelns auf den Begriff gebracht: „wir sollen das höchste Gut [...] zu befördern suchen"[40]. Hier ist der Ort für Taylors Begriff der sittlichen Identität und für seine Vision des Guten; hier kann von einer Priorität des Guten gegenüber dem Richtigen die Rede sein. Unser Leben braucht eine teleologische Dimension; sie kann als sittliche Dimension nur in dem Beitrag bestehen, den unser

[38] *Kant*, Grundlegung zur Metaphysik der Sitten, Akad.-Ausg. Bd. IV 401 Z.21.
[39] *Kant*, Kritik der praktischen Vernunft, Akad.-Ausg. Bd. V 125 Z.23.
[40] Ebd. V 125 Z.3 f.

Leben nach unserem Willen zur besten Welt leisten soll. Aber „das handelnde vernünftige Wesen in der Welt [...] ist [...] nicht zugleich Ursache der Welt und der Natur selbst“[41]. Zwischen dem richtigen Handeln und der besten Welt besteht deshalb ein kontingentes Verhältnis. Die Vernunft schreibt vor, etwas zu intendieren, das zu verwirklichen letztlich nicht in der Macht der handelnden Person liegt. Diese Kontingenz stellt die Teleologie des richtigen Handelns in Frage; sie läßt an seinem Sinn zweifeln und droht damit, die Motivation zu lähmen.

Zur moralischen Identität, wie ich sie im Anschluß an Taylor verstehe, gehören zwei Momente: erstens die teleologische Dimension des Lebens und zweitens eine Stellungnahme zur beschriebenen Kontingenz des richtigen Handelns. Die universalistische Moralphilosophie kann die Frage, ob das Richtige auch gut ist, nicht beantworten. Aber sie kann sie offenhalten und auf diese Grenze der praktischen Vernunft hinweisen. Hier ist die universalistische Moral notwendig auf die Ergänzung durch Traditionen angewiesen.

[41] Ebd. V 124 Z.28 f.

ThPh 70 (1995) 78–91

Zur Konsistenz des soziobiologischen Begriffs „egoistisches Gen"

Von Paul Erbrich S. J.

Viele Biologen sind überzeugt, daß nicht nur die außermenschlichen Lebewesen, sondern auch der Mensch sich erst von der Evolutionstheorie her wirklich verstehen lasse. Es kann darum niemanden überraschen, daß es inzwischen nicht nur Entwürfe für „evolutionäre Erkenntnistheorie" gibt, sondern auch für „evolutionäre Ethik". In ihrer schwachen Version sagt sie uns, welche Gebote oder Verbote unsinnig sind, da der Mensch von seiner Herkunft her zu deren Beobachtung gar nicht fähig sei, in ihrer starken Version wird Sittlichkeit und Religion auf eine heute oft unzweckmäßig gewordene Anpassung an das Überleben zum Zwecke erfolgreicher Fortpflanzung reduziert. Sittlichkeit wird zudem häufig eingeengt auf „Altruismus" und dieser als „weitsichtiger Eigennutz" gedeutet[1]. Zentral in diesen Theorien ist das, was Richard Dawkins salopp „Egoismus der Gene" nannte[2]. Dieser „Egoismus" sei hier näher untersucht.

Das Problem

Die Vertreter der klassischen Verhaltenslehre (z. B. Konrad Lorenz oder Niko Tinbergen) glaubten, daß alles Verhalten der Tiere letztlich der Arterhaltung diene, da die Darwinsche Selektion in dieser Richtung wirke. Ein Verhalten, das regelmäßig Artgenossen schädigt, würde den Bestand der betreffenden Art auf die Dauer in Frage stellen, jedenfalls dann, wenn sie in Konkurrenz zu anderen Arten ohne artschädigendes Verhalten stünde. In der Tat beobachtet man z. B., daß wehrhafte Tiere, wenn sie mit artgleichen Rivalen und nicht mit artfremden Feinden kämpfen, ihre Waffen nicht wirklich einsetzen; sie verhalten sich wie die Fechter bei einem Turnier. Es klingt durchaus plausibel, daß unter den Bedingungen natürlicher Selektion von all dem, was zufällig entstanden sein mag, nur das übrig bleibt, was der Art förderlich ist. Vorausgesetzt wird, daß auch das Verhalten der Tiere zumindest teilweise erblich bedingt ist, genau so wie strukturelle oder physiologische Merkmale. Diese Voraussetzung ist gut belegt und läßt sich schwerlich bezweifeln.

Aber je mehr Einzelheiten vom Verhalten der Tiere bekannt wurden, um so mehr fanden sich auch Verhaltensweisen, die der Arterhaltung zuwiderliefen. Man erklärte solche Regelwidrigkeiten zunächst als Pannen, als unreifes oder abnormes Verhalten, ausgelöst z. B. durch Streßsituationen. Aber viele dieser Regelwidrigkeiten erwiesen sich in bestimmten Situationen durchaus als die Regel. Ein Beispiel: Löwenmännchen, die einen Harem erobert haben, töten regelmäßig den jüngsten Nachwuchs ihrer Vorgänger. Die betroffenen Löwenmütter werden alsdann wieder empfängnisbereit, und der Löwenmann kann nun für seinen eigenen Nachwuchs sorgen. Andernfalls müßte er bis zu zwei Jahren warten, zu lange angesichts der Tatsache, daß er damit rechnen muß, in wenigen Jahren von einem anderen Löwenmännchen nun seinerseits verjagt zu werden. Es sieht gerade so aus, als käme es dem Löwenmann nicht

---

[1] So vor allem bei *E. O. Wilson,* On Human Nature, Cambridge (Mass.) 1978; deutsch: Biologie als Schicksal, Frankfurt Ull. 1980. Vgl. auch: *E. Voland* und *R. Voland,* Schuld, Scham und Schande, zur Evolution des Gewissens; ferner *V. Sommer,* Die Vergangenheit einer Illusion, Religion aus evolutiver Sicht. Beide in: *E. Voland* (Hg.), Evolution und Anpassung, warum die Vergangenheit die Gegenwart klärt, Stuttgart 1993, 210–228, 229–248.

[2] *R. Dawkins,* The selfish gene, Oxford 1976; deutsch: Das egoistische Gen, Berlin 1978; vgl. auch den Titel eines Aufsatzes von *W. Wickler* und *U. Seibt,* Vom Egoismus der Gene, in: Mannheimer Forum 77/78, Mannheim 1978.

darauf an, den Bestand seiner Art zu sichern, sondern seine eigenen Gene weiterzugeben[3].

Andere Verhaltensweisen zeigen in dieselbe Richtung[4]. Es gibt z. B. Vogelarten, die bei Futtermangel oder bei ungünstigen Nistgelegenheiten auf eigenen Nachwuchs verzichten und dafür anderen Paaren bei der Aufzucht ihres Nachwuchses helfen[5]. Wie ist derart uneigennütziges Verhalten möglich, wenn die Selektion nur den eigenen Aufzuchterfolg prämieren kann? Denn wer auf weniger eigenen Nachwuchs getrimmt ist, dessen Nachkommenschaft stirbt früher oder später aus samt ihrem (genetisch bedingten) uneigennützigen Verhalten, wenn sie in Konkurrenz steht zu solchen Artgenossen, die erfolgreich viel Nachwuchs aufziehen und (genetisch bedingt) nicht zum Helfen neigen. Oder muß man bei diesem Fall doch wieder das Prinzip der Arterhaltung am Werk sehen? Wenn bei Futtermangel alle Paare eine Brut großzuziehen versuchen, riskieren alle den Mißerfolg. Hilft aber die eine Hälfte beim Brutgeschäft der anderen, bestehen Chancen, daß wenigstens einige Erfolg haben und der Bestand der Art weiterhin gesichert bleibt.

William Hamilton, der eigentliche Begründer der Soziobiologie[6], jener Disziplin der Biologie, die die Evolution des sozialen Verhaltens der Tiere rekonstruieren will, schlug 1964 für dieses Problem folgende Lösung vor: Wenn die Selektion nicht den Beitrag zur Arterhaltung prämiert, sondern die Verbreitung der jeweils eigenen Gene eines Individuums, dann ist es für die Ausbreitung eines bestimmten Gens (z. B. eines „Helfer-Gens") unerheblich, ob dieses Gen seine eigene Vermehrung durch Nachkommen seines Trägers A erreicht oder durch Nachkommen eines anderen Trägers B, der dasselbe Gen besitzt, und dem der Träger A beim Brutgeschäft hilft. Im ersten Fall spricht man von individueller oder *direkter* Eignung oder Fitness des Trägers A, im zweiten Fall von *indirekter* Eignung oder Fitness desselben Trägers A. Die erste wird gemessen durch Zahl der eigenen Jungen, die zweite durch die Zahl der aufgezogenen fremden Jungen, gewichtet durch den Grad der Verwandtschaft, d.h. durch die Wahrscheinlichkeit, daß das besagte Gen tatsächlich im Individuum B steckt. Beide Eignungsarten zusammen ergeben die *Gesamteignung* (inclusive fitness) des Trägers A, und diese ist für den Evolutionserfolg entscheidend. Je näher also zwei Individuen miteinander verwandt sind, um so mehr Gene haben sie gemeinsam, um so eher sollten sie kooperieren (falls sie von ihrer erblichen Anlage her kooperieren können). Tatsächlich helfen nicht brütende Vögel für gewöhnlich nicht irgendwelchen Artgenossen, sondern bevorzugt ihren Eltern. Da sie mit den Geschwistern aus der nächsten Brut der Eltern gleich hoch verwandt sind wie mit ihren eigenen Kindern (nämlich zu 1/2, falls die Eltern monogam sind), erreichen sie für die Ausbreitung ihrer eigenen Gene wahrscheinlich mehr, wenn sie den Eltern zu einer (hoch) erfolgreichen zweiten Brut verhelfen statt mit (sehr) geringem Erfolg selber zu brüten. Das kann sogar der Fall sein, wenn sie ihren Geschwistern helfen. Denn sie haben mit ihren Neffen und Nichten im Durchschnitt immer noch 1/4 ihrer eigenen Gene gemeinsam.

Hamilton hat diesen Ansatz u. a. auf die staatenbildenden Ameisen, Wespen, Hummeln und Bienen angewandt (Hautflügler). Diese Insekten haben Kasten steriler Arbeiterinnen. Die Entstehung solcher Insektenstaaten war bisher ein ungelöstes Problem der Selektionstheorie. Denn wie kann unter der Herrschaft der Selektion Kinderlosigkeit entstehen, wenn die Selektion ausschließlich jene Individuen begünstigt, die mehr erfolgreichen Nachwuchs haben als andere? Bei den genannten Insekten entstehen die Weibchen aus befruchteten Eiern; sie sind daher diploid, d.h. sie besitzen zwei Chromosomensätze, einen von der Mutter, den anderen vom Vater. Die Männ-

---

[3] Vgl. *W. Wickler* und *U. Seibt*, Das Prinzip Eigennutz, Hamburg 1977, 85–94.

[4] Vgl. ebd., passim.

[5] Vgl. z. B. *D. Ligon* und *S. H. Ligon*, Rotschnabel Baumhopfe: Familiensinn als Überlebensstrategie, in: Spektrum, Sept. 1982, 72–81.

[6] Der Ausdruck „Soziobiologie" stammt allerdings von *E. O. Wilson*. Er steht im Titel seines monumentalen Werkes „Sociobiology, the New Synthesis", Cambridge (Mass.) 1975.

chen dagegen entstehen aus unbefruchteten Eiern; sie sind vaterlos und daher haploid, d. h. sie besitzen nur einen der beiden mütterlichen Chromosomensätze. Daraus ergibt sich zwangsläufig, daß die Arbeiterinnen im Durchschnitt 3/4 ihrer Gene mit ihren Schwestern gemeinsam haben, aber nur 1/2 mit ihren eigenen Töchtern, wenn sie welche hätten. Ihre Brüder behandeln sie nachlässiger, denn sie sind mit ihnen nur zu 1/4 verwandt. Das genannte Rätsel scheint somit gelöst. Daß ihre Schwestern (normalerweise) sich nicht fortpflanzen, ihre Gene also nicht weitergeben, scheint die Arbeiterinnen nicht zu stören.

Wie steht es aber dort, wo Lebewesen kooperieren, obwohl sie keine Gene gemeinsam haben, da sie verschiedenen Arten angehören? Man denke z. B. an die Kooperation zwischen großen Raubfischen und kleinen Putzerfischen, die von Räubern regelmäßig aufgesucht werden, um sich von Außenparasiten säubern zu lassen. Warum zerbricht diese Kooperation nicht, obwohl es Nachahmer der Putzerfische gibt, die nicht Parasiten wegpicken, sondern dem Kunden der Putzer kleine Stücke aus den Flossen stanzen?[7] Oder man denke an die Symbiose zwischen Blütenpflanzen und ihren Bestäubern. Die Symbiose geht bei den rund 1000 (sub)tropischen Feigenarten so weit, daß diese aussterben würden, wenn ihre je eigenen Bestäuber ausstürben[8]. Die Soziobiologie hat in vielen Fällen sehr genau (quantitativ) die Bedingungen aufzeigen können, die erfüllt sein müssen, damit kooperative Strategien trotz eventueller Störenfriede und Trittbrettfahrer stabil bleiben. Beide Partner müssen auf ihre Kosten kommen, indem sie durch Kooperation beim eigenen Fortkommen Energie und Zeit sparen oder Risiken senken können. Beim kooperativen Verhalten zwischen artverschiedenen Lebewesen geht es also nicht direkt um die Verbreitung der eigenen Gene, sondern um die Senkung unvermeidlicher Kosten, was indirekt auch der Verbreitung der eigenen Gene zugute kommt.

Diese soziobiologischen Methoden und Erklärungsprinzipien werden auch auf den Menschen angewandt. So schreibt Hubert Markl:

> Da auch der Mensch als biologische Art evoluierte, (verfolgt) auch er angeborenermaßen, von seiner Natur aus – aber durchaus mit den vielfältigen kulturellen Mitteln – im Leben vor allem einen Endzweck: die Gesamtfitneß, den Vermehrungserfolg seiner Gene zu maximieren. Wohl nicht zwanghaft und unter allen Umständen, und schon gar nicht bewußt, aber doch unter dem fühlbaren Druck genetisch programmierter natürlicher Antriebe[9].

Soziobiologen sind daher sicher, wie die traurige Tatsache zu erklären ist, warum Stiefkinder, die nicht älter als 4 Jahre sind, 15–20 mal häufiger vom Stiefvater bzw. von der Stiefmutter drangsaliert und umgebracht werden als eigene Kinder. Denn, wie Markl eben sagte, wir stehen unter dem Druck, die Vermehrung der eigenen Gene zu betreiben, Stiefkinder aber tragen keine der Gene des Stiefelter. Psychologen allerdings finden, daß es für diese traurigen Verhältnisse viel näherliegende und hinreichende Motive psychologischer und sozialer Art gibt[10].

Was zunächst nur ein heuristisches Prinzip war (Selektion der Gene, nicht der Individuen oder der Art; Rolle der Gesamteignung) hat inzwischen durch die erzielten Erfolge den Charakter einer gesicherten Theorie angenommen. Der interessierte Zuschauer hat allerdings einige Bedenken und zögert mit der Zustimmung.

1. Wie merken denn die Helfer, ob und wie viele ihrer eigenen Gene im Geholfenen stecken, und wie kann der Beobachter den Grad der Verwandtschaft zwischen Helfer und Geholfenem feststellen? Probleme dieser Art sind zwar schwierig, aber

---

[7] Vgl. *W. Wickler,* Mimikry, München 1968 (Neudruck 1973, Fischer TB-Verlag)

[8] *F. Knoll,* Die Biologie der Blüte (TB Verständliche Wissenschaft 57). Berlin–Heidelberg 1956.

[9] So der Konstanzer Biologe und ehemalige Präsident der Deutschen Forschungsgemeinschaft (DFG) in: *H. Markl* (Hg.), Natur und Geschichte, München – Wien 1983, 42.

[10] Vgl. *A. Gibbons,* Evolutionists Take the Long View on Sex and Violence, in: Science 261, 987 f. (20. 8. 1993).

prinzipiell lösbar. Oder warum kommt es nicht zu massiver Inzucht, wenn es primär oder gar ausschließlich um die Verbreitung der jeweils eigenen Gene geht? Die Individuen einer Population (Fortpflanzungsgemeinschaft) würden mit der Zeit bezüglich des „Helfer-Gens" reinrassig (homozygot), aber auch bezüglich der anderen Gene, worunter sich auch nachteilige befinden. Diese, homozygot geworden, würden nun „durchschlagen" und eine Population, die es mit der Inzucht zu weit treibt, dezimieren. Hier dürfte einer der Gründe für die im Tierreich weitverbreitete Inzestschranke liegen[11]. Ist es zudem nicht allzu vereinfacht, beim Helfer-Syndrom von einem einzigen Genlocus mit zwei Allelen (dasselbe Gen in zwei verschiedenen Zuständen) auszugehen, von denen das eine das altruistische, das andere das egoistische Verhalten steuert?[12] Man müßte doch vermuten, daß so etwas Komplexes wie das soziale Verhalten von vielen verschiedenen Genen beeinflußt wird. Wie aber läßt sich dann noch ein Verwandtschaftskoeffizient berechnen? Und welches der beiden Allele ist dominant, das „altruistische" oder das „egoistische"?

2. Neben diesen mehr methodischen gibt es auch sachliche Probleme, die m.E. ungelöst sind. Z. B.: Was ist der Nutzen, den eine Buche erhält, wenn sie den Nachwuchs von Gallwespen ernährt in unzähligen, von ihr höchst zweckmäßig gebauten Behausungen auf ihren Blättern, Gallen genannt (der klassische Fall sog. fremddienlicher Zweckmäßigkeit)? Oder was gewinnt ein kleiner Singvogel, der einen jungen Kuckuck, größer als er selbst, hingebungsvoll füttert, obwohl dieser dessen gesamte Brut zuvor über den Nestrand befördert hat? Ein noch asymmetrischeres Verhältnis von Kosten und Nutzen läßt sich schwerlich denken. Oder wie ist die Entstehung von Kasten der staatenbildenden Termiten zu erklären? Da gibt es neben sterilen Weibchen auch sterile Männchen, und beide sind diploid, im Gegensatz zu den Hautflüglern (Ameisen, Bienen etc.). Daher sind Arbeiterinnen mit ihren Schwestern nicht näher verwandt als mit ihren Brüdern, nämlich zu 1/2. Die oben gegebene Erklärung für das Auftreten steriler Individuen bei den Hautflüglern greift also bei den Termiten nicht.

3. Die Auffassung des Organismus als eines Mosaiks von Merkmalen (im Gegensatz zur Auffassung des Organismus als eines ganzheitlichen Wesens, heute oft als Essentialismus gebrandmarkt) feiert Triumphe. Was bisher dem Organismus als ganzem zugeschrieben wurde, wird jetzt den Genen zugeschrieben:

> (Der) komplizierte Organismus dient dazu, Baumaterial und Energie für die Vervielfältigung der Gene zu beschaffen, neue Keimzellen zusammenzuführen und Gefahren für den Weiterbestand der Keimbahn abzuwenden. Der Organismus dient also dazu, in der Zeit seines Bestehens seine Gene zu vervielfältigen und ihnen ein Weiterleben in neuen Organismen zu ermöglichen. Wenn das nicht gelingt, stirbt dieser Zweig am Stammbaum der Evolution aus. Wenn man diese Erkenntnisse konsequent in das Evolutionsschema von Darwin einbaut, kommt man zu einigen sehr wichtigen Folgerungen: Insofern die Organismen notwendig sind für den Fortbestand und die Vermehrung der in ihnen enthaltenen Gene, muß man erwarten, daß die Gene, die den Organismus in ihrem eigenen Interesse aufgebaut haben, ihn auch in ihrem eigenen Interesse betreiben, also auch sein Verhalten so steuern, daß vordringlich ihre eigene Vervielfältigung gesichert wird. ... Gene, die das Elternindividuum veranlassen, sein Leben für seine Nachkommen zu opfern, haben Aussicht, in diesen Nachkommen weiterzubestehen. Andere Gene, die das Elternindividuum veranlassen würden, die Nachkommen zu opfern und die eigene Haut zu retten, gingen wahrscheinlich am Lebensende mit dieser geretteten Haut zugrunde. Wenn es sich also für den Fortbestand der Gene schon lohnt, selbst das Leben eines Trägers zu opfern, dann wird es sich erst recht lohnen, kleinere Opfer für die Nachkommen zu bringen, zum Beispiel ihnen Wärme oder Futter zu geben[13].

---

[11] Vgl. *N. Bischof*, Das Rätsel des Ödipus, München–Zürich 1985.

[12] Vgl. *H.-U. Reyer*, Soziale Strategien und ihre Evolution, in: Naturw. Rsch. 35, 6–17 (1, 1982), 17.

[13] Vgl. *Wickler/Seibt*, 94 f.

Man beachte den Gebrauch von teleologischen und „intentionalen" Termini: Gene haben Interessen; sie verfolgen diese Interessen erfolgreich, indem sie Organismen aufbauen und betreiben. Die Organismen dienen der Verbreitung der Gene, die in ihnen hausen. Die Wirkung der Gene wird wie die Aktivität von Lebewesen beschrieben; sie sind sogar lebendig. Die Wirkung (Folge) des Verhaltens der Gene, ihre Vermehrung und dadurch ihr Weiterleben (nicht nur ihr Weiterexistieren!), wird als deren Nutzen hingestellt. Das kann man doch sinnvollerweise nur dann sagen, wenn die Gene von ihrer Vermehrung etwas haben und sie eben deswegen auch anstreben, natürlich nicht bewußt, so wenig wie die Menschen in obigem Markl-Zitat. Und da die Gene nichts anderes als ihren eigenen Nutzen verfolgen können, werden sie eigennützig oder egoistisch (selfish) genannt.

Biologen verniedlichen diese Redeweisen gern als abkürzende Redeweise. Das Lebendige erscheine uns nur deshalb so final konstituiert, weil wir den kolossalen Überschuß an Nieten nicht sähen, die im Verlauf von Jahrmillionen ebenso zufällig entstanden seien wie die Treffer, wobei die Nieten von der Selektion eliminiert, Treffer aber rein faktisch übrig geblieben seien. Aber diese (hier nur angedeutete) „ungekürzte" Redeweise ist m.E. nachweislich falsch und der Hinweis auf „abkürzende" Redeweise daher eine Verharmlosung. Es ist immerhin auffällig, daß das Aha-Erlebnis sich leichter und nicht selten überhaupt erst dann einstellt, wenn teleologische und intentionale Termini angewandt werden. Es scheint schwierig, wenn nicht gar unmöglich zu sein, solche Termini konsequent zu vermeiden ohne Verlust an Gehalt. Das steht im Gegensatz zum anorganischen Bereich, wo es viel leichter ist, finale „damit"-Sätze (die Zwecke nennen) ohne Verlust in „so daß"-Sätze (die bloße Folgen bezeichnen) zu verwandeln.

Im folgenden möchte ich zeigen, daß

- der Versuch, in den Genen mehr zu sehen als passive Träger von Information in einer Art „Animismus der Gene" endet, und
- der Ausweg, statt von „eigennützigen" Genen nur noch von „eigenen" Genen zu sprechen, deren Replikation wieder das Geschäft des Organismus als ganzem wäre (und nicht der Gene selber), fragwürdig bleibt.

Zunächst sollen einige Vorüberlegungen zum Ausdruck „Streben" angestellt werden, der sich uns fast unwiderstehlich aufdrängt, wenn wir über natürliche Sachverhalten, insbesondere biologischer Art sprechen.

Voraussetzungen des Evolutionsmechanismus

Der Darwinsche Evolutionsmechanismus von Zufall und Selektion muß m.E. zwei Voraussetzungen machen, die selten explizit genannt werden:

Erste Voraussetzung: Alle Eigenschaften eines Organismus, die in der überschaubaren Folge der Generationen nahezu invariant auftreten und darum erheblich genannt werden, sind letztlich und *zur Gänze* von den Genen bestimmt (oder „gesteuert", steuern im starken Sinn), von jener Information, die in DNA-Molekülen fixiert ist. M.a.W.: „Erblich" ist (praktisch) deckungsgleich mit „genetisch"[14].

Diese Voraussetzung scheint mir fragwürdig, jedenfalls nicht bewiesen. Manche Biologen geben das auch explizit zu. Man könne in der Tat noch nicht nachweisen,

[14] Von Sondererscheinungen wie plasmatische Vererbung (Phänomene der sog. matroklinen Vererbung) und „Imprinting" der Gene einmal abgesehen. Sie ändern schwerlich etwas am generellen Argument. – DNA: *D*esoxy-Ribo*n*ucleic *a*cid, chemisches Substrat der Gene. RNA: *R*ibo*n*ucleic *a*cid, chemisches Substrat der „Gebrauchs"-Kopien der Gene (mRNA: messenger- oder Boten-RNA), daneben gibt es auch strukturell und enzymatisch verwendete RNA; z.B. Bestandteil von Zellorganellen (ribosomale RNA), Transfer-RNA (tRNA) und Ribozyme. Beide Moleküle, DNA wie RNA, sind Riesenmoleküle, bestehend in einer linearen Sequenz aus Dutzenden bis Tausenden kleiner Moleküle, sog. Stickstoffbasen oder Nukleotide (N).

daß der Elefant auf Grund seiner Gene einen Rüssel habe, ganz einfach deshalb, weil es keine rüssellosen Elefanten für Kreuzungsversuche gebe und rüssellose Elefanten herzustellen noch nicht gelungen sei.

Was wirklich nachgewiesen und nicht bloß methodologisches Postulat ist, ist ein Doppeltes:

1. Die eigentlichen Gene enthalten ausdrücklich, *direkt* nur die Information über die *Primärstruktur* der Proteine, also über die Aufeinanderfolge (Sequenz) der Protein-Bausteine, der Aminosäuren (= AS, von denen 20 Sorten eingesetzt werden), ebenso die Information über die Primärstruktur strukturell oder enzymatisch verwendeter RNA, also die Sequenzen von Nukleotiden (= N, von denen es 4 Sorten gibt)[15]. Alle anderen ererbten, invarianten Eigenschaften eines Organismus, angefangen von der Tertiärstruktur der Proteine (ihrer spezifischen dreidimensionalen Verknäuelung, die die Proteine erst funktionsfähig macht) über die Bildung von Zellorganellen, Zellen und Organen, die Bewegung ganzer Zellverbände während der Embryonalentwicklung, das gerichtete Wachstum von Nervenfasern bis zur Realisierung des fertigen Bauplans und bis zur Entstehung eines Repertoires von angeborenen Verhaltensweisen, all das müßte als Information indirekt in der Information über die genannte Primärstruktur stecken und im Prinzip von ihr abgeleitet werden können. Aber nicht einmal die Tertiärstruktur der Proteine ist immer eindeutig mit der Information ihrer Primärstruktur gegeben, wie man seit 1963 aufgrund gelungener Renaturierungsversuche durch C. B. Anfinsen an kleinen denaturierten Proteinen glaubte, annehmen zu dürfen. Man findet immer mehr Proteine, die ihre korrekte Faltung nicht „von selbst“, sondern nur mit Hilfe von Proteinen (sog. Chaperone) finden[16]. Ihre Primärstruktur läßt thermodynamisch oft mehr als eine Tertiärstruktur zu, und zwar unter den herrschenden Bedingungen der Zelle (wässrige Salzlösung)[17].

---

[15] Den Genen (codierende DNA) sind nicht-codierende N-Sequenzen vorgeschaltet, an denen die molekularen Kopier„maschinen“ zusammengesetzt werden, ferner solche, die im Verbund mit Signalproteinen darüber bestimmen, ob die Information der Gene abgerufen werden soll oder nicht. Von ihnen sei abgesehen, um die Sache nicht unnötigerweise zu komplizieren.

[16] Vgl. zum Beispiel *M.-J. Gething* & *J. Sambrook,* Protein folding in the cell, in: Nature 355, 33–45 (2.1.1992). *E. A. Craig,* Chaperones: Helpers Along the Pathways to Protein Folding. *D. A. Agard,* To Fold or Not to Fold ..., in: Science 260, 1902f. und 1903f. (25.6.1993). *M. Groß,* Wie eine molekulare Anstandsdame Proteine zur (Ent-)Faltung bringt, in: Spektrum, März 1994, 16–21.

[17] Um Anfinsens These zu retten, definiert der Proteinforscher *R. F. Doolittle* wie folgt: „Jedes Protein ... faltet sich hingegen in einem definierten Milieu auf immer dieselbe Weise. Das kann eine verdünnte Salzlösung sein, wie die meisten biologischen Flüssigkeiten es im Prinzip sind, oder etwa das fettähnliche Innere einer Zellmembran. Zum Milieu können auch andere umliegende Proteine ... gehören, ...“ (s. Spektrum, Mobile Protein-Module: evolutionär alt oder jung? Dez. 1993, 40). Mit Recht erwähnt der Autor das Milieu, die wässrige Salzlösung. Zusammen mit dem gefalteten Protein bestimmt es die Lage des Minimums freier Energie und damit die Art der Faltung. Wie z.B. die sog. allosterischen Enzyme, aber auch andere Gründe nahelegen, kann es bei Proteinen mehrere Minima geben, die sich in ihrer „Tiefe“ nur wenig unterscheiden und die von einander nur durch relativ niedrige Potentialschwellen getrennt sind. In diese Minima kann das sich faltende Protein mit ungefähr gleicher Wahrscheinlichkeit „fallen“, sich somit unterschiedlich falten. Die „umliegenden Proteine“ (z.B. die Chaperone) dagegen gehören zu den „Möbelstücken“ des Milieus. Sie bestimmen nicht die Lage der Energieminima, sondern bewirken, daß das sich faltende Protein in die richtige der vielen ähnlichen Mulden fällt, also so gefaltet wird, wie es soll. M.a.W.: die Primärstruktur allein bestimmt nicht immer und eindeutig die richtige (=funktionelle) Tertiärstruktur.

2. Die Gene allerdings *beeinflussen* (oder „steuern", steuern im schwachen Sinn) alle Eigenschaften, angefangen von den morphologischen über die physiologischen bis zu den verhaltensmäßigen und geistigen. Solche Einflüsse festzustellen mag für viele Belange genügen, nicht aber, wenn es um die Frage geht, ob ein postulierter oder nachgewiesener Mechanismus hinreichend sei, die ihm zugeschriebenen Wirkungen tatsächlich hervorzubringen. „Mechanismus" ist der Ausdruck, den die Naturwissenschaftler aller Disziplinen regelmäßig verwenden, wenn es ihnen nicht bloß um Naturgesetze und Randbedingungen geht (um das Verhältnis von Bedingung und Bedingtem oder um die Regelmäßigkeit der Abfolge von Phänomenen in der Zeit, also um die „Kausalität" der Wissenschaftstheoretiker), sondern um wirkliche Kausalität: Wer bewirkt bestimmte Veränderungen wodurch?

Wenn das stimmt, wenn die Gene zwar alle invarianten und somit vererblichen Eigenschaften beeinflussen, aber nicht alle zur Gänze bestimmen oder verursachen, wie indirekt auch immer, dann können diese Eigenschaften auch nicht durch zufälliges Variieren der Gene und ihrer Anordnung zu Genomen hervorgebracht werden. Das aber heißt, daß das zufällige Variieren der Gene und ihrer Kombinationen gar nicht jenes Material zur Gänze und in jeder Hinsicht bereitstellen kann, aus dem dann die Selektion das Tauglichere auswählt bzw. das weniger Taugliche eliminiert. Darwins Evolutions*mechanismus* von zufälliger Variation und nachfolgender Selektion ist zwar wirksam, aber nicht hinreichend, die abgelaufene Evolution kausal zu erklären.

Zweite Voraussetzung: Organismen müssen sich selbst behaupten und sich selbst fortpflanzen „wollen"; oder ein bißchen weniger anthropomorph: Jedes Lebewesen strebt danach, sich zu behaupten und sich fortzupflanzen. Gäbe es diese Tendenz nicht, gäbe es auch keine Konkurrenz, keinen Wettbewerb um begrenzte Ressourcen. Gäbe es aber keine Konkurrenz, dann auch keine Selektion, d.h. keine Ausbreitung der Konkurrenz-Tüchtigeren auf Kosten der weniger Tüchtigen. Organismen würden Nahrung aufnehmen, wenn es zufällig gerade welche gibt, so wie Salzkristalle Ionen anlagern, wenn es gerade welche der passenden Sorte gibt. Bei ausgehenden Ressourcen würden die Organismen widerstandslos dahinsiechen und sterben, ähnlich wie Salzkristalle in ungesättigter Lösung sich widerstandslos auflösen lassen. Es ist diese zweite Voraussetzung des Evolutionsmechanismus, die näher untersucht werden soll.

Teleonomie versus Teleologie

Für die theoretische Biologie sind Organismen hochkomplexe, kybernetisch[18] strukturierte Systeme. Solche Systeme werden aufgefaßt als Ganzheiten. Sie kommen durch *Selbstorganisation* zustande, d.h. primär durch die Wechselwirkung ihrer Teile und nicht nur (oder hauptsächlich) durch Einflüsse aus der Umwelt. Die Teile „organisieren" das Selbst, d.h. das Ganze, das als Resultante vielfältiger und oft hierarchisch strukturierter Wechselwirkungen erscheint. Hierarchisch heißt, höhere Ebenen kontrollieren in verschiedenem Ausmaß tiefer liegende, die ihrerseits die höheren beeinflussen. Es scheint aber keine letzte, singuläre, oberste Kontrollinstanz zu geben,

- weder das genetische Programm, denn dieses existiert identisch vervielfältigt in jeder Zelle eines vielzelligen Organismus,
- noch ein allfälliges Bewußtsein, denn dieses steuert ja nicht den Aufbau des Sy-

[18] Kybernetik: Wissenschaft von der Steuerung von Maschinen und Apparaten. Einfaches klassisches Beispiel: der Thermostat. Er enthält einen Meßfühler, der den Ist-Zustand des Systems (z.B. die herrschende Temperatur im Innern eines Kühlschranks) feststellt, ferner ein Programm, das den Ist-Zustand mit dem Sollzustand vergleicht. Wird eine im Programm festgelegte Differenz zwischen „Ist" und „Soll" überschritten, wird ein Mechanismus in Gang gesetzt (die Kühlmittelpumpe), die den Ist-Zustand wieder an den Soll-Zustand heranführt. Meldet der Meßfühler die Identität beider, schaltet das Programm den Mechanismus wieder ab.

stems, sondern nur dessen Verhalten nach Fertigstellung (und das auch nur dann, wenn es mehr ist als ein machtloses Begleitphänomen eines besonders hochkomplexen Teilsystems, des Gehirns).

Entscheidend ist, daß die Teile eines Systems ihrer Natur nach und oft auch der Zeit nach stets früher sind als das Ganze.

Im Gegensatz dazu steht die klassische, heute weitgehend verworfene *Selbstentfaltung,* durch die das Selbst, d.h. das schon vorhandene, aber noch nicht in jeder Hinsicht aktuelle Ganze sich entfaltet, sich in Raum und Zeit aktualisiert. In dieser Konzeption ist das Ganze der Natur und oft auch der Zeit nach früher als seine raumzeitlichen Teile. Das wird z.B. nahegelegt durch die Art, wie eine befruchtete Eizelle, eine Zygote, sich selbst in immer mehr und immer unterschiedlichere Zellen gliedert, ohne zunächst an Masse und Volumen zuzunehmen. Sollte der Organismus tatsächlich ein ursprüngliches Ganzes sein, könnte er nicht durch Zusammensetzung entstehen, also auch nicht durch die Verschmelzung (Zusammensetzung) einer Ei- und Samenzelle. Die Befruchtung wäre nur eine Bedingung seines Entstehens, aber nicht die eigentliche Ursache. Dann allerdings stellt sich die Frage, wie oder wodurch denn die ursprüngliche Ganzheit eines Organismus entstehe.

Die Strukturen lebendiger Systeme werden hochkomplex genannt. Aber nicht, weil sie der Analyse unzugänglich wären wie die Mikrostruktur eines Gases. Im Gegenteil, sie sind gut zugänglich, weil und insofern sie funktionale, zweckmäßige Strukturen sind, d.h. solche, denen man ansieht, zu welchem Zwecke sie innerhalb des Ganzen dienen. Zweckmäßige Strukturen sind für das Lebendige hochspezifisch. Sie kommen nur im Bereich des Organischen vor (und in der von Leben abhängigen Technik) und fehlen radikal im Bereich des Anorganischen. Es ist daher eine verharmlosende Unterschlagung, diese organismischen Strukturen bloß „Muster“ (patterns) zu nennen, wenn auch hochkomplexe. Denn Muster kommen überall vor, zweckmäßige Strukturen aber nicht; und erstere können hochkomplex sein wie z.B. die graphische Darstellung von sog. Mandelbrot-Mengen.

Es ist nicht überflüssig zu betonen, daß die Zweckmäßigkeit einer Struktur erkannt werden kann, ohne etwas von einem Zwecksetzer und seiner Absicht zu wissen oder ihm gar bei der Arbeit zugeschaut zu haben. Wenn ein Archäologe Gerölle findet, die auf einer Seite zugespitzt erscheinen und scharfe Kanten zeigen und die darüber hinaus von einer Hand umschlossen werden können, wird er in ihnen zweckmäßige Werkzeuge erkennen und von „Faustkeilen“ reden. Er wird auf intelligente Lebewesen (Zwecksetzer) schließen, die diese Form entworfen und verwirklicht haben, auch wenn er sie bei ihrer Tätigkeit nicht beobachtet hat. Oft kommt ihm ein weiteres Moment zu Hilfe. Vielleicht sah er sich erst dann gezwungen, nach einem Zweck zu suchen, den er zunächst gar nicht erkannte, weil er zuvor einsehen mußte, daß die Formen dieser Gerölle und ihr gehäuftes Vorkommen fern von Flüssen schwerlich durch natürliche, nämlich geologische Kräfte allein erklärt werden können und darum künstlich sein müssen. Um nicht einen analogen Schluß aus den natürlichen zweckmäßigen Strukturen der Organismen auf einen Zwecksetzer ziehen zu müssen (wie der berühmte William Paley eine Generation früher), hat Darwin seinen Selektionsmechanismus entworfen, der eine rein naturalistische Erklärung erlauben soll.

Die Zweckmäßigkeit, die viele Strukturen in Lebewesen auszeichnet, wird häufig Finalität oder Teleologie genannt. Ich nenne sie *statische* Teleologie, um sie unterscheiden zu können von einer *dynamischen,* der Wirksamkeit von Zielen in der Ontogenese und im Verhalten von Lebewesen. Sie äußert sich als zielgerichtetes Streben. Schließlich wäre noch eine *universale* Teleologie zu unterscheiden, die Wirksamkeit von Zielen in überindividuellen Systemen, eine Zielstrebigkeit „der“ Natur oder „der“ Evolution oder gar „des“ Kosmos, als wären sie so etwas wie Riesenorganismen. Merkwürdigerweise steht oft diese Art von Teleologie im Mittelpunkt der Diskussion, wenn es um die Frage geht, ob es überhaupt so etwas wie Teleologie, wie Wirksamkeit von Zielen gebe.

Die theoretische Biologie rechnet mit der statischen Teleologie, nämlich unter dem Namen Adaptation, Anpassung, nicht aber mit der dynamischen. Das kann ein bloßes Absehen aus methodischen Gründen bedeuten. Häufig aber wird dynamische Teleolo-

gie ausdrücklich negiert und der sog. Teleo*nomie* gegenübergestellt[19]. Demnach streben Lebewesen nicht teleologisch, sondern teleonomisch, d.h. so, wie Flugzeugabwehrraketen streben, nämlich überhaupt nicht. Sie simulieren nur Strebsamkeit, indem sie zum „Streben" gezwungen werden, z.B. durch den kontrollierten Abbrand eines Treibmittels und die programmgesteuerten Bewegungen von Klappen an Flügeln und Flossen, wobei die Programme ihrerseits ebenfalls nichts anstreben, sondern nur abschnurren unter der Wirkung einer Batterie. Daß Raketen nicht streben, wissen wir, weil wir sie konstruiert haben. Daß Lebewesen streben, wissen wir, weil auch wir Lebewesen sind und uns als strebende erfahren, und zwar vor und unabhängig von jeder bewußten Zielsetzung. Ziele müssen nicht unbedingt sinnlich oder geistig vorgestellt sein, sie können auch unbewußt wirksam werden. Sind wir mit den Tieren aufgrund des Abstammungszusammenhanges verwandt, dann auch umgekehrt die Tiere mit uns: Können wir (unbewußt) streben, dann vermutlich auch die Tiere.

Wie aber können teleonomische Systeme wie Raketen oder angeblich auch Lebewesen angesichts solcher Passivität überhaupt den Eindruck von Streben und Zielverfolgung erwecken? Die Antwort lautet: Weil trotz allem so etwas wie Streben vorhanden ist, allerdings ein ganz unspezifisches, nämlich jenes, das alle „freiwilligen", von selbst ablaufenden, sog. exergonischen Prozesse auszeichnet: Das prompte Fallen in Potentialtöpfe, in den nächsten, sich gerade anbietenden Zustand mit geringerer freier Energie als der gerade angenommene. Ernst Mayr hat vorgeschlagen, solches Streben „teleomatisch" zu nennen[20], vermutlich in Anlehnung an „automatisch".

Nun laufen aber in Raketen wie in Lebewesen ständig „unfreiwillige", erzwungene, sog. endergonische Prozesse ab, durch die die freie Energie des Systems zunimmt, das System also auf die Hänge und Ränder von Potentialtöpfen gestemmt wird, etwa wenn Raketen in den Himmel steigen, oder wenn Proteine synthetisiert werden, wenn die Umwelt wahrgenommen wird, wenn Glieder bewegt werden, wenn eine innere Uhr ein Signal abgibt und der Organismus von der Ruhe in die Aktivität übergeht usw. Aber diese endergonischen Prozesse laufen nur ab, weil sie mit von selbst ablaufenden exergonischen gekoppelt sind, und zwar nicht zufällig wie z.B. bei einem Orkantief, sondern, wie in einer Rakete, über ganze Hierarchien zweckmäßiger Strukturen. Das ist der Grund, warum man Lebewesen, durchaus zu Recht, mit Maschinen und Apparaten vergleichen kann.

Auf diese Weise kommt es also in der Sicht der theoretischen Biologie zustande, daß jedes Lebewesen nach Selbstbehauptung und Selbstreproduktion „strebt", ohne wirklich zu streben, ohne unter dem lockenden und lenkenden Einfluß eines Zieles zu stehen. Sie streben teleonomisch, nicht teleologisch. Das heißt: Es gibt keine wirksamen Ziele und schon gar nicht ein letztes, das schon vorhanden, aber noch nicht in jeder Hinsicht wirklich ist, sich aber mit größter Zuverlässigkeit verwirklichen wird, wenn nichts von außen dazwischen kommt. Es tut dies, indem es sich der Wirkursachen bedient, eben jener zweckmäßigen Strukturen, die es zum größten Teil in der Embryonalentwicklung erst noch aufbauen muß. In dieser Sicht sind Zielursachen nicht die Lückenbüßer für noch nicht bekannte Wirkursachen, sondern eine ihrer Voraussetzungen.

Wie aber kann es neben der Wirksamkeit von Mechanismen (causae efficientes) noch die Wirksamkeit von Zielen geben (causae finales)? Das ist vermutlich das zentrale Problem der Teleologie, nicht nur für Naturwissenschaftler. Wodurch unterscheiden sich denn diese beiden Arten von „Wirksamkeit"? Das Problem kann hier nicht diskutiert werden. Nur so viel sei gesagt, daß selbst die Physik heute zwei ganz verschiedene Arten von Einflüssen kennt:

1. Die klassische Wechselwirkung zwischen Ladungsträgern (z.B. elektrische La-

[19] Der Ausdruck „Teleonomie" wurde 1956 von *S. Colin Pittendrigh* geprägt und von den Biologen bereitwillig übernommen; s. *ders.*, Adaptation, Natural Selection, and Behavior, in: *A. Roe* and *G. G. Simpson* (eds.), Behavior and Evolution, Yale 1958, 90ff.

[20] Vgl. *E. Mayr*, Die Darwinsche Revolution und die Widerstände gegen die Selektionstheorie, in: Naturw. Rsch. 42, 255–265 (7, 1989).

dungen oder schwere Masse). Sie wird vermittelt durch sog. Kräfteteilchen (z.B. Photonen oder (hypothetische) Gravitonen). Da alle Wirkung, zumindest mikrophysikalisch gesehen, immer eine actio in distans ist, muß sie sich als Impuls und Energie durch den Raum ausbreiten. Dies kann nicht schneller als mit Lichtgeschwindigkeit geschehen.

2. Die „Korrelationen“ zwischen den quantenphysikalischen Teilchen sog. verschränkter Systeme. Wird an einem derartigen Teilchen eine veränderliche Eigenschaft gemessen (z.B. die Spinrichtung), verändert sich diese auch an den anderen Teilchen des verschränkten Systems in bestimmter Weise, und zwar instantan und unabhängig vom Abstand und ohne Übertragung von Impuls und Energie. Das Lokalitätsprinzip Einsteins (keine Wirkung schneller als die Lichtgeschwindigkeit) und sein Separabilitätsprinzip (zwei physikalische Entitäten sind dadurch zwei, wenn und weil sie sich an zwei verschiedenen Raumzeitstellen aufhalten) erscheinen aufgehoben. Der Grund dieser quantenmechanischen „instantanen Fernwirkung“ dürfte darin liegen, daß die zwei Teilchen eines verschränkten Systems gar nicht zwei sind, sondern ein einziges, das an zwei verschiedenen Raumzeitstellen erscheint, die beliebig weit, selbst Lichtjahre auseinander liegen können.

Ein weiteres Beispiel eines nicht-mechanistischen Einflusses wäre die Wirkung mentaler Prozesse auf materielle (und umgekehrt), es sei denn, mentale Prozesse wären machtlose Epiphänomene des Gehirns. Diese Beispiele legen m.E. nahe, daß wir nicht von vornherein die Unmöglichkeit einer Wirksamkeit von Zielen annehmen dürfen. Es bleibt das Problem, wodurch sie sich von der Wirksamkeit der Mechanismen (causae efficientes) unterscheidet.

Anwendung auf die soziobiologische Sicht der Gene

Aktivität und Spontaneität, Streben und Zielverfolgung, Interessen und Bedürfnisse betrachten wir als charakteristisch für Lebewesen. Nun hat die Soziobiologie das Streben der Lebewesen zurückverlegt auf eine tiefere Ebene, auf die Ebene der Gene: Die Gene sind es, die zuerst Ziele verfolgen. Die Organismen tun es nur in Abhängigkeit von den Genen. Wenn nun die Gene ihre eigene Vermehrung im Sinne hätten, verstünde man nicht nur, warum sich Helfer-Gene in einer Population erfolgreich ausbreiten können, sondern auch, warum es in höheren Pflanzen und Tieren nicht selten codierende DNA in vielfacher Auflage, in hoher Redundanz, also im Überfluß gibt, oder warum es so viele keine Information tragende, also nichtcodierende sog. Schrott-DNA gibt, für die man bisher vergeblich eine Funktion suchte, z.B. sog Introns, repetitive Sequenzen und Pseudogene. Dieser angebliche oder wirkliche Schrott macht z.B. beim Menschen 95% der gesamten DNA aus, und von den verbleibenden 5% codierender DNA haben wir 99% gemeinsam mit unseren nächsten Verwandten, dem Schimpansen.

Wie aber streben nun die Gene, teleologisch, teleonomisch oder teleomatisch? Eine vierte Möglichkeit scheint es nicht zu geben. Es ist nicht die genetische Information als solche, die strebt, das nämlich, was eine bestimmte Sequenz von Nukleotiden *bedeutet*. Genetische Information existiert heute auch in vielen Zeitschriften in Form von Buchstabensequenzen aus den Buchstaben ATGC, den Symbolen der Nukleotide, die die DNA der Gene aufbauen. Noch niemand hat festgestellt, daß diese Information danach tendierte, sich zu replizieren. Sie ist rein passiv. Was sich replizieren „will“, muß demnach der *Träger* der genetischen Information sein, natürlich nicht die Drukkerschwärze in den Zeitschriften, wohl aber das DNA-Molekül in den Lebewesen und vielleicht auch in den Reagenzgläsern der Molekularbiologen. In welchem Sinne also kann ein solches Molekül streben?

Schwerlich im *teleonomischen* Sinne. Dazu fehlt dem DNA-Molekül der zweckmäßig-kybernetische Apparat, der es zum Streben bringt. Man kann nicht sagen, daß wir diesen Apparat noch nicht entdeckt hätten. Denn wir kennen den Bau dieser Moleküle bis ins Detail; von kybernetischen Strukturen ist da nichts zu finden. Aber vielleicht ist der Organismus als ganzer, die „Verbreitungsmaschine“ der Gene, der ge-

suchte teleonomische Apparat, der die Gene dazu bringt, nun ihrerseits den Bau weiterer Verbreitungsmaschinen „anzustreben". Dem wird entgegengehalten, daß DNA-Moleküle sich doch in Reagenzgläsern „von selbst", autokatalytisch vermehren. Aber das stimmt nicht: Sie *werden* vermehrt. Der Experimentator muß eigens biochemische Katalysatoren (Enzyme) von außen hinzufügen, dazu Startersequenzen und vor allem aktivierte, energetisch aufgeladene Bausteine, Nukleotid-Triphosphate, damit der endergonische, gerade nicht von selbst und nicht auto-katalytisch ablaufende Prozeß der Synthese zustande kommt[21].

Streben die DNA-Moleküle der Gene dann vielleicht *teleomatisch?* Ohne Zweifel, das tun sie. Wie jedes große oder kleine Stück Materie tendiert auch ein DNA-Molekül danach, mit seiner Umgebung ins thermodynamische Gleichgewicht zu kommen (vgl. Anm. 17). Die normale Umgebung des DNA-Moleküls ist Wasser, Wasser im Zellkern, Wasser im Reagenzglas, Spuren von Wasser in Fossilien, aus denen man schon Millionen Jahre alte DNA extrahiert hat. Das Gleichgewicht in wäßriger Lösung liegt aber für die DNA- und RNA-Moleküle auf seiten der Monomeren, der Bausteine. Wenn wir lang genug warten, werden wir in einem Reagenzglas nicht die ursprünglichen, langen DNA-Moleküle wiederfinden, sondern kleinere Stücke oder gar nur noch die Bausteine, die Nukleotide, schwerlich aber zusätzliche Exemplare der ursprünglichen Moleküle. Man sagt, das Wasser habe die Kettenmoleküle hydrolysiert. Hydrolyse ist vermutlich der Grund, warum man bisher noch nie ganze Gene aus Fossilien gewinnen konnte, sondern immer nur kleine Stücke von Genen, die um so kleiner zu werden scheinen, je älter das Fossil ist[22].

Da das Verhalten der Gene im Organismus weder teleomatisch noch teleonomisch verstanden werden kann, bleibt für die nach Verbreitung strebenden Gene nur noch *teleologisches* Streben übrig, die Wirksamkeit von Zielen. Die traditionelle Auffassung hat solches Streben den Organismen als ganzen zugeschrieben, nie aber Teilen von Organismen. Herzmuskeln streben nicht danach, Blut zu pumpen, obwohl sie dafür eingerichtet sind; sie werden zum Pumpen gebracht. Sie streben so wenig danach, wie Motoren danach streben, zu rotieren (und nicht einmal Organismen als ganze strebten, falls sie wirklich nur teleonomische Systeme wären). Der Versuch, Teleologie aus der Biologie von vornherein zu verbannen und das Streben zurückzuverlegen auf die Ebene der Gene, macht aus diesen kleine Lebewesen. Der Versuch scheint unvermeidlicherweise, kraß gesagt, in der Beseelung, im Animismus der Gene bzw. der DNA-Moleküle zu enden.

Um diese Konsequenz zu verschleiern, vermeidet Dawkins teleologische Ausdrucksweisen, wenigstens dort, wo er seinen Gebrauch von „egoistisch" bzw. „altruistisch"

---

[21] Man kann einen Chemiker mit der Bitte um Beispiele für echte Autokatalyse, in der das Produkt seine eigene Bildung aus den Edukten (Ausgangsstoffen) katalysiert, leicht in Verlegenheit bringen. Erst in neuester Zeit sind Beispiele bekannt geworden: *Jong In Hong et al.,* Competition, Cooperation, and Mutation: Improving a Synthetic Replicator by Light Irradiation, in: Science 255, 848–850 (14.2.1992). Besprechung in: Nature 357, 198f. (21.5.1992) und Scientific American, May 1992, 14. Das Beispiel ist eindeutig: Zwei Moleküle A und B werden verbunden zu einem dritten Molekül C, das nun wie eine Matrize (stereospezifisch) A und B anlagert und deren Verbindung katalysiert, worauf sich die beiden C-Moleküle (die Vorlage und das eben synthetisierte) trennen und beide erneut aus A und B ein C-Molekül katalysieren.

[22] Extraktion fossiler DNA:

- Aus einem fossilen Rüsselkäfer, ebenfalls in Bernstein; Alter 120–135 Mio Jahre, Länge 226 und 315 Basenpaare; Nature 363, 536 (10.6.1993).
- Aus Blutzellen nicht vollständig-versteinerter Saurierknochen; Alter um 150 Mio Jahre, Länge? Science 261, 160 (9.7.1993).
- Aus fossilen Blättern von Magnolien; Alter 17–20 Mio Jahre, Länge 850 Basenpaare; Nature 344, 656 (12.4.1990).

Vgl. dazu die Kritik; *T. Lindahl,* Recovery of antediluvial DNA, Nature 365, 700 (21.10.1993), und die Replik dazu von *G. O. Polnar* Jr., ebd.

definiert. Ausdrücklich betont er, er beschäftige sich nicht mit der Psychologie von bewußten, geheimen oder unterbewußten Motiven z.B. bei Pavianen (oder eben auch bei Genen), sondern nur mit deren (direkt beobachtbaren) Verhalten (behaviour). Er definiert: „Irgendeine Entität wird altruistisch genannt, wenn sie sich so verhält, daß das Wohlergehen (welfare) einer anderen derartigen Entität zunimmt auf Kosten ihres eigenen Wohlergehens. Egoistisches Verhalten hat genau die entgegengesetzte Wirkung“[23]. Nun ist „Wohlergehen“ ein psychologischer Begriff, der Interessen, Bedürfnisse, Streben und dergleichen impliziert. Daher wird er wohlweislich eliminiert: „Wohlergehen“ bedeutet nach Dawkins „Überlebenschancen“. Aber „leben“ und sogar „Chancen“ haben ebenfalls teleologische Implikationen, die vermieden werden sollten (was Dawkins nicht mehr tut): „Überlebenschancen“ wäre zu definieren als „Wahrscheinlichkeit des Übrigbleibens“. Gene sind somit egoistisch, wenn sie sich so verhalten, daß die Wahrscheinlichkeit ihres Übrigbleibens ansteigt (und damit ihre relative Häufigkeit im Genpool einer Population). Wieso aber wird so etwas überhaupt „egoistisch“ genannt? Warum erfindet der wortgewandte Dawkins kein Kunstwort für das tatsächlich Gemeinte, wie das andere Naturwissenschaftler für viele Dinge und Eigenschaften immer wieder getan haben; man denke z.B. an „Quark“ oder „elektrisch“. Der Vergleich mit dem menschlichen Eigennutz enthält offenbar ein Moment, das in der gereinigten Definition völlig verschwunden ist, auf das Dawkins aber nicht verzichten will oder kann. Im übrigen gibt es keine altruistischen Gene, die sich so verhalten, daß die Wahrscheinlichkeit des Übrigbleibens anderer Gene zunimmt auf Kosten der Wahrscheinlichkeit des eigenen Übrigbleibens.

Kann man sich mit dem Konzept nach Vermehrung strebender Gene nicht anfreunden, bietet sich ein Ausweg an, indem man die Gene wieder passiv macht und das Streben zurückverlegt in den Organismus als ganzen. Demnach streben die *Lebewesen* danach, ihre *eigenen* Gene zu verbreiten, nicht eigentlich sich selber oder gar ihre Art, zu der sie gehören. Sie tun das natürlich nicht bewußt, sondern programmiert. Es sieht nur so aus, als wollten sie ihre eigenen Gene verbreiten. Sie sind schließlich nur teleonomische Systeme.

Warum aber bloß „ihre eigene Gene“ und nicht „ihre eigene Erbanlage“? Das Ureigenste eines Individuums ist doch die besondere Kombination von Genen in den zwei Chromosomensätzen oder Genomen eines jeden (höheren) Organismus. Aber diese individuelle, höchst eigene Kombination zweier Genome kann bei sexuell sich vermehrenden Lebewesen nicht weitergegeben werden. Sie wird bei der Bildung von Geschlechtszellen zerlegt und neu aufgebaut, so daß im Chromosomensatz der Geschlechtszellen Chromosomen sowohl mütterlicher wie väterlicher Herkunft in zufällig wechselnden Verhältnissen vorhanden sind. Und die Chromosomen gleicher Art werden stückweise neu kombiniert (crossing over). Wenn es nicht um die eigene Kombination der Gene geht, dann kann es nur noch um Gene als einzelne gehen. Aber dann entsteht das Problem, wodurch sich die eigenen Gene, sozusagen die Programmatome, von fremden unterscheiden.

- Vielleicht durch die besondere *Funktion* der eigenen Gene, nämlich funktionierende Proteine zu codieren? Aber die meisten Kopien eines elterlichen Gens in den Nachkommen unterscheiden sich funktionell in nichts von Kopien desselben Gens in Nachkommen anderer Eltern. Es sind aber die Unterschiede in der Funktion, die über die Selektion zur Änderung der Häufigkeit eines Gens in der Population führen und damit zur (Mikro-)Evolution.
- Vielleicht durch die spezielle *Struktur* der eigenen Gene? In der Tat unterscheidet sich die Struktur, nämlich die N-Sequenz eines Gens, häufig von den Kopien desselben Gens in anderen Mitgliedern einer Population. Viele dieser verschiedenen N-Sequenzen führen zur haargenau der gleichen Primärstruktur (AS-Sequenz) der Proteine, andere freilich auch zu Unterschieden, die aber die Tertiärstruktur

[23] Vgl. *Dawkins*, The selfish gene, 4; vgl. auch *A. Rosenberg*, Intention and Action among the Macromolecules, in: *Nicholas Rescher* (ed.), Current Issues in Teleology, Lanham–New York–London 1986, 65–76.

und damit die Funktion der Proteine nicht beeinflussen. Man spricht von neutralen Mutationen, für die die Selektion blind ist. Was für ein Interesse könnten Individuen haben, neutrale Varianten zu verbreiten?

- Vielleicht aber durch unterschiedliche *Allele?* Es gibt ja eine relativ kleine Zahl verschiedener N-Sequenzen desselben Gens, die tatsächlich die Funktion des Gens und damit die Funktion des von ihm codierten Proteins beeinflussen, und die eben deswegen im Kreuzungsexperiment nachweisbar sind. Man spricht von Allelen dieses Gens. Sie können die ursprüngliche Funktion der Proteins vernichten oder dessen Eigenschaften quantitativ modifizieren. Sind solche nicht-neutralen Unterschiede in den Genstrukturen gemeint, wenn man von eigenen Genen spricht?

Aber funktionelle Varianten, wie z. B. das Allel für die Blutgruppe A oder ein hypothetisches „Helfer"-Allel, sind für gewöhnlich weit verbreitet. Beschränkt auf die nähere Verwandtschaft sind Allele nur kurz (wenige Generationen) nach ihrer Entstehung durch zufällige Mutationen. Potentiell wirksame Allele (Mutanten) entstehen aber nicht haufenweise in jeder Generation und sind zudem meist ein fragwürdiges Geschenk.

Was also heißt „eigene" Gene im Gegensatz zu „fremden"? Geht es am Ende gar nicht um Funktion oder Struktur der Gene, sondern nur um ihre *gemeinsame Herkunft?* Der Verhaltensforscher Reyer spricht von den Genen eines Individuums als von „seinen (eigenen) Genen", ferner von der Wahrscheinlichkeit, Kopien seiner Allele auch in anderen Mitgliedern der Gruppe zu finden, zu der es gehört. Er fährt dann weiter.

> Diese Wahrscheinlichkeit definiert ja gerade die Verwandtschaft: Der Verwandtschaftskoeffizient r kennzeichnet die Wahrscheinlichkeit, mit der ein Individuum in einem anderen am gleichen Chromosomenort (Locus) ein Allel gleicher Herkunft erwarten kann. Gleicher Herkunft bedeutet, daß die beiden Allele Kopien eines einzigen Allels in einer früheren Generation sind, zum Beispiel Kopien der Elternallele in den Geschwistern[24].

Die eigenen Gene in verschiedenen Nachkommen sind also Gene gleicher Herkunft. Warum aber sollte die Herkunft der Gene (im Gegensatz zu ihrer Funktion oder Struktur) in der Entstehung und Verbreitung der Verwandtenhilfe die entscheidende Rolle spielen können? Haben sie denn jenseits von Funktion und Struktur noch so etwas wie Nestgeruch oder familientypische Farbe? Und wie weit muß man zurückgehen, um ein bestimmtes Gen in vielen Individuen als Gen gemeinsamer Herkunft bezeichnen zu können, bis zu den Großeltern oder bis zu den Ur-Urgroßeltern? Geht man von Eltern zurück bis zu den Urgroßeltern, dann kann der durchschnittliche Verwandtschaftsgrad zwischen den Kindern dieser Eltern (den Urenkeln) von 0,5 auf über 0,7 steigen. Das hat nach Reyer eine unerfreuliche Folge.

> Je weiter man zurückgeht, desto größer kann r werden. Damit können sich die Voraussagen über den zwischen zwei Individuen zu erwartenden Altruismus allein aufgrund der Definition ändern[25].

Reyer schließt daraus, daß man von den mathematischen Modellen der Soziobiologie keine exakte Beschreibung der biologischen Wirklichkeit erwarten dürfe. Ihr Wert ist heuristischer Art, insofern sie helfen, bessere Fragen zu stellen und die zu ihrer Beantwortung relevanten Daten zu sammeln. Gegen diese Position ist schwerlich etwas einzuwenden. Könnte man nicht all diesen Schwierigkeiten mit einem Schlage entkommen, wenn man folgendes annähme:

- Alle Organismen streben, erblich festgelegt, danach, sich zu vermehren, *sich,* nicht die eigene Art. Indem sie sich fortpflanzen, geben sie unvermeidlicherweise auch ihre Gene weiter.
- Es ist zwar wahr, daß Lebewesen fundamental *eigennützig* sind, weil sie nur ihre

[24] Vgl. *Reyer* 10.
[25] Vgl. *Reyer* 17.

eigenen Zwecke verfolgen können. Eine Katze kann sich schwerlich in die Situation einer um ihr Leben rennenden Maus versetzen, um sich deren Zwecke zu eigen zu machen. Dennoch ist das nackte Prinzip Eigennutz in der Fortpflanzung objektiv, der Sache nach, bereits *überschritten.* Denn die Jungen, die gefüttert werden, und die Alten, die sie füttern, sind verschiedene Individuen. Mag sein, daß die Tiere subjektiv, soweit sie erlebnisfähig sind, in sich verschlossen bleiben. Es scheint ja so zu sein, daß Vogeleltern weniger deswegen rastlos nach Futter suchen, weil sie von der Sorge um ihren hungrigen Nachwuchs getrieben werden, als viel mehr dadurch, daß es ihnen Lust bereitet, sperrende Schnäbel zu stopfen.

Wenn nun das Prinzip Eigennutz schon an der Wurzel zwar nicht aufgehoben, aber doch der Sache nach transzendiert wird, wäre es nicht von vornherein unmöglich, daß sich neben der vom Eigennutz genährten Konkurrenz eine Tendenz zur Kooperation entwickeln könnte,

- nicht nur symmetrische zwischen Individuen, die von einander eine Gegenleistung erwarten und bekommen (wie im Fall des reziproken Altruismus oder der Symbiose),
- sondern auch asymmetrische, wo der Helfer die Jungen anderer Artgenossen aufziehen hilft ohne Gegenleistung (außer eben der Lust beim Füttern).

Daß die Hilfe bevorzugt Verwandten zugute kommt, dürfte nicht überraschen. Denn Helfen, wie jede andere Dauerbeziehung zu Artgenossen, setzt Vertrautheit mit dem Geholfenen voraus. Und da Vertrautwerden Mühe macht, hilft ein Tier am ehesten jenen, mit denen es von Jugend an mühelos vertraut ist, und das sind eben meistens nahe Verwandte oder doch Ortsansässige[26]. Erstaunlich dagegen wäre es, wenn sich die Hilfe fast ausnahmslos und bei allen Arten auf nahe Verwandte bezöge, dazu noch feinabgestuft nach Verwandtschaftsgraden. Für diesen Fall böte die Gen-Selektion in der Tat eine verblüffende Erklärung, wenn sie nur etwas konsistenter gedacht werden könnte.

In der Sicht der theoretischen Biologie ist der Mensch aus dem Tierreich aufgrund des gleichen Evolutionsmechanismus von zufälliger Variation und nachfolgender Selektion hervorgegangen wie die übrigen Lebewesen ihrerseits aus jeweils ursprünglicheren Formen. Dann aber müßte doch auch der Mensch ein rein teleonomisches System sein, das Streben (Zielverfolgung) nur simuliert, aber nicht wirklich strebt. Dann müßte doch auch er eine radikal eigennützige Verbreitungsmaschine seiner eigennützigen Gene sein. Aber selbst Dawkins, der Prophet des egoistischen Gens, geht (inkonsequenterweise) nicht so weit. Mehr als einmal fordert er uns geradezu emphatisch auf, unsere Kinder zu lehren (und es auch selber zu versuchen), großmütig und selbstlos zu sein, obwohl wir als Egoisten geboren werden. Hier wird ein *Können* vorausgesetzt, das wir entwickeln sollen. Woher kommt denn dieses Können, diese Fähigkeit, die doch wie jede andere Verhaltensmöglichkeit in den Genen wurzeln müßte, falls die auf S. 82 f. genannte Voraussetzung zuträfe? Wie aber ist das möglich, wenn die Gene fundamental eigennützig sind und darum auch ihre Verbreitungsmaschinen? Und warum sollten wir unseren angeborenen Egoismus überwinden? Woher kommt denn dieses *Sollen?* Warum *müssen* wir nicht *un*eigennützig sein, so wie die Tiere eigennützig sein müssen?

Merkmale dieser Art liegen außerhalb der Reichweite des herkömmlichen Evolutionsmechanismus. Dann aber fällt der Mensch aus dem Gesamtzusammenhang des Lebendigen heraus, in den man ihn doch mit Hilfe gerade der Evolutionstheorie einbetten wollte. Es sei denn, schon die außermenschlichen Lebewesen wären mehr als nur teleonomische Systeme unter der Herrschaft eigennütziger Gene. Dann wäre auch für ihre Entwicklung Darwins Mechanismus von Zufall und Selektion so ungenügend wie für die Entwicklung des Menschen. Dann böte sich vermutlich eine neue und andere Möglichkeit an, die Menschen und alle übrigen Lebewesen in einem Gesamtzusammenhang eingebettet zu sehen.

---

[26] Vgl. *W. Wickler,* Hat die Ethik einen evolutionären Ursprung? in: *Peter Koslowski et al.,* Die Verführung durch das Machbare. Civitas Resultate, Bd. 3. Stuttgart 1983, 136.

ThPh 70 (1995) 92–100

„Summa germanitas"

Zur Bedeutung des Verwandtschaftsbegriffs in den Trinitätstheologien Richards von St-Victor und Wilhelms von Auxerre

Von Johannes Arnold

Im fünften Buch seines Werkes *De Trinitate* versucht Richard von St-Victor, mit der Vernunft einzuholen, was der Glaube über die unterschiedlichen Hervorgänge der göttlichen Personen sagt. Eine sichere Grundlage der folgenden Überlegungen sieht er in einem Sachverhalt, den alle Menschen ohne Ausnahme aufgrund eines gewissen „natürlichen Antriebs" kennen und – da sie ununterbrochen damit zu tun haben – durch tägliche Erfahrung bestätigt finden: Je enger mehrere Personen miteinander „verwandt" sind, desto stärker ist ihre „Verbindung" und desto größer infolgedessen ihre „Freude":

„Primo itaque illud dicamus, quod naturali quodam instinctu omnes in commune agnovimus, et usu continuato cotidianis experimentis probamus. Patet profecto, quod personarum pluralitas quanto germanior, tanto est coniunctior; et quanto coniunctior, tanto et iocundior."[1]

In „jener Fülle höchsten Glücks", die in Gott herrscht, kann die „freudenvollste" – also engste – „Verwandtschaft der Personen nicht fehlen"[2]. Die personalen Beziehungen in Gott sind demnach allein so denkbar, daß eine erste Person ohne jeden Ursprung ist, eine zweite nur aus dieser ersten hervorgeht, eine dritte aber sowohl aus der ersten wie auch aus der zweiten[3]. Eine vierte göttliche Person wird aus Gründen der Proportion ausgeschlossen[4]. Ähnliche Aussagen finden sich in der *Summa aurea* Wilhelms von Auxerre[5]: Nur *eine* Person in der Trinität kann ihren Ursprung in sich selbst haben. Von zwei göttlichen Personen muß stets eine aus der anderen hervorgehen, sonst wären sie einander nicht im höchsten Maß „nahestehend" *(affines)*, „verbunden" *(coniunctae)* und „verwandt" *(germanae*[6]*)*. Folglich gäbe es unter ihnen keine höchste Freude.

„Ex quo sequitur quod non habeant inter se summam iocunditatem. In hoc enim quod tres personae sibi sunt ita affines et coniunctae et germanae, quod amplius non posset intelligi, summam habent inter se iocunditatem"[7].

---

[1] *Trin.* V 2: ed. *Ribaillier* 196,7 ff.

[2] Ebd.: a.a.O. 196,10 und 197,27 f. Zum Terminus „germanitas" vgl. auch a.a.O. 205–210; 229–236; 250; 255.

[3] Vgl. *Trin.* V 3 ff.: 197 ff.

[4] Vgl. *Trin.* V 9–15: 205 ff.

[5] Zum Kontext vgl. *J. Arnold,* Perfecta communicatio. Die Trinitätstheologie Wilhelms von Auxerre (BGPhMA, NF 42) Münster 1995.

[6] *Summa aurea* I 8,5 (frühe Version): ed. *Ribaillier* Bd. 1 S. 291, Z. 137 ff. Im Gegensatz zu Richard gebraucht Wilhelm das Wort „germanae" mit einer gewissen Vorsicht (291,139: „ut ita dicam").

[7] I 8,5 (frühe Version): 291,140 ff. Vgl. I 8,5 (späte Version): 136,79 ff.: „si enim essent duae personae in deitate, quarum utraque non esset ab alio (Ms C: alia), non esset summa germanitas et summa iocunditas ibi". Ähnliche Aussagen erscheinen in der *Summa Halesiana* (Quar. I 323) und bei Bonaventura (*I Sent. 12* a. 3: Quar. 181). Vgl. auch Odo Rigaldi: „si procederent ambo [sc. Filius et Spiritus Sanctus] a Patre et neuter ab altero procederet, non ibi summa et aequalis germanitas, quia plus attinerent ad Patrem uterque quam inter se invicem. Summa germanitas debet esse in divinis, cum sit nobilitas et signum maximae identitatis" (zitiert nach *M. Schmaus,* Der Liber propugnatorius des Thomas Anglicus und die Lehrunterschiede zwischen Thomas von Aquin und Duns Scotus [BGPhMA 29], Münster 1930, 283[18]; vgl. 280).

Während Wilhelm in diesem Text der *frühen* Version seiner Summe die Richardsche Begrifflichkeit übernimmt, setzt er an einigen Stellen der *späteren* Version neue Akzente: Würden mehrere göttliche Personen allein aus der ersten Person unmittelbar hervorgehen, so wären sie nicht durch „höchste Verwandtschaft" *(summa germanitas)* verbunden; ohne „höchste Verbindung" *(summa coniunctio)* aber gäbe es auch keine „höchste Liebe" *(summus amor)* und keine „höchste Glückseligkeit" *(summa beatitudo)*, was bei den göttlichen Personen undenkbar ist[8]. Das heißt erstens: der Sohn Gottes kann nicht wiederum einen Sohn zeugen, da zwischen diesem und Gott Vater keine *summa germanitas* bestünde. Zweitens: Der Geist muß auch vom Sohn ausgehen, da er sonst nur mittelbar durch den Vater mit ihm „verwandt" wäre[9]. An dieser Stelle ist der Begriff „iocunditas" durch „beatitudo" ersetzt und der Aspekt der Liebe hinzugefügt worden[10].

Die zitierten Texte werfen verschiedene Fragen auf: In welcher Hinsicht ist höchste „Verwandtschaft" *(germanitas)* notwendige Voraussetzung von höchster Liebe, Freude oder Seligkeit? Wie weit ist dieser Gedanke um 1200 verbreitet und nachvollziehbar? Warum und in welchem Sinn gebrauchen Richard und Wilhelm das Wort „germanitas" für das gegenseitige Verhältnis der göttlichen Personen? Da Richard eindeutig von menschlichen Beziehungen ausgeht, ist es wohl legitim, die entsprechenden Antworten genau dort zu suchen.

1. Verwandtschaft verpflichtet

Das Wort „germanitas" erscheint in der *Summa aurea* außer an den oben zitierten Stellen noch einmal, im Rahmen der Christologie: Dadurch, daß Jesus Christus Gott-Mensch war, hatte er Verwandtschaft *(germanitas)* sowohl mit Gott als auch mit den Menschen. Daher war er der angemessene Friedens-Vermittler zwischen beiden Seiten – „so wie ein Blutsverwandter *(consanguineus)* irgendwelcher Menschen der angemessene Friedens-Vermittler zwischen ihnen ist"[11].

Hier wird deutlich, daß Wilhelm die *germanitas* – auch die innergöttliche – zumindest in einer *gewissen* Parallelität zur zwischenmenschlichen *consanguineitas* sieht. Dabei geht es ihm offenbar nicht nur um eine natürliche Gemeinsamkeit, sondern auch um bestimmte Funktionen oder Aufgaben, die daraus abgeleitet werden können. Seine Ausführungen über (Bluts-)Verwandtschaft dürften daher auch Rückschlüsse auf entsprechende Implikationen der *germanitas* erlauben. Mit derartigen verwandtschaftlichen Beziehungen setzt Wilhelm sich noch mehrfach auseinander, besonders im Zusammenhang des *ordo caritatis*[12]. Aus *caritas* zu lieben ist ein Mensch, weil (oder damit) er gut ist. Grundsätzlich gilt dabei: je mehr *bonitas* er hat, desto mehr Liebe steht ihm zu. Das rechte Maß der Liebe ist allerdings auch abhängig von besonderen Umständen, so etwa von Zweitursachen, die die Nächstenliebe zwar nicht bewirken, aber motivieren und mehren. Als Beispiele nennt Wilhelm *paternitas filiatio* und *familiaritas*[13].

---

[8] I 3,4 (späte Version): 32,9 ff.

[9] Ebd.: 32,20 ff. und 33,28 ff.

[10] Vgl. auch I 7,6 (späte Version): 125,40 ff.: „sic enim indistanter diversae tres personae, quod exigit *summus et mutuus amor*, uniuntur inter se; non enim esset ibi *summa fruitio* nisi ibi esset summa *coniunctio* sive summa unitas".

[11] III 9,4: 110,20 ff.

[12] III 15,1 ff.: 269,1 ff. In der Hochscholastik werden die von Wilhelm erörterten Fragen im gleichen Kontext behandelt, aber weiter verfeinert; vgl. etwa Thomas v. Aquin, *S. th.* II-II q. 26, vor allem aa. 7–11.

[13] III 15,2: 272,28 ff.: „dicimus quod nullus diligendus est ex caritate nisi quia bonus vel ut bonus sit, et qui magis est bonus magis diligendus est, aliis circumstantiis paribus; ... sunt causae secundariae, quae tantummodo sunt causae motivae vel augmentativae dilectionis proximi, ut paternitas, filiatio, familiaritas et huiusmodi". Ähnlich Philipp der Kanzler, *Summa de bono, De caritate* q. 9: ed. *Wicki* 717,51 ff.

Hausgenossen sind, unter sonst gleichen Umständen, mit größerer Zuneigung und Wirkung zu lieben als Fremde[14]. Befinden sie sich in einer gleichgroßen Notlage, so schulden wir eher unseren Blutsverwandten *(consanguineis)* als den Fremden bewegliches Gut und täglichen Lebensunterhalt, selbst wenn die Fremden die besseren Menschen sein sollten[15]. Nur in bestimmten Angelegenheiten, nämlich „geistigen" *(in spiritualibus)* wie der Pfründenverleihung, hat man guten Fremden den Vortritt vor schlechten Hausgenossen zu lassen[16]. Bei gleich großem Verdienst *(meritum)* spielen aber auch hier verwandtschaftliche Beziehungen eine entscheidende Rolle: in diesem Fall hat ein Bischof nicht nur das Recht, sondern die Pflicht[!], einen Blutsverwandten einem anderen Kandidaten vorzuziehen: „consanguineitas cum aequali merito est causa debita[!] qua debet[!] eum praeponere ei"[17].

Der *ordo caritatis* verlangt also nach Wilhelm von Auxerre, Blutsverwandte in besonderem Maße zu lieben; dies betrifft emotionale Zuneigung *(affectus)* ebenso wie materielle Zuwendung *(effectus)*. Ob und in welchem Maße die Verpflichtung zur Liebe vom *Grad* der Verwandtschaft abhängt, sagt Wilhelm nicht ausdrücklich. Es ist aber wohl kein Zufall, wenn er als Zweitursachen der Nächstenliebe vor allem *paternitas* und *filiatio* nennt[18] oder Eltern- und Kinderliebe in einem eigenen Kapitel der *Summa aurea* behandelt[19]. Insgesamt, so scheint es, soll die Liebe zu den Eltern ebenso groß sein wie die zu den Kindern, auch wenn eine je spezifische Art von Liebe gefordert ist[20]. Daß sich in der Schrift häufiger Gebote der Eltern- als der Kinderliebe finden, erklärt Wilhelm damit, daß „wir ja weniger geneigt sind, unseren Eltern das Lebensnotwendige zu gewähren als unseren Kindern"[21]. Ein Ungleichgewicht soll vermieden werden. Zu berücksichtigen ist allerdings die besondere Hilfsbedürftigkeit der Kinder. Aus diesem Grund wäre in einer äußersten Notlage, die sowohl den eige-

---

[14] III 15,2: 273,78 f.: „Nos autem concedimus: affectu et effectu magis tenemur diligere domesticos quam extraneos, omnibus aliis circumstantiis paribus". II 23,3: 689,10 f.: „ordinata caritas est quod magis diligamus domesticos quam extraneos". Unter den „Hausgenossen" scheint Wilhelm zumindest in erster Linie Blutsverwandte zu verstehen; vgl. ebd.: 689,11 f. Zur *domus* vgl. *R. Fossier*, L'ère féodale (XI^{e}-XIII^{e} siècle), in: Histoire de la famille, Bd. I, hg. v. *A. Burguière* u. a., Paris 1986, 361–383, 365: „La maison, *l'ostal*, la *casa*, la *domus*, le *Haus* représentent donc désormais les cellules premières de la production et de la consommation."

[15] III 15,2: 274,83 f.: „mobilia et victus cotidianus plus debentur consanguineis quam bonis extraneis, si sunt in aequali necessitate". (Den „guten Fremden" sind hier „schlechte Hausgenossen" gegenübergestellt; 274,81.)

[16] III 15,2: 273,80 ff. Ebenso Alexander von Hales, *Glossa in III Sent.* 29: Quar. 347, und Philipp der Kanzler, *Summa de bono, De caritate* q. 10: *Wicki* 724,96 ff.

[17] II 23,3: 689,14 f.

[18] III 15,2: 272,36 f. Die besondere Betonung von *paternitas* und *filiatio* entspricht den tatsächlichen Gesellschaftsstrukturen der Zeit: In der zweiten Hälfte des 12. Jahrhunderts wurden verschiedene Bestimmungen zugunsten der Ehefrauen, jüngeren Kinder und Töchter eingeführt, die eine Auflösung der Großfamilie begünstigten. Dadurch kristallisierte sich im allgemeinen als zentrale Verwandtschafts-Beziehung diejenige zwischen dem Vater und dem ältesten Sohn heraus. Die Großeltern stellten kaum ein Gegengewicht dar (*Fossier* 371).

[19] III 15,3: 274,1 ff.

[20] Die Frage, ob die Eltern mehr zu lieben seien als die Kinder, beantwortet Wilhelm durch eine Distinktion: Die Eltern sollen hinsichtlich des größeren Lohnes *(ad maius praemium)* mehr geliebt werden, außerdem mit größerer Zuneigung *(maiori affectu)*; die (kleinen) Kinder aber in der Weise, daß ihnen mehr äußere Formen der Liebe gewährt werden *(ad maiorem exhibitionem exteriorem)*; III 15,3: 275,17 ff. Vgl. Alexander von Hales, *Glossa* in *III Sent.* 29: Quar. 345.

[21] III 15,3: 275,29 ff. Vgl. Philipp der Kanzler, *Summa de bono, De caritate* q. 10: *Wicki* 722,53 f.: „Quia autem natura magis inclinat ad diligendos filios quam parentes, potius praeceptum est de parentibus: ‚Honora patrem tuum' etc..."

nen Sohn als auch den eigenen Vater betrifft, eher dem Sohn zu helfen, das heißt Liebe zu erweisen, als dem Vater – vorausgesetzt, daß der Sohn zur eigenen *familia* gehört. In diesem Fall nämlich „ist meine Habe die seine" *(si enim filius est de familia mea, mea res sua est)*[22].

2. Zur „Natur" der Verwandtschaft

In den anfangs zitierten Aussagen Richards und Wilhelms wird vorausgesetzt, daß eine Verwandtschaft zweiten oder dritten Grades grundsätzlich keine so große Liebe und Freude ermöglicht wie eine solche ersten Grades. Richard scheint in engerer Verwandtschaft geradezu eine *Garantie* größerer Freude zu sehen: „Patet profecto quod personarum pluralitas quanto germanior, tanto est coniunctior, et quanto coniunctior, tanto et iocundior." Seiner Behauptung, dies könne jeder täglich erfahren, steht auf den ersten Blick die Tatsache entgegen, daß unter den Zeitgenossen selbst Verwandte ersten Grades gegeneinander in den Krieg zogen. Prominentestes Beispiel ist die englische Königsfamilie[23]. Nun beruft Richard sich nicht nur auf die Alltagserfahrung, sondern auch, und zwar zuerst, auf einen „natürlichen Antrieb" *(naturalis instinctus)*. Der Begriff der „Natur" erscheint nicht nur bei Richard im Kontext der Verwandtschaft. Bestimmte Verhaltensweisen und Haltungen zwischen Verwandten wurden im 12./13. Jahrhundert offenbar als natürlich, naturgemäß, ja naturnotwendig angesehen. Besonders die Liebe: In einem bei Migne unter den Werken Anselms von Canterbury abgedruckten Brief wird das Verbot der Verwandtenehe (bis zum sechsten bzw. siebten Grad) damit begründet, daß unter Blutsverwandten bereits die *„natürliche Zuneigung (affectus naturalis)*, deren Verletzung selbst bei den Barbaren als Frevel gilt", genüge, um die *caritas* zu erhalten. Die Ehe soll die *caritas* genau dorthin bringen, wo

---

[22] III 15,3: 275,26f. Mit dieser Aussage wird Wilhelm namentlich zitiert in Ms Bamberg Staatsbibl. Patr. 98 (13. Jh.; vgl. *A. Landgraf*, Beobachtungen zur Einflußsphäre Wilhelms von Auxerre: ZKTh 52 [1928] 53–64, 59). Wäre der Sohn von der *familia* getrennt, so wäre je nach den Umständen zu entscheiden, ob jemand mehr dem Sohn oder dem Vater zu Hilfe verpflichtet ist (III 15,3: 275,27f.; vgl. *Landgraf* ebd.). Auch nach Philipp dem Kanzler (a.a.O.) ist der Sohn besonders dann zu unterstützen, wenn er noch zur *familia* gehört: „si est filius familias non emancipatus, cum res eius sit". – Die Termini „familia" oder „familiaritas" (vgl. III 15,2: 272,37) bezeichnen bei Wilhelm und seinen Zeitgenossen offensichtlich keine Familie oder Familienzugehörigkeit im heutigen Sinn, eher eine Gruppe von Hausgenossen mit Gütergemeinschaft. Vgl. *C. B. Bouchard*, The Structure of a Twelfth-Century French Family. The Lords of Seignelay: Viator 10 (1979) 39–56, 43: „There is in fact no twelfth century term equivalent to the modern term ‚the family'".

[23] Angesichts der Kriege zwischen Heinrich II. und seinen Söhnen stellt der französische Chronist Guillaume le Breton (um 1220) fest: „Felix, si proles illi sua *cara* fuisset, ipseque *carus* eis" (*Philippis* III 755f.). Zu den späteren militärischen Auseinandersetzungen zwischen den Brüdern Johann Ohneland und Richard Löwenherz vgl. a.a.O., IV 409; speziell zu Johann, den man als schuldig am Tod seines Vaters, als Verräter an Richard und als Mörder seines Neffen Arthur ansah, vgl. XII 299ff. Auch in Frankreich standen gute verwandtschaftliche Beziehungen keineswegs immer höher im Kurs als politische Interessen. Ludwig VII. und Philipp Augustus schürten nicht nur den Zwist in der englischen Königsfamilie (mit der sie verwandt waren), sie zeigten durchaus auch selbst die Bereitschaft, ihren Willen gegenüber nächsten Angehörigen auf militärischem Weg durchzusetzen. So rüstete Ludwig VII. im Jahr 1149 für eine Expedition gegen seinen Bruder Heinrich, Bischof von Beauvais (*O. Guyotjeannin*, Episcopus et comes. Affirmation et déclin de la seigneurie épiscopale au nord du royaume de France [Beauvais-Noyon, X^e – début XIII^e siècle], Genf 1987, 127); Philipp II. mußte seinen Thron gegen Verwandte mütterlicherseits verteidigen (*R.-H. Bautier*, Philippe Auguste. La personnalité du roi, in: *ders.* [Hg.], La France de Philippe Auguste, Paris 1982, 33–57, 52f.).

der *affectus naturalis* fehlt[24]. Auch nach Alexander von Hales ist die Natur die Ursache der Elternliebe, nicht aber der Gattenliebe[25].

Für Wilhelm von Auxerre ist die Liebe zu den eigenen Kindern ein *amor naturalis*, kein *amor gratuitus*[26]. Eltern wie Kinder sind nicht nur der göttlichen Gebote wegen, sondern auch *propter naturam* zu lieben[27]. Guillaume le Breton betrachtet die Liebe zwischen Verwandten als ein *ius naturale*[28]. Es wird also vorausgesetzt, daß Verwandte – besonders Blutsverwandte – sich von Natur aus lieben, wobei die Natur der Verwandtschaft nicht nur emotionale Veranlagungen, sondern auch die selbstverständlichen Verpflichtungen eines Vaters, Sohnes, Bruders usw. impliziert[29]. Schwere Verstöße gegen diese „Naturordnung" sind bekannt, werden aber als abnorm gekennzeichnet und bestätigen so die Regel[30]. Ob im 12./13. Jahrhundert auch die „Freude"

---

[24] *De nuptiis consanguineorum* (PL 158, 557–560; fehlt in der Anselm-Edition von F. S. Schmitt). Ähnlich – wenn auch ohne ausdrücklichen Hinweis auf die Natur – heißt es bei Wilhelm (IV 17,5 q.7: 450,57 ff.): „Quia ergo per cognitionem Dei bene conservabatur caritas inter fratrem et sororem in tempore legis, voluit Dominus caritatem dilatari quantum ad alias personas. Unde excepit ex matrimonio illas personas, *inter quas sine matrimonio firmiter conservatur caritas* ... et inter alias voluit esse matrimonium ad dilatationem caritatis." Vgl. auch IV 17,2: 383,9. Der Gedanke, die Ehe solle die Liebe über die Verwandtschaft hinaus verbreiten, geht auf Augustinus zurück (*L. Ott*, Untersuchungen zur theologischen Briefliteratur der Frühscholastik unter besonderer Berücksichtigung des Viktorinerkreises [BGPhMA 34], Münster 1937, 24).

[25] *Glossa in III Sent.* 29: Quar. 345,19.

[26] III 16,7 q. 5 a. 1: 346,168. Von den vier Arten natürlicher Liebe (s. II 2,4: 42,51 ff.; dazu *P. Lackas*, Die Ethik des Wilhelm von Auxerre, Ahrweiler 1939, 17) liegt hier die *amicitia* oder *benevolentia* vor (II 2,4: 43,70 ff.). Richard de Fournival (um 1200) unterscheidet zwei Weisen der weltlichen Liebe: „aus dem Zwang der *Natur*" *(de force de nature)* resultiert die Liebe zwischen leiblichen Angehörigen *(amis carneus)* und [!] Eheleuten (die eheliche Liebe wird hier nur als Pflicht gesehen); daneben gibt es eine Liebe, die „einfach aus dem Willen des Herzens geboren wird" und reine Gunst ist (*J. Bumke*, Höfische Kultur. Literatur und Gesellschaft im hohen Mittelalter, München 1986, Bd. 2, 532).

[27] III 15,3: 274,4 ff. Ähnlich Alexander von Hales, *Glossa in III Sent.* 29: Quar. 345.

[28] Vgl. die übernächste Anmerkung.

[29] Eine „natürliche Verpflichtung" leiblicher Verwandter zu gegenseitiger Liebe spiegelt sich in den Romanen Chrestiens de Troyes; auch eine „germanitas" wird hier relevant: „‚Bei meinem Haupt!' sagte Herr Yvain [zu Calogrenant], ‚Ihr seid mein leiblicher Vetter *(mes cosins germains)*, und so sind wir gehalten, einander viel Liebe zu erweisen *(Si nos devons mout antramer)*'" (Yvain 581 ff.; Üs. *I. Nölting-Hauff*, München 1962, 43). Später sagt Yvains Wirt: „[Gauvain] hätte mein Anliegen nicht in den Wind geschlagen, denn meine Frau ist seine leibliche Schwester *(sa suer germainne)*" (Yvain 3915 ff.). König Artus befiehlt einer Dame, ihre Schwester *„als* ihre leibliche Schwester *(come sa seror germainne)*" zu lieben (Yvain 6441 f.). Perceval überlegt: „Wenn meine Mutter Eure Schwester war, so müßt Ihr mich mit Recht Neffe nennen und ich Euch Onkel und (wir müssen uns) um so mehr lieben *(Quant ma mere fu vostre suer, Bien me devez neveu clamer et je vos oncle et miex amer)*" (Perceval 6436 [ed. *Roach*]; Üs. *K. Sandkühler*).

[30] Johann Ohneland, „der sein Fleisch und Blut immer haßte" *(carnem et sanguinem suam semper odio habens)*, wird von Guillaume le Breton als „tamquam naturae contrarius" bezeichnet (*Gesta* § 200 [ed. *Delaborde* I 293]). In der Schlacht von Bouvines wären die Gegner wenigstens vom Naturrecht her verpflichtet gewesen, ihre Verwandten zu lieben, die sie angreifen wollten: „bello iniusto eos quos revereri et diligere saltem naturali iure tenebantur, lacessere praesumebant" (*Gesta* § 194 [*Delaborde* I 287]). Auch kriegerische Konflikte schalten die verwandtschaftliche „Liebe" nicht notwendig aus. Nach Guillaume le Breton wurde Johann Ohneland von Richard Löwenherz nach Krieg und Verrat wieder in „Liebe" aufgenommen, „weil er der Bruder war": „Sed, quia frater erat, licet illius oderit actus / Omnibus odibiles, fraternae foedera pacis / Non negat indigno, nec eum privavit amore / Ipsum qui nuper sceptro privare volebat" (IV 477 ff.).

(iocunditas) allgemein als natürliche Folge von Verwandtschaft betrachtet wurde, ist nicht leicht nachzuweisen[31]. Es muß immerhin auffallen, wie sehr in Chrestiens *Erec* die (höfische) Freude *(joie)* beim Wiedersehen leiblicher Verwandter betont und als schickliches Verhalten charakterisiert wird[32].

Zu fragen wäre, ob bei der von Richard und Wilhelm angenommenen verwandtschaftlichen Freude – wie bei der Verwandtenliebe – außer dem *affectus* auch der *effectus* eine Rolle spielt. Verwandtschaft dürfte nicht zuletzt insofern einen Grund zur Freude darstellen, als sie militärischen Schutz, finanzielle Sicherheiten, kurz: größere Lebenschancen bietet[33]. Das Vorhandensein *emotionaler* Bindungen ist zur Zeit Richards und Wilhelms keineswegs zu leugnen[34]. Da (Bluts-)Verwandte aber in der Regel Güter- und Rechtsgemeinschaften bilden, kann nicht ausgeschlossen werden, daß die beiden Theologen auch an wirtschaftliche und juristische „Beziehungen" denken, wenn sie von verwandtschaftlichen *coniunctiones* sprechen[35].

Die anfangs zitierten Aussagen beruhen auf der Voraussetzung, daß die innertrinitarischen Verhältnisse menschlichen Verwandtschaftsbeziehungen strukturell entsprechen. Wie weit geht aber diese Parallelität? Daß auch bei den göttlichen Perso-

---

[31] Richard dürfte das Wort „iocunditas" unter anderem aus sprachlichen Gründen gewählt haben (vgl. das Wortspiel „coniunctior–iocundior"). Wilhelm scheut sich nicht, es in der späteren Version seiner Summe durch „beatitudo" zu ersetzen.

[32] Die Freundin des Mabograin freut sich sehr, in Enide ihre Cousine wiedergefunden zu haben (Erec 6257). Enides Eltern besuchen sie und Erec: „Ihr könnt Euch vorstellen, daß sie sich darüber freuten ... Sie sprechen ganz sanft mit ihnen und zeigen die *gebotene* Freude *(et font joie si come il durent)*" (Erec 6589 ff.; Üs. *I. Kasten)*. Bei einem Gegenbesuch „freut sich Enide sehr, ihren Vater und ihre Mutter zu sehen, denn es war eine sehr lange Zeit vergangen, seitdem sie sie nicht gesehen hatte. Das steigert ihre Freude sehr, es war ihr lieb und sehr angenehm. Und *sie zeigte ihre Freude, so sehr sie es vermochte.* Aber es gelang ihr nicht, denn ihre Freude war größer, als sie es zeigen konnte" (Erec 6632 ff.).

[33] Vgl. dazu den Begriff der höfischen Freude *(joie)*. Wer sie besitzt, „ist von einer vitalistischen Glücksstimmung durchströmt, in der er den Wert der eigenen Person, die Schönheit des Daseins, die Harmonie der Welt oder den Antrieb zu sittlichem Handeln innerlich erfährt" (*W. Kellermann,* Aufbaustil und Weltbild Chrestiens von Troyes im Percevalroman, Darmstadt ^{2}1967, 170). Vgl. *Bumke* [wie Anm. 26] II 427 f.: „Wer den Forderungen der *höveschеit* entsprach, besaß *vreude* und *hôhen muot.*" Der Begriff der *vreude* „war auf die Gesellschaft gerichtet. *vreude* bezeichnete nicht ein subjektives Gefühl, sondern den Zustand der festlichen Erregtheit und der Erhobenheit über den Alltag, ein gesteigertes Selbstbewußtsein, wie es sich im Lärm der Hoffeste bezeugte." Bei Chrestien setzt höfische Freude ein, sobald ein festliches Ereignis beginnt, etwa die Hochzeit Erecs und Enides (Erec 2387): „La comença la joie granz". Die *bevorstehende* Freude seiner Krönung hat Erec völlig das Herz geraubt: „Tot a Erec son cuer anblé / La granz joie qui li aproche" (7000 f.). Chrestien spricht von „joie" wie von einem Vermögen, das sich durch äußere Umstände beinahe mit Notwendigkeit einstellt und ebenso wieder verschwinden kann: Durch Erecs Sieg im Turnier hatte Enide „viel Ehre und Freude und Herrschaft erworben" (Erec 1310). Später klagt sie: „Gott hatte mich zu großer Freude geführt und erhoben, nun hat er mich in kurzer Zeit erniedrigt" (2782 ff.).

[34] Vgl. *D. Herlihy,* The Family and Religious Ideologies in Medieval Europe: Journal of Family History 12 (1987) 3–17, 11.

[35] Guillaume le Breton sieht in einer verwandtschaftlichen *coniunctio* offenbar einen Grund für wirtschaftliche, politische und militärische Verpflichtungen: Raymond de Toulouse erhält 365 Ortschaften von Philipp Augustus, seinem *cousin germain,* „Cui subiectus erat feodaliter, inque secundo / Per vinclum carnale gradu coniunctus" (*Philippis* VIII 494 f.). Als Raymond zum Feind der Kirche wird, muß der König sich über diese Bande hinwegsetzen: „Nec consanguinem sibi rex nec habere fidelem / Dignatus, cepit contra illum bella movere" (VIII 500). Die Sachsen kämpfen 1214 um so bereitwilliger auf der Seite Ottos IV., als dieser ihr *compatriota* und ihnen *sanguine iunctus* war (X 400).

nen Verwandtschaft von Natur aus – nicht erst aufgrund von Willensentscheidungen – Freude bewirkt, muß Richard annehmen, will er seinem Grundsatz treu bleiben, über Gott nur solche Aussagen zu machen, die sich aus innerer Notwendigkeit ergeben[36].

Sowohl Richard als auch Wilhelm berufen sich auf den *ordo caritatis,* wenn sie feststellen, daß höchste Liebe in Gott nur möglich ist, sofern alle drei Personen höchst liebenswert, also höchst gut, also göttlich sind. Wilhelm stellt ausdrücklich (vor allem freilich im Blick auf die Menschen) fest, daß der *ordo caritatis in patria* und *cum gloria* grundsätzlich derselbe sein wird wie der, der jetzt *in via* und *cum gratia* herrscht[37].

Auch der rein geistigen Liebe der Menschen *in patria* fehlt nicht der Sinn für verwandtschaftliche Beziehungen; von *carnalitas* ist sie zwar frei, sofern diese ein Laster impliziert, doch wird sie weiterhin von den *affectus* und der *natura sensualitatis* geprägt[38]. Der *ordo naturae et gratiae* unterscheidet sich vom *ordo gloriae* allein darin, daß der Mensch von Natur aus mehr sich selbst liebt als Gott, *in patria* aber Gott über alles[39].

Richard gebraucht das Wort „germanitas" ebenso für die göttlichen wie für menschliche Personen. Wilhelm scheint die göttlichen Personen zwar nicht uneingeschränkt als „germanae" bezeichnen zu wollen. Doch auch er behält diesen Terminus bei. Gerade angesichts seines Vorbehalts fragt sich allerdings, warum in der *Summa aurea* ausschließlich im Kontext der Trinitätstheologie und Christologie von „germanitas" die Rede ist, obwohl, wie gesehen, an zahlreichen anderen Stellen die Beziehungen zwischen nächsten Verwandten behandelt werden.

3. Zum Begriff „germanitas" bei Richard von St-Victor und Wilhelm von Auxerre

Im klassischen Latein bezeichnet „germanitas" die Geschwister-Beziehung bzw. – auch bei nicht verwandten Personen – ein brüderliches, geschwisterliches Verhältnis[40]. Noch in den Hildesheimer Annalen des Jahres 1036 steht „germanitas episcoporum" für die Bischofsversammlung[41]; um 1200 aber hat sich unter Bischöfen die Anrede „tua fraternitas" durchgesetzt[42]. Nach Du Cange wird im Mittelalter unter „germanitas" ein Bündnis bzw. eine Gütergemeinschaft unter Brüdern verstanden[43]. In der zweiten Hälfte des 12. Jahrhunderts – wohl schon zur Zeit Richards

---

[36] *Trin.* I 4: 89,4 ff.

[37] III 15,6 q. 1: 279,4 f. und 280,17 f. Die Meinung, in der *patria* werde eine Mutter nicht mehr in höherem Maße geliebt als eine verwandtschaftlich weniger nahestehende Person, lehnt Wilhelm ab (ebd.: 281,41). Die Frage nach der Identität des *ordo caritatis in via* und *in patria* ist aber nach dem Zeugnis Philipps des Kanzlers umstritten *(Summa de bono, De caritate* q. 10: *Wicki* 732,333 ff.).

[38] III 15,6 q. 1: 280,20 ff. Vielleicht bezieht Wilhelm hier speziell gegen die Meinung Alexanders von Hales Stellung, der *ordo caritatis in patria* richte sich nicht nach den *carnales affectus* (s. dessen *Glossa in III Sent.* 29: Quar. 349,14 ff.).

[39] III 15,6 q. 1: 282,96 ff.: „Sine dubio non est idem ordo naturae et gratiae in omnibus, quoniam naturaliter magis diligit se homo quam Deum. Unde quantum ad hoc non est idem ordo naturae et gratiae, sed in omnibus aliis est idem." Vgl. ebd.: 282,90 f.: „quantum ad proximos idem tenet ordo dilectionis in natura et gratia et gloria".

[40] *K. E. Georges,* Ausführliches lateinisch-deutsches Handwörterbuch, Hannover [13]1972, I 2925; Thesaurus Linguae Latinae, Leipzig 1900 ff., VI 2.3 Sp. 1912 ff.

[41] *C. Du Cange,* Glossarium Mediae et Infimae Latinitatis, hg. v. *L Favre,* Neudruck Graz 1954, Bd. 4, 60; *J.-F. Niermeyer,* Mediae latinitatis lexicon minor, Leiden 1976, 467.

[42] *E. A. Friedberg* (Hg.), Corpus Iuris Canonici, 2 Bde., Leipzig 1879 (Nachdruck Graz 1954), passim.

[43] *Du Cange* IV 60: „Germanitas: Societas, communio bonorum, qualis est inter germanos vel fratres". Nach den „Observantiae" des Königreichs von Aragon kann eine „germanitas" auch zwischen Ehegatten abgeschlossen werden (ebd.).

von St-Victor – erscheint das altfranzösische Adjektiv „germain", das Personen beigelegt wird, die mindestens einen gemeinsamen Vorfahren haben, das heißt: leiblichen Geschwistern und Cousins[44].

Richard dagegen versteht ausdrücklich alle Möglichkeiten einer Verwandtschaft in gerader Linie als „germanitates"[45], während er eine Verwandtschaft in der Seitenlinie (Geschwister, Cousins ...) in *De Trinitate* nicht einmal erwähnt. Dieser Wortgebrauch steht nicht völlig isoliert da. So sagt Bernhard von Clairvaux (in einer Predigt über das Hohelied, im Kontext des *ordo caritatis*), die leiblichen Eltern seien der Natur [!] wegen *germanius* zu lieben, die geistlichen Erzieher aber der Gnade wegen *profusius*[46].

Sowohl Richard als auch Wilhelm (der hier von Richard abhängig ist) nennen in einem Atemzug mit der *germanitas* die *affinitas*[47]. Diese aber wird von Wilhelm – im Rahmen der Ehehindernisse – eindeutig als Schwagerschaft definiert[48]. Von daher ist klar, daß „affinitas" in Wilhelms trinitätstheologischen Aussagen einen übertragenen Sinn haben muß. Das gleiche muß man für „germanitas" annehmen, zumal die göttlichen Personen nach der früheren Version der *Summa aurea* nur *„sozusagen* ‚germanae'" sind[49].

Warum aber bedient sich Richard von St-Victor einer so uneindeutigen Terminologie? Das Wort „germanitas" im Kontext der Trinitätstheologie ist als Ergebnis eines Kompromisses anzusehen. Einerseits steht es außer für die göttliche Vater- und Sohnschaft auch für den Hervorgang des Geistes von Vater *und* Sohn, auf den sich keine der üblichen Verwandtschafts-Bezeichnungen anwenden läßt[50]. Andererseits soll es an konkrete zwischenmenschliche Verhältnisse erinnern, um dadurch die innergöttlichen rational einsichtig zu machen[51].

Ein Terminus wie „Blutsverwandtschaft" („consanguineitas") ist keinesfalls auf die göttlichen Personen zu beziehen[52] und das Wort „affinitas" nur in seinem weitesten

---

[44] Nach *P. Robert,* Dictionnaire de la Langue Française, Bd. 3, Paris 1960, 291, ist „germain" erst im XIII. Jahrhundert belegt; vgl. aber oben Anm. 29 die Zitate aus Chrestiens „Yvain", der auf 1170–80 datiert wird. Bei Guillaume le Breton bedeuten „germanus" und „germana" stets „Bruder" und „Schwester". Wilhelm selbst zitiert Gen 27,35 („Venit *germanus* tuus fraudulenter") und ersetzt das Wort „germanus" in seinem Kommentar durch „frater" (III 45, 4 q. 4: 870, 5 f. und 9 f.).

[45] *Trin.* VI 7: 235, 22 ff. Richard setzt, dem jeweiligen *ordo procedendi* und *modus affinitatis* entsprechend, mehrere Arten und Grade der *germanitas* voraus, wobei an erster Stelle die *germanitas* zwischen Eltern und Kind steht (VI 2: 229, 20 ff.). Von einer solchen „Verwandtschaft ersten Grades" *(principalis germanitas)* kann im übertragenen Sinn zwischen der innaszíblen und der als erste aus ihr hervorgehenden göttlichen Person gesprochen werden *(Trin.* VI 2: 230, 41 ff.). Bei Du Cange und Niermeyer findet sich kein Beispiel, das dem Richardschen Gebrauch von „germanitas" entspricht.

[46] „Da mihi hominem qui ... diligat ... porro parentes carnis suae *germanius* propter naturam, spirituales vero eruditores profusius propter gratiam" (*Super Cant. Sermo* 50, 8: *Leclercq* 2 82 f.).

[47] Zu Richard s. *Trin.* V 2: 196, 12 ff.: „Si itaque unaquaeque persona a seipsa esse dicitur, talis utique pluralitas nulla sibi *affinitate* coniungitur, nulla mutuo *germanitate copulatur*"; VI 19: 254, 26 f.: „affinitas germanitatis"; vgl. auch VI 2: 229, 20 ff. Zu Wilhelm s. o. bei Anm. 7.

[48] IV 17, 5 q. 7 a. 5: 455, 3 f.: „Est autem affinitas atinentia sive vinculum personae ad personam, proveniens ex matrimonio et consanguineitate."

[49] I 8, 5 (frühe Version): 291, 139. Die Wendung „ut ita dicam" dürfte sich hier auch auf „affines" beziehen.

[50] *Trin.* VI 8: 236, 32 ff. Die *processio* des Geistes wird allerdings verglichen mit der Abstammung Seths von Adam und Eva: seine Herkunft von Adam ist sowohl unmittelbar als auch vermittelt durch Eva, die ihrerseits von Adam stammt; *Trin.* V 6: 201, 18 ff.

[51] *Trin.* V 2: 196, 7 ff.

[52] Vgl. Wilhelms Definition in IV 17, 5 q. 7 a. 1: 448, 3 ff.: „Est autem consanguineitas

Sinn („Nahverhältnis"), in welchem es das Entscheidende, die *Hervorgänge,* nicht ausdrückt. „Germanitas" ist ein geeigneter Ausdruck, sofern er nicht für Geschwisterlichkeit steht, sondern für das Verhältnis zweier Personen, deren eine von der anderen unmittelbar oder mittelbar abstammt[53].

In diesem Sinne ist das Wort abstrakt genug, um sowohl für die menschlichen als auch für die göttlichen Abstammungsverhältnisse zu stehen. So können Implikationen der leiblichen Verwandtschaft *(consanguineitas)* auf die gegenseitigen Beziehungen der göttlichen Personen übertragen werden, ohne daß man hier von „Blutsverwandtschaft" sprechen müßte. Dabei ist nicht auszuschließen, daß *„germanitas"* auch die Assoziation „Gütergemeinschaft" *(communio bonorum)* wecken soll[54]: Nach Richard von St-Victor läßt Gott Vater den Sohn aus sich hervorgehen, um ihm die „Reichtümer seiner Größe" mitzuteilen, den Geist aber, um ihn an den „Köstlichkeiten der Liebe" teilhaben zu lassen. Der „Ursprungsgrund" des einen ist die *communio maiestatis,* der des anderen die *communio amoris*[55]. Zugleich mit der *processio* muß aber auch die entsprechende *germanitas* auf die jeweilige *communio* ausgerichtet sein[56]. Hier stellt sich nochmals die Frage, ob Richard die *summa germanitas* als Voraussetzung der *summa iocunditas* postuliert, weil sie den gemeinsamen Besitz aller Güter bedeutet[57].

In jedem Fall wurde deutlich, daß die Aussagen Richards von St-Victor und Wilhelms von Auxerre über die „Verwandtschaft" der göttlichen Personen beeinflußt sind von den Verhältnissen ihrer Zeit. Was die Theologen des 12. und 13. Jahrhunderts als natürlich und notwendig voraussetzen, ist zum Teil geschichtlich bedingt und ohne Berücksichtigung des sozio-kulturellen Kontexts nicht verständlich[58].

---

vinculum carnale, quo ligantur aliqui, secundum quod ab eodem stipite descendunt, sive ab eodem parente. Distinguitur autem consanguineitas per gradus."

[53] Die Ableitung des Wortes „germanitas" von „germen" („Keim", „Sproß") war sicher bewußt (das altfranzösische „germain" drückt eindeutig auch die Herkunft von einem gemeinsamen Vorfahren aus; vgl. „germain cosins", dazu Robert III 291). Von einer *germanitas* des Vaters sich selbst gegenüber ist allerdings keine Rede, obwohl Richard feststellt: „oportet procul dubio ut concedamus quod aliqua persona ex semetipsa existat et aliunde omnino originem non trahat" (*Trin.* V 3: 189,29 ff.); neben der typischen Wendung „is qui a semetipso est" (vgl. etwa V 4: 199,37) findet sich auch der Satz „Patrem [dicamus] illum qui est a nullo" (VI 5: 233,25 f.). Vgl. auch Praepositin von Cremona: „cum dicitur: ‚Pater est a se', intelligendum est ‚a nullo'" (*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, 269,101 f.).

[54] Vgl. oben Anm. 43: Verbreitet waren um 1200 sogenannte „frèrages" und „affrèrements": Gütergemeinschaften mehrerer Brüder mit ihren Familien; s. *J. Hilaire,* Vie en commun, famille et esprit communautaire: NRHDF 51,2 (1972) 8–52.

[55] *Trin.* VI 6: 234,26 ff.: „Condignum itaque habere voluit, ut esset cui communicaret magnitudinis suae divitias, condilectum vero, ut haberet cui communicaret caritatis delicias. *Communio* itaque *maiestatis* fuit, ut sic dicam, causa originalis unius; *communio amoris* videtur velut quaedam causa originalis alterius." Bei Wilhelm vgl. I 3,1: 26,14 f.: „Pater ab aeterno voluit generare Filium ... cui communicaret omnes divitias maiestatis suae"; I 3,3: 31,22 ff.: „liberalitas mutuae dilectionis exigebat ut ibi esset tertia persona cui communicarent illae duae delicias dilectionis. In tribus ergo personis potuit esse omnimoda communicatio, scilicet divitiarum omnium *communicatio* sive totius *maiestatis* et *communicatio dilectionis.*"

[56] Vgl. *Trin.* VI 7: 235,21 ff.: „Scimus autem quod secundum ordinem processionis erit procul dubio et ordo germanitatis."

[57] Irdische Gütergemeinschaften entsprächen den drei göttlichen Personen auch insofern, als ihre Mitglieder völlig gleichberechtigt und nach außen als Einheit wirksam sind; vgl. *Hilaire* 14–18.

[58] Vgl. *J. Arnold,* Zur Geschichtlichkeit der Rede von Gott. Einflüsse zeitgenössischer Königsideologie auf die Trinitätslehre Wilhelms von Auxerre: ThPh 69 (1994) 342–372.

Buchbesprechungen

1. Philosophiegeschichte

ALT, KARIN, *Weltflucht und Weltbejahung.* Zur Frage des Dualismus bei Plutarch, Numenios, Plotin (Akademie der Wissenschaften und der Literatur, Mainz. Abhandlungen der geistes- und sozialwissenschaftlichen Klasse, Jahrgang 1993, Nr. 8). Stuttgart: Steiner 1993. 277 S.

Anliegen der Arbeit ist eine Differenzierung des Begriffs des Dualismus. Worum es Alt (A.) vor allem geht, ist eine Abgrenzung des kaiserzeitlichen Platonismus von Gnosis und Hermetik. Haben sich, so fragt A., die Anhänger der platonischen Philosophie im 2. und 3. nachchristlichen Jahrhundert, „diesem ‚Zeitalter der Angst'" (7), von der Strömung der Weltverneinung erfassen lassen? Der Verdacht legt sich vor allem für Numenios nahe, der sich für die Lehren der Inder, Juden, Perser und Ägypter interessierte, und damit auch für Plotin, dessen Denken als von Numenios beeinflußt gilt. Außer den im Untertitel genannten Philosophen wird der unter dem Namen des Albinos überlieferte Didaskalikos in die Untersuchung einbezogen. Hier schließt A. sich der Auffassung von J. Whittaker an, nach der nicht der bekannte Albinos, sondern ein Platoniker namens Alkinoos Verfasser dieses Kompendiums platonischer Lehren ist. Die These des Buches lautet, daß ein klarer Trennungsstrich zwischen dem Dualismus des kaiserzeitlichen Platonismus und dem der Gnosis zu ziehen ist. Trotz aller notwendigen Differenzierungen könne bei den Platonikern von einer Weltverneinung nicht die Rede sein. – Die Untersuchung gliedert sich in zwei Themenkreise: Dualismus in der Deutung des Kosmos und Dualismus in der Deutung der Menschenexistenz. Der zweite Themenkreis ist in drei Fragen untergliedert: nach dem Dualismus innerhalb der Seele; nach den Ursachen der irdischen Existenz der Seele; nach der Eschatologie. Jede dieser Fragen wird nacheinander für Plutarch, Numenios, Alkinoos und Plotin untersucht. Ein besonderer Reiz der Interpretation liegt darin, daß A. jeweils damit beginnt, die Vieldeutigkeit der Aussagen Platons, die Ausgangspunkt der Tradition sind, herauszuarbeiten.

Den kosmologischen Dualismus der Platoniker bezeichnet A. als „integrierten Dualismus". Er ist grundgelegt im Timaios. Teleologie und Notwendigkeit ständen sich hier nicht als zwei einander ausschließende Momente gegenüber; vielmehr „hat nach Platons Entwurf die Ananke sich willig dem Geist gefügt" (14). Im Unterschied zur Gnosis, bei der am Beginn des Kosmos ein Ereignis in der geistigen Welt stehe (z.B. der Fall der Sophia), kenne der Platonismus keine Entwicklung; insofern spiele der Zeitfaktor keine Rolle. Während nach gnostischer Auffassung der Kosmos schlecht und von den wahren göttlichen Mächten getrennt sei, sei er nach platonischer Sicht das vollendete, unauflösbare Werk eines Gottes, das weder eine Entwicklung noch ein Ziel kenne. Ein besonderer Akzent der Numenios-Interpretation innerhalb des ersten Teils liegt darin, daß A. die verbreitete Auffassung, Numenios habe eine böse Weltseele angenommen, bestreitet. Eine Nähe zu gnostischen Konzeptionen oder zum iranischen Dualismus sei in der Weltdeutung des Numenios nicht zu erkennen. In der Kosmologie des Didaskalikos, dem A. wiederholt philosophisches Mittelmaß bescheinigt, werde das Problem des Bösen eliminiert. Einer der philosophisch spannendsten und gelungensten Abschnitte des Buches sind die Ausführungen über das Problem der Materie bei Plotin. Die Lösung läßt sich nach A. letztlich nur in einem Bild darstellen: das ausstrahlende Licht, „an dessen Rand sich Schatten und Dunkel ergeben, quasi eine Konsequenz des Lichtes und doch seine Negation" (81).

Während im integrierten Dualismus des Kosmos das Widerstrebende und Negative fest in die gültige Ordnung eingebunden sei, stelle der Dualismus innerhalb der inkarnierten individuellen Seele eine Versuchung und eine immer neu zu bewältigende Aufgabe dar. A. arbeitet heraus, daß die Situation der Einzelseele zu unterscheiden sei von der der Allseele, die sich erheblich positiver darstelle. Ursachen dieser Gefährdung seien die zweifache Herkunft der Einzelseele aus dem kosmischen und dem transkosmischen

Bereich, ihre enge Bindung an die Materie, die irrationalen Strebungen, die sie zu beherrschen habe, die Tatsache, daß sie schwächer sei als die Allseele. Dennoch sieht A. auch bezüglich der Einzelseele einen deutlichen Unterschied zwischen Platonismus und Gnosis. – Obwohl für Numenios jede Inkarnation ein Übel sei, spreche doch auch er von der Freude der Seelen bei der Geburt; auch das körperliche Dasein erhalte allein durch göttliche Zuwendung seine Lebendigkeit. Bei Alkinoos, dessen Aussagen zum Seelenabstieg nicht kohärent seien, fehle der Gedanke an Schuld und Strafe als Ursache der Inkarnation fast völlig. Nach Plotin entspreche der wiederholte Abstieg der Seelen aus der beglückenden Existenz im Jenseits ewigen göttlichen Gesetzen; obwohl der Körper zur Fessel und zur Versuchung werden könne, haben sie doch auch auf Erden die Möglichkeit, sich zum Geistigen zu erheben. Die Inkarnation der Seelen, so faßt A. zusammen, sei nach Auffassung der Platoniker „weder die Folge einer primären Schuld der Seelen noch die Auswirkung des Handelns inferiorer göttlicher Herrscher" (248). – Kommt man von einer christlichen Eschatologie her, so ist man zunächst überrascht von der Antwort auf die Frage, ob die Seele der Welt endgültig entwachsen könne, oder ob die jenseitige Phase „nur ein Intermezzo vor der neuerlichen Inkarnation" sei (83). Hier argumentiert A. klar für das zweite Glied der Alternative. Bedenkt man die antike Lehre von der Ewigkeit und Begrenztheit des Kosmos und seines Inventars, zu dem auch die Seelen zählen, so leuchtet das ein. Die Vorstellung, die Seele könne ihre an den Körper gebundene Existenzweise endgültig überwinden, habe ihren Ort in Systemen, die ein Ende der vorhandenen Welt annehmen; vom platonischen Verständnis des Kosmos her lasse sie sich nicht rechtfertigen. In diesem Zusammenhang gelingt es A., Alkinoos einen sinnentstellenden Umgang mit dem Text des Platonischen Phaidon nachzuweisen. A. fragt, ob die Hersteller von dogmatischen Abrissen nach der Art des Didaskalikos überhaupt noch zusammenhängende Platon-Texte lasen „oder ob sie überwiegend Exzerpte vor sich hatten, die bestimmten Themen galten und die bestenfalls korrekt waren, ungünstigenfalls aber den Sinn entstellten" (216). Für Plotin unterscheide sich die Schau nach dem Tod von der Ekstase in diesem Leben nur durch die Dauer; da sie aber ihrem Wesen nach außerhalb der Zeitdimension lägen, seien sie als identisch zu werten.

Durch die klare Begrenzung der zu interpretierenden Texte und durch das einheitliche Frageraster gewinnt die vorliegende Untersuchung eine große methodische Durchsichtigkeit. A.s Interpretationsmethode läßt sich als immanent und aporetisch charakterisieren. Aporetisch ist sie insofern, als sie Fragen formuliert, die man an die platonischen Texte stellen kann, und zeigt, daß wir auf viele dieser Fragen keine Antwort erhalten. Ein Beispiel ist das in der gegenwärtigen Philosophie vieldiskutierte Problem der personalen Identität. Worauf beruht sie und wie ist sie zu wahren, wenn die niederen Teile der Seele nicht unsterblich und Tierinkarnationen möglich sind (250)? Die Interpretation ist insofern immanent, als die Darstellung des Vergleichspunkts, der Gnosis und der Hermetik, mehr oder weniger doxographisch bleibt. Detaillierte Vergleiche anhand von Texten zwischen der platonischen und der gnostischen Sicht einer bestimmten Frage führt A. nicht durch; ebensowenig gehört die Frage nach platonischen Elementen in der Gnosis zum Gegenstand ihrer Untersuchung. Vielleicht hätte auch die gegnerische Position schärfer herausgearbeitet werden können: Welche Interpreten versuchen mit welchen Argumenten, den Unterschied zwischen platonischem und gnostischem Dualismus einzuebnen? Bedenkt man die Wirkungsgeschichte des Platonismus und das Verhältnis von Christentum und Platonismus seit der frühen Patristik, so ist A.s These gewiß nicht neu. Dennoch setzt die Untersuchung deutliche Akzente. Hier sind viele wertvolle Einzelinterpretationen zu nennen, vor allem aber, daß gegenüber einer verbreiteten Sicht des platonischen Dualismus die positive Beziehung zum sichtbaren Kosmos betont wird. Nicht nur der klassische Philologe und Philosophiehistoriker, sondern auch der Dogmenhistoriker und Dogmatiker, der sich mit Präexistenz und Eschatologie beschäftigt, wird diese sorgfältige Untersuchung mit Gewinn lesen.

F. Ricken S. J.

SCOTTI MUTH, NICOLETTA, *Proclo negli ultimi quarant'anni.* Bibliografia ragionata della letteratura primaria e secondaria riguardante il pensiero procliano e i suoi influssi storici (anni 1949–1992). Introduzione di *Werner Beierwaltes* (Temi metafisici e probleme del pensiero antico, Studi e testi 27). Mailand: Vita e Pensiero 1993. 416 S.

Fast alle Disziplinen verfügen heute über Bibliographien, die es dem Forscher grundsätzlich ermöglichen, alle einschlägige Literatur bei seinen Arbeiten zu berücksichtigen. Tatsächlich alle erschienenen Titel einzusehen ist jedoch mit einem sehr großen Arbeitsaufwand verbunden. Hier bieten Bibliographien mit möglichst ausführlichen Angaben über den Inhalt der einzelnen aufgeführten Publikationen eine wichtige Hilfe; denn sie erlauben eine Vorauswahl der zu lesenden Titel. Für den nach Plotin bedeutendsten neuplatonischen Philosophen, Proklus, liegt mit vorliegendem Band eine solche wertvolle Hilfe vor. In Zusammenarbeit mit einem Kenner der Materie wie *Werner Beierwaltes* entstanden, ist sie die Frucht gründlicher bibliographischer Nachforschungen, u. a. auch in der Bayerischen Staatsbibliothek. Die Verfasserin gehört zum Forscherteam um Giovanni Reale von der Katholischen Universität von Mailand. – Als Ausgangspunkt wurde 1949 gewählt, weil die in diesem Jahr erschienene Studie von L. J. Rosán über Proklus nicht nur einen Wendepunkt in der Interpretation des Philosophen darstellt, sondern auch die ältere Bibliographie praktisch umfassend verzeichnet. Erfaßt sind 620 Studien, in denen direkt auf Proklus Bezug genommen wird, und zwar in folgenden Sprachen: italienisch, französisch, englisch, deutsch, spanisch, gelegentlich auch in anderen Idiomen, sofern sie mit einem Summarium in einer der genannten Sprachen versehen sind. Das Nachschlagewerk ist sehr übersichtlich angelegt: Für jeweils ein Jahrzehnt ist ein eigenes Kapitel vorgesehen, die im Laufe eines Jahres erschienenen Publikationen sind alphabetisch angeordnet und durchnumeriert. Dadurch werden Querverweise äußerst einfach. Aus guten Gründen sind die Besprechungen der Artikel ausführlicher gehalten als diejenigen der Bücher. Bei Büchern sind jeweils auch die Zeitschriftenrezensionen vermerkt. Die oft sehr ausführlichen Besprechungen der einzelnen Titel sind von mustergültiger Klarheit und so informativ, daß dem Leser die Entscheidung leicht gemacht wird, ob er die betreffende Publikation selber lesen muß oder darauf verzichten kann. 7 verschiedene Indices schlüsseln den reichen Inhalt der Bibliographie auf und erleichtern ihre Benutzung. Mit der vorliegenden Arbeit hat S. M. allen irgendwie mit Proklus Befaßten und an ihm Interessierten ein vorzügliches Arbeitsinstrument in die Hand gegeben. Man ist der Forscherin zu großem Dank verpflichtet. H. J. SIEBEN S. J.

SCHRIMPF, GANGOLF, *Anselm von Canterbury, Proslogion II–IV.* Gottesbeweis oder Widerlegung des Toren? Unter Beifügung der Texte mit neuerer Übersetzung (Fuldaer Hochschulschriften 20). Frankfurt am Main: Knecht 1994. 96 S.

Der sogenannte ontologische Gottesbeweis des Anselm v. C. erfreut sich nach wie vor großer Beliebtheit. Erfreulicherweise hat sich dabei mittlerweile die von K. Barth zu Beginn der 30er Jahre propagierte Einsicht durchgesetzt, daß Proslogion II–IV stets im Kontext der sich anschließenden Debatte mit Gaunilo zu interpretieren ist. Einen sehr breiten Interpretationskonsens gibt es auch im Hinblick auf Anselms Beweisziele und seine indirekte Beweisstrategie. Der Haupteinschnitt in der gegenwärtigen Proslogion-Rezeption läßt sich am ehesten an den jeweils angezogenen Interpretationsmitteln, sprich: an der Hermeneutik, festmachen. So sind deutschsprachige Interpreten nur selten bereit, sich logischer und wissenschaftstheoretischer Hilfsmittel zu bedienen. Dies ist um so bedauerlicher, als Anselms Schriften an zahlreichen Stellen ein rigoroses Kommunikations- und Präzisionsstreben belegen. An die Stelle exakter Interpretationsmittel und in Folge klar strukturierter Interpretationsvorschläge treten dann positionell eingefärbte Textparaphrasen, die oft nur schwer nachvollziehbar sind. In der von G. Schrimpf (= S.) im Rahmen der Fuldaer Hochschulschriften vorgelegten Untersuchung wird zwar ein Anspruch auf eine logische Interpretation erhoben (cf. 37pp), dann aber doch auf die Anwendung logischer Mittel verzichtet. Sie enthält vier Teile: einen Literaturbericht (8–

16), der bis auf die Arbeiten von R. Brecher (1985), J. Rohls (1987), Th. V. Morris (1987) und W. Röd (1992) die meisten relevanten Arbeiten berücksichtigt; eine Textanalyse (16–59); eine Stellungnahme zur eingangs angesprochenen Literatur (59–67) und schließlich eine Übersetzung von Proslogion II–IV, des Liber pro insipiente und der Responsio Anselmi (67–96). Dem Rez. scheint eine Beschränkung auf das Herzstück der Untersuchung, das ist die Textanalyse, angebracht.

S. beginnt seine Textanalyse mit fünf Fragen, auf die er in der zuvor besprochenen Literatur keine überzeugende Antwort gefunden hat. Zunächst (F1) frägt er nach den Beweiszielen, dann (F2) nach der Art des Ausdrucks *aliquid quo nihil maius cogitari potest,* drittens (F3) nach der Konsequenz, die sich aus der Bestimmung der Ausdrucksart ergibt, viertens (F4) nach Anselms Selbsteinschätzung in bezug auf Proslogion II–IV (= PII–IV) und schließlich (F5) nach den Gründen, die Anselm veranlassen, seinen Gottesbegriff für wissenschaftlich adäquat zu halten. Die Fragen (2) und (3) bereiten insofern Verständnisschwierigkeiten, als sie zunächst vermuten lassen, daß es dabei um die grammatische Kategorie des betreffenden Ausdrucks geht. Tatsächlich geht es aber – wie noch zu zeigen sein wird – um semantische Überlegungen. Für seine Textanalyse weiß er sich „den Regeln der Hermeneutik" (17) verpflichtet. Angesichts der Vielfalt philosophischer Ansätze und entsprechender Hermeneutiken ist die Verwendung des bestimmten Artikels fragwürdig. Sie kann erst dann als gerechtfertigt gelten, wenn ein entsprechendes Reglement explizit vorliegt. Als Beispiel hierfür sei auf die diesbezüglich vorbildlichen Arbeiten von D. P. Henry hingewiesen. Die vorliegende Untersuchung enthält nichts Vergleichbares. In einem weiteren Schritt identifiziert S. die Beweisziele für PII–IV, das sind die Aussagen *aliquid ... est/existit in intellectu aliquid ... est/existit in re* und *non potest cogitari non esse/existere in re aliquid ...* Die Beweisintention der ersten Aussage liest S. grammatikalisch. Demnach will Anselm mit der Sequenz Hören-verstehen-Existenz im Verstand einen metasprachlichen Beweis dafür führen, daß es sich bei der Wortfolge *aliquid ...* um einen syntaktisch korrekt gebildeten Ausdruck handelt. Da nicht gesagt wird, unter welchen Bedingungen eine Wortfolge als syntaktisch korrekt gelten darf, steht kein verläßlicher Beurteilungsmaßstab bereit. Auch das Problem der syntaktischen Mehrdeutigkeit bleibt ausgespart. Aus dem weiteren Kontext geht dann hervor, daß S. den fraglichen Ausdruck als Nomen liest (cf. 45). Auch die Frage, aufgrund welcher Regeln der Schlußsatz aus dem Ober- und Untersatz folgt, bleibt unbeantwortet. Das Beweisziel der Hauptargumentation aus PII interpretiert S. im Sinne der Frage, ob der Begriff *aliquid ...* einen Umfang hat oder nicht (cf. 39). Die damit verbundenen Erläuterungen oszillieren zwischen wenigstens vier Interpretationen, von denen man wenigstens drei in S.s Sinne als begriffsintern bezeichnen könnte. Erstens kann es sich dabei um die Frage handeln, ob der Begriff *aliquid ...* instantiiert ist oder nicht. Diese Deutung scheidet aus historischen Gründen aus. Zweitens besteht die Möglichkeit, das *esse* bzw. *existere* im Sinne eines Vorzugs d.h. als Prädikat erster Stufe zu lesen. Diese Lesart scheint dem Rez. am sinnvollsten, weil sie vermutlich als einzige eine konsistente und nichttriviale Rekonstruktion im streng logischen Sinn ermöglicht. Sie wird von S. allerdings unter dem Namen *ontologische Lesart* verworfen. Die dritte Lesart ist metasprachlicher Natur. Ihrzufolge hätte ein Begriff genau dann eine Realität, wenn es wenigstens eine analytisch ableitbare Konsequenz gibt. Vermutlich ist das die intendierte Interpretation. Die vierte Interpretation ist eine epistemologische. Mit ihr stellt sich die Frage, ob aus dem Denken einer Entität deren Realexistenz logisch folgt. Gegen Gombocz (cf. 33) insistiert S. zu Recht auf der wechselseitigen Nichtersetzbarkeit der Prädikate *intelligere* und *cogitare.* Richtig ist auch, daß Anselm das Prädikat *cogitare* u. a. dazu benutzt, um Denkhandlungen zu beschreiben, die – z.B. im Rahmen eines pragmatisierten Kalküls des Natürlichen Schließens – dem Sprechakt des Annehmens entsprechen dürften. Gleiches gilt für die Feststellung, daß in den Hauptargumentationen aus PII und PIII (der zweite und dritte Schritt) die Strategie einer Reductio ad absurdum (cf. 33 et 43) angewendet wird. Auch hier stellt S. lediglich eine Argumentationsskizze bereit, die je nach logischem Standpunkt unterschiedliche Rekonstruktionen zuläßt. Besonders interessant sind die Ausführungen zu F2 (cf. 46 pp), weil sie – auf den Begriff gebracht – eine alternative Charakterisierung des

göttlichen Wesens unter Anlehnung an PXXIII erlauben und damit interpretatorisches Neuland von allgemein-theologischem Interesse erschließen. S. betont, daß der Begriff *aliquid* ... dem Umfang nach allumfassend zu denken sei. Natürlich bezieht sich diese Allumfassendheit nicht auf alle Eigenschaften, sondern im Sinne Anselms nur auf eine bestimmte Klasse von Eigenschaften (cf. 49), nämlich die Klasse der Vorzüge. Was nun den Begriff des Vorzugs betrifft, so findet man bei Anselm keinen brauchbaren Definitionsvorschlag, sondern lediglich Exemplifikationen dieses Begriffs. Um diese Lücke zu schließen, bedarf es einer entsprechenden explikativen Definition. In Anschluß daran wäre das fragliche Wesen als allvorzüglich zu beschreiben und der zugehörige Begriff der Allvorzüglichkeit einzuführen. Damit aber diese Interpretation des *aliquid* ... im Sinne der Allvorzüglichkeit von der Sache her gerechtfertigt ist, müßte der entsprechende Äquivalenzbeweis erbracht werden. Erst damit hätte man die wissenschaftliche Gewähr dafür, daß beide Begriffe das gleiche Wesen bezeichnen. Dieser Beweis ist in der Tat führbar, was für S.s wissenschaftlichen Instinkt spricht. Zu guter Letzt sollen zwei Punkte aus der Interpretation der Anselm-Gaunilo-Debatte besprochen werden, weil S. sich hier zu schnell – vielleicht in Anschluß an Schmitt – auf Anselms Seite geschlagen hat. Der erste betrifft Gaunilos angebliche Definition des *intelligere* im zweiten Abschnitt des Liber pro insipiente, der zweite die behauptete Bedeutungsverschiedenheit der Begriffe *aliquid* ... und *maius omnibus*. Wie J. Hopkins 1975 (Analecta Anselmiana V, 30pp) überzeugend nachgewiesen hat, propagiert Gaunilo an dieser Stelle keine eigene Definition, sondern unterbreitet Anselm lediglich einen Vorschlag, um dem zuvor monierten Problem zu entgehen. Anselms Äußerungen im sechsten Abschnitt der Responsio zeigen, daß auch er den hypothetischen Charakter dieses Vorschlags nicht richtig erkannt hat. Im Unterschied zu der nicht überzeugend bewiesenen Verschiedenheitsbehauptung vertritt der Rez. aufgrund der Präzisierung zu Beginn des vierten Abschnittes des Liber pro insipiente die Auffassung, daß die Begriffe *aliquid* ... und *illud omnibus quae cogitari possint maius* synonym sind. Der hierfür erforderliche Beweis wird zur gegebenen Zeit veröffentlicht. J. Scherb

Flüeler, Christoph, *Rezeption und Interpretation der Aristotelischen „Politica" im späten Mittelalter* (Bochumer Studien zur Philosophie 19.1–2). Amsterdam/Philadelphia: Grüner 1992. X/335 und VI/209 S.

Für die Geschichte der politischen Wissenschaft stellt die Wiederentdeckung der *Politik* des Aristoteles im 13. Jh. ein einschneidendes Datum dar. Der in dieser Zeitschrift (69, 1994, 34–73) veröffentlichte Beitrag von F. Bertelloni über die politischen Ansichten bei den Pariser Artisten um 1230/1240 beleuchtet den näheren historischen Kontext dieser Wiederentdeckung. Greifbar ist die Rezeption der genannten Schrift des Stagiriten vor allem in zwei Arten von Texten. Beachtung gefunden haben in der Vergangenheit hauptsächlich die politischen Traktate eines Thomas von Aquin *(De regno)*, eines Aegidius Romanus *(De regimine principum)* oder eines Johannes Quidort *(De regia potestate et papali)*. Nicht genügend beachtet wurden dagegen die eigentlichen Kommentare zur *Politik* des Aristoteles und die sog. *Questiones quodlibetales*. Die im Rahmen der mittelalterlichen Universität stattfindende Rezeption der genannten Schrift des Aristoteles blieb damit unterbelichtet. Hier leisten nun die beiden vorliegenden Bände ihren wichtigen Beitrag. – Zunächst galt es, ein möglichst vollständiges Verzeichnis dieser Kommentare zu erstellen. Nachdem F. ein solches schon 1987 im *Bulletin de philosophie médiévale* veröffentlicht hatte, legt er es jetzt hier im 2. Band in ergänzter und überarbeiteter Fassung vor. Auf das Verzeichnis der namentlich bekannten Kommentatoren folgt die Liste der nur anonym überlieferten Kommentarwerke und das Verzeichnis der bezeugten Kommentare. Dabei werden zu jedem Politikkommentar alle bekannten Handschriften und Editionen angegeben. Im gleichen 2. Band finden sich, zweitens, die *Tabulae quaestionum*, also die Kommentare in Quaestionenform, teils anonym, teils namentlich bekannter Autoren. Hinzu kommen eine einschlägige Bibliographie, ein Verzeichnis von Personen vor 1600, von Autoren nach 1600, eine Liste der Inzipits und der Handschriften. – Der

1. Band geht seinerseits näher auf einzelne Kommentar- bzw. Quaestionenwerke ein und bringt darüber hinaus Auszüge zu *einem* der in diesen Kommentaren behandelten Thema, nämlich dem der Sklaverei. Die allgemeine Einleitung behandelt die Entdeckung und Verbreitung der Aristotelischen *Politica* im Spätmittelalter und – exemplarisch für andere der dort erörterten Themen – die verschiedenen Ansichten über die Sklaverei. Näher vorgestellt werden dann zwei Kommentarwerke, zunächst die *Questiones supra libros politicorum* des Pariser Magisters Petrus de Alvernia, also des Schülers des Thomas von Aquin und Fortsetzers von dessen eigenem Kommentar zur *Politik* des Aristoteles. Nach Ausführungen über die Forschungsgeschichte, die Handschriftenüberlieferung, das Handschriftenverhältnis wird die Autorschaft des Petrus von Alvernia ausdrücklich gegen Einwände verteidigt. Gezeigt wird ferner, daß der Kommentar u.a. auf den *Defensor Pacis* des Marsilius von Padua eingewirkt hat. „Der Aristotelismus der 1. Dictio des *Defensor Pacis* kann nicht ohne die – in diesem Kommentar ihren Niederschlag findende – Diskussion an der Artistenfakultät verstanden werden" (131). Das zweite Kommentarwerk, mit dem sich F. näher befaßt, sind die bisher fälschlicherweise Johannes Buridan zugeschriebenen *Questiones supra octo libros politicorum*, die Verf. mit guten Gründen Nicolaus Girardi de Vaudemonte (Vaudémont) attribuiert. „Ob dieser identisch ist mit dem Universitätsrektor des Jahres 1379/80 ... kann jedoch nicht mit Bestimmtheit gesagt werden, da nicht geklärt werden kann, ob es sich um den jüngeren oder älteren der beiden Magister gleichen Namens handelt" (155). Nach Ausführungen über die Forschungsgeschichte, die Überlieferung der Handschrift und die Untersuchung der Autorschaft des Kommentars geht F. näher auf die Arbeitsweise des Nicolaus de Vaudémont ein und zeigt, daß wir es mit einem Kompilator zu tun haben, der u.a. Nicolaus Oresme und Petrus de Alvernia benutzt hat. – Es folgen Auszüge aus den genannten *Questiones* des Petrus de Alvernia, aus einem Mailänder und vatikanischen Anonymus, aus den *Questiones* des Nicolaus de Vaudémont und des Bartholomeus de Brugis zur Frage der Sklaverei (169–307), das Ganze wiederum gefolgt von Literaturverzeichnissen und verschiedenen Indices. Die dargebotenen Auszüge wollen einen ersten Einblick in bisher nicht edierte Texte bieten, also selber nicht als kritische Edition derselben verstanden werden. Nach Meinung des Verf.s würde sich eine kritische Edition übrigens nicht bei allen aufgeführten Kommentaren lohnen, wünschenswert wäre sie hingegen bei Petrus de Alvernia. – Es dürfte deutlich geworden sein, daß der Titel nur sehr undeutlich den tatsächlichen und etwas heterokliten Inhalt der beiden Bände angibt. Zu befürchten ist vor allem, daß das Thema, mit dem F. exemplarisch die Bedeutung der von ihm bearbeiteten Politikkommentare vorführt, nämlich das der mittelalterlichen Theorien über die Sklaverei, völlig übersehen wird, weil es im Titel in keiner Weise zum Ausdruck kommt.

H. J. Sieben S. J.

Streminger, Gerhard, *David Hume.* Sein Leben und sein Werk. Paderborn–München–Wien–Zürich: Schöningh ²1994. 715 S.

Mit diesem voluminösen Werk dürfte der Grazer Universitätsdozent Streminger (S.) seinen Ruf als ausgezeichneter Kenner David Humes endgültig gefestigt haben. Die Monographie umfaßt 28 Kapitel, enthält 39 SW- und 16 Farbabbildungen, ein Literatur- und Personenverzeichnis sowie einen interessanten Anhang, darin sämtliche Schriften Humes in chronologischer Reihe aufgelistet sowie drei neue Schriftstücke nebst Kommentar abgedruckt sind. S. hat diese selbst entdeckt. Es handelt sich dabei zum einen um zwei private Briefe aus Humes letztem Lebensjahr (1776) zum anderen um eine – laut S. – von Hume zusammen mit Gibbon verfaßte anonyme Rezension eines Buches über König Richard III. von H. Walpole, die 1769 in London erschienen ist. – In dem Wort V. C. Chappells, der Geist der modernen (analytischen) Philosophie sei in hohem Maße der Geist David Humes, liegt sicherlich ein gutes Stück Wahrheit, haben sich doch seit Russell, Ayer und den Mitgliedern des Wiener Kreises Philosophen dieser (aber auch anderer) Provenienz auf Hume als auf ihren geistigen Ahnherren bezogen. So gesehen ist Arbeit an diesem Weichensteller der Moderne (Russell) sicherlich nicht vergeudet; und dies desto weniger, wenn sich das Ergebnis in so optisch gefälliger (Schriftbild,

Auswahl und Art der zum Teil selten bis nie zuvor reproduzierten Abbildungen sind vorzüglich) und stilistisch befriedigender Weise präsentiert. Das Buch ist über große Strekken hinweg geradezu spannend zu lesen; S.s Stil ist zudem flüssig, von einer gewissen erzählerisch-literarischen Qualität, womit der Leser für die auf Dauer etwas ermüdende Kirchen- und Religionskritik (in ideologiekritischer Absicht) genugsam schadlos gehalten wird. Die Apologia pro vita sua für den berühmten Skeptiker(?) und Atheisten (?) – beide Bezeichnungen sind in jüngerer Vergangenheit angezweifelt worden – unterscheidet sich allerdings nicht wesentlich von dem ähnlich umfangreichen (und ähnlich strukturierten) Werk E. C. Mossners „The Life of David Hume", welches vor genau 40 Jahren in London erschienen ist und seitdem als „definitive" Hume-Monographie gegolten hatte. Allerdings ist S., unter Weglassung einiger biographischer Details, mehr an einer ausgewogenen Darstellung von Leben *und* Werk interessiert und seine auf das Wesentliche bedachten Zusammenfassungen sowie Charakterisierungen der Humeschen Lehren sind ausnehmend prägnant und scharfsichtig. (So, wenn beispielsweise S. 343 über Humes Gedanken zum Ursprung von Sittlichkeit und Recht bemerkt wird: „Während also Hume für den Nahbereich das von Shaftesbury vertretene Menschenbild überzeugend fand, erschien ihm für den Fernbereich die Hobbessche Position als richtig.")

Die Darstellung beginnt mit der „Frühgeschichte Schottlands" und endet mit dem „Problem des Übels" und den vorgeblichen atheistischen Konsequenzen daraus (eine idée maîtresse S.s, vgl. dazu auch sein Buch „Gottes Güte und die Übel der Welt", Tübingen 1992). Humes Kindheit unter dem Einfluß des „todernsten" Calvinisten John Knox, dem „killer of joy", wird in so düsteren Farben gemalt, daß der These von einer biographisch-psychologisch motivierten Religionsfeindlichkeit des späteren Philosophen (wohl unbeabsichtigte) neue Plausibilität verliehen wird. Ein wenig zu ernst nimmt S. dann selbst aber möglicherweise die diversen Leiden und Seelenqualen des erwachsen werdenden Hume. Die psychosomatischen Erkrankungen während der etwa fünf Lebensjahre vor dem Februar 1734 (zu welcher Zeit der 22-jährige Hume fluchtartig die schottische Heimat verläßt) führt S. auf ein intellektuelles Hinauswachsen über die jüdisch-christliche *und* die römisch-stoische Lehre zurück. Schmerzhaft seien ihm im Laufe dieser Jahre „die angeblich wahren Welten der Metaphysiker zur Fabel geworden" (116). Mehr „Common sense" und Realismus zeigt nach Ansicht des Rez. in diesem Punkt der ältere Biograph J. Y. T. Greig („David Hume", New York 1931), der über seinen jungen Helden schreibt: „As young men will, he took his varying moods and trivial ills with deadly earnestness. At one time he suffered from scurvy spots on the fingers (...) at another time, from ‚a pytalism or wateryness in the month'; at yet another, from a very ravenous appetite, quick digestion, wind in the intestines, and palpilation of the heart (...) It is easy to make fun of David at this stage. He was very young, earnest and self-conscious" (78f.). – Hume bleibt auch später sowohl in seinen Äußerungen, Lebensentscheidungen als auch in seinen philosophischen Thesen von Kritik seitens Verf. grundsätzlich unangefochten, was sogar für so extreme Positionen wie die Außenweltskepsis („Der Glaube an eine bewußtseinstranszendente Welt ist unvernünftig") und die sog. Bündeltheorie des Ich gilt, („Wenn ich (!) in mich hineinsehe, vermag ich dort nichts als Perzeptionen zu finden"). Hieraus würde freilich folgen (was E. Mach erkannt hat), daß – pace Hume und S. – die Befürchtung einer persönlichen Sterblichkeit unsinnig wäre...

In einem einzigen Punkt allerdings verweigert S. Hume doch die Gefolgschaft, nämlich dort, wo dieser in dem Essay „Of National Characters" u.a. schreibt: „I am apt to suspect the negroes, and in general all other species of men (...) to be naturally inferior to the whites. There never was a civilized nation of any other complexion than white, nor even any individual eminent either in action or speculation" (zit. nach S., 598, Anm.). S. beeilt sich freilich, diese schlimmen Äußerungen als „gänzlich untypisch" für Hume zu befinden, aber ein gewisser Zweifel an der Zufälligkeit der Aussage bleibt, wo doch Hume, in einem allgemein rassistischen Klima lebend, rationale Moralbegründungen (dennoch) bewußt abgelehnt hat, um seine Wertungen im subjektiven Gefühl und den allgemeinen Meinungen zu suchen. Nicht in einem opusculum, sondern im „Treatise of Human Nature" findet sich die Aussage: „The general opinion of mankind has some autho-

rity in all cases, but in this of morals, 'tis perfectly infallible" (Works, hg. von Green and Grose, vol. 2, 316). Obwohl S. also auch Humes theoretische Philosophie grundsätzlich positiv beurteilt, legt er den Schwerpunkt seiner Darstellung doch auf die praktische und insbesondere auf die Religionskritik. Und dies offenbar ganz zu Recht, da Humes empiristisches Sinnkriterium („ideas" müssen auf „impressions" zurückgeführt werden können) heute nicht einmal mehr von „harten" empirischen Wissenschaftlern anerkannt werden würde; da weiterhin seine Assoziationspsychologie völlig obsolet geworden und die Kausalitätsanalyse größtenteils realistischer Wissenschaftsphilosophie zum Opfer gefallen ist. Lassen wir die Humesche irrationalistische Moralphilosophie mit ihren möglichen inhumanen Konsequenzen einmal beiseite und fragen wir: Ist die Religionskritik wirklich so schlüssig wie S. meint? Dazu nur ein Beispiel: 319–326 wird das berühmte Argument Humes gegen den Wunderglauben angeführt. Diesem Gedanken zufolge könne es niemals vernünftig sein, einen Wunderbericht für wahr zu halten, da ein Wunder eine Verletzung eines Naturgesetzes bedeute und der „Bestätigungsgrad" eines Naturgesetzes stets größer sei als der eines Wundergeschehens. Aber offenbar müßte – sollte dem Argument wirklich Schlüssigkeit eignen – nicht das Naturgesetz, sondern die Unverletzlichkeit oder ausnahmslose Geltung desselben besser als das Wunder bestätigt sein. Und diese Geltung läßt sich prinzipiell niemals beobachten (also weder selten noch häufig). Und schlimmer noch für Hume: Dessen eigene Analyse des Induktionsschlusses führte zu dem Ergebnis, daß eine strenge Gleichförmigkeit in der Natur (in der Art eines determiniert-mechanistischen Weltbildes) weder rational („apriorisch") noch durch empirische Wahrscheinlichkeitsargumente („aposteriorisch") bewiesen werden kann: Apriorisch deswegen nicht, weil die gegenteilige Annahme nicht selbstwidersprüchlich sei, und aposteriorisch nicht aufgrund des unausweichlich zirkulären Charakters einer solchen Begründung. (Das Wunder-Argument entstammt offensichtlich den ersten Anfängen des Humeschen Philosophierens, in welche Richtung auch die verfügbaren Quellen weisen). Aber selbstverständlich kann eine philosophische Auseinandersetzung mit Hume nicht Gegenstand einer Rezension sein. – Möglicherweise auch nicht Gegenstand einer Monographie über Leben und Werk eines historisch bedeutsamen Philosophen: In diesem letzteren Falle könnte S.s Buch nach Ansicht des Rez. als rundum gelungen bezeichnet werden. S. Bonk

O'Donohue, John, *Person als Vermittlung.* Die Dialektik von Individualität und Allgemeinheit in Hegels „Phänomenologie des Geistes" (Tübinger Studien zur Theologie und Philosophie 4). Mainz: Grünewald 1993. 491 S.

Dem Autor geht es um eine spekulative Klärung des Personbegriffes, wobei er den für ihn leitenden Grundgedanken der „Vermittlung der Individualität und Allgemeinheit" (16) aus Hegels „Phänomenologie des Geistes" (PhG) zu gewinnen und zu erhärten bemüht ist. Einer ausführlichen Interpretation dieses Werkes wird aber zunächst, nach einer kurzen einleitenden Begriffsgeschichte zum Personbegriff (13ff.), im *Teil I*, eine kritische Sichtung verschiedener Beiträge zum Thema „Person" vorangestellt. E. Husserls Lehre von der Intentionalität wird gewürdigt, aber wegen ihrer monologischen Subjektverhaftung beanstandet (22ff.). Bei M. Buber wiederum scheint ein zu unmittelbarer Dialogismus vorhanden zu sein (26ff.), von dem sich, nach Ansicht des Autors, auch M. Theunissen nicht genügend löst (28ff.). Auch D. Henrichs Destruktion des Reflexionsmodells und seine Begründung der Subjektivität in einer vorbewußten Selbstvertrautheit wird zurückgewiesen (32ff.). Die meiste Zustimmung findet die Konzeption von J. Heinrichs (41ff.), der die Person aus einer gegenläufigen Reflexionsbewegung hervorgehen läßt, in der sie von vornherein als Intersubjektivität konstituiert ist. Verworfen wird allerdings hier der rasche argumentative Rückgriff auf die „Gleichursprünglichkeit" (48) dialogischer Andersheit. Es folgt die Durchsicht einiger für das Thema relevanter Hegelinterpretationen (so von W. Kern, F. Wagner, W. Pannenberg, Q. Lauer u. a.), bei denen der Autor, trotz Kritik im einzelnen, doch Ansätze für die Entfaltung seines Personbegriffs findet.

Teil II ist der „Vorrede" und „Einleitung" der PhG gewidmet. Der Autor entnimmt ihnen, ohne sie im Zusammenhang zu interpretieren, einige ihm wichtige Gesichtspunk-

te für die Entfaltung des Personbegriffs, etwa die Einbettung personaler Individualität in den jeweiligen geschichtlichen Kontext der Bildung und der Kultur (115), weiterhin das Erleben des Konfliktes und der Andersheit (119ff.), aber auch der eigenen Innerlichkeit (127ff.), sodann die Erfahrung der Andersheit als „Rekognition" (135ff.) im Sinne der augustinischen „memoria" (145ff.), und schließlich die hieraus sich ergebende Zeitlichkeit des Ich und seine nur allmählich zu realisierende Selbstintegration (150ff.), bei der etwa „Gewohnheit" und „Wiederholung" (159ff.), aber konträr dazu auch „Kreativität" und „Freiheit" (163ff.) ihre Rolle spielen. – Der umfangreiche *Teil III* besteht in einer fortlaufenden Interpretation der PhG. Zwar handelt es sich nicht um einen den Text im einzelnen erschließenden Kommentar, sondern eher um eine thesenhafte, auf markante Zitate gestützte Zusammenfassung. Doch dürfte dieser Teil die eigentliche Stärke des Buches ausmachen, denn er bietet eine Verständnishilfe dieses schwierigen Textes. Ich greife, beispielhaft, einige der in meinen Augen gut gelungenen Interpretationsstücke heraus. Den schwierigen Übergang vom singulären zum pluralen Selbstbewußtsein, den Hegel anhand der negierenden, aber letztlich erfolglosen „Begierde" entwickelt, interpretiert der Autor treffend so: „Der Gegenstand muß infolgedessen eine Selbständigkeit und Selbsthaftigkeit aufzeigen, die durch die eigene Aufhebung des eigenen Andersseins das ist, was es ist. Seine Selbständigkeit muß eine Innerlichkeit, eine Selbstpräsenz artikulieren" (206). Was das berühmte Kapitel über „Herrschaft und Knechtschaft" betrifft, so wird hervorgehoben, daß die Emanzipation des Knechtes, sein Selbstwerden, nicht einfach durch die „Arbeit", sondern grundlegender noch durch eine alle Lebensbereiche erfassende „Furcht" (in Kierkegaards oder Heideggers Sprache: „Angst") zustande kommt (216ff.). Erhellend ist auch die Interpretation des in der Hegelliteratur selten behandelten Bildungs-Kapitels der PhG. Der Autor macht hier aufmerksam auf die Gedanken zur Sprache (319f.). Das Subjekt benutzt die Sprache nicht lediglich als Instrument, sondern existiert als ihr Vollzug. Hegel: „Es ist die Kraft des Sprechens als eines solchen, welche das ausführt, was auszuführen ist" (320), wobei das Ich wesenhaft als plurales und kommunikatives erscheint: *„Ich ist dieses Ich – aber ebenso Allgemeines"* (320). Des weiteren sind die Ausführungen zu Hegels Sicht der „Aufklärung" bemerkenswert, in der dem Selbstbewußtsein, nach vermeintlich bestandenem Kampf mit dem religiösen Glauben, als ontologische Letztinstanz nur ein völlig abstraktes und damit schillernd doppelgesichtiges Absolutes übrig bleibt, das abwechselnd deistisch oder materialistisch verstanden wird. „Hegels tiefgreifende Einsicht besteht darin, daß diese beiden Extreme eigentlich einander völlig ähnlich sind" (343). Gut herausgearbeitet ist auch die Ambivalenz des „Gewissens" (358ff.), derjenigen Gestalt also, die den Schluß und den Höhepunkt des Geist-Kapitels der PhG ausmacht. Zur narzißtisch „schönen Seele" introvertiert (367ff.) schlägt nämlich das Gewissen ins „Böse" um (370ff.), aus dem nur die „Versöhnung" (372ff.) herausführt, in der zugleich das Göttliche sichtbar wird (375). Vom anschließenden Religions-Kapitel der PhG wird allein der Abschnitt über die „offenbare Religion" ausführlicher kommentiert. Mit Recht stellt der Autor hier die Inkarnation in den Mittelpunkt. „Hegel ist deutlich darum bemüht, die Inkarnation als intimstes Wesen des absoluten Geistes und des Daseins zur Darstellung zu bringen" (394). Dieses Zulaufen auf den Gedanken der Inkarnation bedeutet für den Autor, daß die Bezugnahme auf sie konstitutiv sein muß für ein Personverständnis überhaupt. Denn erst hier erreicht die Vermittlung von Individualität und Allgemeinheit ihr verbindendes und tragendes Fundament. In Kierkegaardscher Sprache ausgedrückt: „Zwischen dem Personsein Jesu Christi und dem eigenen Personwerden besteht also eine spekulative Gleichzeitigkeit" (404). Das „absolute Wissen", mit dem die PhG endet, ist dann im Grunde nur noch das Begreifen der Inkarnation in allen ihren Konsequenzen. „Das absolute Wissen ist also der Versuch, die Entfaltung und Thematisierung der inneren Einheit des Personwerdens und der Inkarnation als Personsein darzustellen" (426). – Im kurzen *Teil III* zieht der Autor Konsequenzen für die Theologie. Grundlegend ist für ihn, daß sich der Personbegriff in einem inkarnatorischen und damit trinitarischen Gottesbegriff erfüllt, von dem geleitet dann auch die menschliche Personalität begriffen werden muß. Der Autor legt dabei eine, wie ich finde, gelungene Skizze der Trinitätslehre vor (454ff.), die eine interessante Begründung der Person des Geistes enthält (461ff.). Doch die vom Leser eigentlich erwartete Bezugnahme auf den Text Hegels erfolgt nicht. Wie aber verhält sich die

vorgelegte Pneumatologie zu den entsprechenden Passagen der „offenbaren Religion"? Sieht der Autor hier keine Spannung? Die bloße Zurückweisung des Einwandes, Hegel habe nur eine „Zweieinigkeit" gelehrt (435), überzeugt jedenfalls nicht. Überhaupt schwankt die ganze Arbeit zwischen einer Hegelinterpretation und einer von Hegel lediglich inspirierten Behandlung des Themas. Darauf weist schon der leitende Begriff „Person" hin. Der Autor gibt selbst zu, daß „das Wort ‚Person' sehr selten in der PhG vorkommt" (93), und wenn, so müßte man hinzufügen, in einem problematischen bis abschätzigen Sinn („ein Individuum als eine *Person* bezeichnen ist Ausdruck der Verachtung", PhG, Meiner 1988, 318). Wenn man allerdings die Einschränkung macht und mitvollzieht, daß es sich um einen an die PhG herangetragenen Interpretationsbegriff handelt, kann man gerade aus dem kommentierenden Teil viel gewinnen. Ein spekulativer Personbegriff, der systematischen Ansprüchen genügt, ist freilich nicht der Ertrag des Buches. Dazu sind die Ausführungen zu weitläufig und divergierend. Aber sie stellen eine Fülle von Aspekten heraus, die in einen solchen Begriff eingehen müssen.

J. Schmidt S. J.

Küppers, Bernd-Olaf, *Natur als Organismus.* Schellings frühe Naturphilosophie und ihre Bedeutung für die moderne Biologie. Frankfurt: Klostermann 1992. 138 S.

Nach bemerkenswerten und sehr verbreiteten Schriften zur Biophysik legt Bernd-Olaf Küppers, der inzwischen zur Naturphilosophie übergewechselt hat, hier erstmalig eine Publikation vor, die nicht naturwissenschaftlich oder wissenschaftstheoretisch, sondern dezidiert philosophisch ist. Offenbar war diese Arbeit die Eintrittskarte für seinen Wechsel der Fakultät. – Eine gewisse Hast ist dieser Publikation anzumerken. Der Autor hat zwar sehr viel Literatur zu Schelling aufgearbeitet, aber er nahm sich nicht die Zeit, das Gelesene gründlich zu durchdenken. Trotzdem stellt K. einen hohen Anspruch.

In letzter Zeit häufen sich die Versuche, von Schelling ausgehend, einen alternativen Naturbegriff zu formulieren, der die offensichtlichen Pathologien unseres szientistisch-technomorphen Naturumgangs vermeidet. K.s Arbeit versteht sich als Generalabrechnung mit solchen Aktualisierungsversuchen: sie seien bloßer Schein und beruhten auf einem fundamentalen Mißverständnis. – Allerdings ist es nur eine Sorte von Aktualisierung Schellings, die K. im Blick hat, nämlich jene Versuche, eine direkte Beziehung zwischen Schelling und der empirischen Wissenschaft, insbesondere der Selbstorganisations- oder Chaostheorie herzustellen. In diesem Sinn hat vor allem die Physikerin und Philosophin Marie-Luise Heuser-Keßler Schelling dargestellt. Ihre Schellingdeutung ist auch vornehmlich Zielpunkt von K.s Kritik. – K. selbst vertritt einen rigiden physikalistischen Standpunkt. Weil sich Schelling manchmal hinreißen ließ, mit Hilfe einer hochspekulativen Physik direkt in der empirischen Physik entscheiden zu wollen, ist es für K. ein leichtes, ihn gerade hier zu widerlegen, wobei man sich allerdings fragen muß, ob der Aufwand gerechtfertigt ist, da doch allseits bekannt ist, daß es sich um den schwächsten Aspekt von Schellings Naturphilosophie handelt. Dies gilt auch für die von K. kritisierten Inkonsistenzen des identitätsphilosophischen Ansatzes. Sie sind seit Fichte bekannt; Schelling hat sie später eingesehen und im Verlauf seiner weiteren Entwicklung korrigiert. Es wäre nicht nötig gewesen, solche längst festgestellten Schwachpunkte erneut zu kritisieren. – Viel gravierender ist aber, daß Schellings Naturphilosophie gerade dort ihre starken Seiten hat, wo K.s Physikalismus zu kurz greift, nämlich bei Problemen der Ontologie, Erkenntnistheorie und Ethik und beim Problem eines nichtreduktionistischen Naturzugangs. Wenn K. z. B. die „Einheit der Natur ... in der Einheit der Erfahrungswissenschaften" und damit letztlich in den „Grundbegriffen und Grundgesetze, der Physik" sucht, so ist das ontologische Problem nicht gelöst, sondern hinausgeschoben. Was ist das Substrat, auf das sich die physikalischen Formeln beziehen, insbesondere, wenn sie vorgeben, Lebendiges mitzuerklären? In der Wissenschaftstheorie konnten diese Fragen bisher nicht hinreichend geklärt werden. Ob Schelling zu ihrer Klärung beitragen könnte, müßte erst noch geprüft werden, aber eben dies ist es, was man von einer solchen Arbeit erwarten würde.

Dies gilt auch für erkenntnistheoretische Grundprobleme. Hier macht sich eine exegetische Unexaktheit, von denen es nicht wenige in diesem Buch gibt, negativ bemerkbar.

K. hält die Methode Schellings für „deduktiv" im Sinn der heutigen Mathematik. Schelling spricht tatsächlich öfters von „Deduktion", verwendet den Begriff aber im Sinn von Kants „transzendentaler Deduktion" aus der KrV als die Frage nach der „quaestio juris". Was wir heute in der Mathematik als „Deduktion" bezeichnen, nennt Schelling, in Übereinstimmung mit dem Kantischen Sprachgebrauch, „Konstruktion". Schelling konnte den Anspruch, in der Philosophie zu „konstruieren", mit seinen Mitteln niemals einlösen. Aber die Frage nach einer „Deduktion", d.h. einer Rechtfertigung naturphilosophischer Begriffe, ist damit noch nicht abgegolten. Hier hätte sich K. mit Schelling auseinandersetzen sollen: Was sind die Bedingungen der Möglichkeit von Biophysik? Welche erkenntnistheoretischen Vorleistungen müssen erbracht werden, damit diese Wissenschaft überhaupt erst in Gang kommt? Lassen sich diese Vorleistungen ohne Zirkel auf der Ebene der positiven Wissenschaft ableiten?

Gravierender als all dies ist das Ausfallen des ethischen Aspekts in bezug auf die Natur, das doch das Schellingsche Unternehmen überhaupt erst veranlaßt hat. Die Frage aus dem „Ältesten Systemprogramm" des Deutschen Idealismus (mag sie nun von Schelling oder von Hegel gestellt worden sein): „Wie muß eine Welt für ein moralisches Wesen beschaffen sein?", diese Frage ist nicht nur Schellings Grundfrage, sie stellt sich heute verstärkt wieder im Rahmen einer nichtanthropozentrischen ökologischen Ethik. *Hier* liegt Schellings Aktualität, nicht in einer Vorwegnahme oder Kritik der physikalischen Selbstorganisationstheorien Prigogines oder Hakens. Aber das Verhältnis von Ethik und Natur scheint K. weder in seinen naturwissenschaftlichen Schriften noch in dieser philosophischen jemals zum Problem geworden zu sein, obwohl ihn Schelling hätte darauf stoßen müssen. – Damit hängt zusammen der Protest gegen eine Verdinglichung von Natur, den Schelling gegen die herkömmliche Wissenschaft richtet. Sein Ausgangspunkt liegt, wie er immer wieder deutlich sagt, bei Kants „Kritik der Urteilskraft". Es ist der Kantische Bezug von Natur auf Freiheit, den Schelling im Sinn einer spekulativen Vermittlung von Schrift zu Schrift weitertreibt. Diese Seite des Schellingschen Unternehmens ist K. völlig entgangen. In dem ganzen Buch wird Kants Urteilskraft noch nicht ein einziges Mal erwähnt oder auf die dort entwickelte Problematik Bezug genommen. Dies ist um so erstaunlicher, da K. sowohl auf W. Schmied-Kowarziks als auch auf meine Schellingarbeit Bezug nimmt. Es ist aber ausgeschlossen, daß er diese Arbeiten gelesen hat, sonst wären ihm nicht die erwähnten (und manche andere) Unexaktheiten unterlaufen, noch hätte er als Neuentdeckung hingestellt, was längst aufgearbeitet wurde. Er hätte sich dann explizit auf Kants „Urteilskraft" beziehen müssen. Bei Differenzen im einzelnen bin ich mit Schmied-Kowarzik einig, daß die Aktualität Schellings gerade *nicht* in dem Versuch liegt, geistphilosophisch in den empirischen Forschungsbereich hineinzuwirken, sondern in einer Fortführung des Programms der Kantischen „Urteilskraft", d.h. in dem Versuch, Natur als Vorform von Freiheit und damit als autonome Größe zu denken, um den Begriff von einer „natura naturans" zu gewinnen, die allem menschlichen Herrichten und Berechnen vorausliegt.

In einem Buch, das *allen* Aktualisierungsversuchen gleichermaßen den Boden entziehen versucht, hätte man doch zumindest ein Wort darüber erwartet, warum ein so gearteter Protest gegen die Verdinglichung von Natur sinnlos ist, etwa in der Art, wie Dieter Birnbacher die ökologische Problematik aufgreift, um sie dann doch im Rahmen eines herkömmlichen szientistisch-technomorphen Naturbegriffs zu lösen. – Ein Buch, das in der heutigen Diskussion um einen alternativen Schellingschen Naturbegriff Entscheidendes beitragen will, müßte 1. mehr enthalten als eine geschickte Kompilation bereits bekannter Forschungsergebnisse (unter Auslassung einiger wichtiger) und es müßte 2. wirklich alle gegnerischen Argumente ernst genommen und widerlegt haben. H.-D. Mutschler

Dietz, Walter, *Sören Kierkegaard.* Existenz und Freiheit (Athenäums Monographien: Philosophie 267). Frankfurt/M.: Hain 1993. 471 S.

Da die Freiheitsthematik in der bisherigen Kierkegaardforschung eher zu kurz gekommen ist, verwundert es nicht, daß Anfang der 90er Jahre gleich zwei, zudem sehr ver-

schiedene akzentuierte, Monographien zu diesem Thema etwa zeitgleich entstanden sind (Vgl. J. Disse, *Kierkegaards Phänomenologie der Freiheitserfahrung*, Freiburg–München 1991). Dietz interpretiert K.s Freiheitsverständnis grundlegend als „Versuch einer Neuformulierung des idealistischen Freiheitsbegriffs von der christlichen Tradition her" (23). Die Perspektive ist somit theologisch: Im Zentrum steht das vom Idealismus ungenügend bedachte Verhältnis von Freiheit und Sünde.

Das 1. Kap. beginnt dementsprechend mit dem Aufweis des theologischen Rahmens von K.s Freiheitsverständnis. Einerseits erweist sich Gott als „Horizont menschlicher Freiheit", und zwar nicht als Grenze, sondern als Bestimmung und Ziel unserer Freiheit – deren Vollendung ist gerade in der Abhängigkeit von Gott gegeben (76ff.) –, andererseits wird die Frage des Verhältnisses von Gottes *Allmacht* und menschlicher Freiheit behandelt, ein Thema, das Vf. ausführlicher noch als die bisher maßgebende Darstellung C. Fabros entfaltet: Gott gibt der menschlichen Freiheit gemäß den *Tagebüchern* und den *Erbaulichen Reden* gerade *aufgrund* seiner Allmacht Raum (61ff.). – Souverän, wenn auch m.E. nicht immer textnah genug (was auch für die Untersuchung insgesamt gilt), ist die Darstellung der *Krankheit zum Tode* im 2. Kap. Dieses abstrakte und oft undurchsichtige Werk wird in einen klaren, systematischen Zusammenhang gebracht, wobei hier (ebenso wie im 7. Kap.) die präzise philosophie- bzw. theologiegeschichtliche Situierung des Werkes hervorsticht. Freiheit erscheint in der KT in engem Zusammenhang mit den Begriffen Geist und Selbst. Das Selbst ist ein „freier Prozeß reflexiver Selbstbezüglichkeit" (105), wobei diese Selbstbezüglichkeit qua Verzweiflung als eine in der radikalen Ablehnung der Gottbezogenheit gipfelnde „Selbstverstellung der Freiheit" (127) gedeutet wird. Überzeugend ist die Auslegung der in KT nur kurz angedeuteten Überwindung der Verzweiflung durch ein „durchsichtiges" Gründen in Gott (143ff.). Angesichts der für D. zentralen Rolle des Verhältnisses von Freiheit und Sünde überrascht es jedoch, daß der zweite Abschnitt der KT (die Verzweiflung vor Gott als Sünde) nicht ausführlicher behandelt wird. – Zur vollen Entfaltung gelangt das Verhältnis von Freiheit und Sünde erst im zentralen 7. Kap. mit Bezug auf den *Begriff Angst*. Gegen die aufklärerische Wegerklärung von Sünde sowie gegen das Verständnis von Erbsünde als naturhafte Fortpflanzung bezieht K. Sünde und Erbsünde mit Hilfe eines freiheitsbestimmten Angstbegriffs wesentlich auf die individuelle Freiheit. Dabei interpretiert D. die als „in sich verstrickte Freiheit" definierte Angst als eine „Neuformulierung der Sünde als *incurvatio in se*" im Sinne Augustins und Luthers (292, Anm. 84; vgl. 21f.), wobei zugleich gefragt wird, ob Angst so verstanden noch – wie bei K. – als ein praelapsarisches Phänomen denkbar sei (286ff.), ja ob K. der paulinischen Auffassung von Röm 5 überhaupt gerecht werde (275f.). Etwas langatmig und unübersichtlich ist die daran anschließende Darstellung der meist nur locker aneinandergereihten Ausführungen K.s zu freiheitsrelevanten Themen wie Scham, Sexualität, Zeitlichkeit (besonders hervorgehoben wird die Zukunftsbezogenheit der Freiheit), das Dämonische usw. Zu Recht betont D. die Unsystematik des BA, stellt hier aber keinen systematischen Zusammenhang her, sondern arbeitet sich unbefriedigenderweise lediglich am Text entlang durch die verschiedenen Themen hindurch. – Die dazwischenliegenden Kapitel machen deutlich, daß die Auffassung von Freiheit als negativem Selbstbezug bereits bis in die frühesten Schriften hinein vorliegt. Das 3. Kap. befaßt sich mit dem in *De omnibus dubitandum est* thematisierten Zweifel als einem Willensakt, der bereits ein „Gefährdetsein der Freiheit durch die ihr inhärente negative Dynamik" (187) darstellt. Im 4. Kap. wird mit Bezug auf K.s Magisterarbeit die Ironie als „entscheidender Anstoß" zur Entwicklung von K.s eigenem Freiheitskonzept ausgelegt (189). Weniger gelungen erscheint mir die Darstellung der Freiheitsthematik im Rahmen der Stadientheorie im 5. Kap. Der Charakter der Stadien als Stadien der Freiheit (vgl. *Sendbrief an Heiberg*) wird zwar erwähnt, kommt aber in der für Kierkegaard eigenen Dynamik nicht richtig zum Ausdruck (interessant jedoch die vom Autor hervorgehobenen „Aporien der Freiheitssphären", 229f.). Die bloße Auflistung der Motive des Ethikers bzw. Ästhetikers (220ff.), die Nichtberücksichtigung der komplizierten Freiheitsdialektik innerhalb des ästhetischen Stadiums sowie das zu wenig thematisierte Verhältnis von Freiheit und Glaube verdeutlichen die Grenzen einer Herangehensweise an

K. unter der Perspektive von Freiheit wesentlich als „Auf-sich-gestellt-Sein" (414), d. h. im Rahmen eines letztlich von Kant bestimmten Freiheitsbegriffs. Das 6. Kap. schließlich arbeitet am Beispiel Abrahams und Hiobs Anfechtung und Leiden als Strukturmomente negativer Freiheit heraus. – Im Anschluß an die Analyse von Freiheit und Tod im 8. Kap. weist das 9. Kap. (vor allem anhand der *Philosophischen Brocken)* die grundsätzliche Verankerung geschichtlichen Geschehens in der Freiheit auf und stellt damit die für K. zentrale Bedeutung von Freiheit nochmals unter Beweis. Problematisch erscheint mir allerdings die hierin eingeflochtene Thematisierung des Verhältnisses von Freiheit und Paradox. Einerseits erweist sich der Glaube als Paradox entgegen dem 1. Kap. als eine „Annullation" menschlicher Freiheit (389), was erklärt werden müßte, andererseits wird zugegeben, daß es sich, wie die PB selbst betonen, um keinen Erkenntnisakt handle, ja daß K.s Gleichsetzung von Glaube und Absurdem zu bemängeln sei, dennoch aber lehnt D. in der Einleitung jeden Irrationalismusvorwurf an K. recht schroff ab (34ff.).

Solche Mängel beeinträchtigen jedoch nicht den Wert dieser Untersuchung. Ohne dem Autor soweit folgen zu wollen, daß in der „Thematisierung menschlicher Freiheit" „die eigentliche Bedeutung Kierkegaards" liege (416), gelingt es dieser umfassenden und durch ihre Gelehrsamkeit beeindruckenden Untersuchung zweifellos, Freiheit als ein für K.s Denken zentrales Moment aufzuweisen. J. Disse

Hermann Cohen, Hrsg. *Helmut Holzhey* (Auslegungen 4). Frankfurt: Lang 1994. 362 S.

Der vorliegende Reader enthält wichtige Texte zum Verständnis der Rezeptions- und Wirkungsgeschichte von Hermann Cohen und außerdem eine instruktive Einleitung des *Herausgebers,* in dem die wechselvolle Geschichte der Cohenforschung zur Sprache kommt, die, wie *Holzhey* im einzelnen zeigen kann, vor 1918, nach 1918 und nach 1945 jeweils andere Züge aufweist. Selbstverständlich darf in dem vorliegenden Reader *Rosenzweigs* großartige Einleitung zu Cohens ‚Jüdische(n) Schriften' nicht fehlen, weil sie dem Leser den Menschen und Denker Cohen im besten Sinn des Wortes nahebringt, aber auch die ebenfalls in den Reader aufgenommenen Texte von Cohens Marburger Kollegen *Cassirer* und *Natorp* lassen, wie Holzhey zu Recht schreibt, die starke Wirkung nacherleben, die von der Persönlichkeit Cohens ausging. Weniger gilt das allerdings für die zwar sachlich korrekte, aber im ganzen doch spröde ausgefallene Würdigung des Cohenschen Denkens, die *Nikolai Hartmann* aus Anlaß von Cohens 70. Geburtstag in der Frankfurter Zeitung veröffentlicht hat. Neben Hartmann, der mit Heimsoeth zu Cohens prominenten Schülern gehörte, die sich recht bald von ihm abwandten, ist mit dem Marburger evangelischen Theologen *Wilhelm Hermann* ein weiterer Marburger Weggefährte mit einem eigenen Text vertreten. Selbstverständlich sind neben Rosenzweig noch weitere Texte jüdischer Autoren in den Reader aufgenommen, nämlich Texte von *Benzion Kellermann,* der Cohen schlichtweg zum wahren Philosophen des Judentums erklärt, von *Hugo Bergmann,* der einen Vergleich zwischen Maimon und Cohen anstellt, von *Steven Schwarzschildt,* der sich mit Cohens Konzept des demokratischen Sozialismus befaßt und von *Alexander Altmann,* der Cohens Begriff der Korrelation untersucht und dabei zu einer anderen Deutung dieses für das Verständnis von Cohens später Religionsphilosophie zentralen Begriffs kommt als Rosenzweig. Die deutsche Philosophie der Nachkriegszeit ist ebenfalls mit einer Reihe von Beiträgen vertreten. Für die ältere Diskussion charakteristisch sind dabei die Arbeiten von *Ritzel* über die Ding-an-sich-Theorie Hermann Cohens, von *Lübbe* über die politische Theorie des Neukantianismus und von *Ebbinghaus* über Hermann Cohen als Philosoph und Publizist, wobei letzterer allerdings von dem geschichtlichten Überwundensein des Neukantianismus und der Notwendigkeit des Rückgangs auf Kant selbst ausgeht und an Cohens Philosophie kein gutes Haar läßt. Stellt die Position von Ebbinghaus keine Basis für eine fruchtbare philosophische Auseinandersetzung mit dem Cohenschen Opus dar, so wird eine solche Basis in der Folgezeit gleichwohl zurückgewonnen. Holzhey kann das mit einer ganzen Reihe neuerer Untersuchungen zu Cohens Werk belegen, die nicht auf

den deutschen Sprachraum beschränkt bleiben. Als exemplarisch für den Versuch einer Neuaneignung im deutschsprachigen Raum kann neben der Monographie von *Winter,* die ebenfalls mit einem Auszug in dem vorliegenden Reader vertreten ist, nicht zuletzt auch *Holzheys* eigene Untersuchung zum Verhältnis von Cohen und Natorp gelten. Daher schließt der vorliegende Reader auch nicht ohne Grund mit einem Auszug aus diesem Werk, über dessen Entstehung sich Holzhey am Ende seiner Einleitung wie folgt äußert: „Als ich 1969 das Hermann Cohen Archiv... gründete kam ich von einer Analyse des Kantischen Erfahrungsbegriffs auf Cohens Erkenntniskritik und Ursprungsphilosophie zurück. Es war die Seltsamkeit seines Schreibstils, die mich nach der Person dieses fast völlig vergessenen Autors fragen ließ. Als ich näher nach seinem Nachlaß zu forschen begann und dabei auch vom Schicksal seiner Frau erfuhr, packte mich ein Gefühl der Verpflichtung. Das systematische Werk Cohens, vor allem seiner ‚Logik der reinen Erkenntnis', erschloß sich mir aber erst, als ich aus dem Fund von zwei Texten im Nachlaß die systematisch-philosophische Differenz in der nach außen so betonten Einheit der Marburger Schule gewahr werden konnte. Denn gerade im Spiegel von Natorps Kritik gewann Cohens Philosophie ein nicht mehr nur historisch interessantes Profil" (21). – Im ganzen verwirklicht das vorliegende Lesebuch in gelungener Weise, was der Herausgeber der Reihe als deren Ziel umreißt, nämlich problemorientiert grundlegende und vielfach schwierig zu erreichende Texte zugänglich zu machen. Ein Teil der Texte ist nämlich in der Tat an entlegenen Orten erschienen oder aber bisher in der Literatur nicht genügend gewürdigt worden. Letzteres dürfte etwa für die ungedruckte Dissertation von *Adelmann* gelten, aus der Holzhey einen Passus aufnimmt und die s. E. gewissermaßen zwischen der älteren Nachkriegsliteratur und den jüngeren Cohen-Arbeiten anzusiedeln ist ebenso wie auch ein Beitrag des *Rez.* zu Fragen der Cohen-Interpretation, der gleichfalls in dem Reader Aufnahme fand. H.-L. Ollig S. J.

Brent, Joseph, *Charles Sanders Peirce: A Life.* Bloomington/Indianapolis: Indiana University Press 1993. 388 S.

In den vergangenen Jahren sind mehrere Einführungen in die Philosophie von Charles Sanders Peirce (1839–1914) erschienen, die in unterschiedlichem Maße auch auf Leben und Persönlichkeit dieses Mannes eingehen (Walther 1989, Deledalle 1990, Oehler 1993 etc.). Doch mit dem Werk von Joseph Brent liegt erstmals eine umfassende Biographie über den Begründer des Pragmatismus und ‚Urvater der amerikanischen Philosophie' vor. Dem Historiker Brent ist damit ein Werk gelungen, das verschiedenen Philosophen bislang nicht geglückt ist.

B. unterscheidet fünf Phasen in Peirces Leben: Zunächst Kindheit, Jugend und Studienzeit (1839–1871). Schon in dieser Phase hält Peirce seine ersten Vorlesungen über Logik und Wissenschaftstheorie (die *Harvard-Lectures* von 1865 sowie die aus ihnen hervorgegangenen *Lowell-Lectures* von 1866), die schon deutlich einige Grundzüge seiner später ausgearbeiteten Logik, verstanden als Semiotik, aufweisen. Das 2. Kap. behandelt die Zeit zwischen 1871 und 1882. Sie ist u. a. durch die Entwicklung der Grundgedanken des Pragmatismus gekennzeichnet, die in der Artikelserie von 1877/78 in *The Popular Science Monthly* ihren Ausdruck finden. Peirce war in dieser Dekade besonders intensiv mit wissenschaftlichen Arbeiten für den *Coast and Geodetic Survey* beschäftigt, für den er auch mehrere Europareisen unternahm. Br. gelingt es vor allem in diesem Kapitel zu zeigen, daß die „crossfertilization of science and philosophy" (38), die in Peirces Werken so deutlich ist, eine wesentliche Erfahrung seines Lebens darstellt. Die dritte Phase, die bis ca. 1891 reicht, wird mit Peirces Entlassung aus dem Dienst der *Johns Hopkins University* im Jahre 1884 eingeleitet, wo er Dozent für Logik gewesen war. Peirce arbeitet zunächst weiterhin für den *Coast and Geodetic Survey,* der aber ab 1885 unter stärkere politische Kontrolle durch den Kongreß gerät. Unter diesen Bedingungen wird Peirce den Anforderungen seiner Vorgesetzten nicht mehr gerecht, zieht sich in sein Privatleben zurück und wird 1891 auch vom *Survey* entlassen. Die 90er Jahre, die Gegenstand des 4. Kap. sind, stellen Peirces kontinuierliche Vereinsamung nach dem beruflichen Desaster dar. Er findet nie wieder eine fe-

ste Anstellung und verarmt zusehends. Mit Zeitschriftenartikeln hält er sich und seine Frau notdürftig über Wasser. Diese Situation ändert sich prinzipiell auch in der Zeit nach der Jahrhundertwende, die im 5. Kap. behandelt wird, nicht. Allerdings unternimmt Peirce, auf sein Leben zurückblickend, nun mehrere erfolglose Anläufe, die Fragmente seiner Philosophie zu einem System zusammenzufügen. In den letzten Lebensjahren wird er von einem Kreis von Freunden und Verwandten finanziell unterstützt; er stirbt am 14.4.1914.

Br. hat sich Peirces Persönlichkeit mit der nötigen Distanz und Objektivität genähert: Er charakterisiert Peirce als einen zutiefst gespaltenen Menschen. Beispielhaft dafür ist Peirces Umgang mit Geld: Während er einerseits eine ‚economy of research' theoretisch begründet, schafft er es nicht, seine privaten Ausgaben zu begrenzen oder seine eigene Forschungstätigkeit rationell zu organisieren. Ebenso stimmt seine Lebensweise in vielen Fällen nicht mit den Grundzügen seiner Ethik und seinen merkwürdigen religiösen Anschauungen überein. Die Wirkungen seiner Erscheinung und seiner Handlungen auf andere sind ihm häufig nicht bewußt, obwohl er selbst in der ‚Pragmatischen Maxime' die Bedeutung eines Begriffs von der Gesamtheit der vorstellbaren Wirkungen des betreffenden Sachverhalts abhängig macht. Den jungen Peirce schildert Br. als einen arroganten Dandy, der von seinem Vater und von seinen Beziehungen zu Frauen emotional abhängig gewesen sei. – Gleichwohl stellt Br. Peirce auch als Opfer gnadenloser Mechanismen in Wissenschaft und Forschung dar. Er sei häufig verkannt und manches Mal auch willentlich geschädigt worden. Die denkbar unglücklichste Verkettung von eigenem und fremden Fehlverhalten hat Peirces Leben spätestens seit den 80er Jahren zu einer Tragödie werden lassen. – Von diesem ‚Stoff' ausgehend hat Brent eine Lebensbeschreibung entworfen, die in mancher Hinsicht einem biographischen Wissenschaftsroman nahekommt. Sie ist allerdings durchzogen von einer großen Menge dokumentarischen Materials: Sein Verdienst ist es, in der Biographie eine Fülle von Briefen von und über Peirce erschlossen zu haben. Große Teile von Peirces umfangreicher Korrespondenz mit Herausgebern, Wissenschaftlern, Institutionen sowie mit Freunden und Verwandten sind bislang nicht ausgewertet worden, da die Briefe nicht zentral gesammelt sind, sondern in mühevoller Kleinarbeit aus verschiedenen Archiven herausgesucht werden müssen. In bezug auf den frühen Peirce ist diese Arbeit teilweise schon geleistet worden in den Einleitungen zu der jetzt sukzessiv erscheinenden Ausgabe der *Writings of Charles Sanders Peirce* (Bloomington 1982 ff.; im folgenden abgekürzt als W), die bis zu den Schriften von 1886 vorgedrungen ist. Allerdings haben diese Einleitungen von M. H. Fisch, N. Houser u. a. nicht das Ziel, eine zusammenhängende Darstellung von Peirces Biographie zu geben, wie dies nun von Br. geleistet worden ist. So geht Br. stärker auf Peirces Charakter, seinen (stets labilen) Gesundheitszustand und seine persönlichen Beziehungen ein. Interessanter noch sind aber die Einblicke, die Brent seinem Leser in die Arbeit von Forschungsinstitutionen des ausgehenden 19. Jh.s gewährt. Diese Phase stellt für die Wissenschaft des erstarkenden Amerikas eine Art Gründerzeit dar. Br. weist nach, daß Peirce an dieser Entwicklung einen maßgeblichen Anteil hat. Gerade in dieser wissenschaftsgeschichtlichen Hinsicht hätte der Leser gern sogar noch etwas mehr über Peirce erfahren: so z. B. über die psychologischen Experimente, die Peirce zusammen mit J. Jastrow 1883/84 durchgeführt hat und die zu den ersten experimentalpsychologischen Studien in Nordamerika zählen (vgl. N. Houser, *Introduction*, W V, XXV). Ebenso wären für den europäischen Forscher genauere Angaben über Peirces diverse Europareisen interessant gewesen. Dennoch ist Br.s Peirce-Biographie ausgewogen und umfassend; Details mögen in kleineren Einzelstudien (wie sie von verschiedenen Forschern vor allem in den *Transactions of the Charles Sanders Peirce Society* veröffentlicht wurden) ergänzt werden.

In philosophischer Hinsicht steht Br. der Interpretation K.-O. Apels nahe, auf den er verschiedentlich verweist. Dieser hat in seinem Werk *Transformation der Philosophie* Peirces Begründung der Wissenschaftstätigkeit durch ihre Einbettung in die scientific community aufgegriffen und – diesen Gedanken weiterführend – von einem Apriori der Kommunikationsgemeinschaft gesprochen. Konsequent verweist Br. besonders nachdrücklich auf J. Royce, der von Peirces Logik ausgehend sein Konzept einer „unlimited community of interpretation" entwickelt hat (291). Royce sei auch der einzi-

ge von Peirces Schülern gewesen, mit dem Peirce seine philosophischen Überzeugungen noch gegen Ende seines Lebens habe teilen können. Es müßte allerdings hinzugefügt werden, daß diese spezifisch soziale Konstitution des Wissenschaftsprozesses, wie sie von Peirce vertreten worden ist, aus einer vergleichsweise schmalen Textbasis herausgelesen werden muß, ohne daß sie hier geleugnet werden sollte.

In technischer Hinsicht hätte das Buch in mehrfacher Weise verbessert werden können. Im Register fehlen manche Namen und Begriffe, die in Zitaten vorkommen, so z.B. die Namen von Kepler, Galileo, Kopernikus und Harvey (344 et passim). Die Angaben zum Begriff ‚hypothesis' sind nicht ganz vollständig (es fehlt z.B. die Angabe zu 346), vor allem aber hätten sie um den Begriff ‚hypothetic inference' erweitert werden können, da Peirce beide Ausdrücke in gleichem Sinne verwendet hat. In der Bibliographie fehlt u.a. die Angabe der *Semiotischen Schriften,* einer dreibändigen, von C. Kloesel und H. Pape besorgten Ausgabe, die in deutscher Übersetzung einige Peirce-Texte enthält, die bislang nicht einmal im englischen Original ediert wurden. – Br.s Intention war es nicht, eine Geschichte der Peirceschen philosophischen Konzepte zu schreiben. Es gelingt ihm aber zu zeigen, daß Peirces Philosophie nur mit Rücksicht auf sein Leben und auf die von ihm ausgeübten Tätigkeiten angemessen interpretiert werden kann. Ein besonders auffälliger Zusammenhang besteht zwischen Peirces wissenschaftlicher Tätigkeit und seiner Wissenschaftsphilosophie. Mit Br.s Biographie ist ein weiterer, wichtiger Schritt zu einer sachlichen und kritischen Auseinandersetzung mit der Peirceschen Philosophie getan. A. Richter

Kevelson, Roberta, *Peirce's Esthetics of Freedom: Possibility Complexity, and Emergent Value.* New York/NY, Lang 1993, 360 S.

Hauptthese Kevelsons (=K), Erfinderin von *Legal Semiotics,* ist die Betonung der eminenten Wichtigkeit der ersten Peirceschen Kategorie (Erstheit, ‚Ikonizität') für jeden Erkenntnisvorgang. Das Neue sieht sie darin, daß so die Dinge nicht mehr als Phänomene betrachtet werden, sondern der phänomenale Aspekt als Stufen eines Veränderungsprozesses (38). Nicht die Wahrheit ist zeitlich in Peirce (=P.), wie die opinio communis meint (die nämlich gerade *nicht,* weil sie immerzu existiert als ‚settled opinion', als ein fixes Modell der Wirklichkeit, das erst wieder aufgebrochen werden muß durch Erstaunen), sondern Wirklichkeit selbst (nicht als ‚Phänomene' betrachtet). Wenn P. ‚Phänomene' sagt, dann meint er damit etwas, was (‚lediglich') imaginierbar ist, was möglich ist (und deswegen auch beobachtet werden kann). Es muß gerade nicht empirisch sein, es ‚ist' *if-ness,* Possibilität, nicht physische Verifizierbarkeit. K. bemüht sich vehement um die deutliche Hervorkehrung der Possibilität. Im Zusammenhang damit steht K.s Sicht des wichtigsten Vorteils für die Ethik und rechtliche Normenfindung: Für Menschen hat jede Wahrheit eine Zeitdimension. Dementsprechend ist Freiheit (eine typische Erstheit) nicht nur als Unordnung oder Zufall das Ermöglichungsprinzip von Erkenntnis von Neuem, sondern auch das höchste anzustrebende Ziel. Hier könnte man kritisch einwerfen, daß Freiheit dann wohl eher der Weg wäre. Denn Wahrheit ist wohl für P. die zunehmende Determination der reinen Möglichkeit. Und das Ziel ist nach der Pragmatischen Maxime die *vollständige* Kenntnis der praktischen Konsequenzen. – Eine erste Fundierung als Methode der Entdeckung und der Normenfindung liegt vor in ihrem *Charles S. Peirce's Method of Methods* (1987, Amsterdam). K. sieht darin den ‚American thought': „The most profound challenge that Peirce's pragmatism brings to philosophy is that one no longer speaks of Truth as an Absolute. One speaks instead of working Truths, i.e., of hypothetical truth-like assumptions which represent the old and absolute Truth model but which may be revised and corrected, and which may even become transformed as one investigates whole universes of discourse that *seem* to have such a Working Truth at Genter." (246). Tatsächlich ist P. nie von seinem Anti-Apriorismus und seinem Anti-Transzendentalismus abgerückt. Andererseits hätte er sich seine ganze evolutionäre Metaphysik ersparen können, wäre er nicht auch als Empirist an der Wahrheit der Erkenntnis interessiert geblieben. Dies zeigt sich vor allem angesichts des Agapasmus, jenem Prinzip, das die freie Erkenntnis zur Wahrheit hin leitet, allerdings

ohne diese vorweg zu determinieren. – K.s Buch bereichert um zusätzliche Facetten dieses ästhetische Anliegen: allerdings sind die Themen weit gestreut. Die Kapitel verdanken sich verschiedenen Anlässen und sind größtenteils schon publiziert. Teil I (Kap. 1–3) ist philosophisch am interessantesten, Teil II enthält die wichtigsten Anwendungen semiotischer Ästhetik auf (US)-Rechtsprinzipien, während in Teil III die Streitgespräche mit US-rechtstheoretischen Schulen zu einzelnen Punkten fortgeführt werden, die schließlich ab dem IV. Teil mehr ästhetischen Übungen K.s Platz machen. Diese Besprechung bleibt konzentriert auf die philosophischen Teile.

K.s Vorhaben und Anspruch ist „an interpretation of Peirce's Esthetics for the first time" (16) vorzulegen, die skizziert ist in Kap. 1, das handelt von der Freiheit als ästhetischem Gegenprinzip der Notwendigkeit, also vom Synechismus, jenem kontinuierlichen Teilhaben an der Possibilität auch bei zunehmender Determination im (gesetzesmäßigen) Erkennen. Konkret (Kap. 2) bringt diese Sicht, auf der gemeinsamen Basis der pragmatischen Eigenart der Erfahrung, eine Vereinigung dreier Diskursuniversen mit sich: Kunst, spekulative Wissenschaft und Recht mit Politik und Wirtschaft als Ausdruck von Werten. Wie es den konkreten Austausch von Gut gibt, ist die Güte des Guts letztlich ‚intrinsisch'. Es entfaltet sich von innen her nach außen in die menschliche Welt (= Ästhetik und Spekulation). Dieser Vorgang der Transformation des Intrinsischen ist *musement,* Spiel, in dem immer Freiheit, Possibilität bleibt. Darin gleicht Spiel, Ästhetik *(„the highest Good is the esthetic inpulse")* (25) wahrhaft wissenschaftlicher Methode. Modelle, die wir von solch vollkommener Freiheit machen, sind allerdings beschränkt. Dies ist das Dilemma, aus dem weder Relativismus noch Mystizismus herausführen. Nur ein ‚mechanistisches', ikonisches Erkennen des *blueprint,* des mechanischen Prinzips eines evolvierenden Universums: Gerade das ist Ästhetik, neue Possibilitäten imaginieren zu können. – Nach P.s System der Wissenschaften ist Phänomenologie Protosemiotik; sie enthält als Grundlegung Ästhetik und ist insgesamt Wertewissenschaft. Als solche ist sie nicht weniger als die Logik des Entdeckens. P., der sie nicht nur beschrieben, sondern auch als seine Methode praktiziert hat, hielt es für unethisch, eine Art Denken zu verwenden, die inadäquat ist (sein Vorwurf an Locke, den Verfasser der Konstitution des Staates Carolina). Linguistisch über Zeichen reden ist z. B. dann nicht adäquat, sobald sie als Werkzeuge der Entdeckung festgestellt sind. Denken über Zeichen wird notwendigerweise ein ästhetisches sein müssen, das so der Logik der Possibilität folgt (35). All dies ist eingegangen in P.s Pragmatizismus seit 1897. In diesem Zusammenhang kommt K. auf P.s Existenzielle Graphen, vor allem Gamma- und Deltagraphen für die modale Possibilität und die modale Probabilität in P.s ‚System der Logik betrachtet als Semiotik'. Sie beklagt hier vor allem den Mangel an Arbeiten über den inneren Zusammenhalt von P.s Werk. Den sieht sie *„in the connection between things and the changing ‚state of things', and not in the things in themselves regarded as phenomena"* (37). Genau dies ist Semiose, der Zeichenprozeß. Bemerkenswert ist K.s Sicht der Drittheits-Stufe: hier wird Wahrgenommenes als mögliches Reales innerhalb einer gemeinsamen Erfahrung angesehen (38). Es nimmt dadurch teil an Transaktionen von Wertaustausch! – Eine Instanz dieses Prozesses sind Gesetze, die ein offenes und bewegliches Zeichensystem darstellen. Diese Auffassung steht einer positivistischen entgegen, die die kanonische Ewigkeit (53) von Gesetzen postuliert. Dagegen rechnen Legal Realists nicht nur mit Wandel, sie glauben auch nicht daran, daß Bedeutungen sich aus vergangenen deduzieren lassen. Gesetzliche Begriffe werden statt dessen abduktiv als Beziehungen der Ideation erfaßt. K. versucht diese Idee vom Gesetz aufzuweisen an einigen wenigen zentralen Gesetzesfiktionen: die Idee des ‚Besitzes', des ‚Vertrags', des ‚Vertrauens' und des ‚Versprechens' (127). Obschon diese Begriffe in sich stehen, sind sie in K.s Diskurs gruppiert um die kontrovers diskutierte konkrete legale Problematik der *Indian/US Legal Treaties.* Die imaginierte Erstidee (im Falle von ‚Besitz' das ‚Land'), wird verbunden mit dem dynamischen Interpretanten der Austauschbeziehung einer physischen Gemeinschaft, und dann mit der legalen Drittheit (ästhetische Form) eines ‚Als-ob-es-konstant-wäre', was erlaubt, anaphorisch oder quasi-wahr vorzugreifen auf ‚Sitte', Konvention. Zum Besitzesbegriff gehört als Basis ‚Land' bzw. Territorium. Dieses gesetzliche Bild unterlag selbst einem bedeutsamen historischen Wandel (63–

74). Um diesen Wandel zu erfassen, kann sich K.s *Legal Semiotics* als die Methode der Methoden erweisen, denn es gilt, nicht aus der Warte einer historischen bzw. gesellschaftlichen Perspektive eine andere zu qualifizieren. Neue Bilder von etwas (Land) weben sich ein (als neue Beobachtungen) in andere Diskurse, kurz: in *community*. Und dies ist ein ästhetischer Vorgang. Da dies nun ein lebendiger Vorgang ohne Fixierungspunkte ist, also ein immer komplexeres Gewebe (‚Text'), ist gerade die semiotische Ästhetik als Methode der Entdeckung nützlich (69).

Was reguliert einen solchen Wandel (Kap. 5)? Für P. ist klar, daß bei allem tychistischen Zufall ein regulatives Prinzip die Wahrheitsfindung an der Erkenntnis erklären muß. Utopie, wenigstens die des hl. Thomas Morus (weniger die Marxsche), war so eine regulative Gesellschafts-Idee des Nirgends und Nie. Die Forschergemeinschaft selbst ist nach P. so ein offenes, pluralistisches und evolvierendes Zeichensystem. Auch Gesellschaften brauchen ein ihnen eigenes Evolutionsprinzip, das hier das Gesetz ist. Darin hält sich jede Gesellschaft ihren normativen und lebenden Mythos, ihr Utopia, spiegelhaft vor Augen (78). Mit der Forschung teilt das Gesetz die Eigenschaft, daß beide sich nicht einfach entwickeln, sondern vielmehr geschaffen werden, d. h. aufgeteilt, umgeformt durch den Prozeß (81). Sowohl utopische Vision und Gesetz wie auch Wahrheitsfindung sind solch ein Prozeß. – Kap. 6 setzt sich auseinander mit der Critical Legal Theory, deren nichtpragmatische Utopisten danach verlangen, wünschen zu können, was verlorene Möglichkeiten waren, die gegen die überstarke Chiffre ‚American Way' nie ans Licht kamen (Brennpunkt: Verträge zwischen Indianern und US). Die ‚Crits' stehen dabei auf der Seite derer, die Gesetze grundsätzlich als das menschliche Werte Reduktive ansehen. K. sieht eher das legale Potential des zwischenkulturellen Austausches. Verträge seien das Instrument, das im Falle der Indianerverträge zwar inkompatible Begriffe von ‚Land-Besitz' bereinigte, indem einer obsiegte (der US-‚Besitz' nämlich); dennoch hätten die Indianer etwas für ihr Land bekommen: Interessen (106), einklagbare Ansprüche. – Funktion von Fiktionen, im 7. Kap.: Egal ob es sich um jene primitive der gemeinsamen Geburt handelt oder jene moderne Illusion von Stabilität eines konstanten, kanonischen Gesetzessystems (111), sie müssen alle einmal neu fingiert werden. Jedes autoritäre Zeichensystem wird durch ‚Spielverderberei' verändert: *„societies are states only"* (117), gehalten durch Illusion ihrer Stabilität. Zu evolvierenden Zeichensystemen werden sie, wenn sich (P.s) Kontinuum auswirkt (119). Sprachkonfusionen sind also wichtig, damit ein Gesetzessystem *established law* durch neue legale Fiktionen sich ändern kann *extemporary decrees* (K. inspiriert von Hayek). Kontinuum im Gesetzesdiskurs heißt, daß er immerzu Spuren seiner Vergangenheit, seines symbolischen Wachstumsprozesses in sich trägt (123). Teil III (Kap. 8–11) bringt spezifischere rechtsphilosophische Probleme, Teil IV. Essays zu Randthemen und Teil V ästhetische Essays.

J. Ehrat S. J.

Zani, Maurizio, *Invito al pensiero di Simone Weil* (Invito al pensiero 18). Mailand: Mursia 1994. 225 S.

Unter den kleineren Einführungsschriften in das Denken S. Weils ragt dieses Buch von Z. heraus, weil es in der Tat in einer Übersicht alle Aspekte des Weilschen Denkens berücksichtigt. Dabei wird im 1. Teil vor allem auch die philosophische Gedankenentwicklung so dargestellt, daß ihr Zusammenhang mit dem Kontext erlebter Erfahrung sichtbar wird (11–56). Der 2. Teil bringt eine Analyse eines jeden Werkes S. Weils, und zwar mit dem Ziel, ihre äußerst kritische Lektüre des Marxismus herauszustellen, die dann in eine Begegnung mit der christlichen Mystik übergeht. Z. schreibt diese Werkanalyse in den Rahmen einer Weilschen Philosophie „spirituellen Personalismus" ein, der aber gerade die Kritik eines emphatischen Personbegriffs mitumfaßt (57–156). Dies zeigt dann besonders der 3. Teil, wo die Hauptthemen dieses Weilschen Denkens entfaltet werden: Unglück, Dekreation, Notwendigkeit, Lektüre, Aufmerksamkeit, wobei auch die philosophiegeschichtlichen Bezüge wie Platon, Pythagoräer, Stoa, klassisches und modernes Denken berücksichtigt werden (157–190).

Besonders hervorzuheben sind in Z.s Untersuchung wichtige epistemologische Problembereiche, die von der religiös orientierten Weilrezeption oft übersehen werden: die

Frage der Analogie in Wissenschaft, Wahrnehmung und Kunst; die Symmetrie zwischen der logischen Struktur des Absurden und der Realität, die wiederum mit dem „Gottesbeweis" durch die Liebe allein zusammenhängt. Ein Höhepunkt dieses Teils ist die These des Autors S. 189 f., daß allein die formalen Wissenschaften wie Mathematik und Physik dem Menschen einen realen Freiheitsraum gewähren, um das Werk der „Dekreation" von Ich und Selbst durch die Gnade letztlich vollziehen zu lassen. Denn diese Wissenschaften bilden eine reine Realitätsbetrachtung ohne subjektive Ich-Anteile nach S. Weil. – Wo dieses Buch schließlich auch erneuert, ist der Schlußteil (191–202) über die wichtigsten Interpretationsversuche, die Weils Werk im Zusammenhang mit der europäischen Philosophie und Kultur sehen (u.a. Del Noce, Przywara, Vetö, Kühn, Winch, McLellan). Diese Arbeiten haben eine wirkliche Entdeckung der Komplexität der Weilschen Philosophie erlaubt, die nicht einfach als ein Anhang ihres religiösen Denkens verstanden werden kann. Eine ausführliche Bibliographie der Weilschen Schriften, italienischer Übersetzungen (zahlreicher als die deutschen) und der internationalen Weil-Literatur beendet dieses Buch, wobei folgende Einteilung zusätzlich eine gute Hilfe bietet: Biographie und geistige Entwicklung, religiöses Denken, philosophisches Denken, Bezug zur griechischen und modernen Philosophie, politisch-soziales Denken, Literatur(kritik). – Wir möchten diese Rezension auch nutzen, um auf den soeben erschienenen Band der „Cahiers I" (1933–1941) in den „Oeuvres Complètes" S. Weils (t. VI: Paris, Gallimard 1994) hinzuweisen. Im Deutschen liegen vor: Cahiers/Aufzeichnungen Bd. 1 u. 2 (München, Hanser 1991 u. 1993). Mit diesen, jetzt erstmals *kritisch* edierten Aufzeichnungen und Reflexionen ist es jedem Leser möglich, in die tatsächlichen Intentionen S. Weils tiefer einzudringen und sich nicht mehr nur auf Kommentare verlassen zu müssen. R. Kühn

Kisiel, Theodore, *The Genesis of Heidegger's „Being and Time"*. Berkeley–Los Angeles–London: University of California Press 1993. 600 S.

Heideggers „Sein und Zeit" (SuZ, als Torso veröffentlicht 1927) ist eines der meistkommentierten und doch auch vieldeutigsten philosophischen Werke des 20. Jahrhunderts. Seit dem Erscheinen der meisten Vorlesungen in Freiburg und Marburg, die seiner Publikation vorausgingen, sowie einiger anderer Texte (vor allem: Jaspers-Rezension; Natorp-Bericht) ist es leichter, dieses ungeheuer komplexe Buch einigermaßen zu verstehen. K. hat sich nun daran gemacht, alle öffentlich verfügbaren Quellen (und dazu zahlreiche andere) für eine Genealogie der Grundbegriffe von SuZ auszuwerten. Seine Absicht war, deutlich zu machen, „warum und wie die verschiedenen Begriffsgestalten sich bilden, wie sie dann teils wieder verworfen, teils ersetzt oder umgemodelt werden, bis sie schließlich ihren Platz im Gefüge von SuZ finden, – wie Leitfäden brüsk abgeschnitten werden, um dann später evtl. wieder aufgenommen zu werden, wie einzelne Projekte ganz aufgegeben, Vorhaben unausgeführt bleiben oder umgepolt werden, welche Sackgassen gegangen werden" (3). Das Ergebnis ist ein imposantes Buch, das nicht nur das Werk „SuZ" besser verstehen läßt, sondern dieses „Werk" auch als – z.T. eher zufällig so ausgefallenes – Zwischenprodukt des H.schen Denkwegs deutlich werden läßt. – K. unterscheidet drei Etappen des Weges hin zu SuZ: Die erste geht von der Habilitationsschrift (1915) bis zum SS 1921 *(Durchbruch zum Thema:* 13–219); die zweite *(Konfrontation mit der Tradition der Ontologie:* 221–307) ist gekennzeichnet durch die Aristotelesvorlesungen von 1921 bis zum WS 1924/25; die dritte Etappe liegt schon auf der Zielgeraden und behandelt *„drei Fassungen" von SuZ,* bis hin zum so betitelten Buch.

Teil I: An den Anfang stellt K. Heideggers (H.s) Vorlesung aus dem „Kriegsnotsemester" Anfang 1919. In dieser sieht K., zu Recht, die erste klare Manifestation dessen, was dann „H." sein wird. Trotz ihrer rohen und unfertigen Manier enthält sie die Keime alles Kommenden, ja enthält Ansätze, auf die H. nach dem Scheitern des allzu „scholastischen" Ansatzes von SuZ für seine „Kehre" zurückgreifen konnte, insbesondere die impersonalen Sachverhalte wie „es gibt" und „es weltet", in denen die Passivität der Sinnkonstitution zum Ausbruch kommt (3. 10. 451. 459). Immer wieder zieht deshalb K. in seiner Darstellung der Denkgeschichte H.s diese Jugendvorlesung

aus dem Jahre 1919 heran. In ihr geht es – wie ansatzweise schon in der Habilitationsschrift – um die innere Verbindung zwischen einer möglichst unmittelbaren Erfassung des realen, in Bedeutungen sich bewegenden „Lebens" mit seiner Mannigfaltigkeit und Spannungsmöglichkeit und einer extremen Methodenreflexion, die später, manchmal unter dem Titel einer „formalen Anzeige", meist aber ungenannt, das Vorgehen H.s bestimmt. Jedenfalls nimmt K. den Begriff der „formalen Anzeige", an dem H. die Selbstkritik einer sich verfestigten Phänomenologie artikuliert, als einen Leitfaden seiner Darstellung (z.B. 164–170, 320, 33, 450). Es geht immer darum, dem „Leben" seinen inneren Logos abzulauschen, der eine Struktur von Bewegtheit ist; dazu gilt es, sich vordrängende, nicht aus dem Phänomen selbst geschöpfte Deutungen abzubauen und durch eine Überlegung zur adäquaten Versprachlichung des Gefundenen der Gefahr vorzubauen, neue Verdeckungen zu schaffen. Als klarste Äußerungen der Lebendigkeit eines auf Innerlichkeit konzentrierten Lebens empfindet der junge H. die Texte christlicher Glaubenszeugen, deren Gehalt es gegen die Verfremdung durch die (in der Theologie üblichen) griechisch geborenen Seins-Begriffes zu schützen gilt. So steht von Anfang an der frühe Paulus (und in seinem Gefolge Augustinus und der frühe Luther) in einem Gegensatz zu Aristoteles. K. sondiert sorgfältig – soweit dies möglich ist – die Motive, die H. dazu brachten, von der scholastisch-thomistischen Synthese von Glaube und Ontologie abzurücken. Er macht uns mit den Büchern vertraut, die H. in seinen Werdejahren bestimmten: wer hat gewußt, daß Lasks Einfluß so groß war, daß H. sich mit Troeltsch auseinandersetzte, daß wenige Seiten in Dilthey's „Einleitung" H.s Optik auf die Geschichte des Christentums auf Jahre hin festlegten? K. wertet Lesenotizen H.s aus, Skizzen für die (für 1919/20 geplante, dann aber nicht gehaltene) Vorlesung „Die philosophischen Grundlagen der mittelalterlichen Mystik", – beschreibt ausführlich aus Nachschriften den Inhalt der (für die Gesamtausgabe [GA] erst 1994 angekündigten) Vorlesung „Einführung in die Phänomenologie der Religion" (WS 1920/21), die nicht nur wegen ihrer Analysen des frühchristlichen Zeiterlebens berühmt ist, sondern auch die einzige ausführliche Behandlung der „formalen Anzeige" enthält, die im Kontext der Frage entwickelt wird, wie eine Theorie der Religion überhaupt möglich sei. Die zeitlich anschließende Vorlesung, „Augustinus und der Neuplatonismus" (SS 1921), wird nur kurz interpretiert, da ihre Veröffentlichung in der GA bevorsteht. K. weist (558) darauf hin, daß H. auch für das SS 1924 eine vierstündige Vorlesung über Augustinus plante, die er dann aber, um seine Aristoteles-Studien endlich zu einem (dann nicht fertig werdenden) Buch machen zu können, zugunsten einer Behandlung des Aristoteles ausfallen ließ; so wurde – trotz SuZ 199 – nicht Augustinus, sondern Aristoteles die beherrschende Hintergrundsfigur des dann wirklich entstehenden Buchs: SuZ.

Der *zweite Teil* des Buchs ist ganz von H.s Aristoteles-Interpretationen erfüllt. K. macht den Leser ausführlich mit ungedruckten Quellen bekannt, z.B. mit den Unterlagen eines Seminars (SS 1921) zu De anima und mit Nachschriften der (in der GA [noch] nicht erschienenen) großen vierstündigen Kollegs vom SS 1922 (zur Genesis der Philosophie in Met. I, 1–2 und Phys. I, 1–5), vom WS 1923/24 (zur Licht- und Spracherfahrung im Hintergrund der Aristotelischen Ontologie), sowie vom SS 1924 (zu den Aristotelischen Grundbegriffen ousia, diathesis, hexis und pathos, mit einer Interpretation der Affektenlehre aus der „Rhetorik"). Im Zentrum dieses Teils steht jedoch der sog. Natorp-Bericht, die Einleitung eines geplanten, aber nie erschienenen Buchs von Aristoteles-Interpretationen (Okt. 1922, erschienen 1989). Dieser Text stellt die „destruktive" (d.h. auf einfache Lebenserfahrungen zurückführende) Lektüre der von Aristoteles für unsere ganze Tradition geprägten Grundbegriffe ins Zentrum; gewissermaßen als Bekenntnis der dabei leitenden Voraussetzungen ist ein systematischer, sinngenealogisch-anthropologischer Teil vorgeschaltet. (In SuZ ist diese Rangfolge nicht mehr so deutlich: teils weil die II. Hälfte nicht veröffentlicht wurde, und nur die systematische „Einleitung" übrigblieb, – teils weil diese – als „Fundamentalontologie" – so wissenschaftlich-schulmäßig war, daß ihre geschichtlich-hermeneutische Funktion in den Hintergrund trat).

III. Die *drei Fassungen von ‚Sein und Zeit'* (309–450) sind: Erstens die Abhandlung

„Der Begriff der Zeit", geschrieben im Herbst 1924 für die von E. Rothacker hg. „Deutsche Vierteljahrsschrift der Literaturwissenschaft und Geistesgeschichte"; der Text wurde dort abgelehnt und ist irgendwann in der GA als Nr. 64 zur Veröffentlichung vorgesehen. K. gibt eine sehr ausführliche Beschreibung dieses Aufsatzes, der ausgeht von einer Besprechung des gerade erschienenen Briefwechsels zwischen W. Dilthey und dem Grafen Yorck von Wartenburg (dann fast wörtlich als § 77 in SuZ aufgenommen). In diesem Aufsatz kommen die wichtigsten Teile von SuZ 1,1 schon vor. K. nennt sie deshalb die „Dilthey-Fassung" von SuZ. – Die zweite Fassung ist greifbar in den Vorlesungen vom SS 1925, die „(Prolegomena zur) Geschichte des Zeitbegriffs" heißt, de facto aber die Seinsfrage ins Zentrum stellt; sowie vom WS 1925/26 (Logik. Die Frage nach der Wahrheit). Diese Etappe wird von K. „the ontoeroteric draft" genannt, um anzudeuten, daß sie – erstmals klar – unter dem Signum der „Seinsfrage" steht. Durch seine Methode der „formalen Anzeige", will H. das, was als „Sein" (fester Bestand, gefrorene Forschungsergebnisse usw.) gilt, verflüssigen; positiv versteht er „Sein" dann als das, wie und daß und was etwas ist, wobei dieses Sein innerhalb eines sich ereignenden Horizonts von Bedeutsamkeit (Welt) gegeben ist. Sein Gebrauch des Wortes „Sein" hat also in sich immer diese Gegenwendigkeit: das zu bezeichnen, was in einem unmittelbaren Sinn jeweils lebendig vollzogen wird, in Abgrenzung gegen das stabile Vorhandensein (d.h. gegen das, was man gewöhnlich unter „Sein" versteht). K. unterstreicht, daß die Vorlesung vom SS 1925 (an deren Edition in der GA er bemängelte, daß sie schon mit der Brille von SuZ gemacht sei) sich sowohl von Fassung 1 wie 3 deutlich unterscheide. – 3. Das als Torso veröffentlichte Buch SuZ selbst, das im wesentlichen in einem einzigen Monat (März 1926) geschrieben wurde. Stand die erste Fassung in der Nachbarschaft (des durch Yorck zurechtgerückten) Dilthey, die zweite in der kritischen Auseinandersetzung mit Husserl, so bewegt sich die dritte in der Nähe zu Kant, den H. plötzlich durch ein Seminar im Herbst 1925 als den einzigen Philosophen entdeckte, der etwas vom Zusammenhang von „Sein" und „Zeit" erfaßt hat (vgl. GA 21,194 u. GA 25,431). Erst in dieser „dritten Fassung" von ‚SuZ' treten Termini wie „Existenz" (mit seinen Abwandlungen) und „Verstehen" auf. Im „Dilthey-Draft" war vom Verstehen noch nicht die Rede, sondern nur von „Ausgelegtheit" und „Gerede". Sowohl dort wie in der Vorlesung des SS 1925 fehlt die Existenz-Begrifflichkeit; K. meint sogar, sie werde „sorgfältig vermieden" (316. 542), da H. nicht der Kierkegaard-Mode habe huldigen wollen. Er will damit sagen, daß diese so zentral erscheinenden Termini für die Hauptsache auch entbehrlich seien; in der Tat gebe sie H. bald auch wieder auf (indem er z. B. „Existenz" durch „Transzendenz" ersetzt).

K. gibt nicht nur eine detaillierte Rekonstruktion des Weges hin zu SuZ, sondern auch eine ausführliche Darstellung der Redaktionsgeschichte dieses Werks selbst. Er betont zu Recht, daß die Entschlüsselung der Vorgeschichte ein wesentliches Licht auf SuZ wirft: auf seine Genesis wie auf sein „Scheitern" und auf die Weiterführung der Wege H.s (die, einschließlich des politischen Engagements, nachzuzeichnen, K. einer späteren Publikation anheimstellt). Seine Rekonstruktion ist geprägt vom Mißtrauen gegen die Rückblikke des alten H., der (warum?) seine katholischen Anfänge betont, die für das eigene Werden dann entscheidenden protestantischen Anregungen aber verschweigt (6). In der Gewichtung der religiösen Untergrundsmotive für H.s Entwicklung scheint mir K. zu schwanken: teils unterstreicht er deren überall spürbare Bedeutung, teils läßt er rein philosophische, also vor allem methodologische Motive überwiegen. – Ob das *diese* im Brief an Krebs vom 9.1.1991 – „Erkenntnistheore-tische Einsichten ... haben mir das System des Katholizismus problematisch u. unannehmbar gemacht – nicht aber das Christentum und die Metaphysik (diese allerdings in einem neuen Sinne)" – wirklich, wie K. (69) meint, sich nicht nur auf die Metaphysik, sondern auch auf das Christentum beziehe, scheint mir sehr fraglich: sowohl vom deutschen Sprachgefühl her wie auch von H.s Ablehnung gegen alles Selbstgemachte in religiösen Dingen.

Ein großer Gewinn liegt für den Leser darin, daß er durch K. einen indirekten Zugang zu vielen (noch) unveröffentlichten Texten gewinnt: zu Vorlesungen (aufgrund der Mitschriften von O. Becker, H. Weise, F. J. Brecht usw.), zu Seminaren (aufgrund H.s eigener Notizen [?]); zum Vortrag „Dasein und Wahrsein" (1924), zu Stücken aus den wich-

tigen Briefwechseln H.s mit K. Löwith und R. Bultmann. – Auch durch seinen Anhang erweist sich K.s Werk als ein hilfreiches Arbeitsinstrument. Man findet dort für den fraglichen Zeitraum eine Liste der Vorlesungen und Seminare, die, anders als das Verzeichnis bei Richardson, nicht aus den Vorlesungsverzeichnissen, sondern aus den in der ersten Stunde angegebenen Titeln oder Inhaltsangaben geschöpft ist; dazu auch die öffentlichen Vorträge aus dieser Zeit. Der zweite Appendix referiert Dokumente zur Entstehungsgeschichte von SuZ in Form einer Chronik. Als dritter Anhang ist ein sehr hilfreiches genealogisches Glossar der Grundbegriffe H.s von 1915–1927 gegeben, das auch eine (Rück-)Übersetzungshilfe ist. Dazu kommen, neben der Bibliographie, mehrere Register: Personen und Sachen sowie je ein Register der griechischen und lateinischen Termini.

Man wird nur bedauern, daß dieses hervorragende Werk nicht in deutscher Sprache geschrieben wurde. Man muß die vielen (wörtlichen oder resumierenden) Zitate unveröffentlichter Texte H.s im Geiste erst ins Deutsche rückübersetzen, um zu verstehen, was gemeint ist, – und das gilt wohl nicht nur für den deutschsprachigen Leser. Eine Übersetzung ins Deutsche ist also sehr wünschenswert, – nicht nur für die Bequemlichkeit dieser Leser, sondern auch als unentbehrliche (Mit-)Grundlage für Übersetzungen in andere Sprachen. G. Haeffner S. J.

Ulmen, Gary L., *Politischer Mehrwert.* Eine Studie über Max Weber und Carl Schmitt. Weinheim: VCH, Acta Humaniora 1991. 467 S.

Gleich zu Anfang sei es gesagt: Dieses Werk führt den Rezensenten in nicht geringe Verlegenheit. Einerseits weist es eine klare Gliederung auf, ist architektonisch als Triptychon ausgelegt („Die Antinomien des bürgerlichen Denkens", „Politische Ökonomie und Politische Theologie" und „Die Logik der politischen Existenz"), jeweils in drei Teile untergliedert und bündelt den Stoff in Titel, meist zwischen fünf bis sieben an der Zahl. Ein jeder birgt eine Fülle an interessanten Einzelheiten über beide Denker, Max Weber und Carl Schmitt, und geht einer kaum wiedergebbaren Zahl an Kontroversen und Einflüssen nach, welche beider Werke prägen und sich nicht nur auf den Königsweg der Rechts-, Staats- und Sozialphilosophie der Neuzeit und Moderne beziehen. Zahlreiche Kapitel bilden Abhandlungen für sich und sind selbständig verwertbar. Auf die einzelnen Abhandlungen einzugehen, würde den Umfang einer Rezension sprengen.

Andererseits fällt es schwer, den roten Faden zu finden. Dem eiligeren Leser sei deshalb empfohlen, mit dem Schlußkapitel „Politischer Mehrwert" (407ff.) zu beginnen. Nur auf diese Weise läßt sich das titanisch zu nennende Anliegen Ulmens (U.) würdigen, der mit der Literatur von diesseits und jenseits des Atlantiks intensiv vertraut ist. Auf die Skizzen der politischen und geistesgeschichtlichen Entwicklung läßt U. jeweils Max Weber und Carl Schmitt mit ihren je eigenen Vorschlägen antworten. U. selbst treibt sodann unter Auswertung der ja über C. Schmitt weitergegangenen Zeit mit eigenen Überlegungen die Anliegen Webers und Schmitts weiter. Soweit soll ein dem Leser hoffentlich hilfreicher Überblick über U.s Werk erst einmal reichen! Worum geht es aber inhaltlich? Auch hier will ich mich so kurz wie möglich fassen und auf drei Ebenen einen Bericht liefern. – Ein *erster* Strang begleitet durchgängig U.s Werk. Er läßt sich als sein Bemühen um eine neue „Politische Ökonomie" benennen. An der Kritik der Politischen Ökonomie des 19. Jh.s hätten Marx, Weber und Schmitt gearbeitet. Eine neue Wissenschaft von der Beziehung zwischen Politik und Ökonomie sei vonnöten. U. behauptet, daß ein neues Erklärungsmodell sich bereits anbiete, dem nur deutlicher ans Tageslicht und ins Bewußtsein zu verhelfen sei. Richtig gesehen ist zweifellos, daß es von der Aufklärung an solche Modelle gab, nicht bloß ein einziges, und daß Weber sich selbst immer verpflichtet sah, die Auseinandersetzung mit den Schriften von Karl Marx zu suchen, dann aber über sie hinauszugehen versuchte; zutreffend ist auch, daß C. Schmitt die die Geschichte bewegende Beziehung nicht mehr im Entfaltungsprozeß ökonomischer Faktoren sehen konnte, sondern im Freund-Feind-Verhältnis, und damit ein neues „Paradigma" zu entdecken meinte, angeregt durch die Schriften von François Perroux. Zuzugeben ist auch, daß die ökonomische Entwicklung und die aus ihr entstandene und eng verbundene

„ökologische Herausforderung" eine neue, bislang so nicht geforderte Zuordnung von Politik, Wirtschaft und Recht erfordert. Es gehe darum, ein der wissenschaftlichen, technischen und industriellen Entwicklung angemessenes politisches System der Gesellschaft zu finden. Ich stimme zu. Ethisch-moralischer (welches Wortungetüm!) und industriell-technischer Fortschritt seien zu vermitteln (443) und in eine neue internationale Ordnung einzubringen (11). Die eher bescheiden zu nennende Weiterführung durch U. gegengewichtet seine Stärke der Beschreibung geschichtlicher Prozesse und gründet in seiner Schwäche als Prophet – doch wer wollte dies ihm vorwerfen! –, zum anderen aber auch in einer Verweigerung, die unverzichtbar zu stellende Frage und ihre Herausforderung durch eine schnelle Antwort zu entschärfen.

„Die Kritik des Legalitarismus setzt die Kritik der Politischen Ökonomie voraus und geht über sie hinaus" (442). Dem Kapitalismus kam die Rechtsordnung als Sicherheit und Entlastung gewährende entgegen, eben weil sie dem Macht- und Einflußstreben keine inhaltliche Grenzen zog. Der Rechtsordnung gilt der *zweite* Strang. Es habe, so U., der zunehmende Verlust eines einheitlichen, material gefüllten Weltbildes und Wertgefüges zum Endstadium geleerter Gerüste geführt. Um es in den Worten Webers auszudrücken, es löste Zweckrationalität die vereinheitlichende Wertrationalität ab, die Festschreibung auf Gehalte wich der nun nur noch einzig möglichen Verständigung über Verfahren, statt „Legitimität" gelang nur noch die Berufung auf „Legalität", ja diese allein konnte bloß noch als legitim betrachtet werden. Weber selbst, so U., machte darauf aufmerksam, daß die entleerten Formen sich geradezu anböten, mit allen möglichen Inhalten gefüllt zu werden, so daß sich über die Hintertür des Legalen höchst verschiedene Inhalte einschmuggelten und als legitime auszuweisen verstanden. Webers „Kritik des Legalitarismus" bedeute, den Versuch zu kritisieren, „mit den Mitteln des Rechts das zu erreichen, was mit den Mitteln sozialer, ob nun marxistischer oder sonstiger Revolution nur schwer oder überhaupt nicht herbeigeführt werden kann" (408). Das Recht werde in bestimmter Weise instrumentalisiert (408) und antiformale Tendenzen füllen den Formalismus wieder, Wertmaßstäbe drängen sich als objektive auf (410). Für C. Schmitt nun gehöre die Legalität zur okzidentalen Legitimitätsproblematik, sie verdanke sich dem Prozeß der Funktionalisierung und spiegele den Weg der politischen Verfassung ab, auf ein „absolutes" Wertfundament zu verzichten. Schmitt stelle aber nicht wie Weber die beliebige Füllbarkeit heraus, sondern entdecke in der Form selbst, dem Gesetz selbst, das für den Rechtspositivisten Produkt der jeweiligen Mehrheit wäre, die inhaltliche Beigabe – gemäß dem von Schmitt an zentraler Stelle zitierten Ausspruch Lucien Laberthonnières – sei das Gesetz „la guerre", eine Kriegserklärung, Legalität allein also sei eine Waffe im Bürgerkrieg (412f., 417). Die Furcht vor den Exzessen der Exekutive habe den von der Legislative betriebenen Mißbrauch lange Zeit überdecken geholfen. Die Legislative sei der Feind! U.s Position gegenüber Weber läßt sich so umschreiben, daß er zwischen Rechtsformalismus und Rechtspositivismus genau unterschieden wissen will. Formalismus sei nicht mehr rückgängig zu machen, gehöre aber zum Recht selbst, das unverzichtbar sei. Im Anschluß an Schmitts Brandmarkung der formalen Instrumentarien als in Wahrheit gegen Werte gerichteter Waffen geht U. den durch Schmitt wie Hauriou vorgezeichneten Weg zurück, nämlich die Formen selbst in einer dem Menschen dienlicheren Weise auszustatten und in Verbindung zu setzen, in den Worten Haurious, der „Legalität" eine Superlegalität überzuordnen. Den Verfassungen seien als Form Grundrechte einzufügen, und das Institutionengefüge sei von der Gewaltenteilung her auszugestalten. „Loi" habe zu „droit" zu werden (418), so Schmitt, der von seinem dezisionistischen Ansatz abrückte, sein „konkretes Ordnungsdenken" entwickelte, der persönlichen Entscheidung die unpersönliche Ordnung gegenüberstellte, gegenüber der Legislative allerdings die Judikative aufwertete und den Verdacht zurückwies, in neothomistische Nähe geraten zu sein (433). Gegenüber einem „Anything goes" habe Schmitt es unternommen, die Plausibilität und Notwendigkeit unabänderlicher Normen, Verfahren, Institutionen aufzuweisen. Ob Schmitt nicht bloß geschickte Umbenennungen vornahm, „formale Strukturen" nur „substantielle" (422) nannte? Der *dritte* Strang läßt sich unter dem, ja auf den ersten

Blick, etwas rätselhaften Begriff des Mehrwerts fassen (377, Anm. 124). U. zufolge habe Schmitt eine Neubegründung der Jurisprudenz angestrebt, mit dem Ziel, „die europäische Identität jenseits ihrer Aufklärungskrankheiten zu definieren und auf diese Weise die westliche Kultur als ein universales Projekt wiederzubeleben" (457). Wer sich an Schmitts (von U. nicht zitierten) Ausspruch von „Hamlet ist der Mehrwert der Tragödie" erinnert, daß es eben sinnstiftende Akte gebe, die zugleich Lebensopfer seien, wird die Frage nach den Kosten und dem Gewinn solcher neuer-alter Fundamentierung nicht unterdrücken wollen.

Es hätte nichts geschadet, in den Titel oder Untertitel auch einen Hinweis auf M. Hauriou aufzunehmen, von dem Schmitt sich so vielfältig anregen ließ. U.s Stil verlangt dem Leser viel ab. Mäanderartig dringt U. in die Welt der beiden Denker vor und sieht sich immer wieder genötigt, weiter und weiter auszuholen. Die angerissenen Fragestellungen werden nicht immer zu einem Ergebnis geführt, welches sich „mitnehmen" läßt. Oft scheint es, daß U., fast um dem Leser noch mehr zu bieten, statt eines abschließenden Resümees einen weiteren neuen Ausblick eröffnen will. Daß U. eine solide Kenntnis der Werke Webers und Schmitts voraussetzt, möge der Leser als Herausforderung zum eigenen Studium nehmen. Nur aufgrund dieser Voraussetzungen vermag U. zu besonderen Fragestellungen einen Kommentar zu liefern oder ein in deren Werken offengebliebenes Problem auf seine Weise zu entscheiden. Geduldige Leser sind U. zu wünschen. Sie werden reich belohnt werden. N. Brieskorn S. J.

Radbruch, Gustav, *Gesamtausgabe.* Hg. v. *Arthur Kaufmann.* Bd. 1 und 2: Rechtsphilosophie I und II. Bearbeitet von *Arthur Kaufmann.* Bd. 3: Rechtsphilosophie III. Bearbeitet von *Winfried Hassemer.* Heidelberg: Müller/Juristischer Verlag 1987/1993/1990. 646/629/343 S.

Gustav Radbruch (R.) wurde am 21. November 1878 in Lübeck geboren, Jurist, Rechtsphilosoph, Reichstagsabgeordneter 1920–1924, Reichsjustizminister (1921–1922 und 1923), Universitätsprofessor in Kiel und dann Heidelberg, im Mai 1933 aus dem Staatsdienst entlassen und im September 1945 wieder in sein Lehramt eingesetzt. Er starb am 23. November 1949. Ein kreativer Schriftsteller großen Fleißes, ein Anreger und Zeitdeuter war er, der „nicht nur und nicht in erster Linie Jurist war" (Bd. 1, 9). Er widmete, ja opferte sein Leben dem Ziel, herauszuarbeiten, daß „Recht die Wirklichkeit (ist), die den Sinn hat der Gerechtigkeit zu dienen". Erinnert sein Programm (Bd. 1, 26): „Es nicht besser haben zu wollen als andere" nicht auch an Albert Schweitzers Verantwortungsethik und steht R.s Bedürfnis nach Bewährung nicht in inhaltlicher Nähe zu Gedanken Ernst Jüngers, dem Elitarismus, der Verantwortung für andere miteinschließt? Sie war gefragt, wenn auch nicht immer erwünscht. R. hatte bewußt den Spruch Albrecht Schaeffers in sein „Rechtsbrevier" aufgenommen: „Die Menschen haben kein so inniges Bestreben wie das, unmenschlich zu sein, und das unter dem Vorgeben, gerecht, oder schlimmer, sachlich zu sein. Niemand war jemals sachlich, denn eine Sache ist eine Unmenschlichkeit; aber wenn ihr glaubt, sachlich sein zu müssen, werdet ihr unmenschlich – und dann seid ihr ganz Menschen." R. unterschlug nicht solche Erkenntnis und beleuchtete die Abgründe der Möglichkeiten menschlichen Lebens. Warner wollte er sein und entzog sich nicht der Stellungnahme. Seine Lebensnähe verbot es ihm, ein starres, wenn auch glasklares System zu errichten, er nahm die Widersprüche des Lebens zur Kenntnis und mußte folgerichtig Leonard Nelsons „System der philosophischen Rechtslehre und Politik" (1924) in seiner Rezension von 1925 als „wohlgeschniegeltes System des Verf." karikieren (Bd. 1, 538).

R. wird nun eine Gesamtausgabe zuteil. 20 Bände sind mit Unterstützung der Robert-Bosch-Stiftung geplant. Als Herausgeber zeichnet *A. Kaufmann,* selbst noch Hörer R.s und ihm geistig verbunden, so daß nicht allein Respekt als Triebfeder dieser auf 7000 Seiten berechneten Gesamtausgabe dient. Doch trübt eine solche Hingabe den mittlerweile emeritierten Herausgeber nicht und beläßt ihm die innere Freiheit zu solchen Sätzen wie: „Man würde Radbruch schwerlich einen Dienst erweisen, wenn man alles, was er geschrieben hat, mit einem Hauch von Größe umgeben wollte" (Bd. 1, 59). – Zum einen soll das schriftliche Werk R.s nun vollständig erfaßt, leichter zu-

gänglich gemacht und zur zuverlässigen Quelle werden. Jeder Band ist so angelegt, daß auf die Einführung der überprüfte, in größtmöglicher Treue gegenüber dem R.schen Text wiedergegebene authentische Text folgt, den ein sogenannter Editionsbericht begleitet. Er enthält die Aufschlüsselung der bei R. erwähnten Personen, Ereignisse und sonstigen Angaben. Dieser – bescheiden – Editionsbericht genannte Teil verleiht den einzelnen Bänden, von denen drei nun vorliegen, den dankbar anzuerkennenden Rang einer Informationsquelle höchsten Ranges. Sie leistet es, was Ziel des Herausgebers ist, einen Beitrag zur Erforschung der Weimarer Zeit zu erbringen (ja ebenso wird die ausklingende Kaiserzeit erschlossen). Wertvolles findet sich in dem von *A. Kaufmann* verfaßten Aufsatz „Gustav Radbruch – Leben und Werk" (Bd. 1, 7–88) neben vielem anderem zu R.s Stellungnahmen zum Rechtsbegriff, dem Methodendualismus und den drei Wirkungsrichtungen der Rechtsidee ausgeführt, die sich auf Gerechtigkeit, Zweckmäßigkeit und Rechtssicherheit hin entfaltet. Was A. Kaufmann zu R.s sogenanntem Relativismus ausführt, ist höchst hilfreich, sowohl um R. gerechter zu werden, dessen Denken sich gegen jede Vereinnahmung sträubt, aber auch für unsere zeitgenössischen Überlegungen. Der unbestechliche Blick R.s sei durch sein Bekenntnis in seiner Besprechung von G. Del Vecchios „Lehrbuch der Rechtsphilosophie" (1937) belegt, ebenfalls von 1937. R. charakterisiert Del Vecchio zwar als „frühen Bekenner des Faschismus", hebt aber dessen scharfe Trennung der Wert- von der Wirklichkeitsbetrachtung, Del Vecchios furchtloses Bekenntnis zum Naturrecht und seine Ablehnung des totalen Staates hervor (Bd. 3, 35 f.), um dann zu bekennen: „Höchst paradoxerweise fühlt der Verfasser dieser Besprechung, dessen Einstellung eher ‚demoliberal' als faschistisch ist, sich keiner Rechtsphilosophie so verwandt wie dieser" (Bd. 3, 37). Kaufmann beweist auch im Umgang mit der R. kritisierenden Literatur eine glückliche Hand. Er selbst hält sich eher im Hintergrund. Was den Relativismus betrifft, so nennt Kaufmann ihn einen „kämpferischen", gemeint ist gegen „Absolutheitsanspruch, Wahrheitsterror und scheinhafte Harmonie" (so *Hassemer:* Bd. 3, 13), um dieser Kennzeichnung dann durch den glücklich getroffenen Ausspruch E. Sprangers Präzisierung zu verleihen, der den R.schen „Relativismus" in die Nähe eines Relationalismus verweist. Spranger nannte ja R.s Theorie unter Bezugnahme auf Gerechtigkeit, Zweckmäßigkeit und Rechtssicherheit eine „dreipolige Dialektik" (Bd. 1, 79). Bd. 1 gibt die „Einführung in die Rechtswissenschaft" wieder, sowohl in der ersten Fassung von 1910 als auch in der 7./8. Fassung von 1929, und nimmt Aufsätze, Literaturberichte und Rezensionen R.s aus den Jahren 1903 bis 1932 auf. Bd. 2 enthält Arbeiten aus der Lebensmitte R.s, seine „Grundzüge der Rechtsphilosophie" von 1914 und die „Rechtsphilosophie" von 1932, den Band runden sechs rechtsphilosophische Artikel aus dem Zeitraum 1919 bis 1932 ab.

Der Frankfurter Rechtsphilosoph *W. Hassemer* hat im 3. Band der Gesamtausgabe nun R.s Aufsätze zusammengestellt, welche vom Beginn der Zeit des Nationalsozialismus bis zu R.s Tod erschienen sind. Hassemer arbeitet das Ringen R.s um seine innere geistige, nicht bloß „intellektuelle", Einheit treffend heraus. Im Grunde finde ein Ringen um „die Gerechtigkeit des positiven Rechts" (Bd. 3, 6) statt. Auf den Seiten 83 bis 93 ist der wohl im Nachrkiegsdeutschland und bis heute meist zitierte Aufsatz „Gesetzliches Unrecht und übergesetzliches Recht" von 1946 abgedruckt. Auf S. 89 trifft derjenige, der wegen der Aufarbeitung des SED-Unrechts Orientierung sucht, auf den Kernsatz: „Der Konflikt zwischen der Gerechtigkeit und der Rechtssicherheit dürfte dahin zu lösen sein, daß das positive, durch Satzung und Macht gesicherte Recht auch dann den Vorrang hat, wenn es inhaltlich ungerecht und unzweckmäßig ist, es sei denn, daß der Widerspruch des positiven Gesetzes zur Gerechtigkeit ein so unerträgliches Maß erreicht, daß das Gesetz als ‚unrichtiges Recht' der Gerechtigkeit zu weichen hat." Hassemer legt behutsam den Zugang zu den Schriften R.s frei, warnt vor willkürlichem Herausgreifen von Einzelaussagen und bietet plausible Interpretationshilfen an, welche der „von der Textfunktion abhängige(n) Rhetorik" (Bd. 3, 10) ebenso Rechnung tragen wie dem jeweiligen Adressatenkreis. Der Herausgeber begründet sein Urteil, daß R. keinen Bruch in seiner geistigen Ausrichtung vollzog, also nicht, wie gelegentlich behauptet wird, von einem – eher extremen – Relativismus in eine Naturrechtsposition schamhaft hinüberwechselte, wobei die Kritiker

sehr eigene und keineswegs konvergierende Vorstellungen von Relativismus wie Naturrecht besitzen. Aber: R. sei bei dem Relativismus geblieben (Bd. 3, 11), er habe nie materiale Gewißheiten akzeptiert (16), was Hassemer allerdings nicht hindert, bei R. in anderem Zusammenhang eine „materiale politische Philosophie" zu entdecken (13). Bei der Umrundung eines so facettenreichen und engagierten Denkens wie das R.s treten die Charakterisierungen wohl unvermeidlich selbst in Spannung. R. habe (16) die „Wechselwirkung" zwischen Sein und Sollen, Rechtsstoff und Rechtsidee hervorgehoben. Welcher „Stoff" ist gemeint? Nicht das Gesetz, sondern die „Sache", von der in dem neuerdings übrigens wieder diskutierten ungriffig gewordenen Schlagwort von der „Natur der Sache" die Rede ist (s. auch R.s Aufsatz Bd. 3, 229–254). Auch wenn Klarheiten bei R., so Hassemer zu Recht, nicht immer zu erzielen sind, spricht aus R.s Schriften jene eigenartige wohltuende, nie sich aufdrängende Anstrengung des Denkens, welche um die Gefährdetheit menschlichen Lebens und die notwendige Fragmentarität des Denkens weiß. Dem Unternehmen der Gesamtausgabe haben alle jene viel Erfolg zu wünschen, denen die Grundfragen der Rechtsphilosophie nicht gleichgültig sind, denen an der Aufdeckung der deutschen Zeitgeschichte liegt und welche europäische Denkgeschichte in ihren Verzahnungen und Beeinflussungen studieren wollen. N. Brieskorn S. J.

Levinson, Henry Samuel, *Santayana.* Pragmatism and the Spiritual Life. Chapel Hill–London: The University of North Carolina Press 1992. 272 S.

Der Pragmatismus ist eine philosophische Strömung, die gegenwärtig weites Interesse findet, weil sie es ihren Anhängern zu ermöglichen scheint, substantielle Aussagen zu machen, ohne dabei die Grenzen menschlicher Erkenntnis überschreiten zu müssen. Sie steht damit in der Mitte zwischen zwei Extremen: Viele postmoderne oder auch sogenannte „deflationäre" Ansätze minimieren oder leugnen überhaupt die Möglichkeit genuin philosophischer Erkenntnis und kollabieren meist in eine Form von inhaltsarmen Strukturalismus oder Formalismus. Auf der anderen Seite spekulieren nicht wenige der zeitgenössischen Vertreter metaphysischer Strömungen auf eine sehr fragwürdige Weise über die Grenzen des Begründbaren hinaus, wenn sie entweder einfachhin die gegenwärtige Physik zur Metaphysik erheben oder aber eine nicht-naturalistische Metaphysik auf eine anachronistische Weise grundzulegen versuchen. Man wird den Verdacht nicht los, daß beide Tendenzen nur Seiten *einer* Medaille (nämlich einer zu hoch gesteckten Erwartung) sind: Entweder die Philosophie erlaubt uns den Blick auf die letzte Realität – oder aber sie taugt zu gar nichts mehr. Der Pragmatist wendet ein: „Tertium datur!" Philosophisches Denken innerhalb der Grenzen menschlicher Möglichkeiten eröffnet uns zwar keinen Weg zur intellektuellen Anschauung der Noumena, aber es ist für die Praxis individueller und sozialer Lebensgestaltung relevant.

Santayanas fünfbändiges Werk *The Life of Reason* wurde als „die erste umfassende Darlegung des Pragmatismus" (A. K. Rogers) bezeichnet. Auf diesem Hintergrund kann ein erneuertes Interesse an dem in Spanien geborenen amerikanischen Philosophen (1863–1952) nicht überraschen. Soeben hat Routledge die schon klassische Einführung in das Werk S.s von T. L. S. Sprigge neu aufgelegt. Levinsons (L.) Buch hat im Vergleich dazu eine gezieltere Fragestellung, die schon aus dem Titel hervorgeht. L. geht davon aus, daß sich S.s Pragmatismus vor allem in der Einschätzung des Phänomens der Religiosität von den Ansätzen Deweys oder James' unterscheidet. Er arbeitet mehrere relevante Unterschiede heraus. Ich greife hier exemplarisch den folgenden heraus: Dewey hatte die Unterscheidung von Religion und Religiösität betont, die so folgenreich in der pragmatistischen Bewegung werden sollte. Die konkreten Religionen erschienen oft genug als Ort rückwärtsgerichteten Aberglaubens, des ritualisierten Kultus und des Zwanges. Das Phänomen des Religiösen aber war prinzipiell unabhängig von den engen Grenzen einer historischen gewachsenen Religion, auch wenn es sich innerhalb der etablierten Religionen bei einzelnen Erfahrungen in ungetrübter Form manifestieren konnte. In der Spitzenerfahrung des Mystikers, dem Kontakt mit einer transzendenten Dimension, konnte man der reinsten Form der Religiösität begegnen. Für S. war hingegen allein die diesseitige konkrete Lebenspraxis

in einer konkreten religiösen Sprache, konkreten Ritualen, konkreten religiösen Lebensformen relevant. Religion eröffnete *in dieser Welt* „another world to live in".

Da ich unmöglich auf das ganze Werk eingehen kann, will ich – aufbauend auf das bisher schon Gesagte – das Bild, das L. von S. zeichnet, anhand des 4. Kapitels exemplarisch darstellen. Es trägt den Titel *„Poetic Religion"* und zieht vor allem S.s *Interpretations of Poetry and Religion* (1900) heran. Um S.s religionsphilosophischen Ansatz konturenscharf herauszuarbeiten, kontrastiert L. ihn mit zeitgleichen Arbeiten von Royce und James. Royce hatte 1899–1900 die *Gifford Lectures* unter dem Titel *The World and the Individual* gehalten, James die Vorlesungsreihe 1901–1902 unter dem Titel *The Varieties of Religious Experience.* – Royce ist der Vertreter der klassischen Metaphysik. Das religiöse Streben des Menschen sucht nach der letzten Realität, die hinter den Erscheinungen verborgen ist. Allein die Philosophie eröffnet einen rationalen Weg zur „contemplation of Being as Being", d.h. Einsicht in die Natur der Wirklichkeit. Er entwickelt eine idealistische Metaphysik ausgehend von dem Gedanken, daß der Glaube an ein geistiges Absolutes ein notwendiges Element unseres Bewußtseins sei, ohne das unsere Vorstellungen von sittlichen Werten, personaler Identität und Wahrheit keinen Sinn mehr ergäben. S. brandmarkt solches Denken als philosophischen Absolutismus, der sich von den konkreten historischen Ausprägungen der menschlichen Kultur lossagen will. Wie der Mystiker sucht der Metaphysiker einen Standpunkt absoluter Erkenntnis jenseits aller kulturellen und historischen Relativität. Einen ganz ähnlichen Vorwurf richtet er interessanterweise auch gegen James. Dieser hatte in seinen *Gifford Lectures* sein Ziel mit einer wissenschaftlichen Rekonstruktion der Religion angegeben, deren Ergebnisse selbst der Unreligiöse aus Vernunftgründen akzeptieren müsse. Ausgangspunkt ist nicht die metaphysische Spekulation wie bei Royce, sondern die konkrete religiöse Erfahrung einzelner religiöser Menschen. Dabei glaubt James einen gemeinsamen Kern der religiösen Erfahrung in allen Traditionen entdecken zu können. Die psychologische Untersuchung dieser Erfahrung legt den Schluß nahe, daß es eine äußere Macht ist, die sich im religiösen Bewußtsein mitteilt. Er interpretiert also die religiöse Erfahrung unmittelbar realistisch: Die Tatsache, daß sich im religiösen Bewußtsein ein erlösendes, größeres Selbst mitteilt, ist „objectively true as far as it goes" (VRE 405).

S. wirft James vor, daß er die Erfahrung der Gnade nicht nur außerhalb konkreter kultureller Formen plaziert, sondern – mehr noch – an den Rand der natürlichen Welt überhaupt. Übernatürliche Inspirationen in mystischen Erfahrungen sind S. suspekt. Weil James aber die realistische Interpretation der religiösen Erfahrung retten will, verläßt er das Gebiet konkreter religiöser Symbolik und des Kultes, dessen widersprüchliche Pluralität eine realistische Interpretation unmöglich macht. Er sucht nach einem Bereich *reiner* Religiösität und findet ihn in den Berichten außergewöhnlich tiefer Erfahrungen, deren Gehalte er nicht anzweifelt. Allerdings: Die stichhaltigen empirischen Belege, die James für die Existenz solcher Erfahrungen gibt, rechtfertigten nicht den Schluß auf die realistische Interpretation ihres Transzendenzbezuges. Die Erfahrungen ließen sich auch rein naturalistisch interpretieren. – S. schlägt demgegenüber vor, von vorneherein auf eine realistische Interpretation der religiösen Sprache zu verzichten. Mythen, so argumentiert er, lassen sich nicht dadurch zu Wissenschaft machen, daß man sie in großen Stücken auf einige Kernpunkte reduziert. Bei diesem Prozeß zerstört man den Mythos selbst, ohne am Ende mit etwas Besserem (einer Wissenschaft) dazustehen. Weder Royce noch James hätten die Funktion von Religion begriffen. Religiöse Gedanken ähneln weder metaphysischen Einsichten noch wissenschaftlichen Erklärungen. Konkrete religiöse Bilder und Gleichnisse beschreiben keine Fakten, sondern interpretieren das menschliche Leben unter der Rücksicht der Fragen: „Was hat Gewicht?", „Was ist wertvoll?", „Was hat einen Sinn?". Der Versuch, die Religion zu retten, indem man von ihren konkreten Formen, Praktiken, Riten und Bekenntnissen abstrahiert, teilt mit der materialistischen Verneinung der Religion dieselbe Art des epistemologischen Objektivismus. Indem man zeigen will, daß die Religion objektiv wahr oder falsch sei, verliert man den Bereich humaner Interessen und Lebensgestaltung außer Augen. S. empfiehlt uns dagegen einen desillusionierten, ironischen Umgang mit den religiösen Ritualen, der ihren legendenhaften und poetischen

Charakter anerkennt. Ein Gedanke, der 90 Jahre später von einem anderen amerikanischen Philosophen, Richard Rorty, wieder vorgebracht wird. Die entscheidende Frage an S. (und m.E. auch an Rorty) stellt L. selbst: „Santayana gives no definitive answer to the question whether religious people can engage wholeheartedly in religious life and maintain the disillusioned and ironic posture he proposes." (100)

Nach meiner Auffassung muß diese Frage negativ beantwortet werden. Eine religiöse Praxis aus dieser desillusionierten Haltung heraus ist nichts weiteres als ein religiöser Ästhetizismus, der sich an schönen Traditionen erfreut, ohne ihnen Wirksamkeit und Wirklichkeitsbezug zuzutrauen. Es wird hier klar, daß es eine Nähe von Fiktionalismus und Pragmatismus geben kann, deren Konsequenzen dramatisch sind. Der Fiktionalist behauptet, bezüglich einer Aussagenmenge, daß die in ihr enthaltenen Aussagen weder wahr noch falsch, aber pragmatisch nützlich sind. Natürlich ist es in der Gegenwart pragmatisch sinnvoll, über die Zukunft zu reden. Aber Aussagen über die Zukunft sind (zumindest korrespondenztheoretisch begriffen) weder wahr noch falsch, da es den zukünftigen Zustand der Welt, auf den sie sich beziehen könnten, nicht gibt. Sind religiöse Aussagen von dieser Art? Sind sie pragmatisch nützlich, ohne sich auf etwas zu beziehen? Wie L. klar herausarbeitet, läuft S.s Konzeption auf diese Konsequenz hinaus. – Mir scheint diese Konsequenz für eine pragmatistische Religionsphilosophie fatal zu sein. Wenn die religiöse Sprache tatsächlich nur eine nützliche Illusion beschreibt, gilt es dann nicht, im Namen der Wahrheit das „Ende einer Illusion" zu fordern? Pragmatistische Religionsphilosophie kann aus der Perspektive des Gläubigen nur plausibel sein, wenn sie diese Implikation nicht enthält. Ob dies möglich ist, bleibt eine philosophisch bedeutsame Fragestellung. Daß diese Frage hier aufgeworfen wird, zeigt, daß es L. gelingt, die Tragweite der Texte S.s aufzuschlüsseln. Ein etwas episch-breiter Stil der Darstellung steht dabei manchmal der konzisen Entfaltung der Gedankengänge im Weg. Auch fragt man sich, ob L. die philosophischen Gesprächspartner S.s nicht zu unkritisch nur aus der Perspektive S.s darstellt. Mehr Distanz zu S. hätte dem Werk gut getan. Trotz dieser Anfragen besteht zweifellos ein nicht eben kleines Verdienst des vorliegenden Werkes allein schon darin, S. im Ensemble des amerikanischen Pragmatismus (und damit der amerikanischen Philosophie bis heute) einen Ort zuzuweisen. Daß die dabei aufgeworfenen Fragen an Aktualität nichts eingebüßt haben, dürfte auch schon bei dieser kurzgefaßten Darstellung deutlich geworden sein. G. Brüntrup S. J.

Historisches Wörterbuch der Philosophie. Hrsg. *Joachim Ritter* und *Karlfried Gründer*. Band 8: R – Sc. Basel: Schwabe 1992. 1520 Sp.

Der vorliegende 8. Band des Historischen Wörterbuchs enthält wieder eine Reihe wichtiger Stichworte. Sie alle zu erwähnen und zu würdigen ist in diesem Zusammenhang selbstverständlich nicht möglich. Deutlich ist aber auch an diesem Band, daß das Lexikon sich nicht im philosophischen Elfenbeinturm bewegt. So haben neben einer Reihe klassischer philosophischer Termini, die in keinem philosophischen Lexikon fehlen dürfen – man denke nur an Begriffe wie Rationalismus, Raum, Realismus, Recht, Reflexion, Relativismus, Religion, Romantik, Sachverhalt, Schein, Schema, Schluß, Schmerz, das Schöne – auch eine Reihe von Begriffen Aufnahme gefunden, die sich erst in den letzten Jahren etabliert haben. Man denke nur an Begriffe wie Rezeptionsästhetik, wissenschaftliche Revolution, Rizom, Cognitive Science. Bestimmte Themenfelder werden umfassend ausgeleuchtet, vor allem gilt das für das Themenfeld Recht und das Themenfeld Religion. Auch auf Begriffe aus Nachbardisziplinen wird immer wieder Bezug genommen. So sind auch politische Begriffe wie Revolution und Restauration, theologische Begriffe wie Reich Gottes und Schrift oder soziologische Begriffe wie Rolle und soziale Schicht aufgenommen worden. Der Herausgeber *K. Gründer* gibt wie üblich Rechenschaft über den Fortgang des Unternehmens. Statt der ursprünglich geplanten zehn Bände hat es sich als notwendig erwiesen, um die Bandumfänge nicht auf ein Übermaß steigen zu lassen, nunmehr mit zwölf Bänden zuzüglich Register zu kalkulieren. Ungeachtet alles selbstverständlich dankbar registrierten Lobs, das das Wörterbuch immer wieder in Rezensionen erfahren habe, verschweigt er doch auch nicht Momente der Inhomogenität, die der begriffsgeschichtlichen Arbeit eigen sind und

die offenzulegen daher nichts mit eitler Zurschaustellung von Mängeln zu tun habe. Diese Inhomogenität hängt s.E. damit zusammen, daß der Begriff der Begriffsgeschichte selbst noch längst nicht fest ist, sondern erst künftig zu gewinnen ist aus den vielfältigen Forschungen, die sich selbst als begriffsgeschichtlich verstehen und benennen. In dieser Situation gibt es nach Gr. mindestens drei Gefährdungen für das Verfahren, das als Idealtyp von Begriffsgeschichte für ihre lexikalische Fassung leitend ist, nämlich erstens die Überschreitung einer zu eng gefaßten Wortgebrauchsgeschichte zu einer Problemgeschichte, zweitens die bewußte oder latente Inklination zu einer maßgeblichen Definition und drittens den Verzicht auf genetische Fragen nach Moventien des Gebrauchswandels zugunsten möglichst umfassender Belegsammlungen. Gr. beläßt es freilich nicht bei diesem Hinweis, sondern gibt abschließend seiner Überzeugung Ausdruck, daß die begriffsgeschichtliche Arbeit, auch wenn sie einstweilen noch nicht auf eine erschöpfende Methodologie zurückgreifen könne, gleichwohl ihre Erhellungskraft in der Philosophie längst bewährt habe, einem Urteil, dem man sich ohne weiteres anschließen kann. Denn je mehr das Historische Wörterbuch fortschreitet, um so deutlicher wird auch, welchen Gewinn die philosophische Arbeit aus einem solchen Unternehmen ziehen kann. H.-L. Ollig S. J.

2. Systematische Philosophie

Craig, Edward, *Was wir wissen können.* Pragmatische Untersuchungen zum Wissensbegriff. Frankfurt/M.: Suhrkamp 1993. 148 S.

„Wissen" ist eine zentrale Vokabel der Erkenntnisphilosophie. Die diesbezügliche englischsprachige Debatte der letzten zwanzig bis dreißig Jahre dreht sich hauptsächlich um zwei Fragen: Wie ist der Wissensbegriff zu analysieren? und: Wie ist dem Skeptiker zu begegnen, der behauptet, wir wüßten nichts oder nur wenig? Die Methode der Begriffsanalyse hat bisher allerdings „zu keinem allgemein akzeptierbaren Ergebnis geführt", lautet das Fazit des Autors. „Hätte sie es, so könnte dieses Ergebnis nicht befriedigen, denn die Methode ist verschiedenen prinzipiellen Zweifeln ausgesetzt; daher wäre das Ergebnis nicht vertrauenswürdig. Und wäre das Ergebnis vertrauenswürdig, so wäre nicht viel damit gewonnen. Denn es bleiben immer noch eine Menge von Tatsachen unberührt, die wesentlich mit dem Wissensbegriff verbunden sind" (24). Angesichts dieses Befundes entwickelt Craig (=C.) seinen pragmatischen Ansatz, der vom Zweck des Wissensbegriffs in unserer alltäglichen Sprech- und Lebenspraxis ausgeht. „Die analytische Methode könnte bestenfalls die Frage nach dem Was beantworten. Die Frage nach dem Warum wurde nicht gestellt; wurde sie gestellt, dann als weitere getrennte Frage." C.s Projekt hingegen integriert die beiden Fragen – „sie erscheinen als zwei Aspekte des gleichen Gegenstandes." (26)

In der *ersten* Vorlesung mit dem Titel „Analyse? Danke, Nein" umreißt C. zunächst Vorgehensweise und Problem der begriffsanalytischen Methode. Die Analyse zielt auf die Angabe notwendiger und hinreichender Bedingungen für die Aussage, daß ein Subjekt S eine Aussage p weiß, Bedingungen also, die unter allen nur denkbaren Umständen Geltung besitzen. Der traditionellen, auf Platon zurückgehenden Definition von Wissen als wahrer Meinung mit guter Begründung entsprechend, wäre der Satz ‚S weiß, daß p' so zu analysieren: 1. p ist wahr, 2. S glaubt, daß p, und 3. S hat gute Gründe, p zu glauben. 1963 gelang Edmund Gettier jedoch der Nachweis, daß diese Definition keine hinreichenden Bedingungen angibt. Die analytische Lücke, auf die Gettier aufmerksam machte, gilt seither als „das Gettier-Problem" (vgl. Peter Bieri, Einleitung zu: Bedingungen für Wissen, in: ders. (Hg.), Analytische Philosophie der Erkenntnis, Marburg ^{2}1992, 75–84; Edmund L. Gettier, „Ist gerechtfertigte, wahre Meinung Wissen?" (ebd. 91–93), und die daran anschließende Debatte stellt sich dar als Bemühen um Verbesserung der Definition einerseits und Suche nach denkbaren, wenn auch meist höchst unwahrscheinlichen Gegenbeispielen andererseits. Die bisherige Ergebnislosigkeit ist jedoch nur einer der vom

Autor angeführten Einwände gegen den begriffsanalytischen Ansatz, dem er u.a. auch ungeprüfte theoretische Voraussetzungen vorwirft. C. geht von der Vorstellung vom Menschen als einem handelnden Wesen aus, das, um handeln zu können, auf wahre Überzeugungen angewiesen ist. Er entwickelt in einem Gedankenexperiment den Begriff des ‚guten Informanten', der dem Wissensbegriff zugrundeliegt, und fundiert so die Beschreibung der Sprechpraxis durch eine Theorie ihrer Entstehung. – In der *zweiten* Vorlesung fragt C.: „Was leistet die pragmatische Methode?" Der Informant macht uns Informationen zugänglich, die uns selbst aus räumlichen, zeitlichen und sonstigen Gründen verschlossen sind. Da es wesentlich für den Erfolg unserer Handlungen ist, daß die Informationen verläßlich sind, stellt sich die Frage nach den Erkennungsmerkmalen eines guten Informanten. In Übereinstimmung mit den Ergebnissen der Begriffsanalyse gelangt C. zunächst zu folgenden Kriterien: (i) der Informant muß eine wahre Meinung vertreten und (ii) überzeugt davon sein. Damit ist jedoch noch nicht geklärt, woran der Informationssuchende den verläßlichen Informanten nun erkennt. Bei der Suche nach einem dritten Kriterium sichtet C. entsprechende Ansätze aus der analytischen Debatte und zeigt auf, daß sie u. a. deshalb scheitern, „weil alle versuchen, bei der Formulierung der dritten Bedingung überspezifisch zu sein." (77) Der gute Informant hingegen hat nicht mit absoluter Sicherheit recht bezüglich des relevanten Sachverhaltes, sondern nur mit hoher Wahrscheinlichkeit, er ist verläßlich nach allen praktischen Maßstäben. – Diese Maßstäbe sind subjektiv, von unserer Situation und den jeweiligen Zwecken abhängig. Ein Beispiel: „In fünf Minuten fährt mein Zug. Wo geht es zum Bahnhof, links oder rechts? Jetzt muß ich mir schnell eine Meinung bilden, denn unter diesen Umständen gibt es zwischen keine Meinung haben und die falsche Meinung haben, praktisch gesehen, keinen großen Unterschied – in beiden Fällen verpasse ich meinen Zug. Also muß mir in diesem Augenblick jeder Informant willkommen sein, dessen Wahrscheinlichkeit, eine wahre Meinung zu haben, höher ist als die Wahrscheinlichkeit, daß ich die richtige errate." (98) Ausschlaggebend sind demnach u. a. zwei Fragen für die Beurteilung eines Informanten: Wie wünschenswert ist das Ziel, für dessen Erreichen ich die Information benötige?, und: Wie unangenehm wäre es, würde ich das Ziel verfehlen?

Das Zusammenleben in der Gemeinschaft und die Notwendigkeit, auch selbst als Informant zu dienen, machen es jedoch erforderlich, vom eigenen Standpunkt abzusehen. Die *dritte* Vorlesung befaßt sich dementsprechend mit dem „Fortgang zum objektiven Begriff" des guten Informanten. Der subjektiv gute Informant soll mit mindestens dem Wahrscheinlichkeitsgrad recht haben, der für die Zwecke des Informationssuchenden ausreicht. Doch nicht in jedem Falle ist letzterer bereit, seine Zwecke zu offenbaren: Wer nach dem nächsten Zug nach München fragt, will womöglich gar nicht selbst fahren, sondern nur sicher sein, daß der Ehemann der Geliebten endlich abgereist ist. Ein guter Informant muß folglich gut sein, „ganz gleich, zu welchen Zwecken und mit welchen Aussichten seine Informationen von dem Untersuchenden gebraucht werden." (106) Außerdem muß die Verläßlichkeit auch dann sichergestellt sein, wenn die Auskunft über vermittelnde Dritte eingeholt wird. Der Zustand, „durch den ein Subjekt geeignet ist, in irgendeiner bestimmten Frage guter Informant zu sein" und zwar „objektiv guter Informant" wird als ‚Wissen' bezeichnet. (110) Allerdings wird bei der Beurteilung eines Informanten immer noch auf Indizien Bezug genommen, geht es um hohe Wahrscheinlichkeiten, nicht um vollkommene Sicherheit, wenn sich auch Steigerungen der Standards für die Anwendung des Wissensbegriffs in Richtung auf ein Ideal denken lassen. – In Vorlesung *vier* stellt C. die Frage: „Die Skeptizismusdebatte, warum hört sie nicht auf?" In der Auseinandersetzung mit Ungers These, daß Wissen ein absoluter Terminus sei, oder in den Worten des Autors: daß beim „Wissensbegriff der Objektivierungsprozeß so weit geht, daß ‚Wissen' einen nicht mehr zu überschreitenden Idealzustand beinhaltet" (136) kommt C. zu dem Ergebnis, daß zwar einerseits die Vorstellung von einem absoluten Standard aus der Sprechpraxis selbst resultiert und damit auch der Ansatzpunkt für den skeptischen Zweifel, ob es wirkliches Wissen überhaupt geben kann, daß sich jedoch andererseits die Anwendung eines solchen idealen Standards als praxiswidrig erweist:

Wenn absolute Verläßlichkeit gefordert wäre, könnte entweder niemand mehr als guter Informant dienen, oder der Ausdruck „Wissen" könnte nicht mehr zur Charakterisierung des guten Informanten verwendet werden, womit der Begriff seinen Zweck in der Sprachpraxis verloren hätte. Die skeptischen Debatten erweisen sich damit als gleichzeitig absurd und zwingend.

C. entwickelt sein Projekt stets mit Blick auf die analytische Debatte und die beiden anfangs genannten Hauptfragen, so daß der Leser auch mit wesentlichen Argumenten der kontroversen Diskussion bekanntgemacht wird, wobei der Autor Parallelen zwischen den verschiedenen Ansätzen aufzeigt und die historische Bedingtheit der Problemstellungen und Lösungsversuche deutlich macht. Der Tatsache, daß es sich um vier Vorlesungen handelt, verdankt das Buch einen angenehm unprätentiösen Stil und den Vorteil, daß die für den Zusammenhang wesentlichen Begriffe und Argumentationen an Ort und Stelle erläutert und vorgeführt werden. Insgesamt handelt es sich um einen gelungenen Band der von W. Vossenkuhl ins Leben gerufenen Reihe der Bayreuther Wittgenstein-Vorlesungen. T. Willmann

'Αναλύωμεν–Analyomen 1. Proceedings of the 1st Conference „Perspectives in Analytical Philosophy". Edited by *Georg Meggle* and *Ulla Wessels* (= Perspektiven der analytischen Philosophie Bd. 1). Berlin–New York: de Gruyter 1994. XX/989 S.

Die 1990 in Berlin gegründete „Gesellschaft für Analytische Philosophie" (GAP) veranstaltete 1991 in Saarbrücken ihren ersten Kongreß unter dem Motto „'Αναλύωμεν-Analyomen 1" zum Rahmenthema „Perspectives in Analytical Philosophy". Eine Auswahl der damaligen Beiträge – auf deutsch oder auf englisch – ist in diesem ca. tausend Seiten umfassenden, von *Georg Meggle* und *Ulla Wessels* herausgegebenen Band veröffentlicht – zusammen mit der Satzung und dem ersten Tätigkeitsbericht der GAP. Weitere „Analyomen"-Kongresse sollen folgen. Zugleich ist der vorliegende Band der erste einer neuen Reihe mit dem Titel „Perspektiven der Analytischen Philosophie". Als weiterer Band wird im Vorwort der inzwischen bereits erschienene Band angekündigt: „Praktische Rationalität" – herausgegeben von *Julian Nida-Rümelin* und *Ulla Wessels*. Auch dessen Beiträge erwuchsen aus dem Saarbrücker Kongreß.

Am Anfang von „Analyomen 1" steht als eine Art „Leitartikel" eine „historisch-kritische" Betrachtung der analytischen Philosophie von *G. H. v. Wright* (3–30). Nach seiner Einschätzung ist diese Strömung der Philosophie nicht nur die „am weitesten verbreitete, sondern auch ... die am tiefsten charakteristische" (3) für unser Jahrhundert. Sie ist die Philosophie eines von Wissenschaft und Technik geprägten Zeitalters und in geschichtlicher Perspektive spätes Erbe der Aufklärung. Daran knüpft v. W. die kritische Frage, ob die analytische Philosophie, „selbst vom Geist des wissenschaftlichen Fortschrittsglaubens getragen", fähig sei, philosophisch adäquat auf die Tatsache zu reagieren, daß gerade Wissenschaft und Technik heute auch als problematisch erfahren werden (4; vgl. 27f.). In dieser Identitätskrise erscheint eine „historisch-kritische Selbstbesinnung" angezeigt: Zunächst wird am Beispiel von B. Russel und G. E. Moore erläutert, welcher Typ von Fragestellungen und Methoden mit logischer bzw. philosophischer Analyse gemeint ist, wie diese Art des Philosophierens im Wiener Kreis und vom frühen Wittgenstein aufgegriffen und modifiziert wird. Nach einer Skizze der „Ordinary Language Philosophy" und ihrem Ziel, „nicht neue Wahrheiten zu entdecken, sondern Bedeutungen klarzulegen" (17) – illustriert an G. Ryle's „The Concept of Mind" – wirft v. Wright noch einen kurzen Blick auf die Verbreitung der analytischen Philosophie in den USA. Hinsichtlich der gegenwärtigen Situation hält er zwei Beobachtungen fest: Erfreulicherweise kehrt die a. P. aus dem anglo-amerikanischen Bereich wieder zurück nach Europa. Andererseits ist eine „bis an Verwirrung grenzende Heterogenität" zu diagnostizieren (19). Um etwas Klarheit zu schaffen, charakterisiert v. W. drei Richtungen: Zunächst nennt er die von ihm sogenannte „Philosophische Logik", die sich v. a. um Klärung des alltäglichen Sprachgebrauchs von Begriffen wie Geist, Kausalität, Zeit etc. müht (19). Ein zweiter Zweig ist die „Wissenschaftsphilosophie" (21). Als dritte Strömung hebt v. W. die Verbindung zwischen Pragmatismus und Spätphilosophie Wittgensteins

hervor, wie sie bei Quine zur Geltung kommt (23). Doch trotz dieses Ordnungsversuches gilt: „Das Bild von der Entwicklung der analytischen Philosophie... wird, je mehr wir uns der Gegenwart nähern, um so verschwommener und schmilzt am Ende untrennbar mit dem Gesamtbild von der Philosophie unserer Zeit zusammen" (28).

Die von v. W. angesprochene Vielfalt spiegelt sich wider in den beinahe 90 Beiträgen zu sieben Sektionen (Logik, Epistemologie, Wissenschaftsphilosophie u. Wissenschaftsgeschichte, Sprachphilosophie, Philosophie des Geistes, Praktische Philosophie und schließlich Miscellanea). Die Artikel sind selten länger als zehn Seiten, konzentrieren sich auf ein klar formuliertes Problem und haben am Ende gezielte Literaturangaben. Nicht ganz einfach ist für den Leser der Versuch, sich in der Menge des Materials zu orientieren. Zunächst ist es auf jeden Fall lohnend, in dem Band nur zu „schmökern" und sich z. B. einfach von originellen Überschriften anziehen zu lassen: Hinter „Ereignisse einer syrakusischen Nacht" *(Bertram Kienzle)* verbirgt sich eine zeitlogische Untersuchung der Wahrheitsbedingungen von Sätzen mit dem Progressiv-Operator „ist im Stattfinden begriffen" – illustriert an Schillers Ballade „Die Bürgschaft" (Damon „ist im Begriff", den syrakusischen Tyrannen Dionys zu töten) (57–67). *Georg Meggles* „Zukünftige Dienstage" handeln von dem Zusammenhang zwischen Identität einer Person, ihren Präferenzen und der Rationalität ihrer Entscheidungen (660–667). Dann gibt es Titel, die eine klare These oder Frage formulieren: So markiert *Hans Kraml* in „Roger Bacon's Theory of the Rainbow as a Turning Point in the Pre-Galilean Theory of Science" (353–361) folgenden Unterschied als entscheidenden Schritt in Richtung neuzeitlicher Wissenschaft: „It is no longer the internal nature of a thing that provides the basis for an explanation, but a suitable geometrical model that can be specified and particularised by the results of observation and measurement" (360). Wiederum um Identität über zeitliche Distanzen hinweg geht es in „Referenz und ‚zeitliche Teile'" von *Edmund Runggaldier* (544–549). Er bezweifelt mit guten Gründen die Voraussetzung, daß sich hinsichtlich der Einheit von materiellen Dingen die zeitliche Dimension in Analogie zur räumlichen begreifen läßt. Einen mehr systematischen Zugang zu den Beiträgen erschließt der ausführliche Index (979–989). So führt z. B. das in sich mehrfach differenzierte Stichwort „Realismus" zu einer engagierten Verteidigung dieser Position durch *Franz v. Kutschera* in „Zwischen Skepsis und Relativismus" (207–224), zu *Thomas Bartelborths* Vorschlägen zur Explikation des wissenschaftlichen Realismus in „Wissenschaftlicher Realismus und approximative Theorien" (275–285), worin er anregt, zwischen darstellenden Elementen und mathematischen Idealisierungen zu unterscheiden, um nicht unterschiedliche approximative Beschreibungen als einander konkurrierende auffassen zu müssen, oder zu *Ulrich Majers* Beitrag „Ein konstruktiver Begriff der Wahrheit" (225–240), der das Dilemma zwischen „zeitloser Wahrheit" und „fortschreitender Wissenschaft" zu lösen versucht.

Diese Stichproben mögen genügen, um erste Eindrücke vom Inhalt dieses solide und leserfreundlich gestalteten Bandes zu vermitteln und zum Lesen zu animieren. Insgesamt bestärken die Beiträge in ihrer Nüchternheit und Klarheit die Hoffnung, die v. Wright am Ende seines „Leitaritkels" artikuliert, nämlich daß trotz postmoderner Irrationalismen das Erbe der „analytischen Tradition" in der Philosophie weiterwirken wird (29). Allerdings – ein Dilemma, das er andeutet, ist nicht von der Hand zu weisen: „Von einigen Ausläufern der analytischen Bewegung gilt, daß sie ‚den sicheren Gang einer Wissenschaft' erreicht haben – aber um den Preis, nicht mehr ‚philosophisch relevant' zu sein. Von anderen gilt, daß sie zwar ‚philosophisch' geblieben sind – aber kaum mehr als ‚analytisch' bezeichnet werden können" (28). A. Radl S. J.

Pragmatik. Handbuch pragmatischen Denkens. Hrsg. *Herbert Stachowiak.* – Bd. IV: *Sprachphilosophie, Sprachpragmatik und formative Pragmatik.* Hrsg. *Herbert Stachowiak.* Hamburg: Meiner 1993. LXVII/527 S. [u. ein mehrseitiges Schaubild.]

Die Veröffentlichung der verschiedenen Bde. des auf 5 Bde. geplanten Handbuches „Pragmatik" schreitet erfreulich schnell voran. Der vorliegende 4. Bd. befaßt sich unter dem Gesichtspunkt einer pragmatischen Philosophie mit Sprache, Logik und Mathema-

tik. Dabei zeigt sich, wie teilweise schon in den vorausgehenden Bdn., daß sich unter dem Begriff „Pragmatik" ein sehr weitgespanntes Feld abhandeln läßt. So finden sich im vorliegenden Bd. Abhandlungen, die sich praktisch auf den gesamten Bereich der Sprachphilosophie erstrecken, soweit er in irgendeiner Beziehung zur Theorie der Sprechakte bzw. Sprechhandlungen steht. – Wie schon in den vorhergehenden Bdn. stellt der Hrsg. *H. Stachowiak* dem Bd. eine ausführliche Einleitung voran, in deren Verlauf er eine weit ausgefächerte Darstellung der verschiedenen zeitgenössischen Richtungen von Sprachphilosophie, Handlungstheorie, Semiotik und formalen Systementwürfen zu Logik und Mathematik liefert und die in kurze Zusammenfassungen und Situierungen der einzelnen Art. mündet. Die systematische Zuordnung der verschiedenen vom Hrsg. genannten philosophischen Richtungen soll ein kompliziertes Schaubild am Ende des Bd. veranschaulichen. Der 1. Teil des Bd. trägt die Überschrift „Pragmatische Sprachphilosophie", während der 2. Teil mit „Sprachpragmatik" überschrieben ist, was nach Angaben des Hrsg. aber keine scharfe Abgrenzung, sondern einen fließenden Übergang darstellt. Im 3. Teil geht es um „Semiotik [nur ein Art.] und Logische Pragmatik", während der 4. Teil die „Mathematische Pragmatik" zum Inhalt hat.

H. J. Schneider skizziert den Weg der Sprachphilosophie von bloßer Semantik zu mehr pragmatischen Richtungen wie der Sprechakttheorie Searles, der transzendentalen Universalpragmatik von Habermas und Apel und schließlich dem Dialogischen Konstruktivismus Erlanger und Konstanzer Prägung, dem sich der Verf. selbst zurechnet. Während Schneider den Theorien von Searle und Habermas/Apel Mängel attestiert, die erst der Konstruktivismus überwinde, präsentiert im folgenden Art. *K.-O. Apel* seine transzendentale Uminterpretation der von Peirce inaugurierten Semiotik als die Vollendung des Weges, der von der pragmatischen Wende und der Semiotik eingeleitet wurde. Denn nur so werde das normative Anliegen gewahrt und der methodische Solipsismus überwunden. *H.-N. Castañeda* präsentiert (auf engl.) seinen sprachphilosophischen Entwurf, der davon ausgeht, daß der Mensch sich seine Lebensbiographie schafft, und sich dann mit den verschiedensten Arten von Referenz und deren gegenseitigen Zusammenhängen befaßt.

Den 2. Teil eröffnet *W. Vossenkuhl* mit einer Darstellung der Bedeutung von „Pragmatik" bei Carnap, worauf eine Analyse der Sprechakttheorien von Searle (und Austin) sowie deren Verbindung mit Handlungstheorien durch Lewis und Grice folgt. Nur die komplementäre Verbindung von Intentionen und Konventionen führe zu einer befriedigenden Theorie sprachlichen Handelns. *W. Kummer* befaßt sich (auf engl.) mit einer ähnlichen Thematik und erörtert im Blick auf die Erstellung einer formalen Pragmatik die Probleme, die die unterschiedlichen propositionalen Einstellungen und ihre Zuordnung aufwerfen. *W. Heidrich* und *J. S. Petöfi* diskutieren (auf engl.) zunächst die Bedeutung des Ausdrucks „Pragmatik" im Zusammenhang mit der Sprache, um dann eine großangelegte formalisierte Darstellung von Sinn und Bedeutung in einem kommunikativen Sprachgeschehen zu versuchen, die den verschiedenen Arten von Bedeutung im Geflecht zwischen Semantik und Pragmatik gerecht wird. Der folgende Art. von *H. Bickes* schildert den Übergang von der Linguistischen Semantik zu verschiedenartigen psychologisch orientierten Semantiken, deren Fehler darin bestehe, daß sie den Handlungscharakter der Sprache vernachlässigen. Für Handlungen sei die Reflexion konstitutiv, die aber ein überindividuelles kommunikatives System voraussetze. Schließlich wird der Versuch einer formalen extensionalen Rekonstruktion von Begriffen und „Begriffsnetzen" vorgelegt. Bei den im Anhang zum Art. vorgelegten Netzwerkmodellen werden „is-a"- und „has-prop"-Relationen vorgestellt, die nichts anderes sind als die gute alte Unterscheidung zwischen Substanzen und Akzidenzien, jetzt aber modisch als „Netzwerkmodell" präsentiert. Unter dem Stichwort „Interlinguistik" stellt *A. Sakaguchi* die verschiedenen existierenden und geplanten künstlichen „Welthilfssprachen" vor und macht für sie Werbung (womit ihr freilich wenig Erfolg beschieden sein dürfte).

M. Nadin eröffnet den 3. Teil (auf engl.) mit einer Erörterung der Semiotik in pragmatischer Hinsicht. Nach einem Überblick über die Geschichte der Semiotik seit Peirce, bei der vor allem Morris kritisiert wird, folgen Versuche, nach Art einer „fuzzy logic" den

Umgang mit Zeichen formal zu rekonstruieren. *N. Tennant* arbeitet (auf engl.) an Hand von Wahrheitstafeln den Unterschied von klassischen und nichtklassischen Logiken sowie deren Zusammenhang heraus. *C. E. Alchurrón* und *E. Bulygin* entwickeln anschließend (auf engl.) eine normative Logik, bei der sie besonderen Wert auf die Unterscheidung zwischen beschreibenden und vorschreibenden deontischen Aussagen legen. *R. Hilpinen* erörtert (auf engl.) verschiedene Fragen der deontischen (normativen) Logik und geht vor allem auf die Probleme ein, die sich ergeben, wenn man diese auf die Modallogik gründen will. Die beiden Art. von *D. Wandschneider* (W.) und *U. Blau* (B.) haben die Antinomienproblematik zum Thema. W. zeigt, daß das Verbot der Selbstreferenz und die Unterscheidung in Objekt- und Metasprache keine Lösungen darstellen, da der springende Punkt im Vermeiden des pragmatischen Widerspruchs einer negativen Selbstbedingung liege. Dies scheint mir (zumindest im Grundansatz) völlig richtig zu sein und führt zu interessanten Bemerkungen zur Dialektik. Hingegen können B.s Ausdifferenzierungen auf der formalen Ebene zwar die Beziehung der verschiedenen Reflexionsstufen zueinander darstellen, führen aber letzten Endes zu keiner Lösung des Antinomienproblems. *R. Hegselmann* entwirft ein Modell einer formalen Argumentationstheorie, zeigt aber auch zugleich deren Probleme und Grenzen auf.

Hatten schon einige der bisher besprochenen Art. detaillierte Vorkenntnisse des Lesers in bezug auf analytische Terminologie und Formalisierungen zur Verständnis erfordert, so gilt dies noch mehr für die Art. des 4. Teils, in denen es um die pragmatische Grundlegung von Mathematik und Logik geht. *P. Stekeler-Weithofer* leitet die Idealität der Geometrie so her, daß er den Ausgang von einem pragmatisch als hinreichend gut beurteilten Quader nimmt, von dem aus dann zur Idealisierung im Sinn jeder gewünschten Größe und Genauigkeit geschritten werde. Prüfkriterien müßten die Gegebenheiten der Erfahrung und nicht ideale Gütekriterien sein. *P. Zahn* konstruiert eine formale mathematische Sprache, eine Handlungslogik und ein System, das logische und mathematische Schlußregeln erklären soll. Zum Abschluß präsentiert *V. Pittioni* den Entwurf einer pragmatischen Philosophie der Mathematik. Nach diesem pragmatischen Modell lassen sich die „Namensgebungen" (Unterscheidungen, Bestimmungen) der Mathematik insgesamt nur durch die Kooperation der „Mathematikmonaden" (Mathematiker) vornehmen. Von zentraler Bedeutung ist ferner der Satz von Lindenbaum-Tarski, nach dem sich für jede mathematische widerspruchsfreie Struktur praktische Anwendungen finden lassen. – Wie in den vorigen Bdn. runden ausführliche Verzeichnisse von Namen und Sachen sowie Kurzdarstellungen der Autoren das Werk ab. H. Schöndorf S. J.

Phenomenology of the Truth proper to Religion. Hrsg. *Daniel Guerrière.* Albany, N. Y.: State University of New York Press 1990. 323 S.

Der Band enthält elf Beiträge amerikanischer Religionsphilosophen und Theologen, die alle der phänomenologischen Tradition verpflichtet sind. Der Begriff der Phänomenologie ist weit gefaßt; er läßt sich am besten bestimmen durch die Namen, die vor allem zur Sprache kommen: Derrida, Feuerbach, Gadamer, Heidegger, Husserl, Levinas, Marx, Merleau-Ponty, Nietzsche, Ricoeur, Rosenzweig, Schillebeeckx, Sheehan. Die meisten Beiträge sind systematischer Natur, aber auch dort, wo es um die Interpretation einzelner Philosophen oder Theologen geht, steht der Begriff der Wahrheit im Mittelpunkt. Die Einleitung des Herausgebers (er lehrt an der California State University, Long Beach, CA) entwickelt einen systematischen Begriff der Phänomenologie: Sie artikuliere die korrelativen Strukturen von Objektivität und Subjektivität; sie versuche zum letzten Grund von Subjektivität und Objektivität vorzudringen; sie beschreibe die ursprüngliche Einheit, aus der Subjektivität und Objektivität sich ausdifferenzieren. Er gibt einen kurzen Überblick über die Entwicklung der phänomenologischen Religionsphilosophie in den USA, um dann die Unterschiede zwischen Religionswissenschaft, Religionsphilosophie, Theologie und Fundamentaltheologie herauszuarbeiten. Ich beschränke mich auf einige Hinweise zu drei Beiträgen.

Louis Dupré (Yale University) gibt zunächst in einem instruktiven, prägnanten theologiegeschichtlichen Überblick den Wahrheitsbegriff der christlichen Religion („Truth in

Religion"), um dann zu fragen, inwieweit die Wahrheit der Religion philosophisch gerechtfertigt werden könne („Truth of Religion"). Er sieht in dem Wahrheitsverständnis, das in der jüdisch-christlichen Tradition entwickelt wurde, das *analogatum primarium* eines jeden Wahrheitsbegriffs. Der theologiegeschichtliche Abriß läßt eine deutliche Sympathie für die augustinische Tradition erkennen. Charakteristisch für Augustinus sei die „innere Qualität" der Wahrheit: Gott lehre jede einzelne Seele, wenn auch immer in Übereinstimmung mit dem objektiven Zeugnis der Schrift und der kirchlichen Tradition. In diesem Punkt bestehe kein wesentlicher Unterschied zwischen Augustinus und Thomas von Aquin; nach beiden sei es Gottes inneres Zeugnis in der Seele, das letztlich den Glaubensakt bestimme. Dupré wendet sich gegen eine Reduktion und zugleich gegen eine Isolierung des religiösen Wahrheitsverständnisses. Für dessen philosophische Erhellung seien Elemente sowohl der Korrespondenztheorie als auch der Kohärenztheorie unverzichtbar; keine der beiden Theorien sei jedoch hinreichend. Dupré selbst vertritt mit dem Hinweis auf Heidegger, Gadamer und die Tradition der Mystik eine „disclosure theory", die er allerdings eher andeutet als systematisch entfaltet. Der Offenbarungs- und Geheimnischarakter der religiösen Wahrheit wird betont: „it discloses what can never be fully disclosed" (39).

Philip Clayton (Williams College, Williamstown, MA) faßt das Verhältnis von religiöser und wissenschaftlicher Wahrheit in vier Thesen: 1. Das Verhältnis von theoretischer Distanz und persönlichem Engagement sei in der Religion ein anderes als in der Wissenschaft. 2. Die Wissenschaft diene der Herrschaft über die Natur; dagegen sei für das religiöse Objekt dessen „Unbesitzbarkeit", wie sie etwa in der Anbetung zum Ausdruck kommt, charakteristisch. 3. Die Wahrheit der Religion beziehe sich nicht auf ein spezifisches Objekt der Erfahrung, sondern auf den Grund aller Erfahrung. 4. Die Wissenschaft versuche, die individuellen und durch eine Gemeinschaft vorgegebenen Sichtweisen (frameworks, perspectives) zu überwinden, um zu einer intersubjektiven Übereinstimmung zu kommen. Dagegen trügen diese Sichtweisen in Kunst und Religion zum Reichtum der ästhetischen und religiösen Wahrheit bei.

Ein Beitrag zur „transzendentalen" Phänomenologie ist die Untersuchung von *James G. Hart* (Indiana University) „Divine Truth in Husserl and Kant". Er geht aus von einer Stelle in Husserls Nachlaß, die Gott als die Entelechie oder die reine Form versteht, nach der die ontologische Entwicklung in ihrem Eros strebt. Das Göttliche sei nach Husserl absolutes Telos, unendliche regulative Idee, Horizont der Horizonte, und zugleich immanente führende, beseelende Norm. Es sei die Einheit einer Dipolarität; es transzendiere gleicherweise die weltliche Transzendenz wie die Immanenz des Ich-Pols; es sei regulativ und konstitutiv. Wenn der Schwerpunkt dieses differenzierten, ein wenig amorphen Beitrags auch auf der Interpretation von Husserl mit Hilfe von Kant liegt, so bringt er doch auch Anstöße für die Kant-Interpretation, z. B.: ob die Gottesidee nicht auch von Kant als konstitutive Idee verstanden werden müsse; oder eine Kritik an Kants These, die intellektuelle Anschauung sei ausschließlich dem göttlichen Intellekt vorbehalten. – Der Band ist eine religionsphilosophisch anregende Lektüre. Er korrigiert zugleich ein vereinfachtes Bild von der amerikanischen Gegenwartsphilosophie. Sie ist nicht ausschließlich analytische Philosophie; vielmehr stellt auch die ‚kontinentale' Philosophie eine breite, gewichtige Strömung dar.

F. Ricken S. J.

Rehabilitierung des Subjektiven. Festschrift für Hermann Schmitz, herausgegeben von *Michael Großheim* und *Hans-Joachim Waschkies*. Bonn: Bouvier 1993. XII/540 S.

Die vorliegende Festschrift ist einem Gelehrten gewidmet, der sich durch ein umfangreiches systematisches und philosophiehistorisches Werk einen Namen gemacht hat. Ausgangspunkt von Schmitz' Überlegungen ist, wie die Herausgeber in der Vorrede deutlich machen, die Einsicht, daß die philosophische Besinnung der Gegenwart weitgehend von alten Fragen, Begriffen und Wertungen diktiert ist, die es zu hinterfragen gilt. Ein aphoristisches Philosophieren hilft in einer solchen Situation nicht weiter, ebensowenig führt freilich auch ein Ausweichen in „postmoderne Undisziplinierthеit" (III) oder in einen naturwissenschaftlichen Reduktionismus weiter. Die Alternative kann viel-

mehr nur eine kritische Aneignung der Tradition sein. Dieses Ziel versucht Schmitz zu erreichen auf dem Weg einer phänomenologischen Destruktion philosophischer Überlieferungsbestände. Es geht ihm m. a. W. darum, hinter den überkommenen philosophischen Redensarten die Phänomene zu entdecken. – Die Festschrift gliedert sich in drei Teile. Der erste Teil bringt Beiträge, die sich mit der Schmitzschen Philosophie vorwiegend unter systematischen Aspekten auseinandersetzen, der zweite enthält Arbeiten, die deutlich machen, wie sich die von Schmitz entwickelte Neue Phänomenologie auch in anderen Wissenschaftsbereichen fruchtbar machen läßt, der dritte Teil enthält philosophiehistorisch angelegte Untersuchungen. Auf alle Beiträge des stattlichen Bandes im einzelnen einzugehen ist nicht möglich, der Rez. muß sich mit einigen Schlaglichtern begnügen. Auffällig ist, daß die Beiträge außerordentlich breit gestreut sind. Vor allem der zweite Teil macht das deutlich, denn hier kommen ein Mediziner, ein Psychiater, ein Physiologe, zwei Theologen, ein Psycholinguist, ein Kunstwissenschaftler und ein Verwaltungsjurist zu Wort. Aber auch in den beiden anderen Teilen, auf deren Besprechung der Rez. sich beschränken möchte, ist die Bandbreite der Beiträge beträchtlich.

Der *erste* Teil beginnt mit einem halbseitigen Grußwort von *Hans-Georg Gadamer*. Es folgen Überlegungen von *U. Pothast* über „die menschliche Vernünftigkeit als mögliche Eigenschaft spürender Wesen, die Sprache besitzen" (3). Anschließend widmet sich *P. Janich* „der Betrachtung des Verhältnisses von Konstruktivismus und Neuer Phänomenologie" und kommt dabei zu dem Ergebnis, daß „beide vor dem Hintergrund zahlreicher prinzipieller Übereinstimmungen an zwei komplementären Aspekten ein und derselben Sache arbeiten", nämlich „an einem philosophischen Verständnis des Menschen und seiner kulturellen Hervorbringungen" (43). *G. Böhme* plädiert für eine Deutung des Dings als „ekstatisch Seiendes" (62), denn „der Rezeptivität auf seiten des Subjekts entspricht ein Sichzeigen auf seiten der Natur, ein Aus-sich-Heraustreten bei den Dingen der Natur" (47). *Günter Schulte* schreibt über „Epimenides bei Hermann Schmitz und Niklas Luhmann" und erläutert diese Themenstellung in der für ihn typischen unkonventionellen Weise wie folgt: „Hermann Schmitz, Jahrgang 1928, und Niklas Luhmann, Jahrgang 1927, sind für mich die beiden größten und faszinierendsten Denker dieses auslaufenden Jahrhunderts – paradoxerweise, denn, was sie lehren, scheint nicht nur, sondern ist wohl auch gänzlich gegensätzlich. Der legendäre Epimenides, 26 Jahrhunderte älter, steht für die Zwickmühle der Wahrheit. Vielleicht kann er, der auch ein friedenstiftender Seher war, uns helfen, die beiden Lehrer, kurz vor ihrem akademischen Ruhestand, in einem Zickzackkurs zu vergleichen, indem wir verfolgen, wie sie seine Antinomien zu entparadoxieren versuchen" (65). *H.-J. Wendel* versucht in einem Beitrag, der überschrieben ist mit ‚Die Grenzen des Naturalismus', deutlich zu machen, wie undurchdacht und gefährlich für die Besinnung auf die Erkenntnis insgesamt „gedankenlos vorgetragene, sich naturalistisch gebärdende, naiv empirische Meinungen bei genauerer Überlegung sind und daß sich die Haltung, die Philosophie nurmehr als barocken Schnörkel, als nutzlose Verzierung am sonst so sachlichen Haus der Wissenschaften anzusehen, schnell an jenen rächt, die wähnen, auf sie verzichten zu können" (109). *A. Baruzzi*, der die Bedeutung von Hermann Schmitz darin sieht, daß dieser „wie kaum ein anderer Philosoph ... auf Leib und Gefühl hingewiesen" habe, untersucht die anthropologische Bedeutung des Tastsinns und vertritt in diesem Zusammenhang die These: „Das Leben steht und fällt mit dem Tastsinn. Wenn dieser zerstört wird, ist das Leben am Ende" (112). Von daher liegt für ihn im Tastsinn „der springende Punkt des Lebens" (ebd.) und seiner Lebendigkeit. Nach *H.-J. Waschkies* „bietet ein von Hermann Schmitz eingeführtes Begriffssystem erstmals die Möglichkeit, Kuhns Paradigmabegriff adäquat zu beschreiben" (136). *M. Großheim* plädiert für eine „Überwindung des Prinzips Hoffnung" durch das von Hermann Schmitz in so eindringlicher Weise zur Geltung gebrachte „Prinzip Gegenwart" (177). *H. Werhahn* äußert die zweifellos gewagte Vermutung, da die von Schmitz entwickelte Neue Phänomenologie auch jene Bereiche für die Rationalität erschließt, die vulgo als deren Gegenteil gelten, nämlich die Emotionen bzw. das affektive Betroffensein könne sie „für die Behauptung Europas und für seine Rolle in der Welt mehr Gewicht" haben „als seine wirtschaftliche Produktivität oder die Fähigkeit, bei der Entwicklung des Megachips

weltweit Schritt zu halten" (189). *Karl-Otto Apel* schließlich rückt in seinem Beitrag „die neuartigen Phänomene einer heute aktuellen Verantwortungsethik" in den Blick, „denen der traditionelle Begriff der individuell zurechenbaren Verantwortung nicht gerecht zu werden vermag" (192), läßt aber gleichzeitig keinen Zweifel daran, daß ein solcher Verantwortungsbegriff ebenso wie die Letztbegründung der Grundnorm der Gerechtigkeit nur von einer Transformation der Vernunftethik im Sinne einer Kommunikations- und Diskursethik zu erwarten ist.

Die philosophiehistorisch orientierten Beiträge beginnen mit Überlegungen von *W. Perpeet* zur Weltphilosophie des Parmenides, die in die Frage einmünden, ob das mystische Übertrittserlebnis der sog. Macherfahrung, das Schmitz seiner Deutung des Parmenideischen Lehrgedichts zugrundelegt, „der passendste von allen Interpretationsschlüsseln" ist oder ob es nicht ergiebiger sein könnte, „Parmenides in die konträre Nähe zu Hesiod zu rücken und sein sog. Lehr-‚gedicht' als ein erstes philosophisches Welt-‚gedicht' der Vorsokratik zu lesen" (384). *G. Rappe* kritisiert Versuche, Begriffe wie Animismus oder Hylozoismus auf die frühe griechische Philosophie oder auch auf außereuropäische Weltanschauungen zu projizieren. Das, was man heute mit solchen abstrakten Begriffen zu benennen suche, treffe nicht den entscheidenden Punkt. Vielmehr liege dieser „in den konkreten Begegnungen zwischen Mensch und göttlicher Kraft" (411) die „dem meist reizüberfluteten, sinnentleerten, kopflastigen Großstadtmenschen Orientierung und Hilfe geben können", da der Mensch erst dann, wenn er „sich für das Ganze des Seins aufschließt und sich den ergreifenden Atmosphären gegenüber öffnet", zum „Erleben einer volleren Wirklichkeit gelangt" (412). *H. Böhme* sieht es „im Blick auf die immer radikalere Mediatisierung und Artifizierung des Daseins und der Lebenswelt und zumal auf die herrschende Front neurobiologischer und kognitionswissenschaftlicher Monopolansprüche im Feld auch des leiblichen und emotionalen Geschehens" als dringende Notwendigkeit an, daß die Philosophie in „kontrafaktischer Erinnerungsarbeit" historische Kultur- und Theorieformen als unabgegoltene Möglichkeiten unseres Selbstverständnisses wieder zur Geltung bringt. Schmitz' grundlegende Untersuchungen zu dieser Problematik möchte er nur „um einen kleinen Baustein" ergänzen, nämlich um eine Analyse von Lukrez' Lehrgedicht, das er deshalb für besonders geeignet hält, „weil Lukrez' erfahrungsnah, aber fein differenziert denkt, ein relativ ausgearbeitetes Konzept von Leiblichkeit, Emotionalität und Wahrnehmung entwickelt, sowie, verglichen mit fast allen Philosophen der Antike, strikt antimetaphysisch, also radikal immanent argumentiert" (415). *R. Brandt* diskutiert die Problematik von Kants transzendentaler Ästhetik, deren Ziel es s. E. ist, „Elemente der cartesischen Metaphysik und der englischen Philosophie miteinander zu versöhnen", was zu Schwierigkeiten führt. Denn „das Subjekt der Transzendentalen Ästhetik soll das cartesische Erkenntnis-Ich sein, es ist jedoch wehrlos dagegen, mit dem Ich der VI. Meditation oder der englischen Philosophen identifiziert zu werden und sich im ‚Hier' und ‚Jetzt' auszuweisen" (457). *S. Blasche* untersucht die Genese der Freudschen Theorie des Unbewußten und kommt dabei zu dem Ergebnis, daß Freud hierbei Anregungen von Theodor Lipps aufgegriffen habe. Im übrigen läßt er keinen Zweifel daran, daß Freud die Psychologie als Naturwissenschaft verstanden hat. *T. Ogawa* wirft in bezug auf die Themen Leib, Bewußtsein und Leib die Frage nach einer „Ontologie des Fungierendseins" (481) bei Husserl auf, die er so beantwortet: Husserl ahnte zwar die Möglichkeit einer solchen Ontologie, gleichzeitig blieb sie ihm „aufgrund seines Verhaftetseins in einem Substanzialismus ... verschlossen" (502). *E. Nolte* schließlich rückt in seinem Beitrag das Denken Heideggers in folgende Perspektive: „Die abendländische Metaphysik sprach von der Seele, von der Welt und von Gott. Wer den Heidegger von ‚Sein und Zeit' für einen Anarchisten hält, der muß verwundert sein, am Ende der kleinen Schrift ‚Der Feldweg' den Satz zu lesen: ‚Spricht die Seele? Spricht die Welt? Spricht Gott?' Und welcher andere Philosoph hätte ein Urteil aussprechen können, das dem Pathos der christlichen Predigt so nahe wäre wie dieses: ‚Überall kreist der Mensch, ausgestoßen aus der Wahrheit des Seins, um sich selbst als animal rationale.' Vermutlich war Heidegger nicht nur der letzte, sondern der einzig genuine Metaphysiker des 20. Jahrhunderts. Gerade er stellte die Metaphysik und mit ihr das Christentum wie

sonst niemand in Frage, indem er Technik und Weltzivilisation als ihre Vollendung bestimmte" (520). Selbst wenn angesichts der Bandbreite der Beiträge lediglich ein lockerer Bezug zu dem Leitthema der Festschrift ‚Rehabilitierung des Subjektiven' gegeben ist, eines machen die in der Festschrift versammelten Beiträge auf jeden Fall deutlich: daß das Denken von Hermann Schmitz in vielfacher Weise anregend gewirkt hat. H.-L. Ollig S. J.

Swinburne, Richard, *The Existence of God. Revised Edition.* Oxford: Clarendon Press ²1991. 327 S.

0. der deutschsprachige Leser wird aus zumindest zwei Gründen mit Gewinn zu dieser erweiterten Originalausgabe des inzwischen auch im deutschen Sprachraum recht populären Werkes greifen. Erstens, um in die Situierung des Werkes auf dem Hintergrund der Wissenschaftstheorie und analytischen Religionsphilosophie bessere Einsicht zu gewinnen (Die schon bestehende deutsche Übersetzung von R. Ginters [Die Existenz Gottes. Stuttgart: Reclam 1987] geht von einem leicht umgearbeiteten Text aus, in dem insbesondere viele der Fußnoten weggelassen sind, wodurch der Leser um etliche interessante Querverweise auf Diskussionen in der angelsächsischen Philosophie gebracht wird.) Zweitens ist diese revidierte Ausgabe ergänzt um zwei Anhänge, die direkt auf aktuelle Debatten eingehen.

1. Swinburne ist nicht der erste, der das Projekt eines induktiven, probabilistischen Aufweises der Existenz Gottes mit Hilfe des Bayes'schen Theorems in Angriff nimmt. Dieses Theorem ist im Rahmen der klassischen Wahrscheinlichkeitstheorie leicht ableitbar und dient der Berechnung „inverser Wahrscheinlichkeiten", d.h. der Wahrscheinlichkeiten (P) von Ursachen bzw. Erklärungshypothesen (h) aufgrund bekannter Indizien (e) und bestimmten Hintergrundwissens (k), es lautet:

$$P(h/e.k) = \frac{P(h/k)\,P(e/h.k)}{P(e/k)}$$

Schon Franz Brentano hat in den siebziger Jahren des vorigen Jahrhunderts eine bayesianische Version des teleologischen Gottesbeweises vertreten, die sich auch in der Edition seiner Vorlesungen aus den Jahren 1891/92 findet (F. Brentano, Vom Dasein Gottes. hg. von A. Kastil [Philosophische Bibliothek 210]. Hamburg: Meiner ²1980, insbes. §§ 351–368). Freilich kann Brentanos Argument nicht mit Sw.s subtiler Ausarbeitung eines Systems induktiver Argumente für die Existenz Gottes konkurrieren, der Grundgedanke ist jedoch bei beiden Autoren derselbe. – Charakteristisch für Sw.s Ansatz ist es, daß er einige der traditionellen Argumente für die Existenz Gottes als schwache induktive Argumente rekonstruiert und – nach Art juristischer Beweisführung – zu einem „cumulative case-argument" verbindet. Sw. unterscheidet dabei zwischen P-induktiven Argumenten (die die Wahrscheinlichkeit einer Hypothese über 0,5 anheben, sie also wahrscheinlicher machen als ihr Gegenteil) und C-induktiven Argumenten (die die Wahrscheinlichkeit einer Hypothese absolut erhöhen, egal um welchen Wert). Man kann sich diese Unterscheidung leicht an einem Beispiel klarmachen: Wenn der gesuchte Verbrecher blond war, dann ist Herrn Müllers Blondheit nur ein schwaches C-induktives Argument dafür, daß er der Täter war. Ebenso sind es schwache C-induktive Argumente für Müllers Täterschaft, daß er dieselben Schuhabdrücke hinterläßt und dieselbe Automarke benützt wie der Täter. Kommen jedoch hinreichend viele Indizien zusammen, dann ergibt sich irgendwann ein P-induktives Argument, d.h. die Wahrscheinlichkeit von Müllers Täterschaft wird größer als 0,5. – Als gültige C-induktive Einzelargumente für die Existenz Gottes betrachtet Sw. zunächst das kosmologische Argument (à la Leibniz, aus der Existenz eines komplexen physikalischen Universums), das teleologische Argument (aus der Ordnung im Universum), das Argument aus der Existenz von Bewußtsein, das Argument aus der Vorsehung (aus der Tatsache, daß die Welt so gestaltet ist, daß Menschen und Tiere ihre biologischen, psychologischen, sozialen und intellektuellen Bedürfnisse befriedigen können), und schließlich Argumente auf

Grund von Wundern. – All diese Argumente reichen jedoch noch nicht zu einem P-induktiven Argument hin. An diesem Punkt der Überlegungen nimmt Sw. eine Art Beweislastumkehr vor, bei der die religiösen Erfahrungsberichte vieler Gläubiger die entscheidende Rolle spielen. Nach dem für Sw.s Erkenntnistheorie zentralen „Verläßlichkeitsprinzip" (principle of credulity) ist Wahrnehmungsberichten solange zu trauen, solange nicht aus anderen Gründen feststeht, daß das Berichtete hochgradig unwahrscheinlich ist (254–276). Dies gilt auch für Berichte über religiöse Wahrnehmungen. Die übrigen C-induktiven Argumente für die Existenz Gottes haben also nur die Funktion, darzutun, daß die Existenz Gottes nicht hochgradig unwahrscheinlich ist. Erst damit ergibt sich ein P-induktives Argument, dessen Resultat allerdings nur eine Wahrscheinlichkeit irgendwo zwischen 0,5 und 1 für die Hypothese von der Existenz Gottes ist. Nichts desto trotz betrachtet Sw. den Theismus damit als wesentlich wahrscheinlicher als sämtliche Konkurrenzhypothesen. Der auf 1, d. h. die volle Gewißheit fehlende Rest ist – so Sw. – der Raum für den persönlichen Glauben (2).

2. Soweit die Grundstruktur von Sw.s Argumentation. Das eigentliche Herzstück von Sw.s Einzelargumenten ist der Appell an Einfachheitsüberlegungen. Sw. kennzeichnet den Theismus als eine relativ einfache Hypothese: Gott werden Eigenschaften wie Wissen, Güte, Anwesenheit, Freiheit, Macht etc. in unendlichem Maße zugesprochen (soweit dies logisch möglich ist, näheres dazu siehe in „The Coherence of Theism" [Oxford ^{2}1993]). Größen wie Null und Unendlich sind nach Sw. einfacher als bestimmte Werte dazwischen; hätte Gott in bestimmter Weise beschränkte Vollkommenheiten, dann würde dies nach einer Erklärung schreien: „A finite limitation cries out for an explanation of why there is just that particular limit, in a way that limitlessness does not." (94) Damit ist die Hypothese von der Existenz Gottes einfacher als sonstige Hypothesen, insbesondere die einer zufälligen Entstehung unserer Welt, und bietet sich als natürlicher Endpunkt allen Erklärens geradezu an: „Theism postulates a God of infinite power, knowledge and freedom, and that all complete explanation is personal explanation. Hence theism forms a natural stopping-point for explanation, a natural candidate that is for a brute fact which explains other things, but itself has no explanation." (107) Eine abschließende Erklärung, d. h. eine Erklärung, bei der es für die Existenz und Wirkung der in ihr aufgezählten Faktoren keine weiteren Erklärungen gibt, kann nach Sw. immer nur personal sein, etwa nach dem Modell: die Naturgesetze erklären, wie die Dinge in der Welt wirken, die personale theistische Erklärung erklärt die Existenz und Wirksamkeit der in der naturwissenschaftlichen Erklärung genannten Faktoren (86).

3. Ein Charakteristikum von Sw.s Denken ist sein starker und expliziter Apriorismus bezüglich der Einfachheitskriterien für Hypothesen. Einfachheitskriterien können (dies sieht Sw. als eine der Konsequenzen aus Goodmans Paradoxon an) nicht aus einer endlichen Menge von Beobachtungen gewonnen sein, denn daraus wären unendliche Extrapolationen für die Zukunft möglich; vielmehr gelten sie a priori und transkulturell und haben intrinsische Grundlagen (in „An Introduction to Confirmation theory" [London 1973], 97–123 finden sich nähere Ausführungen Swinburnes zu diesem Thema). Damit verbunden ist ein starker Realismus in bezug auf die Naturgesetze ebenso wie in bezug auf ästhetische und moralische Werte. Appendix A des vorliegenden Werks, in dem Sw. auf drei Aspekte der Kritik J. L. Mackies (in „The Miracle of Theism") reagiert, macht diesen Apriorismus nochmals besonders deutlich. Auf Mackies Einwand, der Begriff der personalen Erklärung und die theistische Hypothese seien gar nicht so einfach wie Sw. behauptet, da nichts in unserem Hintergrundwissen diese Dinge verständlich macht, antwortet Sw. mit einer sehr deutlichen Darstellung des Apriorismus, der in seinem Ansatz vorausgesetzt wird: die Ausgangswahrscheinlichkeit des Theismus solle rein a priori, primär anhand von Einfachheitsüberlegungen beurteilt werden, und ebenso sei die Relation zwischen personaler Intention und Verwirklichung a priori sehr einfach. Dies sei schon an der Genese des Begriffes einer solchen Relation ablesbar: schon bevor wir lernen, aus welchen Gliedern die Kausalkette etwa zwischen Absichten und Handbewegungen besteht, sei uns die Relation zwischen Intention und Handlung einsichtig. Durch diese Einsicht wird uns ein einfacheres Modell verständlich, in dem die Grenzen der Humanbiologie wegfallen, und in diesem Sinne ist die theistische Erklärung sehr einfach. –

Auch in der Antwort auf Mackies zweiten Kritikpunkt zeigt sich Sw.s Apriorismus deutlich. Mackie hatte kritisiert, daß die Erklärung der Mannigfaltigkeit der Phänomene durch göttliche Intention das Problem nur verschiebt: wir müssen dann eben eine Mannigfaltigkeit von Intentionen in Gott annehmen. Sw. hält dagegen, daß von den verschiedenen Weltzuständen einige so sind, daß ein moralisch vollkommener Gott ausschlaggebende Gründe hätte, sie nicht zu erschaffen, weil etwa das Ausmaß unverdienten Leidens darin zu groß ist. Bezüglich anderer Zustände hätte Gott dagegen gute Gründe, sie zu erschaffen. Die Wahl zwischen gleich guten Weltzuständen ist dann leicht personal erklärbar. Voraussetzung einer solchen Argumentation ist freilich ein starker realistischer Apriorismus in bezug auf moralische und ästhetische Wertungen: Bestimmten Sachverhalten kommen intrinsische moralische und/oder ästhetische Werte zu, und zwar so, daß selbst Gott dies bei der Erschaffung der Welt zu berücksichtigen hat. Daß mit einer solchen Position größere erkenntnistheoretische Probleme verbunden sind, dürfte auf der Hand liegen. – Drittens geht Sw. auf Mackies Einwand ein, daß die Verwirklichung bestimmter Eigenschaften des beobachteten Universums a priori gar nicht so unwahrscheinlich sei wie Sw. behauptet hatte. Mackie hatte bemerkt, daß eine solche Unwahrscheinlichkeit nur dann behauptbar sei, wenn a priori eher ein Zustand absoluter Zufälligkeit im Universum zu erwarten sei. Sw. stimmt dem zu – a priori sei ein völlig regelloses Verhalten der Bestandteile des Universums tatsächlich wahrscheinlicher. Ein Universum dagegen, in dem sich die Materie nach bestimmten Regeln verhält, damit dem theoretischen und praktischen Zugriff intelligenter Wesen offen ist, die sich damit für den Himmel disponieren können, von dem sie in der religiösen Erfahrung eine Vorahnung besitzen, macht die Annahme einer Person als gemeinsamen Grund wesentlich einfacher und damit wahrscheinlicher als die Hypothese, diese Regularitäten seien schlicht als nackte Fakten hinzunehmen. Soweit ich sehe, bleibt ein Einwand Mackies damit jedoch im Raume stehen: einerseits behauptet Sw., daß die beobachtbaren Regelmäßigkeiten unwahrscheinlich wären, würde Gott nicht existieren. A priori sei absolute Regellosigkeit also wahrscheinlicher. Andererseits hält Sw. an der Sinnhaftigkeit induktiven Schließens fest, egal ob Gott existiert oder nicht. Voraussetzung dafür ist allerdings, daß gerade keine absolute Regellosigkeit herrscht.

4. Als zusätzliches C-induktives Argument bespricht Sw. in Appendix B das Argument aus der Feinabstimmung (fine-tuning) des Universums, das seit etwa eineinhalb Jahrzehnten Gegenstand naturwissenschaftlicher und kosmologischer Debatten ist, aber auch z. B. in Brentanos erwähntem Argument schon einen entfernten Vorläufer hat. – Entscheidend für Sw.s Argument ist, daß das Zusammenspiel bestimmter Naturkonstanten und Naturgesetze eine notwendige Bedingung für das Auftreten von Leben auf Kohlenstoffbasis ist, und daß Sw. diese Merkmale für a priori sehr unwahrscheinlich hält. Voraussetzung dafür, daß überhaupt stabile höhere chemische Elemente wie etwa Kohlenstoff entstanden sind, ist die Tatsache, daß sich die Stärken von Kräften und die Größe von Massen der subatomaren Teilchen in ganz bestimmten, schmalen Bandbreiten bewegen, und daß das Pauliprinzip gilt (demzufolge es in einem Atom keine zwei Elektronen im gleichen Quantenzustand geben kann). Die Grundgesetze der Quantenmechanik verhindern das Abstürzen der Elektronen in den Atomkern, das Pauliprinzip ist für den Schalenbau der Atome verantwortlich. Bestimmte andere Naturkonstanten ermöglichen erst die Bildung längerer Moleküle wie der DNS. – Weitere bestimmte Zahlenwerte liegen der Geschichte des Universums zugrunde: wäre die anfängliche Expansionsgeschwindigkeit des Universums nach dem Urknall geringfügig größer oder kleiner gewesen, hätten sich keine Sterne und damit höheren Elemente gebildet, bzw. das Universum wäre wieder kollabiert; hätte es weniger oder mehr anfängliche Inhomogenitäten in der Strahlungsverteilung gegeben, hätten sich keine Galaxien gebildet, bzw. das Universum wäre schon vor der Sternbildung in schwarzen Löchern „verschwunden". Dieses diffizile Zusammenspiel von Naturkonstanten und Gesetzen erachtet Sw. als induktive Bestätigung für die Hypothese der Existenz Gottes (311f.). Sw. diskutiert im folgenden zwei gängige Strategien zur Vermeidung der theistischen Erklärung dieses Zusammenspiels. Die erste entspringt einer Fehldeutung des sogenannten „anthropischen Prinzips". Dieses Prinzip wird in mehreren Versionen vertreten. Eine schwache Version besagt, daß es keine Beobachter der Natur gäbe, wenn die Naturgesetze und Konstanten

anders geartet wären. Daraus folgt, daß alle Theorien, die die Naturgesetze und Grenzbedingungen so beschreiben, daß sich daraus keine intelligenten Beobachter entwickeln könnten, falsch sind. Eine evident falsche Konklusion aus dem schwachen anthropischen Prinzip wäre, daß die Beschaffenheit der Naturgesetze aus unserer Existenz folge; die Naturgesetze und Grenzbedingungen verursachen ja unsere Existenz und nicht wir sie. Die Interpretation des schwachen anthropischen Prinzips, die als Argument gegen die theistische Konklusion verwendet wird, lautet etwa folgendermaßen: es sollte nicht verwundern und bedarf deshalb keiner Erklärung, daß die Naturgesetze und Grenzbedingungen so zusammenspielen, denn sonst gäbe es keine Beobachter. Auch diese Konklusion erachtet Sw. als falsch – seiner Ansicht nach bedarf die Abstimmung der Naturgesetze und Grenzbedingungen sehr wohl einer Erklärung. – Das starke anthropische Prinzip kommt der Behauptung einer umfassenden Naturteleologie gleich und dürfte schwerlich zu rechtfertigen sein: Die Naturkonstanten und -gesetze müssen so sein, daß sich irgendwann Leben bzw. intelligente Beobachter des Universums entwickeln. – Sw.s klare Diskussion der Versionen des anthropischen Prinzips macht einen der wertvollsten Teile des Buches aus, und seiner abschließenden negativen Wertung anthropischer Prinzipien ist durchaus zuzustimmen: „Anthropic principles serve only to obfuscate." (314). – Als eine weitere Strategie zur Vermeidung theistischer Erklärungen bespricht Sw. die Postulierung mehrerer Welten bzw. Universen. Auch dieses Postulat kann in mehreren Versionen erfolgen. Zunächst könnte man als die „anderen Welten" diejenigen Bereiche des Universums verstehen, die sich zeitlich und/oder räumlich unserer Beobachtung entziehen. Das Ziel dieser Strategie ist es, durch unendliche Vermehrung der Universen die Ausgangswahrscheinlichkeit der Entwicklung intelligenten Lebens zu erhöhen. Für die Bereiche jenseits der Beobachtungsgrenze ist es aufgrund der bisherigen Befunde allerdings sinnvoll, dieselben Naturgesetze und -konstanten wie bei uns anzunehmen. Eine andere Version ist die „Many-World-Interpretation" (MWI) der Quantentheorie, die vereinzelt zur Rettung des Determinismuspostulats der Quantentheorie vertreten wird. Nach dieser Theorie spaltet jede Messung das Universum in eine Anzahl verschiedener Universen, wobei jedes Universum einen der möglichen Werte der ψ-Funktion verwirklicht, wir aber nur einem Universum angehören und nur den dort verwirklichten Wert der ψ-Funktion beobachten können. Damit existieren alle möglichen Universen und man braucht nicht anzunehmen, daß die Grenzbedingungen in einem engen Bereich liegen müssen. Der Nachteil dieser Theorie ist allerdings, daß damit unendlich viele Welten angenommen werden müssen, die allerdings per definitionem niemals einen beobachtbaren Effekt in unserer Welt haben werden. Nach dem „Ockhams Rasiermesser" genannten Prinzip wäre es also besser, die ψ-Funktion indeterministisch als Beschreibung der physikalischen Wahrscheinlichkeit des Verhaltens der realen Weltbausteine zu interpretieren. – Die Abwägung der Wahrscheinlichkeiten im Argument aus der Feinabstimmung des Universums sieht folgendermaßen aus: bezeichnet P(A) die unbedingte, P(A/B) die bedingte Wahrscheinlichkeit von A unter der Voraussetzung von B, e die Existenz der intelligenzhervorbringenden Welt, h_2 die Existenz unendlich vieler Welten, h die Existenz Gottes und k das Hintergrundwissen, so soll nach der MWI $P(h_2/e.k) > P(h/e.k)$ sein. Allerdings – so Sw. – bestätigt e auch h in gewisser Weise. An diesem Punkt nun schmuggelt Sw. eine durch nichts gerechtfertigte Annahme ein: für die weiteren Erwägungen setzt er voraus, daß der Vorhersagewert der beiden Hypothesen annähernd gleich groß wäre: $P(e/h_2.k) = P(e/h.k)$. – Unter dieser Voraussetzung $P(e/h_2.k) = P(e/h.k)$ ist nach dem Bayes'schen Theorem $P(h/e.k) > p(h_2/e.k)$ genau dann, wenn $P(h/k) > P(h_2/k)$. – Damit hat Sw. einmal mehr einen seiner typischsten Argumentationsschritte vollzogen, denn die Wahrscheinlichkeit der beiden Hypothesen hängt insgesamt nun wiederum von ihrer Ausgangswahrscheinlichkeit ab, und die Ausgangswahrscheinlichkeit der Mehrweltenhypothese bezeichnet Sw. im Vergleich zur theistischen Hypothese als „absurdly low" (322). Insgesamt wird die Existenz Gottes durch die Existenz unserer lebenshervorbringenden Welt induktiv viel stärker gestützt als die Existenz mehrerer Welten, und das „fine-tuning"-Argument bleibt trotz aller Umgehungsstrategien ein gutes C-induktives Argument.

5. Sw.s Vorgangsweise liegt in vielen Punkten quer zur traditionellen philosophischen Gotteslehre und ist sehr detailreich, damit muß eine Kurzkritik im Rahmen einer Rezen-

sion notwendig in gewisser Weise oberflächlich ausfallen. Das Buch liest sich weithin als anti-humeanischer Traktat zur Verteidigung der Möglichkeit von Erkenntnis jenseits des Bereichs sinnlicher Wahrnehmung. Die Mittel, die Sw. dazu anwendet, sind jedoch weithin cartesianische Gedankenexperimente auf einer anthropomorphen begrifflichen Basis. Es ist unser Alltagsverständnis von menschlichen Personen und ihren Handlungen, das den Rahmen für Sw.s Explikation des Gottesbegriffs darstellt. Dies führt zu einem markant anthropomorphen Gottesbild, das im wesentlichen an einen allmächtigen, allwissenden, omnipräsenten, gütigen Poltergeist erinnert, an ein gigantisches cartesianisches Ego, dessen Verhältnis zur Welt ungefähr so zu verstehen ist wie das eines cartesianischen Ego zum Körper (im Bereich der philosophy of mind ist Sw. der prominenteste zeitgenössische Vertreter des Dualismus, vgl. etwa Kap. 9 sowie The Evolution of the Soul [1986]). Sw.s Werk kann gelesen werden als der Versuch, eine philosophische Gotteslehre unter konsequenter Vermeidung analoger Begriffsbildung zu entwickeln. – Das dahinter stehende Grundproblem ist der schon mehrmals angesprochene häufige Rekurs Sw.s auf apriorische Einfachheitskriterien. Wer mit solchen Einfachheitskriterien operiert, ist in der Gefahr, Vorurteile des common-sense-Weltbildes in seine Wahrscheinlichkeitsbeurteilungen einfließen zu lassen, Vorurteile, die der wissenschaftliche Fortschritt irgendwann dann doch als zweifelhaft erscheinen lassen kann (überhaupt ist die heutige Wissenschaftstheorie bezüglich des Begriffes der Einfachheit sehr vorsichtig geworden). Im Kontext theistischer Erklärungen stellen Einfachheitserwägungen ein besonderes Problem dar. Mackie trifft einen entscheidenden Punkt, wenn er Einfachheitsüberlegungen immer als relativ zu unserer Erfahrungswelt einordnet. Sw.s Einfachheitsüberlegungen zur Beurteilung der Ausgangswahrscheinlichkeit der Existenz Gottes und des Universums kommen dagegen dem Versuch gleich, gedanklich von der Existenz des Universums und der Existenz Gottes abzusehen und sich dann zu überlegen, was (auf Grund seiner intrinsischen Einfachheit) am ehesten existieren könnte (vgl. etwa 112f., 288); derlei Spekulationen sind allerdings seit Hegels Zeiten nicht mehr allzu populär (wohl nicht ganz zu Unrecht). Das Ergebnis solcher Überlegungen kann eigentlich nur sein, daß die gefundenen Ausgangswahrscheinlichkeiten eben unsere weltanschaulichen Grundannahmen begrifflicher, moralischer und ästhetischer Art widerspiegeln, allerdings getarnt durch das Kriterium der „Einfachheit". Dabei können auch Hintergrundannahmen innerhalb theistischer Weltanschauungen in die Einfachheitsüberlegungen einfließen, wie sich anhand von Sw.s Beurteilung des Erwartungswerts des Theismus zeigen läßt. Eine Hypothese, die einen Erwartungswert Null für die zu erklärenden Indizien hat, hat insgesamt die Wahrscheinlichkeit Null. Für die theistische Hypothese ist dies insofern ein Problem, als klassische theistische Theorien stets die Freiheit Gottes bei der Erschaffung der Welt betonen: aus der Existenz Gottes darf noch nichts für die Existenz der Welt folgen. Als Ausweg greift Sw. zum Postulat einer entsprechenden Intention Gottes, das Universum zu erschaffen. Unter der Annahme solcher Intentionen bekommt der Theismus seinen kleinen Erwartungswert. Keine unserer Erfahrungen macht es wahrscheinlich, daß Gott Grund haben sollte, ein Universum zu erschaffen. Dieses Postulat einer Intention Gottes entspricht jedoch einer Kernaussage religiöser Erklärungen und entspringt einer bestimmten Sichtweise bzw. Deutung all dessen, was uns begegnet: die Existenz des Universums ist von Gott gewollt. Diese grundsätzliche Werthaftigkeit der Welt ist eine weitere weltanschauliche Hintergrundannahme hinter Sw.s Argument. Sie ist jedoch verknüpft mit einer Reihe weiterer impliziter Annahmen über die Welt insgesamt, wie etwa der folgenden: die Welt ist in moralischer und ästhetischer Hinsicht so beschaffen, daß ein gütiger Gott Gründe haben kann, sie zu erschaffen, und das Ausmaß des Übels in der Welt widerspricht dem nicht. An diesem Punkt, der Einordnung des Übels, verläßt Sw. seine sonstige Bayesianische Methode; seine Rechtfertigung des Übels ist eine verfeinerte Version der „free will defence": moralische Übel sind eine notwendige Begleiterscheinung der Existenz freier Geschöpfe, und ein gewisses Ausmaß an Erfahrung natürlicher Übel ist Bedingung der Möglichkeit rationaler moralischer Entscheidung und moralischer Selbstvervollkommnung. – Insgesamt zeigt sich also, daß auch Sw.s Gottesbeweise in gewisser Weise die eigentümliche weltanschauliche Einbettung besitzen, die den Gottesbeweisen allgemein zukommt, wenngleich Sw. die Funktion von „Erklärung" und „Beweis" im religiösen Kontext anders sieht als die klassische Tradition.

Er behandelt die Hypothese der Existenz Gottes grundsätzlich ähnlich wie einzelwissenschaftliche Hypothesen, die durch Indizien bestätigt oder entkräftet werden können. Die Erklärungen, die einzelwissenschaftliche Hypothesen anbieten, sind jedoch insgesamt anderer Natur als die religiöser Hypothesen. Sie beziehen sich auf einzelne Aspekte eines bestimmten Bereichs von Phänomenen in der Wirklichkeit. Wenn innerhalb einzelwissenschaftlicher Hypothesen Existenzbehauptungen auftreten, so verändert dies unsere Überzeugungen über die Zusammenhänge eines relativ kleinen Bereiches der Wirklichkeit. Die Art von Erklärung, die theistische Religionen anbieten, ist dagegen umfassend und integrativ: theistische Religionen nehmen eine Entität an, die zur Gesamtwirklichkeit in einem Begründungs- und Sinnzusammenhang steht. Gottesbeweise haben weniger den Zweck, Außenstehenden die Existenz Gottes anzudemonstrieren, sondern vielmehr den Zweck, weltanschauliche Voraussetzungen zu explizieren und zu klären, wie dieser Begründungszusammenhang zwischen Gott und Welt näher zu denken ist (freilich machen sie dabei Gebrauch von Einsichten, die an sich auch dem Nichttheisten zugänglich sind, etwa Einsichten bezüglich Bewegung und Kausalität). Ich verweise hierzu etwa auf die quinque viae: jeder dieser Beweise dient gleichzeitig der Klärung einer Eigenschaft Gottes, der Klärung eines der Aspekte, wie Gottes Wirken nach außen aus der Sicht einer theistischen Weltanschauung verstanden wird. Diese weltanschauliche Einbettung der Gottesbeweise zeigt sich etwa an der wiederkehrenden Schlußbemerkung der einzelnen Wege: et hoc omnes intelligunt Deum – es geht nicht um einen nachträglich und äußerlich hinzugefügten Existenzbeweis für eine zusätzliche Entität, sondern die Explikation dessen, was einen zentralen Teil der theistischen Weltanschauung ausmacht. Aus traditioneller Sicht spielt bei dieser Klärung des Sinnes von Aussagen über Eigenschaften und Wirken Gottes die Analogielehre eine entscheidende Rolle; daß demgegenüber Sw. seine Analyse unter konsequentem Verzicht auf analoge Begriffsbildungen vorantreibt, wurde bereits angesprochen. – Sw.s von der Tradition abweichendem Begriff theistischer Erklärung entspricht auch die geänderte Rolle der subjektiven Gewißheit. Für Sw. spielen Glauben und subjektive Gewißheit die Rolle eines Lückenfüllers, sie ergänzen die aus den Gottesbeweisen gewinnbare Wahrscheinlichkeit der Existenz Gottes auf die volle Gewißheit (d.h. subjektive Wahrscheinlichkeit gleich 1). Dabei wird m.E. jedoch übersehen, daß die subjektive Gewißheit keine für die philosophische Gotteslehre bereichstypische Ergänzung für fragwürdige Argumente ist, sondern bei praktisch jedweder Argumentation ihre Rolle spielt. Wer etwa bestimmte Intuitionen über die Grundlagen der Mathematik nicht teilt, gegenüber dem werden manche angebotenen Beweise wirkungslos bleiben. Ähnliches ließe sich an Hand der hartnäckigen Gegner der Evolutionstheorie oder der Leugner der Existenz von KZs im Dritten Reich nachweisen: wem die subjektive Zustimmung zu einer Argumentation fehlt, der ist auch durch erdrückendes Beweismaterial nicht zu überzeugen.

Die vorstehenden Kritikpunkte ändern nichts daran, daß es sich bei dem Buch um einen Markstein der zeitgenössischen philosophischen Gotteslehre handelt, um das keine seriöse Diskussion der Gottesbeweise herumkommt. Der Aufschwung, den die Religionsphilosophie und philosophische Gotteslehre im Rahmen der analytischen Philosophie innerhalb der letzten beiden Jahrzehnte miterlebt haben, ist nicht zuletzt auch Swinburnes Verdienst. – Druckfehler: Der Formalismus auf Seite 321 wird durch drei Druckfehler fast unverständlich: „h_1" in Zeile 25 wurde bisher nie eingeführt und müßte „h" heißen; in Zeile 26 fehlt eine schließende runde Klammer vor der eckigen; in Zeile 34 muß es statt „h_2/k" heißen: „$P(h_2/k)$". W. Löffler

Huxley, Aldous, *Gott ist.* Essays. Hrsg. *Jacqueline Bridgeman.* München–Wien: O. W. Barth 1993. 287 S.

Bekannt ist A. Huxley hierzulande durch seine Romane, am bekanntesten wohl durch *Brave New World* (1932), das nicht bloß Neil Postman mit guten Gründen für treffender hält als Orwells *1984*. Schon seine (späteren) Romane aber sind Ideendramen (Kritiker erklären: handlungsdünne mystische Traktate – 18). 1949 erschien in Zürich die Übersetzung seiner Anthologie *The Perennial Philosophy* (1944). So manchem daraus, wie aus *Time Must Have a Stop* (1945), begegnet man hier wieder. Der

Band sammelt Texte, die mit einer Ausnahme zwischen 1941 und 1960 in der Zeitschrift „Vedanta and the West" erschienen sind. Damit ist ihre Grundhaltung und -aussage bereits charakterisiert. Von einem aggressiven Hedonismus hat der Verfasser sich zu einem religiösen Monismus bekehrt. Besser als der Titel „Gott" (Original: *Huxley and God)* träfe die Sache so vielleicht, wenn nicht: „Das Göttliche", so doch „Die Gottheit". Der erste Text *(Die minimale Arbeitshypothese)* formuliert dies (23) so: „Es gibt eine Göttlichkeit, einen Grund, ein Brahman, ein Klares Licht der Leere als das nichtmanifestierte Prinzip aller Manifestationen. Dieser Grund ist zugleich transzendent und immanent. Es ist dem Menschen möglich zu lieben, zu erkennen und von der in ihm angelegten zur verwirklichten Identität mit dem göttlichen Grund zu gelangen. Diese Einheit stiftende Erkenntnis der Göttlichkeit ist letztes Ziel und eigentlicher Zweck des menschlichen Daseins." Im Dienst dessen hat der Mensch an sich zu arbeiten, zur Loslösung, und zwar statt durch bemerkbare Askese im Bemühen um jene wie selbstverständliche Heiterkeit, die andere eher einer guten Verdauung oder angeborener Dickfelligkeit zuschreiben werden, aus der gerade so aber ein Friede hervorgeht, der höher als alle Vernunft ist (35). 1952 schreibt H. über Surrogate der Befreiung, um so bedenkenswerter, als seine eigenen Versuche mit Meskalin zu einem Riß (10) zwischen ihm und seinem Guru Brabhavananda geführt haben. H. nimmt Drogen als Beweis, daß „die Menschen schon immer und überall das zutiefst Unzureichende ihres personenhaften Daseins, das Elend ihrer isolierten Ichheit empfunden haben" (131). Wobei man dem zweiten zustimmen, doch seiner Parallelisierung mit dem ersten widersprechen kann. Bedenkenswert nicht bloß für Kirchen- oder Katholikentage: „‚Wo zwei oder drei versammelt sind in meinem Namen, da bin ich mitten unter ihnen.' Mitten unter zwei- oder dreihundert wird es mit der göttlichen Gegenwart schon problematischer" (134). In drei kurzen Texten zum Vaterunser klagt H. die Theozentrik des Stifters einer Religion ein, die (161) „namentlich in den ‚liberalen' Erscheinungsformen ... immer tiefer in den Bann einer ganz und gar häretischen Anthropozentrik gerät (die wir beschönigend lieber ‚Humanismus' nennen)". H. vermittelt die Ratschläge der Tradition zum Umgang mit Ablenkungen; er schärft die Wichtigkeit eines Lebens in der Gegenwart ein; vor allem aber kritisiert er natürlich die dogmatische Verwechslung von „Zeigefinger und Mond" in den „organisierten" Religionen. Die sollten in der Tat sich das nicht weniger gesagt sein lassen als seine Kritik am Ritual (und dessen Empfehlung durch Pascal im Dienst des „abêtir"); denn die Verdemütigung des Subjekts kann unter Umständen sehr wohl nur die Verlagerung des Hochmuts „vom aufgeblasenen Individuum auf seine noch mehr aufgeblasene Kirche" (218) bedeuten. Anderseits wäre gerade hier der Ort, nicht bloß die Positivität vom Symbol und Leiblichkeit zu diskutieren, sondern vor allem die dem zugrundeliegende Seins- und Sinn-Realität des Personalen und damit des Dialogischen in der Religion. Erklärtes Ziel der Religion sei die „Erkenntnis" des „Faktums, daß Gott ist" (47)? Nicht der Bezug auf Ihn, der Umgang mit Ihm, die Anbetung Seiner? Daß die Vereinigung mit Gott „durch Manipulation dieser Symbole zu erreichen" sei (266), sagen auch diese Religionen nicht, so sehr es in ihren (K. Rahner:) „Vulgär"formen begegnet (Beispiele dafür bringt H. aus Shakespeare). Die Māyā-Lehre anderseits mag Prospero verkünden (285), biblisch ist sie nicht. – Fast wie ein Rahmen der Sammlung erscheinen 93 und 285 die Worte des sterbenden „Hotspur" Percy (I Heinrich IV., V 4), woraus A. Huxley den Titel seines Lieblings-Werks (10) gewonnen hat: „Denken als des Lebens Sklave und Leben als der Narr der Zeit, die alles überwacht, muß enden." J. Splett

Handbuch religionswissenschaftlicher Grundbegriffe. Hg. *Hubert Cancik / Burkhard Gladigow / Karl-Heinz Kohl.* Bd. 3: Gesetz – Kult, Stuttgart usw.: Kohlhammer 1993. 488 S.

Es handelt sich um den dritten Band eines groß angelegten Werks, dessen 1. und 2. Band 1988/90 schon in dieser Zs. (66 [91] 456–458) besprochen worden sind. So sollen hier nur exemplarisch einige Beiträge vorgestellt werden! – *Gottesvorstellungen* (32–49; *B. Gladigow):* „Die traditionellen Gottesvorstellungen repräsentieren ein Grund-

muster einer soziomorphen Interpretation von Welt" (32), oft gebunden an das Erlebnis von Herrschaft durch einen König in einem Staat. Es gibt ortsgebundene Götter und frei bewegliche „große" Götter, die untereinander und mit Menschen Beziehungen haben und mit denen man Beziehungen eingehen kann. Eingegangen wird auf die Körperlichkeit, Machtausübung usw. der Götter. G. weist hin auf die Spannung zwischen der durch die Gottesvorstellungen gegebenen Deutung und Bewohnbarmachung der Welt für den Menschen und dem „Vollkommenheitspostulat", das die Götter in immer größere Ferne hinausrückt, bes. im Monotheismus und Agnostizismus. Es handelt sich um einen sehr umfassenden Artikel, der eine nützliche, erste Ordnung der ungeheuren Materialfülle gibt. Wie in diesen Rahmen, für den Topitsch ein wichtiger philosophischer Gewährsmann zu sein scheint, die jüdisch-christliche Entwicklung einzuordnen ist, bleibt offen. Denn Gottesvorstellungen scheinen einen nicht recht abstreifbaren polytheistischen Fond zu haben. Offen bleibt auch die Frage, wie Gesellschaften ohne Gottesvorstellungen auskommen. – *Heil* (66–74; *R. Flasche)* sei der Zentralbegriff der Religion und so auch der Religionswissenschaft (RW). Erfahrung von Unheil ist das Erste (F. gibt eine nützliche Typologie davon), Suche nach Heil (Ganzheit, Gesundheit, Kraft, Leben usw.) das Zweite, das Dritte sind die Mittel und Mittler, die von daher heil-ig heißen (nicht umgekehrt). Heil bzw. Unheil kann entweder „real" oder „vom jeweiligen religiösen Selbstverständnis her angenommen" sein. [Frage: Ist es nicht sinnvoll, nur Letzteres für religiöse bzw. religionswissenschaftlich (rw) zu nehmen, wenn nicht jegliche Heilkunst, Reparatur- und Lebensqualitätssteigerungskunst zur „Religion" gezählt werden soll? Gibt es nicht auch ein spezifisch religiöses Heil bzw. Unheil neben der Tatsache, daß auch „gewöhnliches" Heil und Unheil in einem religiösen Kontext erlebt werden kann? Freilich kann man auch für ganz gewöhnliche Heilung usw. beten (statt nur den Arzt zu bemühen); aber dann liegt das Religiöse nur im „Mittel" – wenn es denn eines ist! – nicht im Heil als solchem. – Man stößt wieder auf das alte Problem: Hat das Wort „Religion" die Einheit eines wissenschaftlichen Begriffs? Ich glaube: nein.] – Die (in deutlicher Spannung zum Beitrag ‚Heil' stehenden) Artikel *„heilig"* (sprachlich) (74–80) und *„Das Heilige"* (80–99; *C. Colpe)* bringen, obwohl recht kompliziert geschrieben, wichtige Differenzierungen, die man künftig nicht mehr überrennen darf: „heilig" als theologische und als rw Kategorie; der deutsche Sonderweg der RW aufgrund der bei uns anklingenden Verwandtschaft zum Heilen (der in anderen Sprachen fehlt) und der fehlenden Unterscheidung von sacer und sanctus; was an R. Ottos Analysen richtig und was falsch war usw. – Unter dem Stichwort *Herrscherkult* (115–122) informiert *C. Elsas* sehr interessant vor allem zu Ägypten, zur hellenistischen und römischen Welt sowie zur Ablehnung dieses Kults durch die Juden und Christen (zu der der Aufbau einer Gegenideologie gehörte). Thematisch verwandt ist der Beitrag zum *sakralen Königstum* (386–389: *Christoph Auffahrt):* Er entblättert den an einflußreichen Hypothesen reichen „goldenen Zweig" Frazers. – *Hexe/Hexenmuster (H. Mohr,* 122–138) ist ein sehr instruktiver, vorsichtig abwägender Beitrag über die Entstehung und das Nachleben eines frühneuzeitlichen Abgrenzungsbegriffs. Der Beitrag informiert über die schrittweise, von populären Ideen ausgehende Offizialisierung des Hexenglaubens durch Theologie und Jurisprudenz, die durch soziale Krisen in überschaubaren Gemeinschaften genährt wurde, – über die von der Aufklärung geschaffenen Ersatzvorstellungen und über das heutige Hexenwesen, das mit dem eigentlich so zu nennenden von Spätmittelalter und früher Neuzeit sehr wenig gemein hat. M. möchte das Hexenmuster auch abheben von der Vorstellung der einfachen Schadenszauberei, die bei den meisten Völkern bekannt ist. (Nur teilweise verständlich wird, warum die abendländische Christenheit jahrhundertelang ohne und gegen den Hexenwahn leben konnte, bevor dieser in ihr Heimatrecht bekam. Unter denen, die darauf hinwirkten, daß die Hexenverfolgung zurückging, wäre nicht nur ‚die Aufklärung', sondern z. B. auch ein Friedr. von Spee zu nennen.) – *Hölle (P. Habermehl:* 160–164) liest man am besten zusammen mit *Jenseits* (318–326; *K. Hoheisel):* es sind zwei Beiträge, die in erfreulicher Weise die knappe historische Information mit einer kritischen Überlegung zur rw Tauglichkeit der genannten Begriffe verbinden. Wenn man die brillant nachgezeichnete Geschichte der rw Kategorie *Initiation* (238–249;

E. Grohs) liest, kann man seine Skepsis bzgl. der Möglichkeiten rw.er Theoriebildung bestätigt finden. – *Katholisch* (339–345; *R. Faber):* ein anregend-provokanter Feuilletonbeitrag, der aber nicht in ein wissenschaftliches Handbuch gehört. – *Kirche* (357–362; *G. Kehrer):* K. bestimmt die Organisationsform ‚Kirche' aus dem Gegensatz zur Sekte. So verstanden, kann gefragt werden, ob dieser Begriff (der zunächst aus dem europäischen Kontext) gewonnen ist, nicht auch auf andere Religionen anwendbar sei. Für die Gewinnung dieses Begriffs von Kirche sind „die zahlreichen ekklesiologischen Arbeiten der christlichen Theologen irrelevant"; wissenschaftlich gesehen, ist die K eine Form religiöser Organisation, „die mit dem Instrumentarium von Kultur- und Sozialwissenschaften restlos aufgeklärt werden kann." Ob es nicht besser wäre, die Besonderheit der Kirche als christlicher Gemeinschaftsform im Rahmen sonstiger Formen religiöser Gemeinschaftsformen historisch und struktural zu erforschen (wobei deren jeweiliges Selbstverständnis vielleicht doch nicht ganz „besser-wisserisch" auf die Seite geschoben werden darf), bevor man einen allgemeinen Begriff von K konstruiert, und dies noch mit Hilfe eines Gegensatzes, der seine polemischen Ursprünge kaum ganz ablegen kann, vor allem aber nur ein höchst relativer bleibt, da sich ja Sekten auch als Kirchen verstehen? Was dem Autor vor Augen steht, ist also eigentlich der Begriff „Großkirche". Betrachtet man als Außenstehender, wie – gerade nach dem Zeugnis der wissenschaftshistorischen Beiträge dieses Handbuchs – die Hypothesen in der Religionswissenschaft einander ablösen, so kann man in der Annahme einer *„restlosen* Aufklärbarkeit" religiöser Phänomene kaum mehr als ein szientistisches Glaubensbekenntnis sehen. – *Kult* (474–488; *B. Lang):* L. unterscheidet glücklich die sonst oft vermischten Begriffe Kult, Ritual, Ritus. Kult ist ihm das gesamte rituelle Leben einer Religion, für dessen Analyse er, von außen nach innen gehend, die Gesichtspunkte der Finanzierung, des Fests und der inneren Motivation vorschlägt. L. wendet sich gegen die Tendenz, in der Kulturarmut eine höhere Form von Religion zu sehen. Das schwindende Verständnis für den Kult im heutigen Christentum führt er nicht auf Verstädterung und Technisierung, sondern auf (den auch unter anderen Bedingungen möglichen) Wandel einer geschlossenen zu einer offenen, individualisierten Gesellschaft zurück. Der These gegenüber, der Ritus habe den Glaubensvorstellungen gegenüber immer die Priorität, läßt L. eine gewisse Reserve erkennen, ohne sich jedoch (leider) zu einer Alternative zu äußern. Die Ausführungen zu den Funktionen von Kult (beachtet werden: Förderung von Solidarität, Manipulation des Bewußtseins, zweckloses Spiel) zeigen Vor- und Nachteile dieser Hypothesen und versuchen, verschiedene „kultische Stile" mit Ober- und Unterschichtphänomenen zu korrelieren. Ein, wie mir schein, sehr ausgewogener und phänomenoffener Beitrag! – Vom Gesamteindruck präsentiert sich dem Rez. dieser Band ebenso wie die beiden ersten Bände als das Ergebnis eines ebenso faszinierenden wie klippenreichen, d. h. in den wissenschaftstheoretischen Fundamenten problematischen Unternehmens.

G. Haeffner S. J.

Die andere Kraft. *Zur Renaissance des Bösen,* Hrsg. *Alexander Schuller* und *Wolfert von Rahden.* Berlin: Akademie Verlag 1993. VIII/369 S.

Während das Gute nährt, ist das Böse interessant (was nicht aus-, sondern gerade einschließt, daß es in der Häufung langweilig wird). Den Buchdeckel ziert ein Ausschnitt aus Grünewalds Antonius-Versuchung, und im Vorwort heißt es, immer lauter gerate „der Schrei nach irgendeinem – letztlich beliebigen – Guten." Seine angemessene Antwort erhalte er „in der von keinem Dogma und keiner Hoffnung pervertierten Suche nach den uns verbleibenden Fragmenten des Bewußtseins" (VIII). Die entsprechend disparaten Beiträge wurden in fünf Gruppen gebündelt. – I. Der Lauf des Bösen. *C. Schulte* behandelt das abendländische „Unde malum?" (Leib-, Vernunft-, Seelenursprung), *M. Schuller* sein griechisches Verständnis (Angriff auf die Einheit der agora), „im Unterschied zum Christentum, das in der Dichotomie von Gott und Teufel das Böse als wirklichen und notwendigen Teil einer Gesellschaft erklären kann" (21). *v. Rahden* untersucht „Orte des Bösen": Hexenhammer, Inquisition, Dostojewski, Kriminologie, denunzierende oder verharmlosende Sprache. *H. D. Kittsteiner* geht der Abschaf-

fung des Teufels im 18. Jh. und der Verinnerlichung des Bösen nach. – II. Verfremdungen: Fragwürdig die Pathologisierung des Bösen in den Sozialwissenschaften *(N. Kapferer)*, als „Pendant zur [theologischen] Verdammung" (114); notwendig der Abschied von ihm im Rechtsstaat *(W. Schild)*: also vom Strafrecht überhaupt (130), zugunsten der Abmahnung/Beseitigung von Störungen? Erstaunlich der Theologe *F. Wagner* zum Subjekt des Bösen. Daß Gott allmächtig und der Mensch für das Böse verantwortlich sei, könne nicht zugleich behauptet werden. Und zum Trilemma werde dies Dilemma durch eine eschatologische Lösungs-Hoffnung (137). Sieht man sodann das Böse im Wie-Gott-sein-Wollen des Menschen, würde Gott zum Prototyp des Bösen, ginge Theologie nicht „mit einer ans Axiomatische grenzenden Selbstverständlichkeit" von einer grundsätzlichen Asymmetrie zwischen göttlicher Selbstmacht und Abhängigkeit des Menschen aus (139). Demgegenüber stelle der Tod des selbstmächtigen Gottes den logischen Anfang und Grund des Christentums dar (143). Doch auch unabhängig von diesem Denkweg gilt sein Zielgedanke: gut = Anerkennung anderer Freiheit, böse = Selbstbehauptung; und daß in diesem Sinn das Böse eher darin bestehe, nicht wie Gott sein zu wollen (147). Schließlich stellt *T. Krause* den Dandy und Kollaborateur P. Drieu La Rochelle vor. – III. Verkörperungen: Motive und Bilder des Satanismus *(H. R. Brittnacher,* primanerhaft antikirchlich), P. Louÿs Roman „La femme et le pantin" samt seinen Verfilmungen (7 Szenenfotos – *A. Ebrecht)*, die „femme fatale" bei G. Moreau *(H. Körner* – 11 schw.-w. Abb.), der literarische Typus des Verführers (Casanova, Don Juan, Valmont, Kierkegaards Johannes ... *S. Scharnowski)*. – IV. Verletzungen. *N. Bolz* versucht, „dem Denken einen bösen Blick zu inokulieren" (280); die pointierte Paradoxie einer Beobachtung des Allesbeobachters durch den Teufel löse „elegant" die Iteration: „((((Gott←Teufel)←Goethe)←Valéry)←Luhmann)←Bolz" (286). Dem bösen Blick eigens widmet sich anschließend *A. Schuller,* nicht konkret kulturgeschichtlich, sondern „anthropologisch", z.B.: Narkissos erblickt sich im Wasser und ertrinkt; auch Sokrates bringt das „Erkenne dich selbst" den Tod; während auf Jesus, „zumindest metaphorisch" im Jordan ertrinkend, Gottes Blick ruht (290f.). Zum bannenden, zwingenden Blick tritt der tote des Computertomogramms, der als technischer tödlich sei (297). Von der Steinzeit zu den Bildschirmgespenstern schweift der essayistische Blick. Zwei Väter jedenfalls „hat unser – das abendländische – Auge... Der eine ist Naturphilosoph, der andere Prophet, der eine macht Götterbilder, der andere erstarrt zur Salzsäule ... der eine sucht das Maß, der andere das Geheimnis ..." (300). Apokalyptisch endlich kehrt das Böse im 20. Jh. mit der Wiederkehr der Lehre vom gerechten Kriege wieder *(A. Adam)*. – V. Der letzte Schrei: Auf unter anderem die Schwarze Pädagogik, de Sade, Gille de Rais bezieht sich *M. Maengel* in seinen Aperçus zu einer Ontologie der Hybris, auf Moral-Kampagnen in Vietnam und China sowie ein Interview Jutta Weinholds „Geil mit Goethe und Heavy Metal" *E. Grawert-May* bezüglich der Unterscheidung Gut/Böse und möglicher Katharsis; den Schlußpunkt setzt nochmals *A. Schuller:* zum Horrorfilm – von „Mondo cane" (1961) bis „Schweigen der Lämmer" (1991) – mit seiner Sehnsucht nach Autorität und Heimat. Im Anhang Autorenvorstellung und Personenverzeichnis. J. Splett

Koltermann, Rainer, *Grundzüge der modernen Naturphilosophie.* Ein kritischer Gesamtentwurf. Frankfurt a.M.: Knecht 1994. XIV/423 S.

Der Titel von R. Koltermanns magistralem Entwurf wird vermutlich mehr als einen Leser irritieren: Grundzüge *der* modernen Naturphilosophie. Gibt es denn *die* Naturphilosophie, so wie es *die* Physik oder *die* Biologie gibt? Vermutlich hat K. eher an die naturphilosophische „Schublade" innerhalb des herkömmlichen Kanons philosophischer Disziplinen gedacht. Er weiß natürlich, daß es in dieser Schublade verschiedene Entwürfe von Naturphilosophie gibt (24), d.h. verschiedene Versuche, die Entdekkungen und die Theorien der Naturwissenschaft von einem bestimmten philosophischen Standpunkt aus zu interpretieren (nicht bloß nachzuerzählen oder zu einem Gesamtbild zusammenzufügen).

Im *ersten* der drei Teile des Werkes, in der „Einführung in das philosophische Den-

ken" (28 S.), macht K. dem Leser klar, wo sein Standpunkt liegt: Er verteidigt die Autonomie der Philosophie ebenso wie die Autonomie der Realwissenschaften und warnt vor Grenzüberschreitungen von der einen wie von der anderen Seite. Die Philosophie stellt und beantwortet Fragen, die die Naturwissenschaft nicht stellt, die aber der Naturwissenschaftler und jeder nachdenkliche Mensch stellen sollte. Unter diesen Fragen hebt K. vor allem die „ontologische Frage" hervor (11), d.h. die Frage nach den Bedingungen der Möglichkeit von Welt als ganzer, der Organismen und des Menschen (25). Die Weite des Programms hat zur Folge, daß auch große Bereiche der Anthropologie unter die Naturphilosophie des V.s fallen. Es werden sogar ethische Fragen behandelt: Genmanipulation, In-vitro-Fertilisation, Tierversuche (155–164), Grenzen des Wachstums, Empfängnisverhütung, Schwangerschaftsabbruch (266–296), Euthanasie (402–409). Der philosophische Standpunkt des V.s ist klassisch-vorkantisch, orientiert an Aristoteles, Thomas von Aquin und dessen modernen Interpreten (vor allem K. Rahner). – Im *zweiten* Teil, dem „großen anthropologischen Bogen", kommt der Autor zur Sache (274 S.). In vier Anläufen werden dem Leser die Tatsachen und Theorien zur Entstehung des Kosmos (Kosmogenese, 51 S.), der erstmaligen Entstehung von Leben (Biogenese, 40 S.), der Entfaltung des Lebendigen (Phylogenese, 33 S.), der Entstehung des Menschen (Anthropogenese, 39 S.) und über das vermutete Ende der Welt (5 S.) vorgeführt. Diese am Evolutionspfeil orientierte Darstellung wird (nicht recht einsichtig) unterbrochen durch ein Kapitel über Lebensphilosophien (20 S.) und über die Zukunft der Menschheit (Wachtstumsproblematik, 30 S.). Jedesmal werden die Ergebnisse auf den letzten Grund hin hinterfragt. Ausgehend von der Kontingenz der Dinge und Prozesse (81, 134, 187f.) gelangt K. mit Hilfe des metaphysischen Kausalitätsprinzips (20, 82, 134f.) und dem Satz vom zureichenden Grund (169) zu einer Verbindung von Evolution und Schöpfung im theistischen Sinne, wobei die Schöpfung differenziert wird in creatio directa (77ff., 190), creatio continua (134f.), concursus divinus (189f.) und „Selbstüberbietung" nach Rahner (240f.). Wo es möglich und nötig ist, werden naturwissenschaftliche Theorien selbst kritisiert, z.B. Selbstorganisation (71f.), der Evolutionsmechanismus von Zufall und Selektion (173ff.) oder die evolutionäre Erkenntnistheorie (241f.) und die evolutionäre Ethik (243ff.). – Der *dritte* und letzte Teil, der „kleine anthropologische Bogen" (99 S.) behandelt die aktuelle Frage nach dem Beginn des individuellen (personalen) Lebens (15 S.): schon bei der Befruchtung oder erst nach Erlöschen der Fähigkeit zur Mehrlingsbildung? Theoretisch läßt K. die Frage offen, in praktischen Belangen aber (Tötung früher Keime) hält er sich mit guten Gründen an die erste Möglichkeit. Es folgen zwei Kapitel über Prägungserscheinungen und Aggression beim Menschen (je 12 S.). Das Werk schließt mit nachdenklichen Überlegungen zum Altern (20 S.) und zum Tod (24 S.).

Die inhaltliche Fülle des Entwurfs hat zur Folge, daß die Überlegungen des V.s nicht selten allzu knapp geraten und gelegentlich ihr Ziel m.E. nicht ganz erreichen. Es ist richtig, daß die philosophische Schöpfungsidee für die Evolution offen ist. Aber damit ist das von K. geforderte Ineinander von Schöpfung und Evolution noch nicht erwiesen (186, 191). Man sieht das daran, daß die vorgetragene Letztbegründung z.B. der Phylogenese genau so gut auf eine fixistische, Linnéische Welt zutreffen würde. Zwar greift K. zurück auf den Rahnerschen Begriff der Selbstüberbietung (198f.): Ein Organismus tut mehr, als er seinem Wesen oder seinen Potenzen nach tun kann, z.B. wenn eine bisher aquatische Population im Verlauf von vermutlich tausenden von Generationen schließlich zu einer gänzlich auf dem Lande lebenden Art wird. Eine derartige Selbstüberbietung oder -transzendenz wird möglich durch die Kraft Gottes, die dem Wirken der Kreatur innerlich ist, ohne zu deren Konstitution (Wesen) zu gehören (241). Sie ist zudem zu unterscheiden vom früher eingeführten Concursus divinus, der für alles Wirken postuliert wird, also auch dort, wo z.B. ein Lebewesen seine ihm angeborenen Fähigkeiten aktualisiert. Der Begriff der Selbstüberbietung, der doch ursprünglich die langsame, immer offene Höherentwicklung (Phylogenese) begründen soll, wird aber auch (wie bei Rahner?) auf die schnelle, abschließbare Individualentwicklung (Ontogenese), ja auf alles Werden angewandt (240f.). Dann aber versteht man nicht, warum die Tötung früher Keime ethisch in jedem Fall verboten sein soll. Denn das (sagen wir) sechs Wochen alte

„Selbst", das sich da fortwährend auf sein noch zukünftiges Personsein überbietet, ist eben deshalb noch nicht ein personales Wesen, sondern erst auf dem Weg dorthin. Es rächt sich, daß K. das vielleicht schwierigste Thema der Naturphilosophie, nämlich die Konstitution eines Lebewesens, m. E. nicht hinreichend vertieft hat. Die Nennung von (naturwissenschaftlichen) Kriterien des Lebendigen genügt nicht (97f., wobei Gestalt überhaupt nicht erwähnt wird). Damit hängt zusammen, daß das dornige Problem der Teleologie, der angeblichen oder tatsächlichen Wirksamkeit von Zielen in agierenden und nicht nur reagierenden Lebewesen, keinen angemessenen Platz findet. Zwar spekuliert K. recht kühn über eine Universal-Teleologie des Ganzen, *des* Kosmos oder *der* Natur (74ff.). Die Individual-Teleologie aber wird nur kurz im Rahmen der Selbstorganisationstheorien gestreift (66).

Trotzdem, der Entwurf K.s ist aufs Ganze positiv zu bewerten. Seine Absicht ist immer systematisch begründend, nie bloß historisch erzählend. Die Gliederung des Stoffes ist klar und folgt stets einem bestimmten Schema, wodurch das Werk den Charakter eines Lehrbuches erhält: Problemstellung, Problemgeschichte, Darstellung des gegenwärtigen Kenntnisstandes und der miteinander konkurrierenden Theorien, philosophische Überlegungen, und, wo es angezeigt ist, Diskussion theologischer Perspektiven wie der Stellungnahme des Lehramtes der kath. Kirche (79, 157f., 192ff.). Der angezielte Leserkreis sind die „Hörer aller Fakultäten", d.h. jeder an den ausgebreiteten Fragen Interessierte. Die Anforderungen an die Leser sind nicht gerade gering und jeweils andere, je nach dem, ob sie natur- oder geisteswissenschaftlich geprägt sind. Druck- und andere offensichtliche Fehler sind relativ selten; einer sei genannt: der auf S. 43 eingerahmte Faktor für Längenverkürzung bzw. Zeitdehnung ist der Kehrwert der Wurzel aus $1-v^2/c^2$. Das Literaturverzeichnis umfaßt mehr als 65 S., aufgeteilt auf die 13 Kapitel; ein großer Teil davon wird im Text auch zitiert. Ein Namenverzeichnis (4 S.) und ein Stichwortverzeichnis (6 S.) schließen den Band ab. K. hat alles in allem einen höchst respektablen Entwurf vorgelegt. Im Zeitalter einer nie dagewesenen Wissensexplosion in der Naturwissenschaft und einer starken Zersplitterung der Philosophie verdient ein solcher Versuch Anerkennung von beiden Seiten. P. Erbrich S. J.

Interpreting the Universe as Creation. A Dialog of Science and Religion. Hrsg. *Vincent Brümmer.* Kampen (The Netherlands): Kok Pharos Publishing House 1991. 148 S.

Der Dialog zwischen Naturwissenschaften und Religion ist größtenteils verstummt. Die meisten Naturwissenschaftler kümmern sich wenig um die Probleme der Theologen und von seiten der Theologen herrscht meistens sachliche Inkompetenz in naturwissenschaftlichen Fragen. Um so mehr ist es zu begrüßen, daß hier die Vorträge des ‚Second Consultation on Science and Religion' von Dezember 1990 in Utrecht abgedruckt sind. Der Herausgeber hat eine Einleitung „A Dialog of Language-games" (der Dialog von Sprach-Spielen) den übrigen Vorträgen vorangestellt (1–17). Darin warnt er vor einer großen Gefahr solcher Dialoge: die Unterschiede in den Sprachspielen einzuebnen. Dabei ist anzumerken, daß schon bei Wittgenstein, der den Begriff Sprachspiele geprägt hat, nicht ganz klar ist, was darunter gemeint ist. Wahrscheinlich ist es praktikabler, von wissenschaftstheoretischen Aussagegrenzen der Naturwissenschaften und der Theologie zu reden. Wenn man also das Universum als Schöpfung interpretiert, muß man sich dessen bewußt sein, daß diese Deutung nicht mit naturwissenschaftlichen Methoden falsifiziert oder begründet werden kann. Es ist also transnaturwissenschaftlich oder im Sinne des Dialogs, eine theologische Deutung. Wenn also ein gläubiger Christ die Welt und seine eigene Stellung darin als von Gott erschaffen und von IHM erhalten deutet, dann ist auf diesem Hintergrund zu fragen, was dazu Kosmologen, Biologen und Psychologen sagen. So untersucht *Luco van den Brom* (18–36) das Sprachspiel der Religion. Je nachdem, was man unter Religion versteht, ergibt sich ein unterschiedliches Verständnis von der Lehre der Kirche und der Schöpfung. Dieser Vortrag bereitet den Weg für die nachfolgenden Beiträge, die sich je mit einem der verschiedenen naturwissenschaftlichen Stadien (Entstehung des Kosmos, des Lebens, des Geistes) auseinandersetzen. *C. J. Isham* stellt die Quantentheorie der Weltentstehung dar (37–64)

und betont die höchst spekulative Natur solcher Theorien, aus denen wir eine Erklärung für alles machen. *W. B. Drees* diskutiert die möglichen Spannungen zwischen der naturwissenschaftlichen Kosmologie und der Theologie (65–89). Beide genannte Autoren beschäftigen sich besonders mit dem Zeitbegriff in der Quantenmechanik und im Schöpfungsvorgang. Auch wenn man in beiden Feldern von der Zeitlosigkeit reden könnte, so sollte man doch darauf achten, daß die Sprachspiele in der Physik und der Theologie nicht dieselben sind. Die Vorträge von *Christoph Biebricher* (Evolutionsforschung, 90–99) und *Arthur Peacocke* (Gott als Schöpfer der Welt der Wissenschaft, 100–112) vergleichen heutige biologische Theorien über den Ursprung des Lebens und den des menschlichen Geistes mit der religiösen Lehre von der Erschaffung. Biebricher meint, daß die Evolutionstheorien zwar nicht streng bewiesen, sie aber dennoch sehr plausibel sind. Obgleich also die biologische Theorien die Schöpfung nicht in ihre Überlegungen miteinbeziehen (wie sollten sie das auch berechtigt methodisch können?), so widersprechen sie ihnen dennoch nicht. Peacocke versucht, ausgehend von der Evolutionstheorie, nach dem Gott zu fragen, den ein gläubiger Christ sich in diesem Kontext vorzustellen hat. Es ist auf jeden Fall kein deistischer Gott, sondern ein Gott, der personal an dem ganzen Evolutionsgeschehen interessiert ist. Deshalb müsse man von diesem Gott in zeitlichen Begriffen sprechen. Begrifflich exakter wäre es hier sicher von der creatio continua zu sprechen, von dem seit Ewigkeit bestehenden Willen zur Schöpfung, der in zeitlich verschiedenen Phasen seine Auswirkung hat. Es zeigt sich hier wie an mehreren Stellen des Buches, daß die philosophische Interpretation des Evolutionsgeschehens mangelhaft ist. Man kann nicht alles aus der Bibel argumentierend erklären. *Malcome Jeeves* und *Cas Labuschagne* diskutieren den Stand des Menschen in bezug zum übrigen Kosmos, speziell zu den Tieren. Jeeves (113–122) stellt jüngste Versuche in der Psychologie und in den Neurowissenschaften dar, die die Ähnlichkeiten und Unterschiede zwischen den geistigen Fähigkeiten der höheren Primaten und des Menschen erklären sollen. Nach dem Verf. sind die quantitaiven Unterschiede auf manchen Gebieten so groß, daß man von qualitativen Differenzen reden muß. Das trifft besonders für die Sprache zu. Trotzdem ist zu fragen, ob man die Naturwissenschaften nicht wieder überfordert, wenn man von ihnen den Aufweis eines qualitativen Unterschieds erwartet. Aber wie ist das Verhältnis des Menschen zur übrigen Schöpfung zu beschreiben? In der Theologie hat man lange die übrige Schöpfung anthropozentrisch interpretiert, dem Menschen als Herrscher ist die übrige Schöpfung untergeordnet. Das hat unter anderem auch zum Entstehen der Naturwissenschaften geführt. Cas Labuschagne geht derselben Frage in der Bibel nach und ist der Überzeugung, daß man die Schrift nicht in diesem anthropozentrischen Sinne interpretieren dürfe. Denn die Modelle für das Verhältnis des Menschen zur übrigen Schöpfung sind eher theozentrisch als anthropozentrisch. Sie rechtfertigen nicht eine Herrschaft des Menschen über die Natur in dem Sinne, daß er sich von der übrigen Welt distanzieren könne, sondern sie betonen, daß das Universum als ganzes, eingeschlossen die Menschheit, ihre Bedeutung von der Beziehung zu Gott gewinnt. Warum aber ist die biblische Botschaft neu zu interpretieren als nicht-anthropozentrisch? *Martin Palmer* (132–146) meint, die ökologische Krise zwinge uns zum Umdenken. Diese Krise sei weniger eine solche der wissenschaftlichen Ressourcen als vielmehr der Mentalität des Menschen. Es besteht nicht ein Mangel an Kontrolle über die Natur, sondern ein Mangel an rechter Deutung der Beziehung des Menschen zur übrigen Schöpfung. Sie ist zum rechten Gebrauch, aber nicht zur Ausbeutung da. Der Mensch soll so mit ihr umgehen, wie der gute Schöpfer sie geschaffen hat und sie erhält. Das Buch ist sicher eine gute Auseinandersetzung mit den Fragen, die für einen Dialog zwischen Naturwissenschaftlern und Theologen wichtig sind. Die Teilnehmer scheinen vornehmlich aus den evangelischen und anglikanischen Konfessionen zu kommen. Es wird kaum philosophisch argumentiert. Eine solche Vorgehensweise aber ist bei der Behandlung dieser Themen meines Erachtens unbedingt erforderlich.

R. Koltermann S. J.

Ford, Norman M., *When did I begin?* Conception of the human individual in history, philosophy and science. Cambridge, New York, Melbourne: Cambridge University Press 1991. XIX/217 S.

Der Verf. ist Professor für Moralphilosophie und philosophische Anthropologie. Von daher war es für ihn immer wichtig zu wissen, wann ein Mensch als Person zu existieren beginnt. Nach einer Vergewaltigung sei es z. B. für das sittliche Urteil der Frau entscheidend zu wissen, bis wann man das Entstehen eines menschlichen Embryos erlaubterweise verhindern dürfe. Ab wann sei es eine Empfängnisverhütung, ab wann eine Abtreibung? Neue Fragen seien im Zusammenhang mit der In-vitro-Fertilisation und dem Embryotransfer entstanden: ob eine befruchtete Eizelle, die kryokonserviert wird, ein personales menschliches Wesen sei oder noch nicht? Im Vorwort (XI) schreibt der Verf., daß er immer geglaubt und auch seit über 15 Jahren gelehrt habe, was man auch allgemein traditionell angenommen habe, „daß die menschliche Person beginnt, sobald der Befruchtungsprozeß abgeschlossen sei, d. h. wenn die Vorkerne des Samens und des Eis verschmolzen sind zu einem Kern." Dadurch entstünde eine menschliche Zelle, die Zygote, deren genetische Individualität und Einzigartigkeit während der normalen Entwicklung unverändert bliebe. Das menschliche Individuum sei als Person in der Zygote gegenwärtig. Und zwar sei die Zygote ein aktuelles und nicht nur ein potentielles menschliches Individuum in derselben Weise, wie ein Kind eine aktuelle und nicht nur eine potentielle menschliche Person sei allerdings mit der Potenz, sich zur Reife zu entwickeln. Doch bei dieser traditionellen Sichtweise, die sich schon bei Albert dem Großen finde als Simultanbeseelung im Unterschied zur thomasischen Auffassung der Sukzessivbeseelung, gäbe es Probleme mit eineiigen Zwillingen. Man habe eine Lösung entweder dadurch gesucht, daß die erste Person aufhöre zu existieren und bei der Teilung zwei neue Personen geschaffen würden oder daß die erste sich durchtrüge und anläßlich der Teilung eine zweite Seele für den sich abtrennenden materiellen Teil geschaffen würde. So seien auch eineiige Zwillinge nicht notwendig ein Gegenbeweis, daß eine Zygote nicht von Anfang an personal sein könne.

Ein Brief von Prof. Carl Wood, veröffentlicht in einer Melbourner Zeitung, gab dem Verf. den Anstoß, sich exakter mit den Problemen des Existenzbeginns des menschlichen personalen Lebens zu befassen. Das vorliegende Buch ist die Frucht eines jahrelangen Dialogs des Verf.s mit Naturwissenschaftlern und Medizinern. In dem erwähnten Brief heißt es: „Der frühe Embryo (bis zum 8-Zellen-Stadium) hat zwar genetische Individualität, aber eine multizelluläre Individualität liegt noch nicht vor. Zwei frühe Embryonen können verschmolzen werden zu einem, und ein früher Embryo kann in zwei geteilt werden. Jede Zelle benimmt sich so, als ob sie signifikant unabhängig von den anderen Zellen ist. Da Personen, wie man sie gewöhnlich definiert, multizelluläre Individuen sind, ist es naturwissenschaftlich schwierig, die Auffassung zu vertreten, daß eine Person zu existieren beginnt vor dem Acht-Zellen-Stadium. Wenigstens ist im ontogenetischen Sinne der frühe Embryo prä-individuell" (XII). – Als dem Verf. nach monatelangem Forschen klar wurde, daß diese Anschauung wahr sei, habe er mit der Veröffentlichung gezögert, weil das hätte bedeuten können, daß man nach diesen Befunden mit befruchteten menschlichen Embryonen experimentieren dürfe, weil sie ja noch keine Personen seien. Doch das widersprach der klaren Lehre der Kirche. Aus demselben Grunde dürfe man auch die Pille danach nehmen oder Intrauterinpessare anwenden, die die Einnistung verhindern. Trotzdem entschloß sich der Verf., das Buch zu veröffentlichen, wobei er zugleich sich zur Lehre der Kirche bekannte, die das Experimentieren mit Frühembryonen verbot, die noch nicht eingenistet bzw. implantiert waren. Aus diesen Ausführungen wird einerseits der Problemstand klar, mit dem das Buch sich auseinandersetzen muß, andererseits wird aber auch die Bedeutung dieses wichtigen Buches deutlich.

Im 1. Kap. „Einleitung" (1–18) werden zunächst noch einmal die Gründe für die Notwendigkeit dieses Buches vorgetragen. Regierungsberichte, die von menschlichen Embryonen handeln, seien unfähig, eine Antwort zu geben, ab wann denn eine menschliche Person beginne. Für Deutschland möchte ich verweisen auf den § 218 im StGB, wonach der Beginn menschlichen, personalen, zu schützenden Lebens ab dem Zeitpunkt der Einnistung (14. Tag nach der Befruchtung) festgelegt wird. Von der Bestrafung der

Abtreibung wird allerdings nach der noch geltenden Indikationsregelung abgesehen, auch wenn sie bis zu drei Monaten nach diesem Termin erfolgt. Nach dem neuen deutschen Embryonenschutzgesetz hingegen wird das menschliche Personsein schon vom Augenblick der Verschmelzung der männlichen und weiblichen Vorkerne angesehen. Nach dem Verf. hilft es auch nicht, statt personalem menschlichen Lebens andere Begriffe wie „menschliches Leben", „menschliches Sein", „Empfängnis", „Embryo" usw. zu verwenden. Denn auch dann müsse man nach der vorwissenschaftlichen Bedeutung und nach dem heutigen Gebrauch im täglichen Umgang fragen. Nach der Meinung des Verf. ist die moderne Naturwissenschaft von großer Wichtigkeit, um diese Probleme zu lösen, auch dann, wenn es eigentlich Aufgabe der Philosophie sei, zu bestimmen, was menschliches Personsein bedeute und wann es beginne. Trotzdem müsse auch eine philosophische Theorie, nach der menschliches Personsein mit der Befruchtung beginne, sich mit den Tatsachen der modernen Biologie auseinandersetzen, besonders dann, wenn die naturwissenschaftlichen Ergebnisse dieser philosophischen Anschauung zu widersprechen schienen. Auch wenn es Aufgabe der Philosophie sei, Theorien aufzustellen, die den Fakten entsprechen und sie erklären, so brauche doch andererseits die Philosophie auch keine Angst vor den naturwissenschftlichen Ergebnissen zu haben. Dagegen müsse man philosophische Anschauungen aufgeben, falls das bisherige naturwissenschaftliche Fundament falsch geworden sei. Eine nüchterne, vorurteilsfreie Beurteilung der Fakten sei notwendig, auch wenn eventuell liebgewordene Ideen aufgegeben werden müßten.

Das 2. Kap. (19–64) gibt einen historischen Überblick über den Einfluß von Aristoteles bezüglich des menschlichen Lebensbeginns, über Thomas von Aquin, Albertus Magnus bis zu den Aussagen der Bibel und der modernen kirchlichen Lehre zum Anfang der menschlichen Person. Die Denkform des Stagyriten drücke sich in dem Wirken eines Töpfers aus, der ein Gefäß aus dem Material Lehm mache. Nach Aristoteles habe der männliche Same eine spezielle Kraft, das Pneuma, um das Menstrualblut der Frau zuerst, im Verlauf von 7 Tagen, in ein Lebewesen mit einer vegetativen Seele zu transformieren und bis zum 40. Tage nach der Verschmelzung in ein Wesen mit einer sensitiven Seele. Später, ohne genauere Zeitangabe, erfolge nach Aristoteles die Vernunftbeseelung. Der Aquinate nähme die Gedanken von Aristoteles auf, doch entstünde die rationale Seele durch Gottes Einschaffung (auch nach 40 Tagen). Die Seele bewirke, daß die belebte Materie ein menschliches Wesen würde, eine Person. Harvey's Experimente mit Hirschen im Jahre 1633 hätten bewiesen, daß die Sentenz von Aristoteles falsch sei. Die Erfindung des Mikroskops zusammen mit einer lebhaften Phantasie hätten zur Anschauung geführt, daß im menschlichen Samen ein Miniaturmensch (homunculus) sei. Nachdem man den Vorgang der Befruchtung als Verschmelzung von Ei- und Samenzelle entdeckt habe, hätte man allgemein angenommen, daß die Vernunftseele nach der Verschmelzung vorhanden sei. Die katholische Kirche, die in der Bibel keine positive Antwort auf die Frage nach dem Beginn menschlich personalen Lebens gefunden habe, hielte sich an die allgemeine akzeptierte Meinung ihrer Zeit. Die Kirche wäre immer bemüht, die Ehrfurcht vor dem menschlichen Leben von dessen Beginn an zu betonen, ganz gleich, ob es schon personal sei oder nicht. Wenn auch in den meisten päpstlichen Verlautbarungen vorausgesetzt würde, daß personales Leben von der Befruchtung an beginne, so würde es doch nicht expressis verbis gelehrt. Allerdings sei die Kirche sich bewußt, daß manche Forscher zwischen biologischem Leben und personalem Leben im Prozeß der Entstehung eines Menschen unterscheiden.

Im 3. Kap. (65–101) werden die Kriterien erarbeitet für ein menschliches Individuum. Ganz richtig betont der Verf., daß in einer menschlichen Person die Geistseele und der Leib eine psychosomatische Einheit bilden. In diesem Zusammenhang sei zu fragen, nicht so sehr, ob das menschliche Wesen von Beginn ein genetisches Individuum sei, sondern wieweit wir das personale Menschsein, die persönliche Identität, zeitlich zurückverfolgen könnten. Es ginge um das ontologische Individuum, was weder ein Aggregat von kleineren Einheiten noch ein Teil eines größeren Ganzen sei. Obwohl die Millionen von Zellen in unserem Leib genetisch identisch seien, so sei doch jede Zelle nicht ein ontologisches Individuum oder ein getrenntes Seiendes. Somit sei eine menschliche Person ein distinkt lebendes ontologisches Individuum mit einer echt menschlichen Natur. Eine menschliche Person müsse dieselbe Identität durchtragen während ihrer ganzen Exi-

stenz. So seien wir überzeugt, daß ein Erwachsener dasselbe Individuum sei, wie er war, als er noch ein Kind war. Bis zu welchem ontogenetischen Entwicklungsstadium sei dieser Personbegriff anwendbar? Kap. 4 (102–131) wendet diese philosophischen Termini auf den Embryo an. Der Verf. fragt, ob menschliche genetische Individualität gleichzusetzen sei mit personaler? Die Möglichkeit von eineiigen Zwillingen, die mit 0,2 % der Geburten zwar äußerst selten seien, ließe uns vorsichtig sein. Denn genetisch identische Zwillinge seien trotzdem zwei verschiedene Personen bei aller äußerer Ähnlichkeit. Ihr Fingerabdruck sei z. B. individuell. Man müsse das Argument noch verschärfen, da jede befruchtete Eizelle, nicht nur die, aus der tatsächlich eineiige Zwillinge werden, die Fähigkeit habe, sich in Zwillinge zu teilen. Das bedeute, jede Zygote würde einerseits ein einziges personales menschliches Leben sein und andererseits zwei Personen, weil die Fähigkeit zur Teilung vorhanden sei. Der Einwand, den der Verf. an dieser Stelle macht, daß ein Baum, von dem man einen Zweig abschneide, ja auch ein Individuum wäre vor dem Abschneiden, nach dem Abschneiden und dem Wurzeln aber zwei Individuen seien, gelte nach seiner Meinung nicht bei dem menschlichen Wesen. Trotzdem scheint dem Rezensenten auch hier der Vergleich nicht völlig auszuschließen zu sein, daß es bei der Zwillingsbildung sich ähnlich verhalte: Ein Individuum hält sich durch, das zweite erhält eine Seele nach der materiellen Teilung: Im 5. Kap. (132–163) wird derselbe Grundgedanke durchgespielt bei tatsächlichen eineiigen Zwillingen, die nach dem Verf. bis zum 14. Tag nach der Befruchtung entstehen können. Dieser Zeitpunkt, der ja auch noch im § 218 steht, ist aber inzwischen überholt. Die Einnistung beginnt nach heutiger Erkenntnis schon am 6. Tag und ist am 12. Tag nach der Befruchtung abgeschlossen. Nach dem Verf. haben Experimente mit Mäusen nachgewiesen, daß Eizellen von drei Frühembryonen zu einem Mäusembryo verschmolzen werden können. Daraus folgert der Verf., daß es vorher wohl keine Individuen sein konnten. Während der Morula und in den frühen Stadien des Blastozysten seien die Zellen noch nicht differenziert genug, um zu bestimmen, welche die Plazenta und welche den eigentlichen Embryo bilden würden. Tierversuche hätten gezeigt, daß auch in dem späten Blastozystenstadium, wenn sich die innere Zellmasse geformt habe, es noch nicht klar sei, welche Zellen sich zum eigentlichen Embryo und Fetus entwickeln würden. Oder mit anderen Worten: ein mögliches menschliches Individuum sei noch nicht ein wirkliches. Personsein ist nach dem Verf. nur möglich, wenn ein durchgehender menschlicher Körper vorhanden ist. Das 6. Kap. (164–182) gibt schließlich eine Antwort auf die Grundfrage des Buches, wann ein menschliches Individuum beginnt. Bei dem Menschenembryo könnten nach der Vollendung der Einnistung, d. h. etwa 14 Tage nach der Befruchtung, – auf die neueren zeitlichen Bestimmungen haben wir schon oben verwiesen – keine eineiigen Zwillinge mehr entstehen. Auch hier ist der Verf. ungenau, da nach K. L. Moore, Embryologie, ^{3}1990, wenn auch äußerst selten, noch Teilungen auftreten, diese aber alle absterben. Nach Ford bildet sich um die angegebene Zeit die Symmetrieachse des Körpers. Es sei ganz unrealistisch, vor diesem Stadium von einem menschlich personalem Individuum zu sprechen und von einer kontinuierlichen ontologischen Identität. Der naturwissenschaftliche Forschungsstand scheint zu beweisen, so Ford (XVII), daß man philosophisch erst ab dem Primitivstreifen, ganz gewiß aber ab dem Stadium der Gastrulation von menschlich personalem Individuum sprechen könne, wenn das primitive Herz-Kreislaufsystem funktioniere. Das Buch besticht durch die Logik der Gedankenführung und die im allgemeinen neusten Forschungsergebnisse der Embryologie. Trotzdem lassen sich nicht selten die vorgetragenen biologischen Fakten auch anders interpretieren im Sinne eines personalen Beginns von Anfang an. Von dieser naturphilosophischen Frage zu unterscheiden sind die ethischen Probleme, die damit eng verknüpft, aber nicht identisch sind. Auch wenn es sich nicht mit letzter Klarheit entscheiden läßt, ab wann nun wirklich der Embryo personal ist, so müßte man in der Frage der Abtreibung oder des Abbruchs des Entwicklungsprozesses doch wohl nach dem Tutiorismus vorangehen, da es sich um Fragen von Leben oder Tod handelt. Im ganzen aber liegt wohl der Argumentationsweise von Ford trotz gegenteiliger Beteuerung noch immer ein Dualismus zwischen Leib und Seele zugrunde und nicht vielmehr eine integrative Einheit beider. Denn die Beseelung erfolgt nach dem Verf. erst nach dem 14. Tag nach der Befruchtung. Ist damit, da der Embryo nach den Ergeb-

nissen dieses Buches noch kein personales Wesen ist, das Experimentieren mit ihm oder die Verwendung von Intrauterinpressare bzw. der „Pille danach" erlaubt?

R. Koltermann S. J.

Heyd, David, *Genethics.* Moral Issues in the Creation of People. Berkeley–Los Angeles–London: University of California Press 1992. XIII/276 S.

Kann ein Kind unter bestimmten Voraussetzungen seine leiblichen Eltern oder einen Arzt dafür verklagen, daß es behindert geboren wurde? Gibt es eine Pflicht, daß Eltern glückliche Kinder haben sollen? Haben potentielle menschliche Lebewesen – diejenigen, deren Existenz, Anzahl und Identität von den Entscheidungen bereits existierender Menschen abhängt – irgendwelche Rechte? Fragen dieser Art sind zugegebenermaßen äußerst verwirrend. Sie sind aber im Zeitalter rapider medizinischer Entwicklungen *(genetic screening, engineering...)*, demographischer Zukunftsprognosen, der Bevölkerungspolitik und des ökologischen Bewußtseins im selben Maße unvermeidlich wie sie verwirrend sind. So nimmt z. B. die zuerst erwähnte Frage unmittelbaren Bezug auf eine inzwischen beachtliche Zahl an Rechtsfällen (sogenannte *claims for wrongful life)*, in denen z. B. Eltern im Namen ihres behinderten Kindes einen Arzt verklagen, der den Eltern vor der Empfängnis fälschlich versichert hat, daß keine potentielle Gefahr der Übertragung einer bestimmten schwerwiegenden genetischen Krankheit bestehe, die in der betreffenden Familie wiederholt aufgetreten ist. Die genannten Fragen gehören insofern zu einem einheitlichen Bereich der ethischen Reflexion, als sie mit moralphilosophischen Fragen der Zeugung und Formung von menschlichen Lebewesen befaßt sind, nämlich mit Entscheidungen bezüglich ihrer Existenz, Anzahl und Identität. Heyd (H.) nennt diesen Bereich im Anschluß an andere mit einem Kunstwort *genethics* (eine Kurzform für *genesis-ethics*). *Genethics* etabliert den allgemeinen Theorierahmen für die Analyse von ethischen Aspekten diverser Problemstellungen aus den Bereichen Bevölkerungspolitik, Umweltpolitik, Pädagogik, *intergenerational justice, genetic engineering* etc.

Ethiker waren natürlich schon immer an der Zukunft interessiert, allerdings vornehmlich an der Zukunft, insofern sie die Folgen menschlichen Verhaltens betrifft. Erst seit ungefähr dreißig Jahren sind Philosophen explizit mit Entscheidungen bzgl. der Existenz, Anzahl und Identität von zukünftigen Menschen konfrontiert. Es war Jan Narveson, der sozusagen als Pionier die Einzigartigkeit von moralischen Problemen untersuchte, die sich aus der hypothetischen menschlichen Pflicht zur Fortpflanzung für utilitaristische Theorien ergeben. Rawls hat diese Anregung aufgegriffen und im Lichte seiner deontologischen Theorie der Gerechtigkeit eine erste systematische Diskussion möglicher Pflichten gegenüber zukünftigen Generationen präsentiert. Schließlich war es dann bekanntlich vor allem Derek Parfit, der in den letzten zwanzig Jahren in einer Reihe von Aufsätzen und einem Teil seines Buches *Reasons and Persons* z. T. äußerst Provokatives zu dieser Thematik formuliert hat. Bereits in diesen ersten Beiträgen wurde deutlich, daß moralische Fragen bzgl. der Zeugung und Formung menschlichen Lebens in der letzten Analyse notwendig in den Bereich der Axiologie führen und daß sich hier zwei disparate Sichtweisen konkurrierend gegenüberstehen: einerseits eine Werttheorie, die unter dem Namen *impersonalism* gehandelt wird, da sie dafür plädiert, daß *Wert* ein non-personales Attribut des Universums und seiner Teile (dem Mobiliar des Universums) ist; und andererseits eine Theorie, die üblicherweise als *person-affecting axiology* (oder aus handlungstheoretischer Perspektive: *agent-relative view)* bezeichnet wird, weil sie behauptet, daß jedes Wert-Attribut notwendig auf menschliche Lebewesen (bzw. in einer theozentrisch-schöpfungstheologischen Sicht: auf Gott) Bezug nimmt. Die Existenz von Wertsubjekten (Subjekten, die Dingen und Lebewesen Wert zuschreiben) ist diesem Ansatz zufolge die *conditio sine qua non* dafür, daß es ein x gibt, dem Wert zukommt. Man kann diese Wertkonzeption auch als voluntaristisch bezeichnen, da sie Wert mit Bezug auf menschliche Einstellungen und Zustände wie Wünsche, Begierden, Ideale, Interessen, Rechte, Erwartungen usw. analysiert. Mag einem diese Sicht auch als *prima facie* plausibler erscheinen, so muß doch nüchtern festgestellt werden, daß der überwiegende Teil der traditionellen ethischen Theorien tendenziell zum *impersonalism* neigt. Nur wenige bestehen auf einer Axiologie mit menschlichem Antlitz, die das Wertprädikat *gut* in der sub-

jekt-relativen Weise des *gut für* analysiert. H. vermutet an einer Stelle, daß es vor allem die Überzeugung und die damit verbundene Angst ist, daß eine voluntaristische Axiologie notwendig zum Subjektivismus, Individualismus oder Mentalismus führt, die diese Tendenz begünstigt. Und er bestreitet dies m. E. zu Recht. Das vorliegende Buch ist also nicht nur deshalb ein wichtiger Beitrag, weil es den ersten großangelegten Entwurf zum Thema *genethics* darstellt und als solcher wohl bis auf weiteres eine Art Lehrbuchcharakter behalten wird, sondern vor allem auch deshalb, weil es sich aus der Perspektive der Wertmetaphysik kraftvoll und äußerst überzeugend für die Minderheitensicht stark macht. Die Arbeiten Parfits und anderer herausfordernd argumentiert H. für eine durchgehend anthropo-relative Axiologie, die Wert im Sinne der Auswirkung auf aktuale menschliche Interessen und Wünsche charakterisiert. Und er kommt damit folglich auch in Fragen der angewandten Ethik, die nicht das primäre Interesse des Buches darstellen, zu deutlich anderen Resultaten als Parfit. Indem er die Vorstellung einer Objektiv (mit großem *O*!) besten aller möglichen moralischen Welten zurückweist, unterläuft er Versuche wie z. B. denjenigen, *die* (eine) optimale Anzahl an Kindern zu bestimmen. Gemäß seinem eigenen, auf den Handelnden bezogenen Ansatz kann z. B. die Frage nach der angemessenen Zahl an Kindern nur mit Bezug auf sogenannte *generocentric principles* entschieden werden. *Generocentric principles* sind in Entscheidungen bzgl. der Zeugung und Formung menschlichen Lebens angewandte Prinzipien, die ausschließlich auf die Interessen, Ideale, Rechte, Pflichten ... derjeniger Bezug nehmen, die neues menschliches Leben hervorbringen und formen. Und diese Prinzipien gehören im Falle von Entscheidungen bezgl. der Kinderzahl zu zwei teilweise nicht kompatiblen Bereichen: dem Bereich des öffentlichen Interesses und der privaten Rechte.

Trotz zahlreicher Detailanalysen ist es im wesentlichen ein einziger, streng systematisch entwickelter Argumentationsgang, der sich wie ein roter Faden durch die 3 Teile und 8 Kapitel des Buches zieht. In *Teil 1* geht es H. darum, die bereits von Parfit und anderen herausgearbeitete rätselhafte Natur von Problemen aufzuzeigen, die die Schaffung und Formung menschlichen Lebens betreffen. Er legt die verblüffenden Paradoxien dar, die sich ergeben, wenn man traditionelle moralische Prinzipien *(right-based, duty-based, goal-based)* auf sie anwendet. Mit ihrer Hilfe ist es nicht möglich, die relevante Bezugsgruppe für Entscheidungen im Bereich *genethics* abzugrenzen. Anders als im Falle von liberalen und humanistischen Ausweitungen der Bezugsgruppe (Frauen, Kindern, Vertretern anderer Rassen, Tieren ... werden Rechte zugesprochen) kann unsere Sensibilität für zukünftige Generationen nicht einfach dadurch ausgedrückt werden, daß sie in die Gemeinschaft moralischer Subjekte aufgenommen werden. Ihre Unbestimmtheit läßt die Anwendung vertragstheoretischer, kantischer oder utilitaristischer Prinzipien nicht zu, zumindest nicht ohne resultierende Paradoxien. Die gegenseitige Abhängigkeit von Ethik und Metaphysik scheint auf dem Feld *genethics* besonders stark zu sein. Aristoteles und Kant würden diesen offensichtlichen Engpaß deshalb vielleicht als Indikator dafür nehmen, daß die metaphysische Frage nach dem Wert der Existenz der Wertsubjekte selbst ungeklärt ist, und hinzufügen: Wer diese Frage als bedeutungslos erachtet, macht damit auch den Rest unseres moralischen Lebens bedeutungslos. H. schlägt eine klare Zweiteilung vor. Man solle einerseits den ethischen Bereich durch Eingrenzung von tiefen metaphysischen Fragen frei und damit widerspruchsfrei halten. Die rätselhaften metaphysischen Fragen nach der Natur von Sein und Wert hingegen (Ist die Existenz menschlicher Lebewesen bereits ein Gut?) solle man auf den Bereich *genethics* beschränken. Folglich geht H. in *Teil 2* von den Grenzen der Ethik zu der Metaphysik der *genethics* über. Hier geht es um das mehr positive Unterfangen, ein Rahmenwerk für Entscheidungen bezüglich der Existenz, Anzahl und Identität darzulegen. Grundgedanke ist, daß derartige Entscheidungen entweder auf moralische Begriffe (Interessen, Rechte, Wohlfahrt ... aktualer Personen) gegründet werden oder als extra-moralisch gelten sollen: potentielle menschliche Wesen und vermeintliche non-personale Werte haben keinen moralischen Status. Dieser Standpunkt – *geneocentrism* genannt – impliziert Einschränkungen, die einige als kontra-intuitiv empfinden mögen. Er kann z. B. unverantwortlich expandierende Bevölkerungspolitik oder das gentechnische Produzieren von glücklichen Schweinen als Ersatz für menschliche Lebewesen zumindest Kraft ethischer Prinzipien nicht ausschließen oder verbieten. Dennoch erweist er sich gegenüber dem

Alternativansatz aufgrund seiner Kohärenz als überlegen. Was als seine Schwäche erscheint ist die Anerkennung, daß wichtige menschliche Grundintuitionen jenseits der argumentativen Kraft ethisch-zwingender Argumentation liegen. An dieser Stelle wird m. E. ein gesunder ethischer Skeptizismus deutlich.

Im *Teil 3* kommt H. zunächst auf anthropologische Grunddaten empirischer Art zu sprechen, die den möglichen kontra-intuitiven Folgerungen den Stachel nehmen: die psychologischen Gründe, derentwegen Menschen sowohl als Individuen als auch als Gemeinschaft Nachwuchs wollen. Schließlich geht es ihm dann aber um die Metaphysik von Genesis-Entscheidungen. Hier folgt er weitestgehend Kants Analysen des charakteristisch menschlichen Unterfangens der Selbst-Transzendenz. Was die Möglichkeit einer rationalen Rechtfertigung des Menschen als letztes Ziel der Natur und damit der letztgültigen Begründung von Genesis-Fragen betrifft, ist er allerdings verhalten skeptisch: „On the abstract metaphysical level, pure genesis problems admit of no ethical solutions. The ultimate question why there is something rather than nothing can again be given meaning only within a theocentric framework, in which a personal („volitional") God acts with certain aims and according to some existing system of values ..." (226) H.s metaethische Reflexionen lesen sich wie ein Kommentar zu dem Wittgenstein-Zitat, mit dem er das letzte Kapitel überschreibt: „Good and evil enter only through the subject. And the subject is not part of the world, but a boundary of the world." (Notebooks, 79e) Der Bereich der formalen Ethik wird sozusagen von innen her begrenzt und damit Raum geschaffen für anderes. H. äußert sich nicht über das Wofür. Nach Meinung des Rezensenten wäre das ein Bereich, zu dem vor allem die Religionsphilosophie Erhellendes beizutragen hat. Das vorliegende Buch ist eine beeindruckende philosophische Studie, die die logische Geographie der angesprochenen Thematik mit Nachdruck bis in die letzten Winkel und Nischen verfolgt und eine den Parfitschen Analysen insgesamt überlegene Position verteidigt. Seine Stärke zeigt sich aber hauptsächlich im Verfolgen des negativen Anliegens: die Paradoxien des *impersonalism* aufzuzeigen, auf die Grenzen der Ethik hinzuweisen ... Darüber hinaus wird zwar ein Fundament für eine alternative Konzeption gelegt, die angeblich nicht in den Subjektivismus, Individualismus oder Mentalismus führen muß. Der Autor vermittelt uns aber nicht mehr als grobe Andeutungen eines Entwurfes (wie z. B. den Hinweis, daß nicht nur Individuen, sondern auch Gemeinschaften als Träger von Werten fungieren können), der uns von diesem Postulat überzeugen könnte. A. Trampota S. J.

Funiok, Rüdiger, *Didaktische Leitideen zur Computerbildung.* Zielsetzungen und Kriterien einer allgemeinen Computernutzungs-Kompetenz als Anregungen für Medienpädagogik, technische Allgemeinbildung und informationstechnische Grundbildung (Regensburger Studien zur außerschulischen Bildung 8). München–Wien: Profil 1993. 312 S.

Schon der umfangreiche Untertitel des Buches zeigt an, daß der Autor sich viel vorgenommen hat. Seine vor gut einem Jahrzehnt publizierte Dissertation trug den Titel „Fernsehen lernen – eine Herausforderung an die Pädagogik" (München: Minerva 1981, 473 S.); seine jetzt vorgelegte Habilitationsschrift führt diesen Ansatz fort bzw. weitet ihn zeitgemäß aus: „Die Informationstechnologie als Herausforderung an die Pädagogik" lautet die Überschrift des ersten Kapitels. Diese Ausweitung führt dazu, daß neben dem damals zentralen Begriff der Medienpädagogik jetzt weitere, für die Erziehungswissenschaft neuartige Begriffe wie technische Allgemeinbildung und informationstechnische Grundbildung treten. Und wenn F. in Titel und Untertitel sowohl den geisteswissenschaftlich orientierten Begriff Computerbildung als auch den sozialwissenschaftlichen Begriff Computernutzungs-Kompetenz verwendet, so wird auch damit zum Ausdruck gebracht, wie umfassend er diese Publikation angelegt hat. Der Begriff der didaktischen Leitideen schließlich zeigt an, daß die Argumentation auf einer relativ abstrakten Ebene angesiedelt ist, auf einer „Diskussionsebene, die der Curriculumkonstruktion oder gar der unterrichtlichen Umsetzung noch voranliegt" (13).

Der *erste* Teil des Buches beginnt mit einer Bestandsaufnahme. Die bisherige Entwicklung und der gegenwärtige Stand der erziehungswissenschaftlichen Diskussion

werden charakterisiert, d.h. es werden bisherige pädagogische Reaktionen auf die informationstechnische Herausforderung dargestellt. Zugriffe und Erträge der Medienpädagogik ebenso wie jüngste computerbezogene pädagogische Konzepte (22–59). Diese sind notwendig, weil der Computer zwar auch ein Kommunikationsmedium ist, häufiger aber „eine Art Werkzeug und Produktionsmittel" (35). Der Bestandsaufnahme folgen „Perspektiven für die künftige pädagogische Auseinandersetzung mit den Medien" (60–102). Es wird die Notwendigkeit betont, tradierte Aversionen gegen Medien und Technik zu überwinden, es werden aber auch bereits Ansätze zu einer ganzheitlichen Computerdidaktik entwickelt, für die jedoch der alte mediendidaktische Grundsatz gilt: „Die Medienwahl ist unterrichtstheoretisch zu begründen" (93). Abschließend werden Begriff und Phänomen der technischen Allgemeinbildung erläutert und diskutiert. – Im *zweiten* Teil des Buches fragt F., welche Zielsetzungen und Kriterien sich aus der tradierten Bildungstheorie für die Leitideen der Computerbildung gewinnen lassen (103–141). Diese Frage ist ihm deshalb wichtig, weil er Computerbildung nicht auf Sozialisation oder Ausbildung reduziert sehen möchte. Bildungstheorie setzt er in etwa gleich mit Erziehungsphilosophie, und er legt besonderen Wert auf deren ethische Dimension. Tatsächlich gehört Verantwortung wesentlich zur Erziehung, auf seiten der Lehrer und Erzieher wie auf seiten der Heranwachsenden, denen die Dimension des verantworteten Handelns erschlossen werden muß. Das gilt auch für das Computerhandeln. Diesen Teil abschließend stellt der Autor allerdings selbst fest, daß seine Überlegungen zwar zentral sind, aber „recht allgemein" bleiben (139f.). Auch deshalb ist es erforderlich, daß die Pädagogik nicht nur auf ihrem eigenen Terrain bleibt, sondern auch jene Wissenschaften berücksichtigt, die sich mit dem Computer und seinem Nutzer befassen.

Diese Berücksichtigung geschieht im *dritten,* dem umfangreichsten Teil des Buches (143–240). Vor allem geht der Autor hier auf die konkreten Nutzerprobleme ein und versucht, „in ihnen sachbezogene Leitideen für die Computerbildung zu finden" (24f.). Als solche Ideen stellt er heraus: kritisch-aktive Technikakzeptanz, leichte Erlernbarkeit der Computernutzung, vor allem benutzerfreundliche Gestaltung des Computersystems. Sodann werden diese Ideen unter dem Aspekt des Computers zum einen als Werkzeug, zum anderen als virtueller Dialogpartner innerhalb der Mensch-Computer-Interaktion vertieft und ansatzweise präzisiert. Dabei werden zugleich für den Geisteswissenschaftler anstößige Begriffe wie „Mensch-Maschine-Schnittstelle" oder „Benutzerschnittstelle" erläutert und auf diese Weise entschärft (56, 178ff.). – Der *vierte* Teil bietet die „Ergebnisse der Erörterungen" (241–261). Hier versucht der Autor, bisher Ausgeführtes noch einmal systematisch zusammenzufassen, und zwar unter den Stichworten: Zur technischen Kompetenz von Nichtexperten, Klärungen zur Mensch-Computer-Interaktion, erziehungsphilosophische und bildungstheoretische Grundsätze, Zielsetzungen einer umfassenden Computerbildung. Es folgt noch ein Nachwort von *Ernst Prokop,* dem Herausgeber der Regensburger Studien zur Außerschulischen Bildung, als deren 8. Band die Arbeit F.s erschienen ist, sowie ein Literaturverzeichnis (269–297), ein Personen- und ein Sachregister (299–312).

F.s Arbeit ist verdienstvoll. Er sieht die rasante informationstechnische Entwicklung der Gegenwart nicht nur unter berufsqualifizierenden oder gar nur ökonomischen und technologischen Aspekten, er sieht sie als zeittypische Herausforderung an die Pädagogik, die folglich aus übergreifenden pädagogischen Perspektiven betrachtet und deren Bewältigung von gesamtpädagogischen Zusammenhängen her angegangen werden muß. Es bringt die Voraussetzungen für ein solches Vorhaben, für einen solchen originären Zugriff mit; er ist nicht nur ein philosophisch und erziehungstheoretisch versierter Autor, sondern kennt sich auch in den Computerwissenschaften aus. Überdies kann er selbst komplizierte Sachverhalte anschaulich, geradezu schlicht darstellen, so daß sich seinen Erörterungen gut folgen läßt. Und schließlich enthält sein Buch eine Reihe didaktischer Hilfen; es bietet mehrfach Zusammenfassungen, und das Inhaltsverzeichnis umfaßt deshalb acht Seiten, weil zu jeder Kapitelüberschrift Stichworte zum Inhalt gegeben werden. Schon häufig ist moniert worden, daß gerade unter den Kommunikationstheoretikern die Zahl derer groß ist, die ausgesprochen unkommunikativ schreiben; F. gehört sicher nicht zu diesen. – Dennoch ist zu befürchten, daß erfahrungswissenschaftlich ori-

entierte Leser sich mit der Lektüre des Buches schwer tun werden. Tatsächlich zeigt die Arbeit auch, wie schwer zu realisieren ist, was der Autor vorhatte, und wie mutig deshalb sein Unternehmen ist. So richtig seine Intentionen sind, so interessant und wichtig seine Überlegungen, so sympathisch sein abwägendes Argumentieren ist, bisweilen hat man Mühe, den roten Faden zu erkennen bzw. den inneren Zusammenhang des Ausgeführten. F. holt sehr weit aus, aber es gelingt ihm nicht durchgehend, das Zusammengetragene auch zusammenzufügen, die Fülle der Überlegungen in einen annähernd geschlossenen Entwurf einzubringen. Mitunter holt er wohl auch zu weit aus: den bildungspolitischen Begriff der Chancengleichheit zum Beispiel hätte er bei seinen bildungstheoretischen Erörterungen nicht unbedingt berücksichtigen müssen. – So ist sein Buch eine umfassende Wiedergabe des Diskussionsstandes, und darin besteht sein Wert, aber es wird die Diskussion schwerlich weiterführen; dies auch deshalb nicht, weil die aufgezeigten didaktischen Leitideen allzu abstrakt bleiben. Es ist mehr eine Materialsammlung, eine sehr reichhaltige und anregende, als ein in sich geschlossenes Werk. Die Frage ist jedoch, ob ein solches Werk heute überhaupt schon geschrieben werden kann.

R. Merkert

Eingesandte Bücher

Besprechung nicht angeforderter Bücher liegt im Ermessen der Redaktion

Baumann, Eduard H. L., Thomas More und der Konsens. Eine theologiegeschichtliche Analyse der „Responsio ad Lutherum" von 1523 (Abhandlungen zur Philosophie, Psychologie, Soziologie der Religion und Ökumenik NF 46). Paderborn: Schöningh 1993. 336 S.

Böhmer, Otto A., Sternstunden der Philosophie. Schlüsselerlebnisse großer Denker von Augustinus bis Popper (Beck'sche Reihe 1030). München: Beck 1993. 215 S.

Bösch, Michael, Søren Kierkegaard: Schicksal – Angst – Freiheit (Abhandlungen zur Philosophie, Psychologie, Soziologie der Religion und Ökumenik NF 47). Paderborn u. a.: Schöningh 1994. 424 S.

Buc, Philippe, L'ambiguïté du Livre. Prince, Pouvoir et Peuple dans les commentaires de la Bible de Moyen Age (Théologie Historique 95). Paris: Beauchesne 1994. XVI/427 S.

Burger, Maria, Personalität im Horizont absoluter Prädestination. Untersuchungen zur Christologie des Johannes Duns Scotus und ihrer Rezeption in modernen theologischen Ansätzen (Beiträge zur Geschichte der Philosophie und Theologie des Mittelalters NF 40). Münster: Aschendorff 1994. XX/271 S.

Burr, David, Olivi's Peaceable Kingdom. A Reading of the Apocalypse Commentary (Middle Ages Series). Philadelphia: University of Pennsylvania Press 1993. XIII/280 S.

Corpus Christianorum. Continuatio mediaevalis CXI. Raimundi Lulli Opera Latina. 86–91 Parisiis, Barcinonae et in Civitate Maioricensi Annis MCCXCIX-MCCC Composita. Edidit *Fernando Domínguez Reboiras.* Turnholti: Typographi Brepols Editores Pontificii MCMXCIII. LXI/514 S.

Cottin, Jérôme, Le regard et la Parole. Une théologie protestante de l'image (Lieux Théologiques 25). Genf: Labor et Fides 1994. 346 S.

Dallmann, Hans-Ulrich, Die Systemtheorie Niklas Luhmanns und ihre theologische Rezeption. Stuttgart u. a.: Kohlhammer 1994. 232 S.

Diefenbach, Manfred, Die Komposition des Lukas-Evangeliums unter Berücksichtigung antiker Rhetorikelemente (Frankfurter Theologische Studien 43). Frankfurt a. M.: Knecht 1993. IX/253 S.

Eckholt, Margit, Vernunft in Leiblichkeit bei Nicolas Malebranche. Die christologische Vermittlung seines rationalen Systems (Innsbrucker Theologische Studien 41). Innsbruck-Wien: Tyrolia 1994. 480 S.

Enloghma. Studies in Honor of Robert Taft S. J. A cura di *E. Carr* et *al.* (Studia Anselmiana; Analecta liturgica 18). Rom: Pontificio Ateneo S. Anselmo 1993. XXVII/614 S.

Das Ethos der Liberalität. Festschrift für Hermann Ringeling zum 65. Geburtstag. Hrsg. *Hans Ulrich Herrman u. a.* (Studien zur theologischen Ethik 54). Freiburg i. Ue./Freiburg i. Br.: Universitätsverlag/Herder 1994. 347 S.

Ex latere. Ausfaltungen communialer Theologie. Hrsg. *Erich Naab* (Extemporalia 12). Eichstätt: Franz-Sales-Verlag 1993. 285 S.

Ferber, Rafael, Philosophische Grundbegriffe. Eine Einführung (Beck'sche Reihe 1054). München: Beck 1994. 184 S.

Fruchon, Pierre, L'herméneutique de Gadamer. Platonisme et modernité (Cogitatio Fidei 182). Paris: du cerf 1994. 534 S.

Gonnet, Dominique S. J., La Liberté religieuse à Vatican II. La contribution de John Courtney Murray (Cogitatio Fidei 183). Paris: du cerf 1994. 410 S.

Hattrup, Dieter, Theologie der Erde. Paderborn: Bonifatius 1994. 270 S.

Hünermann, Peter, Jesus Christus. Gottes Wort in der Zeit. Eine systematische Christologie. Münster: Aschendorff 1994. VI/419 S.

Kruttschnitt, Elke, Ernst Bloch und das Christentum. Der geschichtliche Prozeß und der philosophische Begriff der „Religion des Exodus und des Reiches" (Tübinger Studien zur Theologie und Philosophie 7). Mainz: Grünewald 1993. 425 S.

Lacoste, Jean-Yves, Expérience et Absolu. Questions disputées sur l'humanité de l'homme (Epimethee). Paris: PUF 1994. 239 S.

Lafont, Ghislain, Histoire théologique de l'Eglise catholique. Itinéraire et formes de la théologie (Cogitatio Fidei 179). Paris: du cerf 1994. 474 S.

Liddy, Richard M., Transforming Light. Intellectual Conversion in the Early Lonergan. Collegeville/Minnesota: A Michael Glazier Book. The Liturgical Press 1993. XXI/225 S.

Litfin, Duane, St. Paul's theology of proclamation. 1 Corinthians 1–4 and Greco-Roman rhetoric (Society for New Testament Studies; Monograph Series 79). Cambridge: University Press 1994. XII/302 S.

Maidl, Lydia, Desiderii interpres. Genese und Grundstruktur der Gebetstheologie des Thomas von Aquin (Veröffentlichungen des Grabmann-Institutes 38). Paderborn: Schöningh 1994. 400 S.

Der mensch und seine Frage nach dem Absoluten. Ein deutsch-russisches Symposion. Hrsg. *Peter Ehlen* (Fragen einer neuen Weltkultur 11). München: Kindt 1994. 223 S.

Molnar, Amadeo, Die Waldenser. Geschichte und Ausmaß einer europäischen Ketzerbewegung (Herder/Spektrum 4233). Freiburg u.a.: Herder 1993. 456 S.

Moos, Alois, Das Verhältnis von Wort und Sakrament in der deutschsprachigen Theologie des 20. Jahrhunderts (Konfessionskundliche und kontroverstheologische Studien LIX). Paderborn: Bonifatius 1993. 419 S.

Owens, Joseph C.Ss.R., Cognition. An Epistemological Inquiry. Houston/Texas: Center for Thomistic Studies 1992. VIII/373 S.

Karl Rahner, Theologische und philosophische Zeitfragen im katholischen Raum (1943). Herausgegeben, eingeleitet und kommentiert von *Hubert Wolf*. Ostfildern: Schwabenverlag 1994. 200 S.

Reuchlin, Johann, On the art of the Kabbalah. De arte cabalistica. Translation by *Martin* and *Sarah Goodman*. Introduction by *G. Lloyd Jones*. Lincoln and London: University of Nebraska Press 1993. XXIX/376 S.

Russie mille ans de Vie chretienne (Etudes Théologiques 10). Chambésy-Genève: Centre orthodoxe du patriarcat oecumenique 1993. 363 S.

Sabugal, Santos OSA., Anastasis. Resucitó y resucitaremos (Biblioteca de Autores Cristianos 536). Madrid: Biblioteca de Autores Cristianos 1993. XX/712 S.

Schönberger, Rolf, Relation als Vergleich. Die Relationstheorie des Johannes Buridan im Kontext seines Denkens und der Scholastik (Studien und Texte zur Geistesgeschichte des Mittelalters XLIII). Leiden u.a.: Brill 1994. X/489 S.

Stein, Edith, Der Aufbau der menschlichen Person (Edith Steins Werke XVI). Freiburg u.a.: Herder 1994. 200 S.

Stickelbroeck, Michael, Mysterium Venerandum. Der trinitarische Gedanke im Werk des Bernhard von Clairvaux (Beiträge zur Geschichte der Philosophie und Theologie des Mittelalters NF 41). Münster: Aschendorff 1994. X/366 S.

Straelen, Henry van, L'Eglise et les religions non chrétiennes au seuil du XXI^{e} siècle. Etude historique et théologique. Paris: Beauchesne 1994. 330 S.

Tanner, Klaus, Der lange Schatten des Naturrechts. Eine fundamentalethische Untersuchung. Stuttgart u.a.: Kohlhammer 1993. 248 S.

Tebartz-van Elst, Franz–Peter, Der Erwachsenenkatechumenat in den Vereinigten Staaten von Amerika. Eine Anregung für die Sakramentenpastoral in Deutschland (Münsteraner Theologische Abhandlungen 28). Altenberge: Oros 1993. 629 S.

La Theologie pratique. Statut – méthodes – perspectives d'avenir. Textes du Congrès International oecuménique et francophone de théologie pratique, rassemblés par *Bernard Reymond* et *Jean-Michel Sordet* (Le point théologique 57). Paris: Beauchesne 1993. 395 S.

Trennert–Hellwig, Mathias, Die Urkraft des Kosmos. Dimensionen der Liebe im Werk Pierre Teilhards de Chardin (Freiburger theologische Studien 153). Freiburg u.a.: Herder 1993. 552 S.

Vacek, Edward Collins S. J., Love, Human and Divine: The Heart of Christian Ethics (Moral Traditions & Moral Arguments). Washington, D.C.: Georgetown University Press 1994. XIX/352 S.

Varachaud, Marie–Christine, Le père Houdry S.J. (1631–1729). Prédication et pénitence (Théologie Historique 94). Paris: Beauchesne 1993. 454 S.

Winter, Eduard, Ausgewählte Schriften aus dem Nachlaß, eingeleitet und herausgegeben von *Edgar Morscher* (Beiträge zur Bolzano-Forschung 3). Sankt Augustin: Academia 1993. 102 S.

ThPh 70 (1995) 161–186

Subjektivität und Theologie

Eine hartnäckige Rückfrage

Klaus Müller

1. Theologische Aversionen

Das Subjekt hat derzeit in Theologenkreisen keine gute Presse. Im Kielwasser postmoderner Verabschiedungen und kommunikationsphilosophischer Ersetzungen kommt es zu bemerkenswerten Wortmeldungen. Joseph Cardinal Ratzinger begrüßt Seite an Seite mit Edward Schillebeeckx das Ende des Subjekt-Paradigmas[1]. Evangelische Theologen wie z.B. Ingolf U. Dalferth erklären, was durch und seit Schleiermacher an theologischer Subjektivitätsreflexion und -rezeption geschah, zu Makulatur und exkommunizieren das Subjekt aus dem systematischen Sektor der Theologie[2], gestehen ihm allenfalls zu, im Zusammenhang „... individuelle(r) Konkretion des Glaubens im je eigenen Leben ..."[3] begrifflich relevant zu werden. Beide Seiten tun das mit Berufung auf die zeitgenössische philosophische Diskussionslage. Genauerem Zusehen allerdings entpuppt sich letztere als auf eine Weise differenziert, die den vorstehenden Voten ihre Grundlage entzieht.

2. Subjekt-Destruktionen

Zunächst allerdings scheint in der Tat alles für ein definitives Ende der Subjektphilosophie zu sprechen. Ohne Übertreibung läßt sich konstatieren: Die Philosophie des 20. Jahrhunderts als solche setzt mit einer radikalen Veränderung der Position des Subjekts ein. Für Herbert Schnädelbach[4] markieren diesen Neueinsatz nach dem Zusammenbruch des Idealismus drei philosophische Werke: Wittgensteins „Tractatus logico-philosophicus" (1921), Lukács' „Geschichte und Klassenbewußtsein" (1923) und Heideggers „Sein und Zeit" (1927). Unbeschadet der gänzlich verschiedenen und kompliziert verlaufenden Wirkungsgeschichte treffen sich die drei Bücher in einem systematischen Resultat: Der „Tractatus" initiiert eine sprachanalytische Dezentrierung des Subjekts, „Geschichte und Klassenbewußt-

[1] Vgl. *E. Schillebeeckx*, Weil Politik nicht alles ist. Von Gott reden in einer gefährdeten Welt. Freiburg – Basel – Wien 1987, hier: 15–16. *J. Cardinal Ratzinger*, Zur Gemeinschaft gerufen. Kirche heute verstehen. Freiburg-Basel-Wien 1991, hier: 32–33. – Vgl. dazu auch *Kl. Müller*, Homiletik. Ein Handbuch für kritische Zeiten. Regensburg 1994, hier: 41–49.

[2] *I. U. Dalferth*, Subjektivität und Glaube. Zur Problematik der theologischen Verwendung einer philosophischen Kategorie, in: NZSTh 36 (1994) 18–58.

[3] Ebd. 31.

[4] Vgl. zum folgenden *H. Schnädelbach*, Philosophieren nach Heidegger und Adorno, in: Zur Rehabilitierung des *animal rationale*. Vorträge und Abhandlungen 2 (stw 1043). Frankfurt a.M. 1992, 307–328, hier: 309–311.

sein" eine ideologiekritische und „Sein und Zeit" eine ontologische. Diesen Vorgang wie Schnädelbach „Dezentrierung" zu nennen, scheint mir fast noch zu schwach. Die langfristigen und bis in die unmittelbare Gegenwart wirksamen Folgeprozesse der Rezeptionsgeschichte dieses dreifach-einen Frontalangriffs auf das transzendentale Subjekt nötigen dazu, umstandslos von Subjekt-Destruktion[5] zu sprechen:

(1) Sprachanalytisch kommt es – vor allem durch Gilbert Ryle – nicht nur zu einer Redimensionierung des „Ich" zum „ich"[6], sondern – durch Willard Van Orman Quine – zum Programm einer radikalen Ich-Eliminierung. Die „Sünde" der Alltagssprache – die Wahrheitswertvarianzen sprachlicher Ausdrücke –, die getilgt werden muß, wenn eine streng wissenschaftliche Form der Weltbeschreibung gewonnen werden soll, wurzelt für Quine im Ausdruck des Subjekts[7] – also muß letztendlich nicht nur das Ich, sondern (für wissenschaftliche Zwecke) auch der „ich"-Gebrauch verschwinden.

(2) Die von Lukács ausgehende ideologiekritische Dezentrierung des Subjekts sucht die Rätsel des transzendentalen Bewußtseins gesellschaftstheoretisch aufzulösen. Ihr zentraler methodischer Zug – die „... Transzendentalisierung der Gesellschaft in einer geschichtsphilosophischen Perspektive"[8] – bleibt auch für die Kritische Theorie (Max Horkheimer; Theodor W. Adorno) erhalten und erfährt schließlich durch Jürgen Habermas und Karl-Otto Apel eine kommunikationstheoretische Wendung, die das Subjekt im wesentlichen als Produkt intersubjektiver Prozesse im sozialen Raum bestimmt[9].

(3) Nicht weniger radikal nimmt sich die ontologische Dezentrierung des Subjekts aus, die sich von Heidegger herleitet. Das Ich wird zum „Dasein", dieses seinerseits dann zum „Da" des „Seins"[10]. Die „Sorge" avanciert zum Gegenbegriff zu „Bewußtsein"[11]. So soll gegen die Vorstellung eines selbstmächtigen Subjekts[12] dessen konstitutive Verfassung durch eine Verfugung von Selbstbezug und Fremdbestimmung zur Geltung gebracht wer-

---

[5] Ebd. 318–319. Schnädelbach gebraucht diesen Terminus später zur Kennzeichnung der Wirkung Heideggers und Adornos auf die idealistische Bewußtseinsphilosophie.

[6] Vgl. den Titel der vierten Vorlesung in *E. Tugendhat,* Selbstbewußtsein und Selbstbestimmung. Sprachanalytische Interpretationen (1979) (stw 221). 2. Aufl. 1981, hier: 5.

[7] Vgl. *D. Markis,* Dialektik der Sprachaufklärung. Zur neuen Quine-Diskussion, in: Allgemeine Zeitschrift für Philosophie 15. 2 (1990) 69–85, hier: 83–85. – *Kl. Müller,* Wenn ich „ich" sage. Studien zur fundamentaltheologischen Relevanz selbstbewußter Subjektivität (Regensburger Studien zur Theologie 46). Frankfurt a. M. 1994, 160–161.

[8] *Schnädelbach* (Anm. 4) 309.

[9] Vgl. *Müller* (Anm. 7) 407–456.

[10] Vgl. *Schnädelbach* (Anm. 4) 310. – Dazu auch *M. Heidegger,* Beiträge zur Philosophie (Vom Ereignis) (GA 65). Frankfurt a. M. 1989, hier: 307–326.

[11] Vgl. *C.-F. Gethmann,* Heideggers Konzeption des Handelns in *Sein und Zeit,* in: Heidegger und die praktische Philosophie. Hg. *Annemarie Gethmann-Siefert* u. *Otto Pöggeler* (stw 694). Frankfurt a. M. 1988, 140–176, hier: 157–158.

[12] Zum Klischee-Charakter solcher Subjekt-Interpretation durch Heidegger vgl. *Müller* (Anm. 7) 532–534 (533 Anm. 440 Lit.).

den: Wer oder was um sich Sorge tragen muß, weiß sich auf etwas angewiesen, worüber er/sie oder es nicht verfügt. Heideggers Schüler Hans-Georg Gadamer transponiert diese existentialontologische Revision der Subjektivität ins Hermeneutische und kommt damit zu der von Habermas' Universal- bzw. Apels Transzendentalpragmatik nicht allzu entfernten These: „Die Selbstbesinnung des Individuums ist nur ein Flackern im geschlossenen Stromkreis des geschichtlichen Lebens."[13]

Die Auseinandersetzung mit der zweiten und dritten dieser drei Quellen der Subjektkritik erspart nahezu gänzlich die Beschäftigung mit all jenen Abgesängen auf das Subjekt, die heute üblicherweise unter dem Etikett „postmodern" kursieren. Bei Lukács und Heidegger, auch bei Adorno noch läßt sich unschwer hinter den subjektivkritischen Theoremen als deren Treibsatz die damals hochwirksame, ganz und gar von Nietzsche durchherrschte Lebensphilosophie ausmachen, wie Schnädelbach gezeigt hat[14] – also genau das, was das Gros postmoderner Wortmeldungen in Sachen Subjektivität beflügelt. Im Vergleich mit dem, was Heidegger und Adorno diesen Motiven in Absicht einer „*Rehabilitierung der Philosophie* nach ihrem Ende als Metaphysik"[15] abgewannen, handelt es sich bei den meisten Verlautbarungen der diesbezüglichen Nachfahren um einen Epigonalismus, der seine Überväter auf Infotainment-Niveau herabmoderiert.

3. Die Wurzeln einer Gegenbewegung

Genau besehen lassen sich bereits bei Habermas/Apel wie bei Gadamer erste Indizien jener Verflachung ausmachen, die in der Postmoderne epidemisch wird. Das rührt daher, daß beide Fortschreibungen der Subjektkritik eben jenes Moment vermissen lassen, das – wenn man denn so harmlos sagen darf – die Pointe von Heideggers wie Adornos Versuch einer Neubegründung der Philosophie einschließlich ihres Vorranges vor der Wissenschaft ausmacht. Beide orten als Basis dafür das Selbstverhältnis des Menschen: Heidegger zeichnet das Dasein dadurch aus, daß es in seinem Seinsverständnis auch in ein Verhältnis zu seinem eigenen Sein tritt. Für Adorno steht die Reflexivität von Vernunft für deren Unbeschädigtsein ein. Unter den Bedingungen der Destruktion transzendentaler Subjektivität kann das Selbstverhältnis die ihm angesonnene Begründungsleistung nur dann erbringen, wenn es näherhin als Ausgangspunkt einer Unterscheidung der Perspektiven der grammatischen ersten und dritten Person zur Geltung gebracht wird. Dadurch, daß Philosophie im Modus des „ich"-Sagens geschieht, unterscheidet sie sich von der Beobachter-Perspektive des „er"-, „sie"-, „es"-Sagens. Ihren (ausschließlich methodisch gedachten!) Vorrang

[13] *H.-G. Gadamer*, Hermeneutik I: Wahrheit und Methode. Grundzüge einer philosophischen Hermeneutik (Ges. Werke 1). 5., durchges. u. erw. Aufl. Tübingen 1986, 281.
[14] Vgl. *Schnädelbach* (Anm. 4) 309, 315–317.
[15] Ebd. 311.

gegenüber letzterer gewinnt sie dadurch, daß sich das Weltverhältnis des Subjekts nur von seinem Selbstverhältnis her aufklären läßt, nicht aber umgekehrt[16]. Schnädelbachs Resümee: „Die Perspektive der 1. Person ... ist der *einzige* Ort einer möglichen Rehabilitierung der Philosophie nach dem Ende der Metaphysik und des Idealismus; Heidegger und Adorno haben ihn uns zugänglich gemacht."[17] Das gleiche kann man aber auch anders sagen: Ihre radikale Kritik transzendentaler Subjektivität hat Heidegger und Adorno auf eben den Ausgangspunkt zurückgezwungen, dessen Rätsel das eigentliche Motiv für die Ausbildung der großen kritischen Programme und spekulativen Systeme der Moderne war: Das kleine „ich" der Perspektive der ersten Person[18]. Und wenn sich das so verhält, steht freilich ziemlich umstandslos die Frage im Raum, inwiefern diesem kleinen „ich" dann nicht doch etwas zuzuschreiben ist, was „transzendental" heißen müßte, auch wenn es sich der Form nach von der Transzendentalität im klassischen Sinn radikal unterschiede.

Diese Lesart des Heideggerschen wie Adornoschen Neueinsatzes mag deswegen nicht gleich auf den ersten Blick einleuchten, weil beide die Perspektivendifferenz als solche sprachlich nicht radikal, sondern nur mit dem Instrumentar eines vom traditionellen philosophischen Idiom abweichenden Begriffsapparats etablierten. Die wirklich radikale Durchführung einer Neubegründung der Philosophie nach dem Zeitalter der Metaphysik und unter den Bedingungen eines totalitären Szientismus als Selbstverständigung, die auch sprachlich ihre Erste-Person-Perspektivität zu erkennen gibt und vor allem diese sprachliche Dimension ihrerseits kritisch durcharbeitet, hat statt dessen (bereits) Wittgenstein geleistet. Und anders als Heidegger und Adorno (nach ihm) hat Wittgenstein sein Denken als ein sprachkritisches Programm der Unterscheidung der Erste-Person- und Dritte-Person-Perspektive entfaltet, das von seiner kritischen Leistung her mit dem epistemologischen Programm Kants vergleichbar ist.

Damit stellt sich natürlich die Frage, was denn nun unter dem Zugriff einer solchermaßen angeschärften und bis in die sprachliche Struktur des philosophischen Diskurses durchgreifenden Kritik mit dem Subjekt geschieht. Bei Heidegger und Adorno führte seine Destruktion zwar auf das Selbstverhältnis als Angelpunkt der Perspektivenunterscheidung; die Perspektive der ersten Person selbst aber gerät ihnen zur Bühne von ur-sprünglichen Wahrheitsereignissen, deren letztlich nur wenige fähig sind[19]. Wittgenstein dagegen bleibt streng an der Sache der Perspektivendifferenz selbst und entwik-

[16] Vgl. ebd. 320.
[17] Ebd. 320–321.
[18] Ein Zeitgenosse und Gesprächspartner Kants, Theodor Gottlieb von Hippel (1741–1796), schrieb in seiner Autobiographie: „Jeder Mensch, der über sich nachdenkt, findet ein Knäuel unauflöslicher Rätsel, an die er, ohne unwahr zu werden, sich nicht wagen kann ...'". Zit. nach *K. M. Lang*, Das Wagnis, „Ich" zu sagen. Der Polizeichef als geheimer Revolutionär – die sieben Leben des Theodor Gottlieb von Hippel, in: „Die Zeit", Nr. 38, 15.9.1989, 54.
[19] Vgl. *Schnädelbach* (Anm. 4) 325–327.

kelt eine kritische Grammatik des „ich"-Sagens, durch die überhaupt erst zur Aufklärung kommt, warum Heidegger und Adorno auf die Erste-Person-Perspektive als den einzigen Ort einer Rehabilitierung der Philosophie kommen mußten, warum sich das menschliche Weltverhältnis vom Selbstverhältnis her entfaltet und nicht umgekehrt und wie beides ohne den Rückfall in eine Metaphysik des Groß-ICHs geschieht.

In Anlehnung an ein bonmot von Roderick M. Chisholm kann man sagen: Vom „Tractatus" an bis zum Spätwerk gilt Wittgenstein die Ich-Perspektive als etwas, wovon man sprechen muß, weil man darüber nicht schweigen kann[20] – wobei sich allerdings die Ambitionen dieses Diskurses beträchtlich verschieben: Geht es im „Tractatus" noch um eine Metaphysik des Ichs jenseits einer metaphysischen Ich-Theorie, so fungiert ab „Das Blaue Buch" (1933–34) der „ich"-Gebrauch als Ausgangspunkt der Differenzierung zweier Sprachen bzw. Begriffssysteme[21]. Für beide Varianten von Wittgensteins Subjektphilosophie gibt es so etwas wie ein charakteristisches Kennwort: Im „Tractatus" wird das Ich „... als metaphysisches und transzendentales Subjekt, als Grenze der Welt ..." [22] gefaßt; als solches aber läßt es sich nicht denken und nicht sagen, sondern kann es sich nur *zeigen*. Im Zentrum der späteren Weise von Wittgensteins Umgang mit dem Subjektproblem steht die Unterscheidung zwischen *Subjekt- und Objektgebrauch von „ich"*.

„Sich zeigen" meint: Was die Tradition der Moderne unter dem Titel des transzendentalen Ichs als diejenige Instanz faßte, die gegeben sein muß, damit sich ein konkretes Ich überhaupt als es selbst (s)einer Welt gegenübersehen und zugleich in dieser Welt verorten kann, macht der gewöhnliche und regelkonforme Gebrauch indexikalischer Ausdrücke (wie „ich" in der direkten, „er" in der indirekten Rede einschließlich ihrer temporalen wie lokalen Komplemente „jetzt", „hier" und deren indirekter Flexionen) präsent auf eine Weise, die keines zusätzlichen und direkten sprachlichen Ausdrucks bedarf. Die Metapher „sich zeigen" bezieht sich nicht auf eine zur Welt hinzukommende zusätzliche Tatsache, sondern auf die Perspektivität der ersten grammatischen Person[23].

Der Unterschied zwischen dem Subjektgebrauch und dem Objektgebrauch von „ich" läßt sich bündig folgendermaßen charakterisieren: Anders als der Subjektgebrauch von „ich" setzt dessen Objektgebrauch die Kenntnis einer bestimmten Person voraus. In dem Satz „Ich habe Schmerzen"

---

[20] Vgl. *R. M. Chisholm*, The Self in Austrian Philosophy, in: Von Bolzano zu Wittgenstein. Zur Tradition der Österreichischen Philosophie. Hg. *J. C. Nyiri* (Schriftenreihe der Wittgenstein-Gesellschaft 12,2). Wien 1986, 71–74, hier: 74.

[21] Vgl. *H. Sluga*, „Das Ich muß aufgegeben werden". Zur Metaphysik in der analytischen Philosophie, in: Metaphysik nach Kant? Stuttgarter Hegel-Kongreß 1987. Hg. *Dieter Henrich* u. *Rolf-Peter Horstmann* (Veröffentlichungen der Internationalen Hegel-Vereinigung 17). Stuttgart 1988, 435–456, hier: 446–453.

[22] Ebd. 444.

[23] Vgl. *Müller* (Anm. 7) 47.

liegt Subjektgebrauch vor, in dem oberflächengrammatisch vergleichbaren Satz „Ich blute" dagegen Objektgebrauch. Der Unterschied: Bei „Ich blute" könnte der Fall eintreten, daß einer mit dieser Äußerung auf den Anblick eines blutenden Armes reagiert, der in Wirklichkeit gar nicht der seine ist (z. B. im Fall von bei einem Ringkampf verknoteten Gliedmaßen oder beim unerwarteten Anblick seines eineiigen Zwillingsbruders in einem Spiegel). Bei „Ich habe Schmerzen" ist – regelkonformer Sprachgebrauch vorausgesetzt – ein solcher Irrtum ausgeschlossen[24].

4. Rehabilitierungen von Subjektivität und Selbstbewußtsein

Zur Perspektivendifferenz, zum „Sich zeigen" wie zum Subjektgebrauch versus Objektgebrauch von „ich" ist Wittgenstein in Absicht einer Dezentrierung des Subjekts, besser einer Destruktion seiner klassisch-neuzeitlichen philosophischen Position gekommen. Dennoch sind gerade diese drei Resultate der Operation zu den unmittelbaren Ausgangspunkten einer Rehabilitierung subjektphilosophischer Theoreme, namentlich des Selbstbewußtseinsgedankens geworden. Interessanterweise zeichnen sich die einschlägigen Konzepte derjenigen, die auf je ihre Weise und meist sehr kreativ eines oder mehrere dieser Wittgensteinschen Motive verfolgt haben, anders als im Fall der zeitgenössischen Fortschreibungen der Kritischen Theorie und Heideggers nicht durch Ausdünnung, sondern durch radikale Vertiefung und spekulative Ausfaltung des anfänglichen Impulses aus. So wird seit den 60er Jahren – mehr oder weniger ausdrücklich geleitet von Wittgenstein und unbeirrt vom Druck des Großparadigmas naturalistischer Strategien – philosophisch am Rätsel der Subjektivität gearbeitet auf eine Weise, von der man jetzt schon sagen kann, daß sie einige der Grundstellungen der klassischen Tradition eingeholt hat, ohne mit deren Hypotheken behaftet zu sein[25]. Anders läßt sich die Konvergenz dieser Bemühungen mit ausgesprochen ambitionierten Klassiker-Interpretationen der Gegenwart kaum erklären[26]. Insofern hat Wittgenstein entgegen landläufiger Klischees als Stammvater einer neuen Philosophie der Subjektivität nach dem transzendentalen Subjekt zu gelten.

5. Rezeptionsprobleme

Während die von Heidegger und Lukács initiierten Subjekt-Dezentrierungen in der Gestalt ihrer späteren Fortschreibungen das rege Interesse von Theologen beider großen westlichen Konfessionen auf sich zogen und ziehen, blieb die Wittgensteinsche Version dieses epochalen Vorgangs und vor allem ihre überraschende subjekttheoretische Fruchtbarkeit bislang na-

[24] Zu dieser Irrtumsimmunität, ihren Besonderheiten und Grenzen vgl. ebd. 180–185.
[25] Vgl. Ebd. 46–48.
[26] Vgl. Ebd. 457–557.

hezu gänzlich unbeachtet. Freilich hat dies seine Ursache auch darin, daß diese analytischen Bemühungen um das Subjekt in der außer-anglophonen Philosophie bislang wenig zur Kenntnis genommen, geschweige denn rezipiert wurden[27]. Der spezifische Stil der Debatte, sehr begrenzte Zusammenarbeit der einschlägigen Autoren und der technische Schwierigkeitsgrad der meisten Texte tun ein übriges[28]. Und die wenigen Informierten unter den Theologen nehmen – wenn ich recht sehe – die zeitgenössischen Subjekt-Rehabilitierungen analytischer Provenienz bislang nur in dem mehr als beschränkten Maß wahr, in dem sie ihren jeweiligen systematischen Intentionen dienstbar gemacht werden können[29]. So stellt sich dem weiteren Fortgang dieser Überlegungen die doppelte Aufgabe, zunächst jene unter subjektkritischem Horizont aufgekommenen Neueinsätze des Subjektgedankens zu benennen, wenigstens kurz zu charakterisieren und dann zu erläutern, in welcher Hinsicht und in welchem Maß ihnen für theologische Zusammenhänge Relevanz eignet.

6. Die führenden Konzeptionen

Der Respekt vor dem Umfang, dem reflexiven Niveau und der Vielschichtigkeit der analytischen Erkundungen von Subjekt und Selbstbewußtsein verbietet von selbst, diesen ganzen Forschungszusammenhang bündig auf einen Nenner bringen zu wollen[30]. Deshalb beschränke ich mich nachfolgend auf diejenigen Autoren, die die ganze Diskussion ausgelöst bzw. ihren Verlauf nachhaltig beeinflußt haben. Ebenso verzichte ich an dieser Stelle auf umfängliche Werk-Analysen[31] zugunsten kurzer Charakterisierungen der jeweiligen Konzeption, die – sofern möglich – auch schon etwas von deren theologischer Bedeutsamkeit erkennen lassen.

Ungeachtet der tiefreichenden Differenz in Ansatz, Intention und Theo-

---

[27] Als erster Impuls dazu war gedacht: Analytische Philosophie des Geistes. Hg. *Peter Bieri* (Philosophie: Analyse und Grundlegung 6). Königstein/Ts. 1981, 2. verb. Aufl. Bodenheim 1993 (Neue Wissenschaftliche Bibliothek). (Lit.). – Einen analogen Versuch repräsentiert die jüngst erschienene Anthologie: Analytische Theorien des Selbstbewußtseins. Hg. *Manfred Frank* (stw 1151). Frankfurt a. M. 1994. (Lit). – Weitere bibliographische Angaben bei *Müller* (Anm. 7) 603–660.

[28] Vgl. ebd. 167–171.

[29] Dies gilt paradigmatisch von W. Pannenberg (vgl. dazu ebd. 83–121, 176 Anm. 21) und *Dalferth* (Anm. 2) 47–48. – Katholische Theologen haben den ganzen Vorgang m. W. bislang nicht registriert.

[30] Nur solchem Interesse seitens *Dalferths* (Anm. 2) wohl konnte unterlaufen, die einschlägigen Konzepte und Programme auf knapp eineinhalb Seiten zu subsumieren und noch dazu unter dem unzutreffenden, zumindest völlig einseitigen Titel „Die (sprach)analytische Subjektivitätskritik" (ebd. 47) zur (naturalisierenden) Begründung seines Ausschlusses des Subjektivititätsbegriffs aus der systematischen Theologie heranzuziehen.

[31] Solche Werk-Analysen mit Rücksicht auf die oft komplizierte Genese der Konzeptionen vgl. in *Müller* (Anm. 7) 177–349. – Die Einführungen in dem von *Frank* herausgegebenen Reader „Analytische Theorien des Selbstbewußtseins" (Anm. 27) beziehen sich zumeist nur auf den jeweils aufgenommenen Quellentext, so daß der Blick auf das (bisherige) Ganze eines Werkes entfällt. Die markanten Kurskorrekturen, zu denen sich nahezu alle Autoren im Lauf ihrer Arbeit genötigt sahen, bleiben damit unbedacht.

riesprache kommen die zu nennenden Konzeptionen in zwei Punkten überein: systematisch darin, daß sie die Selbstbewußtseinsproblematik im Theorierahmen der Referentialität ansiedeln, also der Frage nach jenem Bezug zwischen Wörtern und Objektwelt, an dem die Wahrheit von Sätzen hängt; und zweitens teilen sie methodisch alle – mehr oder weniger streng – die Verpflichtung auf den „semantic ascent", also den Übergang von der Rede in bestimmten Ausdrücken zur Rede *über* die Ausdrücke und ihren Gebrauch[32]; von daher ist unmittelbar verständlich, warum alle diese Rehabilitierungen entweder einsetzen mit oder zulaufen auf eine detaillierte Analyse des Personalpronomens der ersten Person Singular hinsichtlich seiner Bedeutung, seiner Funktion, seiner Stellung im Gesamtsystem einer Sprache sowie seines Konnexes mit anderen indexikalischen Ausdrücken.

Als erster der einschlägigen Autoren sei Sydney Shoemaker genannt. Sein Werk „Self-Knowledge and Self-Identity" von 1963 war der erste aufsehenerregende Beitrag zu einer „Philosophy of Mind"nach Ryles „The Concept of Mind" von 1949. Shoemakers erklärtes Ziel besteht darin, ganz anti-Quinesch eine Nicht-Eliminierbarkeit des „ich" zu verteidigen, ohne darum den naturalistischen Gesamtrahmen eines subtilen Materialismus zu sprengen. Noch genauer gesagt: Selbstbewußtsein, das sich in einem gegen Identifikationsfehlschläge immunen Gebrauch des Indikators „ich" äußert, besteht in einem nicht auf Identifizierung angewiesenen, nicht-propositionalen, also nicht-objektgerichteten Wissen von jemand um sich selbst, das sich mit einem dualistischen Rahmenkonzept so gut verbinden läßt wie mit einem monistisch-materialistischen. Shoemakers eigenes Votum für letzteres beruht einzig auf seiner Überzeugung, der offenkundige Erfolg der Naturwissenschaften belege die Plausibilität der materialistischen Alternative. Das bedeutet: Shoemaker koppelt die Unhintergehbarkeit von Selbstbewußtsein ab von für sie gewöhnlich als nötig gehaltenen ontologischen Annahmen. Dieser Zug eröffnet zumindest die Möglichkeit der Therapie einer der notorischen Schwächen klassischer Selbstbewußtseinskonzeptionen qua Verpflichtung auf einen meist unreflektierten Dualismus, der auf deren fundamentaltheologische Inanspruchnahme voll durchschlägt. Die möglichen Herausforderungen der Fundamentaltheologie hinsichtlich des eschatologischen Traktats, die hinter Shoemakers Überlegungen stecken, sind damit freilich nicht einmal mit Namen benannt[33].

Als zweiter Autor muß Hector-Neri Castañeda († 1991) ins Spiel ge-

[32] Vgl. *W. V. O. Quine*, Wort und Gegenstand (Word and Object). Aus dem Engl. übers. v. *Joachim Schulte* in Zusammenarbeit mit *Dieter Birnbacher* (Reclam U.-B. 9987). Stuttgart 1980, hier: 467.

[33] Wie komplex man sich diese Diskussion vorzustellen hat, verrät die derzeitig neu entfachte Konjunktur des Leib-Seele-Themas. Der Zusammenhang dieses Vorgangs mit der Subjekt-Rehabilitierung wird deutlich etwa bei *F. von Kutschera*, Die falsche Objektivität (Philosophie und Wissenschaft, Transdisziplinäre Studien 1). Berlin–New York 1993. – *H.-D. Heckmann*, Mentales Leben und materielle Welt. Philosophische Studien zum Leib-Seele-Problem (Grundlagen der Kommunikation und Kognition). Berlin 1994.

bracht werden. Ihr Zentrum haben seine Beiträge zu einer Philosophie des Geistes in der Entdeckung des subjektphilosophischen Gehalts der indirekten Rede. Ausgehend von der Entdeckung der sogenannten Quasi-Indikation („Peter behauptet, er* habe gestern mit Maria gesprochen") und ihrer Nichtsubstituierbarkeit gelangte Castañeda über diffizile Sprachanalysen zu einem Umriß seiner sogenannten „Theorie der Gestaltungen": Sie faßt die Funktionen der Indikation und Quasi-Indikation in Form einer allgemeinen Theorie der Erfahrung ontologisch auf als die zwei grundlegenden Typen der Konstitution von Personen in unserer sozialen Umwelt – und dies so, daß dabei die systematische Rolle des „ich" *in* und *gegenüber* seiner Welt zur Geltung kommt. Die enge Bindung des Indikators „ich" an den Quasi-Indikator „er*" deckt dabei die Verbundenheit der Subjektivität mit der Intersubjektivität des Selbstbewußtseins auf. Von dieser Basis her gibt Castañeda die Orientierung dafür an, Selbstbewußtsein als individuelles und unhintergehbares in seiner intersubjektiven Dimension und über das Medium der Theorie der Gestaltungen gleichzeitig als geschichtlich und kontingent zu denken, ohne daß es dabei auf in sich nicht mehr zusammenhängende Additionen von Schnittkreisen gesellschaftlicher Bezüge und geschichtlicher Konstellationen reduziert würde.

An dritter Stelle ist Thomas Nagel einzubeziehen. Unabgegoltene Ansprüche des Naturalismus führten ihn zu einer umfänglichen phänomenologischen Auslotung der Differenz von „subjektiv" und „objektiv", die sozusagen als Basis-Intuition seiner ganzen Konzeption fungiert. Von ihr ausgehend entwickelt er ein Verfahren deskriptiver Selbst-Subjektivierung, in dem sich das Subjekt der ganzen Reichweite seiner Zentralität und damit der Perspektivität seiner Erfahrung vergewissert. Komplementär dazu konzipiert er ein Verfahren der Selbstobjektivierung, mit dem sich das Subjekt, das sich zunächst gänzlich seiner Welt als deren Zentrum gegenübergestellt hatte, gleichsam wieder zentrifugal rückverortet, indem es sich als ein bestimmtes Element in seiner Welt wiedererkennt. Nagel versucht damit nicht nur eine deskriptive Metaphysik selbstbewußter Subjektivität, sondern markiert auch wenigstens fragmentarisch einen unmittelbaren Berührungspunkt zwischen Selbstbewußtsein und Religiosität, der nicht – wie z.B. bei W. Pannenbergs Fassung von Selbstbewußtsein aus Sein-beim-andern[34] – auf eine heimliche Behaviorisierung hinausläuft: Die irreduzible Spannung zwischen „subjektiv" und „objektiv" in der Selbstbeschreibung läßt sich für Nagel ab einem bestimmten Intensitätsgrad der Reflexion nur entweder durch Anerkennung einer gewissen Absurdität der Existenz oder durch eine religiöse Antwort auf das Niveau der Lebbarkeit humanisieren. „Religiös" bezeichnet dabei großräumige Gedankenfolgen, denen an einer unverkürzten Vermittlung beider Perspektiven gelegen ist.

Die beiden nächsten Autoren, die zu erwähnen sind, haben nicht so um-

[34] Vgl. dazu *Müller* (Anm. 7) 83–119.

fängliche Konzepte erarbeitet wie die ersten drei, bringen aber mehrere fundamentale Züge der Selbstbewußtseinsthematik auf fruchtbare Weise zur Klärung: Robert Nozick arbeitet die reflexive Selbstreferenz als Grundsubstrat von Selbstbewußtsein heraus und bestimmt die Bedingung der Reflexivität als dann erfüllt, wenn diese Bezugnahme „from the inside"[35] erfolgt. Das ist seine Formel für die klassisch so intrikate Zirkularität, woher ich denn wisse, daß ich mich meine, wenn ich „ich" sage. Den Ausbruch aus ihr entwickelt er in Gestalt einer Theorie der Selbst-Synthese des Subjekts, die besagt, daß sich ein Ich jeweils allererst rund um einen reflexiven Akt synthetisiert, also nicht auf ein heimlich doch schon vorausgesetztes Ich bezieht. Sofern Nozick diese reflexive Selbst-Synthese weiter als einen fundamentalen Akt der Selbst-Sorge auslegt, gibt er über die Auflösung des Zirkelproblems auch stabile philosophische Mittel an die Hand, den theologisch alles andere als unwichtigen Verdacht zu entkräften, die Selbstverständigung des Subjekts beruhe apriorisch auf egoistischen Vorentscheidungen.

Während Nozick sich mit seinem Konzept – auch in direkter Bezugnahme – in erkennbare Nähe zu Fichte begibt, betreibt der fünfte Autor, Harald Delius, nichts anderes als eine bedingte Rehabilitierung Cartesischer Gedanken. Das geschieht im Zuge der Aufdeckung der Bedeutung der Sprachlichkeit für Selbstbewußtsein. Man kann Delius auch als Ergänzung von Nozick lesen. Die Cartesianischen Merkmale bestimmter Sätze, also die Unbezweifelbarkeit, Selbstevidenz und absolute Gewißheit sogenannter egologischer Sätze – etwa „Ich weiß, daß ich das und das sehe" – sollen festgehalten werden, ohne die sogenannten Cartesianischen Voraussetzungen aufrechtzuerhalten: die Dichotomie zwischen res cogitans und res extensa, die Substantialisierung des Bewußtseins sowie der introspektive Zugang zum Psychischen. Im Rahmen minutiöser Analysen, in welchem Sinn egologischen Sätzen die Prädikate „deskriptiv" und „wahr" zukommen, bestimmt Delius Selbstbewußtsein als die Befähigung, zu jedem beliebigen Zeitpunkt egologische Sätze hervorzubringen und zu verstehen. Zwar leidet Delius' Studie daran, substantielle Fragen der Selbstbewußtseinsthematik unbeantwortet zu lassen, vor allem die nach der Einheit des Phänomens. Dennoch ist die von ihm analytisch herausgearbeitete Sprachlichkeit Cartesianischen Charakters von nicht zu überschätzender Bedeutung, wenn man sich zugleich vergegenwärtigt, daß es ja in Gestalt der Transzendentalpragmatik auch ein Theorieprogramm gibt, das gerade wegen seiner Berücksichtigung der Dimension der Sprachlichkeit eine Überlegenheit über alle bewußtseinsphilosophischen Positionen behauptet.

Als letzter Repräsentant analytischer Subjektphilosophie bleibt schließlich Roderick Chisholm einzuführen, dessen Position als ausgeprägter Neo-Cartesianismus zu titulieren ist. In relativ kurzen Abständen hat Chisholm drei miteinander nicht kompatible Ansätze formuliert und so von einer es-

[35] *R. Nozick*, Philosophical Explanations. Oxford 1981, Reprint 1984, 75.

sentialistischen über eine epistemische zu einer attributionalen Theorie des Selbstbewußtseins gefunden. Alle diese Ansätze haben dabei das eine Ziel, über eine Analyse der Selbstbezüglichkeit als dem fundamentalen Modus der Referentialität zu einer konsistenten Aufklärung der Vertrautheit des Subjekts mit sich selbst qua Substanz von Selbstbewußtsein zu gelangen. Auf jeden Fall läßt sich die Möglichkeit einer solchen Bestimmung von Selbstbewußtsein – trotz offener Fragen – unter Berücksichtigung von Chisholm nicht mehr so leicht abtun, wie dies etwa bei Ernst Tugendhat[36] geschieht.

7. Das zentrale Resultat

Ohne die eben vorgestellten Konzeptionen hinsichtlich der Differenzen in Ausgangspunkt wie Zielsetzung zu nivellieren, kommen sie nicht nur darin überein, daß es sich beim Mechanismus der indexikalischen Referenz um eine besondere Form der Referentialität handelt und daß innerhalb ihrer wiederum der Selbstzüglichkeit eine Vorrangstellung zukommt. Sie teilen darüber hinaus die Überzeugung, daß über entsprechende Analysen der Selbstreferenz das Phänomen Selbstbewußtsein als etwas zur Geltung kommt, was nicht auf anderes zurückgeführt werden kann, also unhintergehbar ist.

Genau das bestreiten analytische Gegenprogramme, zu denen es angesichts der ambitionierten Stellungnahmen in einer so zentralen und strittigen Angelegenheit wie „Selbstbewußtsein" zwangsläufig kommen mußte. Diese Gegenkonzeptionen haben als gemeinsames Ziel eine Naturalisierung von Selbstbewußtsein: Dieses soll nichts anderes als einer unter vielen informationsverarbeitenden Zuständen eines Organismus sein. Um dies nachzuweisen, schlagen die Naturalisierungsstrategien ganz verschiedene Wege ein: semantische wie etwa Ernst Tugendhat[37], verhaltenstheoretische wie Jay F. Rosenberg[38] oder den der Extrapolation neurobiologischer Datensätze auf künftig zu erwartende Forschungsergebnisse, die eine naturalistische Interpretation mentaler Selbstrepräsentation wahrscheinlich machen soll, wie jüngst Thomas Metzinger[39]. Verblüffenderweise können aber gerade die radikalen dieser Kontrastprojekte[40] zu einer Art Gegenprobe für die Stabilität der Annahme irreduziblen Selbstbewußtseins herangezogen werden: Wer sich die nötige Mühe macht, kann nachweisen, daß sämtliche

[36] In *Tugendhat* (Anm. 6).

[37] Vgl. ebd.

[38] Vgl. *J. F. Rosenberg*, The Thinking Self. Philadelphia 1986. – Vgl. dazu *Müller* (Anm. 7) 379–405.

[39] Vgl. *Th. Metzinger*, Subjekt und Selbstmodell. Die Perspektivität phänomenalen Bewußtseins vor dem Hintergrund einer naturalistischen Theorie mentalter Repräsentation. Paderborn u. a. 1993.

[40] Weitere analytische Gegenentwürfe – soweit es sich nicht nur um Anti-Thesen handelt wie etwa im Fall Richard Rortys – bieten die Texte 14–18, in gewissem Umfang auch der Text 13 in *Franks* Anthologie (Anm. 27).

dieser Strategien zur Eliminierung von Selbstbewußtsein als philosophisch relevanter und ausgezeichneter Größe sich selbst eben das voraussetzen, was sie zu widerlegen behaupten[41] – und enden so im klassischen Problem aller Selbstbewußtseinstheorie seit Kant: in einem reflexionstheoretischen Zirkel[42]. Eine analoge Funktion als Gegenprobe kommt im übrigen auch der mit ungleich steileren Ansprüchen als etwa Tugendhat und Rosenberg auftretenden Transzendentalpragmatik zu: Ihrem gegen die Bewußtseinsphilosophie entwickelten, am Paradigma der Sprache orientierten, kommunikationstheoretischen Letztbegründungsprogramm läßt sich nachweisen, daß es sich auf eben jene subjekttheoretischen Potentiale stützt, die es dem Wortlaut nach zugunsten des Aprioris der Kommunikationsgemeinschaft verabschiedet[43].

Auf einen Nenner gebracht: Die Annahme unhintergehbaren Selbstbewußtseins geht gerade aus ihren radikalsten Bestreitungen gehärtet hervor. Die Weise, in der das geschieht, macht sie zur natürlichen Gesprächspartnerin derer, die gegenwärtig in kritischem Anschluß an Kant, Fichte, Hegel und Hölderlin zu einer äquivalenten Position kommen. Das gilt von Dieter Henrich und einigen seiner Schüler, desgleichen von Manfred Frank, der sich vor allem mit Rekurs auf Schleiermacher in enger Nähe zu Henrich hält[44]. Namentlich Henrich und Frank kommen dabei zu einem Begriff von Selbstbewußtsein, der letzteres als unhintergehbar und als vorpropositionales, d.h. als nicht durch Sätze über Sachverhalte vermitteltes, Mitsichvertrautsein oder Beisichsein des Subjekts bestimmt. Letzteres deckt sich bis in die sprachliche Form mit der Weise, in der Karl Rahner Subjektivität zu fassen pflegte[45]. Den beiden von einigen der genannten Analytiker wie von Henrich und Frank urgierten Grundzügen Unhintergehbarkeit und Vorpropositionalität inhäriert wie von selbst eine Tendenz, Selbstbewußtsein als unanalysierbar zu betrachten, was freilich soviel hieße, wie: es zum „magnum mysterium" zu deklarieren und damit seiner philosophischen Relevanz zu berauben. Von daher lassen sich die zum Teil über Jahrzehnte sich erstreckenden Bemühungen beider Forschungsstränge um Selbstbewußtsein als Projekte verstehen, die Selbstbewußtsein ein Minimum an struktureller Analyse abringen, ohne die Basischarakteristika der Unhintergehbarkeit und der Vorpropositionalität zu unterlaufen.

[41] Vgl. die Durchführung dieser Kritik für Tugendhat und Rosenberg bei *Müller* (Anm. 7) 351–405. – Zu Metzinger vgl. die kurzen Hinweise (ebd. 169, Anm. 24, 180 Anm. 21, 389 Anm. 56).

[42] In eben diesem Sinne hat laut einer Mitteilung von Manfred Frank Tugendhat in Reaktion auf einen einschlägigen Beitrag Dieter Henrichs zugegeben, daß seine Selbstbewußtseinstheorie nicht haltbar sei. Vgl. *M. Frank*, Die Wiederkehr des Subjekts in der heutigen deutschen Philosophie, in: Conditio moderna. Essays. Reden, Programm (Reclam-Bibliothek 1475). Leipzig 1993, 103–117, hier: 109 Anm. 139 (= 206).

[43] Vgl. *Müller* (Anm. 7) 407–456.

[44] Vgl. dazu ebd. 457–557.

[45] Vgl. ebd. 54–82.

8. Selbstbewußtsein – ein Umriß

Beharrlichem Zusehen erschließt sich dabei, daß sich mit Hilfe der analytischen wie der im Anschluß an die klassische deutsche Philosophie entwickelten Konzepte dem Phänomen Selbstbewußtsein tatsächlich Strukturmomente abgewinnen lassen, die sich innerhalb der beiden Demarkationslinien Unhintergehbarkeit und Vorpropositionalität halten, diese sogar weitergehend stabilisieren. Eine Synopse der einschlägigen Züge ergibt folgendes Bild[46]:

(a) Selbstbewußtsein erweist sich – was immer sonst es auch noch sein mag – als nicht-gegenständlich (Shoemaker), obwohl es referiert (Shoemaker). (b) Eng verbunden mit diesem Zug läßt sich der für Selbstbewußtsein charakteristische nicht-propositionale Wissenssinn (Shoemaker, Nagel, Chisholm; gegen Tugendhat) negativ anvisieren über die Bestimmung, in welchem Sinn für Selbstbewußtsein charakteristische, also die egologischen Sätze „wahr" und „deskriptiv" heißen können (Delius). (c) Positiv steht für sie die Rede vom Mit-sich-vertraut-Sein (Henrich, Frank, partiell Nozick). (d) Analytisch gesehen findet diese Unmittelbarkeit ihren direkten Ausdruck darin, daß das durch sie verkörperte Wissen zumindest seiner Substanz nach nicht aus identifikatorischen Prozessen hervorgeht (Shoemaker). (e) Darin gründet der stärkste Zug analytischer Descartes-Rehabilitierung: Wo keine Identifikation stattfindet, kann auch kein Referenzfehlschlag geschehen (Shoemaker, Castañeda, Chisholm). (f) „Ontological commitments" im Sinne eines Cartesischen Dualismus bleiben gerade kraft der Nicht-Gegenständlichkeit ausgeschlossen (Shoemaker, Castañeda). (g) Jeder Objektgebrauch von „ich" erweist sich als vom respektiven Subjektgebrauch abhängig (Shoemaker). (h) Diese Unhintergehbarkeit kann nicht wie im Fall des Retorsions-Gedankens der Maréchal-Schule oder den Diskurs-Präsuppositionen der Transzendentalpragmatik formal in einen, gar einen einfachen Gedanken gefaßt werden, sondern „zeigt sich" im „ich"-Gebrauch und der Aufklärung seiner Logik (Shoemaker, Castañeda, Nagel, Delius, Chisholm, Henrich, Frank). (i) Die analytische Unhintergehbarkeit impliziert auch die in gewissem Sinn schon durch Fichte entdeckte und dann von Sartre, Henrich und Frank extensiv in Anspruch genommene Präreflexivität von Selbstbewußtsein. (j) Nicht ausgeschlossen aber wird damit eine wohlbestimmte Reflexivität im Selbstbewußtsein (Henrich, Castañeda). (k) Präreflexivität und spezifische Reflexivität zusammen begründen dann auch jene Distanzierungsfähigkeit des Subjekts gegenüber eigenen Annahmen und Urteilen, die sich in „Mir scheint"-Sätzen artikuliert und deren kritische Funktion die interne Verknüpfung von Selbstbewußtsein und Rationalität aufdeckt (Shoemaker, Rosenberg, Henrich). (l) Wiederum

[46] In Klammern gebe ich jeweils den bzw. die Autoren an, durch den/die der genannte Zug von Selbstbewußtsein herausgearbeitet wurde. Hinweise auf vergleichbare Positionen und Ansätze bei anderen Autoren vgl. in den Anm. ebd. 562–564.

mit der bereits erwähnten Unmittelbarkeit verbunden tritt Selbstbewußtsein nur „in actu" auf (Henrich, Chisholm), „in actu" in dem Sinn, daß es nicht in der Form der Virtualität begegnet, sondern immer realiter ist, wenn es ist. (m) Solche Aktualität ihrerseits hat wieder präzise und systematisch weitreichende Bedingungen: Wenn Selbstbewußtsein kraft der Tatsache, *daß* es ist, ist, *was* es ist, so eignet ihm Spontaneität in dem Sinn, daß es sein Wesen nicht von anderem als ihm selbst bezieht (Nozick, Delius, Castañeda). (n) In seinem Dasein aber erfährt sich Selbstbewußtsein einerseits in bezug auf seine aktuellen Fälle als nicht konstant, sondern ephemer (Castañeda, Nozick, Delius); nur über das Instrumentar der Quasi-Indikatoren kann Selbstbewußtsein auf Dauer gestellt werden. (o) Ineins damit läßt es sich auch kommunikativ anschließen, sofern ein Sprecher mittels der Quasi-Indikatoren dem Subjekt seiner Aussage Selbstbewußtsein zuschreibt, also über dessen Erste-Person-Zustände kommuniziert (Castañeda). Die Quasi-Indikatoren nähern sich in diesem Zusammenhang überdies dem für klassische Ansätze, namentlich dem Fichteschen, so zentralen Geschehen der Anerkennung analytisch an. (p) Vollständig unberührt aber läßt diese Aufhebung der Transitivität von Selbstbewußtsein die andere Dimension von Kontingenz, die darin besteht, daß Selbstbewußtsein hinsichtlich seines Auftretens nicht über sich selbst verfügt, also hinsichtlich seines eigenen Grundes sich selbst entzogen bleibt (Henrich). (q) Im Bewußtsein davon gründet das Syndrom von Selbstbewußtsein und Selbsterhaltung (Nozick, Henrich). (r) Widerspruchslos geht hiermit gleichzeitig zusammen, daß mit Selbstbewußtsein für ein Subjekt die Möglichkeit gegeben ist, sich gegenüber und zugleich in (s)einer Welt zu wissen und sich so in denjenigen Grunddimensionen von Selbstverständigung zu bewegen, innerhalb derer (s) die Begriffe von Subjekt (Gegenüber-der-Welt-Sein) und Person (In-der-Welt-Sein) einerseits (Nagel, Henrich), (t) derjenige der Religion als Chiffre der Vermittlung beider andererseits ihren präzisen Sinn gewinnen (Nagel, Henrich).

Diesen Umriß trennen – um es mit einem gewissen Pathos zu formulieren – Welten von der Weise, in der die klassisch-neuzeitlichen Diskurse Selbstbewußtsein fassen. Trotzdem – oder wohl besser: gerade deswegen – vermag er zu systematisch-theologischen Gedankenfolgen Anlaß zu geben, die dem Gehalt nach denjenigen gleichkommen, die sich namentlich im Anschluß an Fichte entfalten lassen. Ich beschränke mich auf einige zentrale Züge aus einem solchen Theorieprogramm, um zu verdeutlichen, in welchem Sinn ein Zusammenhang zwischen Theologie und analytisch rehabilitierter Subjektivität zu denken ist[47].

[47] Ein vollständiges fundamentaltheologisches Theorieprogramm solchen Zuschnitts vgl. ebd. 565–599.

9. Selbstbewußte Subjektivität und Theologie

Ausgangspunkt ist Selbstbewußtsein in seiner konstitutiven Selbstreferentialität. Das meint: Der Selbstbewußtseinsgedanke erfährt sich selbst und meint sich selbst, will sagen: legt sich selbst aus. Die Grundverfaßtheit von Selbstbewußtsein: Es weiß sich gänzlich gegenüber aller Welt; es weiß sich zugleich gänzlich in der Welt als eines der vielen Elemente, die die Welt ausmachen; und drittens: Selbstbewußtsein erfährt sich als seiner selbst nicht mächtig – und zwar dadurch, daß es die für sich selbst konstitutiven Momente des Bewußt-Seins, des Selbst-Seins (des Ich-Moments) in dieser Dimension von Bewußtheit und des epistemischen Selbstbezugs, also des Mit-sich-vertraut-Seins, weder auseinander noch von einem ihnen vorausliegenden Vierten ableiten kann. Folglich muß es sich den Zusammenhang dieser Trias als seinen eigenen Grund voraussetzen, ohne sich über ihn Einsicht zu verschaffen, geschweige denn über ihn verfügen zu können.

Diese drei Dimensionen der Selbstverständigung von Selbstbewußtsein lassen sich nun unmittelbar ins Verhältnis zu Begründungsaufgaben der Fundamentaltheologie setzen. Dies am ersichtlichsten natürlich bei dem an dritter Stelle genannten Zug der Selbstentzogenheit hinsichtlich des eigenen Grundes. Der Kontingenz-Gedanke, namentlich in seiner Version als kosmologisches Argument, ist ja in der Theologie seit alters beheimatet. Die Kantische Kritik hat ihn verabschiedet, weil auch das kosmologische Argument seine Beweiskraft aus dem ontologischen Argument ziehe[48]. Dennoch ging ein Zug des Kontingenz-Themas in der Moderne nicht nur nicht verloren, sondern kam in dieser allererst zu radikalem Austrag: Schon im stoischen Denken war der Gedanke der Selbstvertrautheit eine Fusion eingegangen mit demjenigen der Selbsterhaltung. Neuzeitlich hatte sich dieses Syndrom zugespitzt, und zwar polemisch gegen die teleologische Justierung der Selbsterhaltung, wie sie auch im Kontext des christlichen Schöpfungsgedankens auftritt, aber doch zugleich so, daß die Kontingenz qua Fragilität noch pointierter zur Geltung gebracht wird: Völlig entgegengesetzt zu dem der Moderne gerade theologischerseits gern unterschobenen Gedanken der Selbstermächtigung weiß das moderne, selbstbewußte Subjekt aus seiner eigenen Verfassung, daß sich selbst erhalten und seiner Bedürftigkeit, sich erhalten zu müssen, inne sein muß nur dasjenige Wesen, das sich sein Dasein aus eigener Kraft mit Sicherheit nicht garantieren kann. Gerade weil der moderne Autonomiegedanke mit solcher Kontingenzerfahrung wesentlich verbunden bleibt, setzt er auch die ökonomische Dynamik und jenen Zwang zum szientifischen Progreß frei, die mittlerweile das Konzept autonomer Subjektivität selbst in die Krise gestürzt haben – gleichsam als Besiegelung seiner Labilität und Fragilität. Deswegen, denke ich, steht dem, der immer noch den Subjektgedanken wagt, obwohl ihm ob der genannten Am-

[48] Vgl. KrV B 613–641.

bivalenzen der postmoderne Abschied von ihm angesonnen wird, noch radikaler als der klassischen Moderne eine Kontingenzerfahrung offen, die nicht erst kosmologisch gewonnen werden muß, sondern der unmittelbaren wissenden Selbstbeziehung und -auslegung verfügbar ist. Ontogenetisch mag diese Erfahrung durchaus verstellt sein durch gentechnische und medizinische Optionen hinsichtlich des Anfangs wie des Endes menschlicher Existenz. Phylogenetisch entzieht sie sich, im Maß kosmologische Entdekkungen und Hypothesen atemberaubende Erweiterungen diesbezüglichen Wissens erlauben. Um so kontingenter, ja marginaler aber erscheint angesichts beider Tendenzen, daß ich ich bin.

Selbst Dalferth widerspricht in seiner Philippika gegen den Subjektivitätsbegriff in der Theologie nicht diesem Kontingenzgedanken als solchem. Statt dessen sucht er ihn theologisch mit dem Hinweis zu blockieren, die Einsicht in mangelnde Selbstverfügung sei nicht gleichbedeutend mit der Erkenntnis eines Gegründetseins in Gott. Selbst eine *mögliche* Interpretation der Begründungsinstanz als Gott reiche nicht aus. Diese müßte als „adäquater als jede andere“[49] einsichtig gemacht werden, um einen Ausgangspunkt theologischen Redens von Gott außerhalb der Zone der Beliebigkeit zu gewinnen[50]. A priori ausgeschlossen werden kann die Einlösung dieser Aufgabe nicht. Darum sucht Dalferth sie durch den Ideologieverdacht zu diskreditieren, sie verdankte sich nur der theologischen Ausbeutung des Scheiterns philosophischer Selbstbegründung von Subjektivität. Davon wird eigens noch zu handeln sein[51].

Was die Sache einer adäquaten religiösen Interpretation der begründenden Instanz angeht, so stellt sich angesichts solcher Einwände nur desto dringlicher die Frage nach der Verfassung des Grundes des offenkundig nicht sich selbst begründenden selbstbewußten Subjekts. Jede als möglich in Aussicht genommene Antwort untersteht zwei Parametern, die der Zusammenhang notwendig auferlegt, aus dem die Frage als neuzeitliche aufkommt: (1) Kraft der als zu jedweder Erhaltung durch Fremdes gegensätzlich gedachten neuzeitlichen Selbsterhaltung kann der Grund von Selbstbewußtsein niemals ein äußerer sein. (2) Von diesem Grund, den es geben muß, weil Selbstbewußtsein sonst nicht wäre, kann zumindest – und wohl auch nur – dieses gesagt werden, daß er qua innerer gerade nicht so begegnet wie alles andere für das Dasein von Selbstbewußtsein Relevante, nämlich gegenständlich. (1) und (2) zusammengenommen machen auch die eigentliche Schwierigkeit der Aufgabe aus, das um Selbsterhaltung besorgte Selbstbewußtsein so zu denken, daß es nicht aus sich ist, was es ist, und doch den ihm unverfüglichen Grund als ihm ureigenes Wesensmoment zu begreifen. Auf den theologischen Nenner gebracht, heißt das: Wenn – aber

[49] *Dalferth* (Anm. 2) 37.
[50] Vgl. ebd.
[51] Vgl. ebd. 38–39. Vgl. dazu unten S. 186.

auch nur wenn – ich auch noch unter den verschärften Bedingungen einer unter Kritik gestellten Moderne den Ich-Gedanken denke, schließt sich diesem per se ein Transzendenzgedanke der Form „grundloser Grund" an, der als nicht-äußerer und nicht-gegenständlicher dem Augustinischen Kriterium des „interior intimo meo" einschließlich des „superior summo meo" genügt, also die theologia negativa im Ureigenen ihrer selbst so zur Geltung kommen läßt, daß deren Recht nicht mehr – wie schultheologisch üblich – auf eine Metastufe verschoben zu werden braucht. Gott als weiselosen Ur-Grund zu denken und zu erfahren (und beides ist dabei eins), liegt der neuzeitlichen Selbstbesinnung von Subjektivität so wenig fern, daß er unter den Bedingungen der Moderne als dieser überhaupt zu erscheinen vermag.

Dieser subjektbezogene Gottesgedanke kann – formal gesehen – der Kritik einer sozusagen vom Standpunkt des absoluten Begriffs her konzipierten philosophischen Theologie verfallen, die ihm vorwirft, ein Absolutes zu denken, das als solches vom Kontingenten abhängig bleibt, also nicht wirklich absolut ist. Falk Wagner hat genau dies erst neulich wieder (mit Bezug auf die Konzeption Wolfgang Cramers) getan[52]. Wagner möchte den Begriff des Absoluten so fassen, daß er eine Selbstdifferenzierung des Absoluten impliziert dergestalt, daß aus diesem das Endliche hervorgeht, ohne wirklicher Selbständigkeit zu ermangeln. Der Begriff des Absoluten kann sich von daher für Wagner nur in einem trinitarischen Gottesgedanken erfüllen. Einmal abgesehen davon, daß dieser Ansatz – wie auch Wagner selbst anerkennt[53] – die Differenz von natürlicher Theologie und Offenbarungstheologie einziehen muß, was zugleich ja bedeutet, daß Gott die Welt schaffen und in dieser Welt Mensch werden *mußte,* um er selbst sein zu können, frage ich mich erstens: Wie findet dieser Ansatz gegenüber den nicht-christlichen Religionen noch zu einem, wenn nicht schon Dialog, so doch wenigstens Disput, der die anderen nicht a priori als in der Unwahrheit befindlich qualifizieren muß? Und zweitens bestreite ich, daß dieser Ansatz die Dimension des Inkarnationsgedankens auszumessen vermag: Wenn Gott aus interner Notwendigkeit seines Begriffes heraus hat Mensch werden müssen, so verliert die Inkarnation gänzlich die ihr eigene atemberaubende Spannung. Demgegenüber bewahrt der Gedanke des für sie selbst unverfüglichen Grundes selbstbewußter Subjektivität gerade kraft dessen, daß der notwendig als grundlos erscheinende Grund sich in der Optik der Reflexion als von der sich hinsichtlich ihres Grundes selbst entzogenen Subjektivität abhängig erweist, eine potentia oboedientialis für die Struktur der Inkarnations-Kerygmas: daß Gott sich vollständig zugänglich macht gerade

[52] Vgl. *F. Wagner,* Theo-logie. Die Theorie des Absoluten und der christliche Gottesgedanke, in: Rationale Metaphysik. Die Philosophie von Wolfgang Cramer., Bd. 2. Hg. *Hans Radermacher, Peter Reising* u. *Jürgen Stolzenberg.* Stuttgart 1990, 216–255, hier: 226–231.

[53] Vgl. Ebd. 252.

dadurch, daß er sich abhängig macht von dem, was zutiefst von ihm als Gott sich abhängig weiß.

Im Ansatz einer Theologie Gott als die Macht im Hintergrund von allem zu denken, die allein über den Abgrund (der Kontingenz) trägt, wobei diese Macht sich auch dann nicht verliert, wenn sie sich in der Form radikaler Selbstentmächtigung bekundet, heißt: einen durchaus schlicht strukturierten Gottesbegriff in Geltung setzen. Solche Bescheidenheit im Ansatz allerdings eröffnet die Möglichkeit, unmittelbar aus dem Gottesgedanken selbst auf systematische Weise zu demjenigen fundamentaltheologischen Traktat hinüberzufinden, der in den letzten Jahren so etwas wie die „Wetterecke“[54] der Theologie geworden ist und – wenn der Eindruck nicht täuscht – dies auch für etliche Zeit bleiben wird: das Problem der nicht-christlichen Religionen und seine theologische Bewältigung in dem Sinn, daß die Theologie gleichermaßen jenseits externer Apologetik wie diesseits synkretistischer Versuchungen der Begründung ihrer Geltungsansprüche nachzukommen versteht. Gerade indem der Religionstraktat subjekttheoretisch angegangen wird, eröffnet dieser selbst – das sei vorweg noch hinzugefügt – einen Zusammenhang mit demjenigen christlichen Traditionsstück, von dem die meisten behaupten, es sei schlechthin zentral, ohne es jedoch der Sterilität zu entwinden, in der es seit langem verharrt: das Trinitätsdogma. Doch der Reihe nach.

Der systematische Zusammenhang zwischen Religiosität und philosophischer Selbstbesinnung des Subjekts liegt geradezu auf der Hand: Das selbstbewußte Subjekt weiß sich in seiner Welt gegenüber seiner Welt und hinsichtlich seines Grundes als seiner selbst entzogen. Die notwendig daraus für das Subjekt aufkommende Frage „Wer bin ich?“ ist nicht das einzige, aber eines der elementarsten Themen von Religion. Nun tritt Religion bekanntlich irreduzibel im Plural auf. Diese fundamentaltheologische Herausforderung ersten Ranges läßt sich nun auf angemessenem Niveau genau dadurch meistern, daß sie im Zusammenhang jenes ursprünglichen Konnexes von Religiosität und Subjektivität – also subjekttheoretisch – angegangen wird: Die Pluralität der Religionen einschließlich der Differenz ihrer jeweiligen Grundstrukturen kann unmittelbar aus der wissenden Selbstbeziehung aufgeklärt werden, *wenn* Selbstbewußtsein als unhintergehbar anerkannt und als so strukturiert gedacht wird, wie bislang ausgeführt. Dieter Henrich hat diesen Zusammenhang ein Stück weit selbst entfaltet[55]; nicht einer seiner Schüler, nicht einmal Manfred Frank, bei dessen Orientierung an Schleiermacher das so nahegelegen hätte, geschweige denn einer der Kritiker der Heidelberger Schule ist bislang auf diese Seite der zeitgenössischen

[54] Vgl. *G. Evers*, Die Wetterecke gegenwärtiger Theologie. Stand und Probleme des interreligiösen Dialogs, in: HerKorr 43 (1989) 75–80.

[55] Vgl. *D. Henrich*, Das Selbstbewußtsein und seine Selbstdeutungen. Über Wurzeln der Religionen im bewußten Leben, in: Fluchtlinien. Philosophische Essays. München 1982, 99–124. – Die nachfolgenden Überlegungen orientieren sich anfänglich an diesem Entwurf.

Selbstbewußtseinsdiskussion eingegangen, um von Theologen zu schweigen. Letzteres erstaunt um so mehr, als das, was Henrich deduktiv entfaltet, mit dem religionsgeschichtlichen Befund hinsichtlich der Entwicklung der verschiedenen Gottesvorstellungen nicht nur im Einklang steht[56], sondern m. W. erstmals auch zumindest anfangsweise die Logik dieser weiträumigen Prozesse sichtbar macht.

Wenn ein selbstbewußtes Subjekt fragt „Wer bin ich?", erfährt es sich qua Fragendes nicht nur als nicht über seinen Grund verfügend (wie schon erläutert), sondern auch als einzigartig gegenüber seiner Welt und als eines unter den vielen Einzelnen eben dieser Welt zugleich. Kraft seines epistemischen Selbstbezuges gewärtigt das selbstbewußte Subjekt hinsichtlich dieser seiner drei Grundverfaßtheiten auch, daß es diese weder aufeinander noch auf ein vorausliegendes Viertes zurückführen noch untereinander zur Einheit bringen kann. Will und muß das Subjekt trotzdem qua selbstbewußtes zu einer Antwort kommen, wer oder was es denn sei, wird es jeweils eine der drei Grundverfaßtheiten zum Ausgangspunkt des gesuchten Selbstverständnisses wählen und die anderen diesem unterordnen. Die Kontingenzerfahrung, von der schon die Rede war, kann als die formale Eröffnung der Transzendenzdimension gelten, innerhalb deren sich Religiosität als solche konstituiert. Ganz anders freilich die antagonistischen Selbstbeschreibungen des Subjekts, singulär gegenüber und zugleich gänzlich in seiner Welt sich zu befinden – oder kurz gefaßt: Subjekt und Person zugleich zu sein. Beide Verfassungen gewahrt das Ich nicht einfach als disparat, sondern in ihrerseits differenzierten Bewußtseinsweisen. Den Bezug auf sein Einzelnsein erfaßt es ganz anders als den auf die unmittelbar zugänglichen, also infallibel sich als Subjekt zuschreibbaren Zustände, so daß sich das Ich von selbst aufgrund dieser seiner Doppelstruktur differenten Ontologien einschreibt: hinsichtlich seines Person-Seins, also Einzelnes-in-der-Welt-Seins einer an Eigenschaften und Zuständen orientierten, hinsichtlich seiner Einmaligkeit, also seines Der-Welt-gegenüber-Seins einer mehr an substanzlosen Ereignissen (Stichwort „Prozeß" oder „Strom") ausgerichteten Ontologie. Um der Eindeutigkeit ihrer Selbstverständigung willen aber muß die Subjekt-Person entscheiden, von welcher ihrer Grundverfaßtheiten her letztendlich eine Selbstbeschreibung gewonnen werden soll. Dies geschieht in der Religion – Religion dabei nicht als Erklärung der Inkommensurabilität der Strukturen des Subjekts, sondern als dessen Selbstdeutung.

Von der Doppelstruktur der Subjekt-Person her aber lassen sich unmittelbar die zwei großen Alternativen solcher Selbstdeutung hinsichtlich ihrer Struktur begreifen, die sich in den Hochreligionen ausgebildet haben. Die

[56] Vgl. dazu *K.-H. Ohlig*, Kultur und Gottesglauben. Entstehung, Wandlungen und Zäsuren der Gottesvorstellungen in der Religionsgeschichte, in: Der *eine* Gott in vielen Kulturen. Inkulturation und christliche Gottesvorstellung (FS Hasenhüttl). Hg. *Konrad Hilpert* u. *Karl-Heinz Ohlig*. Zürich 1993, 35–58.

eine transzendiert die Einzelheit der Personalität zugunsten des Subjektiven und bindet sich darum – weil ja des eigenen Grundes nicht mächtig – an einen wie auch immer zu denkenden Wirklichkeitsgrund ereignisontologischen Charakters – so etwa der Buddhismus. Oder die Subjektivität wird zugunsten des Person-Seins qua Einzelheit überstiegen – dies aber kann nur innerhalb einer Ordnung erfolgen, die ihren Bestand einem höchsten Einzelnen qua Person verdankt: Solch ontologischer Pluralismus bestimmt die monotheistischen Religionen. Dieser subjekttheoretische Ansatz in der Fundamentaltheologie kann sich auch der Frage stellen, warum überhaupt es denn verschiedene Religionen gebe: Weil aus der komplexen Struktur von Selbstbewußtsein prinzipiell die Möglichkeit zu den großen Alternativen offensteht. Nicht trotz, sondern wegen ihrer im wesentlichen identisch verfaßten Natur können denkende Wesen in so vollständig verschiedene Ganzheitszusammenhänge sich einbegriffen wissen.

Diese spezifische, vom selbstbewußten Ich-Gedanken bestimmte Weise des Hervorgangs von Gottesgedanken läßt dabei wie von selber verstehen, daß jede dieser Selbstdeutungen immer auch das Wissen um ihre Alternative einschließt und darum auch deren unhintergehbar legitimen Anspruch im jeweils dominanten religiösen Diskurs Geltung zu verschaffen sucht: Der Unabweisbarkeit des Gedankens vom Einzelnen zollen monistische Religionen Tribut, so der Buddhismus durch seine Mahayana-Version, der Hinduismus durch polytheistische Einschlüsse. Die monotheistischen Religionen müssen der Subjektivität qua Einzigartigkeit ihr Recht einräumen und tun dies hauptsächlich in der Form der Mystik. Insofern kann gar nicht verwundern, daß authentische Mystik regelmäßig Gott gegenüber den Ich-Pol hervorhebt. Henrich sieht innerhalb der christlichen Dogmatik eben diese Gegengewichtsfunktion durch die Trinitätslehre wahrgenommen. Als solche hat sie dabei nicht die Aufgabe, den Gedanken der Personalität zu vollenden, sondern denjenigen der Subjektivität in den Gottesgedanken zu integrieren; allem vorweg tut sie das mit den – gerade diesbezüglich signifikanten – Chiffren „Geist" und „Liebe"[57]. Weil sich der Gehalt des Subjekt-Gedankens notwendigerweise mit dem Instrumentar des Person-Gedankens nicht angemessen artikulieren läßt, verheddern sich alle Konzeptionen, die die Trinitätstheologie als Begründung oder Parameter des Person-Gedankens in Anschlag zu bringen suchen, in charakteristischen Konstrukten ekstatischer Hingabe als Grundstruktur des Person-Seins, die das Subjekt am Ende nicht nur theologisch ratlos, da hamartiologisch stigmatisiert sein, sondern überdies sich selbst nicht einmal mehr erkennen lassen, weil sie den Ich-Charakter der Subjektivität um jeden Preis zu eskamotieren suchen (pa-

[57] Vgl. *D. Henrich*, Die Trinität Gottes und der Begriff der Person, in: Identität. Hg. *Odo Marquard* u. *Karl-Heinz Stierle* (Poetik und Hermeneutik VIII). München 1979, 612–620. – Vgl. dazu *Müller* (Anm. 7) 553–556.

radigmatisch dafür kann Pannenbergs Konzeption gelten)[58]. Das Trinitätsdogma will verhindern, daß der Gottesgedanke subjektlos gefaßt wird. „Subjekt" steht auch hier für die Einzigartigkeit dessen, von dem die Rede ist. Wie auch anders als über die Form der Singularität sollte sich von einem Gott begründet aussagen lassen, er sei der Eine und Einzige, wie Christen das tun?

Nur über diesen Gedanken der Einmaligkeit, der einerseits das trinitarische Kerygma trägt, läßt sich zugleich andererseits dem Gedanken der Absolutheit des Christlichen ein Sinn abgewinnen, der nicht in externer Polemik gegen andere Religionen verharren muß. Absolut ist eine Religion qua Selbstverständigung eines Subjekts dann, wenn sie sich als fähig erweist, die Einmaligkeit, die sie beansprucht, zusammen mit und unter genau den Bedingungen zur Geltung zu bringen, unter denen allein solche Einmaligkeit auftreten kann: untrennbar verbunden mit und zugleich irreduzibel auf Einzelheit. Genau dies ereignet sich für die Christen in einer Intensität, wie sie größer nicht gedacht werden kann: Das Absolute, der absolut Einmalige, tritt auf als Einzelner. Daran haben sämtliche dogmatische Formeln der Christologie ihr Thema. Jede Religion qua Selbstdeutung des Subjekts, die diesen Zusammenhang weniger streng zur Geltung bringt, darf aus vernünftigen Gründen in ihrer Verbindlichkeit bestritten werden.

Handelt es sich solchermaßen aus der Subjektivitätsanalyse gewonnenen Interpretationen theologischer Grundsachverhalte um Projektion? Diesem Verdacht wäre entgegenzuhalten: Erstens ist jeder Gedanke Projektion in dem Sinn, daß er von einem Bewußtsein produziert wird. Zweitens: eine Projektion, die (a) weiß, daß sie Projektion ist, (b) weiß, wo sie herkommt und (c) einsichtig zu machen weiß, daß das, was sie zu denken unternimmt, nicht anders gedacht werden kann, – eine solche Projektion ist keine Projektion im üblichen disqualifizierenden Sinn, sondern ein transzendentaler Gedanke. Und drittens: Völlig zuzustimmen ist Falk Wagner, dem wohl kategorischsten Opponenten gegen theologische Folgerungen aus dem Subjektgedanken, wie ich sie eben gezogen habe –, ihm ist zuzustimmen, daß der springende Punkt bei diesem Ansatz nicht darin liegt, ob projiziert wird (denn es wird unvermeidbar), sondern *was* projiziert wird[59]. Wenn kraft der Projektion etwas identifiziert und benannt werden kann, was die Projektion hinsichtlich dessen, was sie intendiert, vollständig erfüllt und so erfüllt, daß von ihm her der projizierte Gehalt samt des projektiven Mechanismus einer kritischen Analyse unterziehbar wird, dann gibt es so etwas wie eine Selbsteinholung der Projektion. Meine These lautet, daß eben dies im Christus-Ereignis geschehen ist. Wenn Religion Selbstauslegung von Selbstbewußtsein ist, die das Subjekt in der Absicht unternimmt, mitsamt seinen antagonistischen Grundverfassungen zu einer Eindeutigkeit seines Selbstverständ-

[58] Vgl. ebd. 83–119.
[59] Vgl. *Wagner* (Anm. 52) 229–230.

nisses zu kommen – im Wissen, daß das nur im Horizont des Gedankens vom Absoluten möglich sein wird –, dann kann das selbstbewußte Subjekt in der christlichen Botschaft vom menschgewordenen Gott, also vom Einmaligen, das sich als ein Einzelnes vollzieht, die vollständige Verwirklichung der von ihm selbst gesuchten Eindeutigkeit an seinesgleichen wiedererkennen. Voraussetzung dafür ist, daß von diesem einzigartigen Subjekt so gesprochen wird, daß sein Tun und Reden und Dasein begründet als Ausdruck der absoluten Authentizität seines Menschseins verstanden werden muß – einer Authentizität, von der für jedes nach Selbstverständigung ausgreifende Ich ja notwendigerweise aus Selbstbewußtsein feststeht, daß sie nur über die Präsenz des Einmaligen in etwas Einzelnem zustandekommen kann.

Die praktische Wendung dieses Zusammenhangs: Eine Gestalt, die ihre absolute Authentizität mit der Grammatik und dem Vokabular ihrer eigenen Subjekt-Personalität – also im Modus von Menschsein selbst – glaubwürdig macht und darum für einen reflektierenden Betrachter in singulärer Beziehung zu jener die Subjekt-Personen tragenden Grund stehen muß, den wir theologisch Gott nennen, – eine solche Gestalt wird per se jede mit wirklicher Selbstverständigung befaßte bzw. um sie bemühte Subjekt-Person anziehen, sich ihr zu verbinden und anzuvertrauen in der Hoffnung, durch sie auch selbst an jener Authentizität zu partizipieren. So fängt Glaube an, der sich auch auf Gründe stützt (vgl. 1 Petr 3,15), weil das Ich die von der Gestalt Jesu ausgehende Botschaft kraft seiner eigenen Verfaßtheit und ihrer unhintergehbaren Ansprüche als wahr zu identifizieren vermag. Nochmals anders gesagt: Das unterscheidend Christliche schlechthin besteht in der radikalen Konzentration allen von der menschlichen Selbstvergewisserung angetrieben Suchens und Ahnens in der und auf die Subjektivität eines menschlichen Individuums: Jesus von Nazaret. An ihm, wie er begegnet, und nur an ihm muß der Glaube seinen Anhalt finden. Aber an ihm kann er diesen Anhalt mit Gründen finden, weil der An-Spruch dieser Gestalt im Medium des ihm Ureigensten, seines Selbstbewußtseins ergeht. Es mag überraschen und ist doch nur bezeichnend, gerade durch Hans Urs von Balthasar die Bestätigung zu erhalten, daß die hier vom Subjekt-Gedanken her anvisierte Christologie nicht einfach die Reihe hermeneutischer Hilfskonstrukte im Dienst der Dogmatik verlängert, sondern sozusagen eine jesuanische Legitimation besitzt, weil von Jesus selbst für das spätere Verstehen seiner Existenz angekündigt. Zum Logion Lk 11,29–32, daß dieser bösen Generation kein anderes Zeichen gegeben werde als das Zeichen des Jona bemerkt v. Balthasar in seinen posthum herausgegebenen Schriftbetrachtungen: „Welches Zeichen tat Jona, als er der Stadt Ninive den Untergang ankündigte? Sicher kein Schau-Wunder, aber es muß doch eine unbegreifliche Kraft in seiner Verkündigung gelegen haben, daß die ganze Stadt bis hinauf zum König ihm glaubte. Eine Qualität seines Wortes, in ihm selbst liegend, aber übergreifend auf die Herzen der Zuhörer … ‚Kein

anderes Zeichen', sagt Jesus. Es ist als wische er damit alle Heilungen und Teufelsaustreibungen, alle Brotvermehrungen und Sturmberuhigungen weg, als gälten alle diese ‚Werke' nicht als gültige Zeichen, und er beschränke sich, wo es um die letzte Entscheidung geht, auf sich selbst, der das Zeichensein des Jona übertrifft. Er überbietet es durch seine eigene Unscheinbarkeit (‚bis zum Tod am Kreuz' Phil 2,8) in das dreitägige Weilen im Schoß der Erde hinein. Die Zeichenfordernden erhalten nichts als die Qualität des (menschgewordenen göttlichen) Wortes in seiner erniedrigten Alltagsgestalt. Diese und nur diese ist glaubhaft, jedes Prunkzeichen wäre unglaubwürdig und würde auf eine widergöttliche Macht verweisen (Apk 13,3 f., 13–15)" [60] – bis dahin, daß das Zeichen seiner Auferstehung sein Tod sein werde [61].

Ich ziehe aus den wenigen skizzierten theologischen Gedanken, die ich an eine Analyse von Selbstbewußtsein angeschlossen habe, das Fazit: Gotteslehre wie Inkarnationsdogma, Religionen-Problem wie Trinitätstheologie, Christologie samt Soteriologie lassen sich im Ausgang von und mit dem Instrumentar der sich über sich verständigenden Subjektivität nicht nur je für sich mit einer Begründungsdimension ausstatten, sondern auch in ihrem systematischen Zusammenhang aus einheitlichem Grund zur Geltung bringen. In dieser Einheitlichkeit ihrerseits erblicke ich eine Begründungsleistung, auf die gerade im Rahmen des anstehenden interreligiösen Dialogs nicht mehr verzichtet werden kann.

10. Hartnäckige Rückfrage

Kann selbstbewußte Subjektivität für Theologie belanglos sein? Theologen wie Pannenberg oder Ratzinger behaupten es, um sich über die These, daß sich das Ich vom Du her finde [62], einen kurzgeschlossenen Zugang zu einer Gottverwiesenheit des Menschen zu verschaffen. Selbstverständlich eignet dem Du größte Bedeutung für das Werden des Ich. Das hat schon Fichte hinreichend (und differenzierter als die obige These) geklärt [63]. Daß das Ich nicht ohne Du es selbst zu werden vermag, heißt aber längst nicht, dies geschähe allein durch das Du. Im Gegenteil ist eben dies logisch ausgeschlossen, weil dem Ich ein Du als Du nur qua anderes seiner selbst begegnen kann, was voraussetzt, daß das Ich unbeschadet dessen, was es dem Du verdankt, schon im ersten Augenblick der Begegnung auch bei sich selbst sein, mit sich als sich vertraut sein muß. Es liegt auf der Hand, daß diese apriorische Ich-Dimension weder anthropologisch, geschweige denn theologisch (im Blick auf das Gottesverhältnis des Menschen) beiläufig sein kann. Wie

[60] *H. U. von Balthasar*, Du hast Worte ewigen Lebens. Schriftbetrachtungen. Einsiedeln – Trier 1989, 17–18.

[61] Vgl. ebd. 17.

[62] Zu Pannenberg vgl. diesbezüglich *Müller* (Anm. 7) 93–104. – *Ratzinger* (Anm. 1) 33.

[63] Vgl. dazu bündig *H. Verweyen*, Gottes letztes Wort. Grundriß der Fundamentaltheologie. Düsseldorf ^{2}1991, hier: 233–240 (Lit.).

sich das Handeln des Menschen[64] und sein Sein in der Welt[65] von der Indexikalität bestimmt erweisen, so auch sein Sein im Glauben. Überdies bringt der analytisch gewonnene Subjekt- und Selbstbewußtseinsbegriff das Nicht-Identische menschlicher Verfaßtheit unverkürzt zur Geltung und verschließt es im Ansatz bereits gegen psychologische oder therapeutische Verharmlosungen[66]. Allein schon deshalb hat Theologie allen Grund, sich mit dem auseinanderzusetzen, was ihr analytische Rehabilitierungen von Subjektivität begrifflich bereitstellen, sofern diese über ihre Situierung in der Perspektive der ersten Person Singular und die Analyse des „ich"-Gebrauchs jener Ich-Dimension auf eine Weise nahezukommen vermögen, die der früheren Philosophie der Subjektivität nicht offenstand[67].

Dalferth stößt eine substantielle theologische Relevanz subjekttheoretischer Reflexion der Sache nach deswegen ab, weil letztere zu nichts anderem als einem Letztbegründungsversuch diene, den aber christlicher Glaube gar nicht nötig habe, weil er nicht von seinen rationalen Begründungen lebe[68]. Subjektivität sei nicht interessant „... als unhintergehbare Fundamentalstruktur unseres Selbst- und Weltverständnisses, sondern als faktische Fähigkeit, die die theologische Explikation im Horizont einer weiterreichenden Unterscheidung: der zwischen Gott und Welt, und d.h. zwischen dem Schöpfer und seinem Geschöpf, zu berücksichtigen hat."[69] Die These der Überflüssigkeit einer Begründungsdimension von Theologie ist so folgenreich, daß sie eigenes diskutiert werden müßte[70]. Und zudem wirft Dalferths Rollenzuweisung an den Subjektgedanken spontan die beiden Fragen auf, wer denn dekretiere, was an „Subjektivität" interessant sei, und vor allem, wie denn die Unterscheidung zwischen Schöpfer und Geschöpf als eine solche des Denkens zustande komme, wenn nicht dadurch, daß das Geschöpf an Grenzen seiner Selbstverfügung stößt, also gerade im Medium des Begründungsgedankens. Auch darüber wäre weiter zu handeln.

Hier soll nur die Weise kritisch in Blick genommen werden, in der Dal-

---

[64] Vgl. dazu bündig *R. Runggaldier*, Menschliches Handeln und Indexikalität, in: ThPh 69 (1994) 211–223.

[65] Vgl. dazu die einschlägigen Beiträge *H.-N. Castañedas* und *Th. Nagels*. Vgl. *Müller* (Anm. 7) 199–268.

[66] Vgl. dazu auch *P. Sloterdijk*, Weltfremdheit (Edition Suhrkamp NF 781). Frankfurt a.M. 1993, hier bes. 14–25. Zieht man die Manierismen und das Kapriziöse ab, handelt es sich bei diesem Buch Sloterdijks um religionsphilosophische Meditationen des Subjekts. – Zur Sache: Vielleicht sollte unter den heute gegebenen subjekttheoretischen Voraussetzungen nochmals Sartres irritierende These von 1947, daß es (zumindest ontologisch gesehen) kein Unbewußtes gebe, nochmals aufgenommen werden. Vgl. *J.-P. Sartre*, Bewußtsein und Selbsterkenntnis. Die Seinsdimension des Subjekts. Deutsch v. *Margot Fleischer* u. *Hans Schöneberg* (rororo 1649). Reinbek b. Hamburg 1973, Aufl. 1988, hier: bes. 71–79.

[67] Vgl. dazu etwa *H. Verweyen*, Aufgaben der Fundamentaltheologie, in: TThZ 92 (1983) 204–215. hier: 211. – *Kl. Wahl*, Die Modernisierungsfalle. Gesellschaft, Selbstbewußtsein und Gewalt (stw 842). Frankfurt a.M. 1989, 69–72. – Weitere Hinweise bei *Müller* (Anm. 7) 46 Anm. 164.

[68] Vgl. *Dalferth* (Anm. 2) 49.

[69] Ebd. 50.

[70] Zu Struktur und Notwendigkeit fundamentaltheologischer Begründungsarbeit vgl. *Verweyen* (Anm. 63) 77–103, bes. 86.

ferth das Ungeschützte dieser weitreichenden Behauptungen hinter (zum Teil vorgeblichen) subjektkritischen Resultaten verbirgt. Er bedient sich dazu einer Doppelstrategie, deren eine Hälfte sich – im Widerspruch zu seiner zentralen These, daß Theologie für ihr Geschäft keiner außertheologischen Sachverhalte bedürfe[71] – auf philosophische Gründe stützt, bei deren anderer Hälfte es sich um eine ideologiekritische Generalanklage neuzeitlicher Theologie handelt.

(a) *Zum philosophischen Strategieteil*[72]*:* Dalferth ruft für sein Plädoyer wider die Subjektivität in der Theologie vier Stränge der Subjektkritik in den Zeugenstand, die nicht nur eine Revision herkömmlicher Subjekttheorie anstreben, sondern den subjekttheoretischen Ansatz als solchen verwerfen. Zu ihnen zählt er die „erkenntnistheoretische Kritik", die ein grundsätzlicher Zweifel am Subjekt-Objekt-Modell prägt, die „spekulative Kritik", die die Bewußtseinsproblematik in eine Theorie des Absoluten einzieht, die „existentialontologische Kritik", die ihren Ausgang von einem apriorischen Weltverhältnis des Subjekts nimmt, und die „sprachanalytische Kritik". Die „intersubjektivitätstheoretische Kritik", wie sie Apels und Kuhlmanns Transzendentalpragmatik repräsentiert, rechnet Dalferth dem weichen Revisionismus zu, der in Wahrheit doch der alten Subjekttheorie verhaftet bleibt. M. E. muß die Transzendentalpragmatik in ihrem diesbezüglichen Anspruch viel ernster genommen werden: Sie ersetzt das Subjekt durch die Kommunikationsgemeinschaft und hat ihre liebe Not, jene Reste von Subjektivität, auf die sie nicht verzichten oder die sie innerhalb ihres Programms nicht loswerden kann, irgendwie unterzubringen[73]. Von Dalferths Beschreibung der sprachanalytischen Subjektivitätskritik war bereits oben die Rede[74]. Was sie diskreditiert: Mit keinem Wort kommt zur Geltung, daß diese Form der Kritik gleichzeitig eine hochdifferenzierte Rehabilitierung von Subjektivität und Selbstbewußtsein leistet. Auf sie kann sich Dalferth für seine Verabschiedung von Subjektivität am allerwenigsten berufen. Mehr noch: Werden die analytischen Bemühungen um Subjektivität ausreichend genau zur Kenntnis genommen, so zeigt sich, daß die erkenntnistheoretische Subjektkritik in ihnen zu ihrem Recht kommt, die spekulative überflüssig, die existentialontologische widerlegt ist. Letzteres deswegen, weil analytisch mit hinreichender Evidenz zur Geltung kommt, daß das Weltverhältnis auf dem Selbstverhältnis aufruht, und nicht umgekehrt. Die spekulative Subjektkritik erledigt sich, weil unverkürzter Subjektvollzug als „Sich zeigen" des Absoluten gedacht werden kann[75]. Und die erkenntnistheoretische Kritik am Subjekt kann ihr Anliegen diesseits dogmatischer Verdikte über die Subjekt-Objekt-Spaltung allem voran in Castañedas

[71] Vgl. *Dalferth* (Anm. 2) 49.
[72] Vgl. zum folgenden ebd. 43–48.
[73] Vgl. *Müller* (Anm. 7) 407–456.
[74] Vgl. oben Anm. 30..
[75] Vgl. *Müller* (Anm. 7) 471–472, 550–551.

„Theorie der Gestaltungen" aufgehoben wissen, der es um den adäquaten Einbezug von Subjektivität in eine allgemeine Ontologie zu tun ist[76].

(b) *Die theologische Hälfte* von Dahlferths Strategie der Subjektaustreibung gipfelt – wie schon kurz erwähnt – in der These, die Theologie hätte sich für die begründungstheoretische Problematik von Subjektivität immer nur deswegen interessiert, weil sie das Scheitern von deren Selbstbegründungsversuchen gebraucht hätte, um ihre eigenen theologischen Begründungsangebote feilzubieten[77]. Daran mag historisch[78] und selbst zeitgenössisch, wie das Beispiel Pannenberg (das Dalferth seltsamerweise nicht erwähnt) zeigt[79], durchaus etwas sein. Zur allgemeingültigen Subjektivitätskritik taugt diese Beobachtung dennoch nicht, und zwar aus zwei Gründen: Zum einen kommt der Subjektgedanke, *wird er analytisch gefaßt,* keineswegs ausschließlich und nicht einmal vorrangig durch die Begründungsperspektive ins theologische Spiel[80]. Und zum anderen interpretiert Dalferth die Selbstentzogenheit des Subjekts einlinig als Scheitern versuchter Selbstbegründung (das dann seiner Auffassung nach von der Theologie ausgebeutet wird). Mit ebensoviel Recht läßt sich derselbe Sachverhalt aber als Entlastung begreifen; nicht zuletzt legt das die Weise nahe, in der Henrich das Syndrom von Selbstbewußtsein und Selbsterhaltung mit dem Phänomen des Dankes zusammendenkt. Dank als Weise der Anerkennung unverfüglichen Gegründetseins reflektiert eine Freiheitsdimension innerhalb des gründenden Zusammenhanges: Der gründende Grund erlaubt dem Subjekt, sich in Distanz zur Welt zu fassen und gleichzeitig auf die Welt als Ort seines Lebens zurückzukommen[81].

Ein theologischer Ansatz, der die analytischen Rehabilitierungen von Subjektivität in angemessenen Gebrauch zu nehmen versteht, kann sich von Dalferths Zeugen gegen das Subjekt unwiderlegt, von seinem systematischen Vorentscheiden unbetroffen wissen. Die anderen Voten, die ungleich einfacher als Dalferth das selbstbewußte Subjekt aus dem theologischen Diskurs zu eliminieren suchen, erledigen sich etwas näherem Zusehen ohnehin von selbst. Eine Theologie, die für sich noch von Belang hält, was zeitgenössisches Philosophieren beschäftigt, wird dessen Selbstlokalisierung in der Perspektive der ersten Person nicht übergehen können.

---

[76] Vgl. dazu ebd. 215–221.
[77] Vgl. *Dalferth* (Anm. 2) 35–39. – Vgl. oben S. 176.
[78] Vgl. *Dalferth* (Anm. 2) 39–43.
[79] Vgl. *Müller* (Anm. 7) 83–119.
[80] In meiner fundamentaltheologischen Programmskizze (vgl. ebd. 565–599) beziehe ich mich in allen relevanten Grundfragen von der Glaubensanalyse über die Gottesfrage bis zum Kirchentraktat auf den Subjekt- bzw. Selbstbewußtseinsgedanken.
[81] Vgl. dazu ebd. 473, Anm. 88, 529 Anm. 424 sowie 537–538.

ThPh 70 (1995) 187–202

Neue Annäherungsversuche zwischen Katholiken und Lutheranern –

Gedanken zum Dialogdokument „Kirche und Rechtfertigung"

VON WERNER LÖSER S. J.

Als Katholiken und Lutheraner vor inzwischen einer Generation neue Schritte aufeinander zuzugehen begannen, galt es zunächst, viel Geröll an Vorurteilen und Falschurteilen übereinander und an wechselseitigem Mißtrauen beiseitezuschaffen. Das ging rasch vonstatten und war mit vielen Hoffnungen für eine gemeinsame Zukunft verbunden. Inzwischen ist ein neues, unbefangenes Miteinander gewachsen. Gleichzeitig hat sich aber auch gezeigt, daß unter dem nun weggeräumten Geröll nicht nur ein lockerer Boden hervortrat, auf dem nun ein blumiger Garten angepflanzt werden konnte, sondern auch ein fester, sperriger Fels, der nicht ohne große Anstrengung aufgelöst werden kann. Er steht nicht für Vorurteil und Falschurteil und Mißtrauen, sondern hat mit den konfessionellen Grundentscheidungen zu tun. Martin Luther bezeichnete die Rechtfertigungslehre als den „articulus stantis et cadentis ecclesiae"; katholischerseits kann man diese lutherische Kennzeichnung der Rechtfertigungslehre übernehmen. Aber dann bricht die Frage gleich auf: was bedeutet hier Rechtfertigung? was bedeutet hier Kirche? Es ist ein Zeichen eines fortgeschrittenen Miteinanders, daß die lutherische und die katholische Kirche sich nun in einem langjährigen Bemühen daran gemacht haben, diesen sperrigen und harten Felsen doch noch einmal zu bewegen. Und wenn es trotz der beachtlichen Anstrengungen (noch) nicht gelungen sein sollte, in diesem Bereich alle Fragen abschließend zu beantworten, so sollte dies keine Verwunderung hervorrufen. Es ist dann eben weiterzuarbeiten. Die folgenden Gedanken zu dem Dialogdokument „Kirche und Rechtfertigung"[1] möchten als ein Beitrag zum weitergehenden Gespräch verstanden werden.

I. Zur Vorgeschichte des Dokuments

Bald nach dem II. Vatikanum nahmen der Lutherische Weltbund und die Römisch-Katholische Kirche ein theologisches Gespräch auf, das inzwischen viele Früchte gezeitigt hat. Auf katholischer Seite lag die Vorbereitung und Durchführung des Dialogs in der Verantwortung des Päpstlichen Rates zur Förderung der Einheit der Christen. Dieser bilaterale Dialog ist von erheblichem Gewicht, weil er nicht aus der Initiative der Mitglieder der Dialoggruppe hervorgegangen ist, sondern aus der Beauftragung durch die

[1] Gemeinsame römisch-katholische/evangelisch-lutherische Kommission (hrsg.), Kirche und Rechtfertigung. Das Verständnis der Kirche im Licht der Rechtfertigungslehre, Paderborn, Frankfurt 1994.

zuständigen kirchlichen Instanzen. In diesem Sinne hat er einen offiziellen Charakter. Er ist aber auch darum bedeutsam, weil er sich nicht in einem regionalen oder gar lokalen Rahmen bewegt, sondern weltweit ausgerichtet ist. In keinem anderen ökumenischen Dialog sind so beachtenswerte theologische Dialogdokumente erarbeitet und vereinbart worden wie in diesem Dialog.

1967 begann eine erste Phase des Dialogs. Sogleich wandte man sich dem Thema zu, das auch am Ende der bisherigen Dialoggeschichte wieder im Zentrum stehen sollte. Es erscheint im Titel des ersten Dialogdokumentes, das 1972 als „Malta-Bericht" veröffentlicht wurde: „Das Evangelium und die Kirche"[2]. Ermutigt durch die Erfahrungen, die die Beteiligten in dieser ersten Dialogphase gemacht hatten, setzten die genannten kirchlichen Instanzen sogleich eine zweite Dialogphase in Gang. Sie umfaßte dann die Jahre 1973 bis 1984. Insgesamt sechs Dialogdokumente halten die Gesprächsergebnisse fest: „Das Herrenmahl" (1978)[3], „Wege zur Gemeinschaft" (1980)[4], „Alle unter einem Christus" (1980)[5], „Das geistliche Amt in der Kirche" (1981)[6], „Martin Luther – Zeuge Jesu Christi" (1983)[7], „Einheit vor uns: Modelle, Formen und Phasen katholisch/lutherischer Kirchengemeinschaft" (1984)[8]. In einigen dieser Texte ging es um eine Reihe von bislang als besonders strittig geltenden Lehrfragen. In anderen wurden zum einen die Wege des Aufeinanderzuwachsens der beiden Kirchen erörtert, zum anderen Ereignisse der Reformationszeit aus Anlaß entsprechender Jubiläen gewürdigt. Im März 1986 schließlich begann eine dritte Dialogphase. Sie war dem Thema gewidmet, das nicht nur in der ersten Phase bereits behandelt worden war, sondern sich auch immer wieder als in allen Spezialfragen anwesend und wirksam erwiesen hatte und einer erneuten und vertieften Bemühung bedurfte – das Verhältnis von Kirche und Rechtfertigung.

In insgesamt acht Treffen hat die Internationale Katholisch/Lutherische Arbeitsgruppe das nun vorliegende Dokument erarbeitet: 1. Treffen: 10.–14. März 1986 in Bossey in der Schweiz, 2. Treffen: 15.–21. Februar 1987 in Wiesbaden-Naurod in Deutschland; 3. Treffen: 7.–11. März 1988 in Versailles in Frankreich; 4. Treffen: 27. Februar – 4. März 1989 in Opole in Polen; 5. Treffen: 1.–5. Oktober 1990 in Oslo in Norwegen; 6. Treffen: 30. September – 4. Oktober in Venedig 1991 in Italien; 7. Treffen: 10.–14. November 1992 in Eisenach in Deutschland. Das 8. und letzte Treffen fand im September 1993 in Würzburg in Deutschland statt. Lutherischer-

[2] Veröffentlicht in: *Harding Meyer/Hans Jörg Urban/Lukas Vischer* (hrsg.), Dokumente wachsender Übereinstimmung, Band 1, 2. Aufl. Paderborn, Frankfurt 1991, 248–271.
[3] Veröffentlicht ebd. 271–295.
[4] Ebd. 296–323.
[5] Ebd. 323–328.
[6] Ebd. 329–357.
[7] Dokumente wachsender Übereinstimmung, Band 2, ebd. 1992, 444–451
[8] Ebd. 451–506.

seits wurde die Gruppe geleitet durch den Bischof James Crumley aus den USA, katholischerseits zunächst durch Bischof Karl Lehmann aus Deutschland, sodann durch Bischof Paul-Werner Scheele, ebenfalls aus Deutschland.

II. Zur Problemgeschichte

Daß Rechtfertigung und Kirche Größen sind, die miteinander zu tun haben und zwischen denen vielfältige Beziehungen bestehen, steht außer Zweifel. Strittig ist nur die Art der Beziehungen, die ihrerseits davon abhängen, wie die beiden Bezugsgrößen selbst verstanden werden. Lange ging man davon aus, daß es eine spezifisch lutherische und auch eine spezifisch katholische Weise gebe und daß diese einander ausschlössen. Am schärfsten ist diese These von dem evangelischen Theologen Gottfried Maron in seinem Buch „Kirche und Rechtfertigung. Eine kontroverstheologische Untersuchung, ausgehend von den Texten des Zweiten Vaticanums“ [9] vertreten worden. Die Diskussion über die Frage, wie Kirche und Rechtfertigung aufeinander bezogen sind, spielt in der neueren Theologie eine erhebliche Rolle. Welche Varianten an Auffassungen im Blick auf diese Frage vertreten werden, läßt die Studie von Sabine Pemsel-Maier „Rechtfertigung durch Kirche? Das Verhältnis von Kirche und Rechtfertigung in Entwürfen der neueren katholischen und evangelischen Theologie“ [10] erkennen.

Die Sachfrage selbst brach im Zeitalter der Reformation auf. Sie läßt sich an hochrangigen Aussagen aus dem lutherischen und katholischen Raum verdeutlichen. Die einen stammen aus den lutherischen Bekenntnisschriften, die anderen aus den tridentinischen Lehrentscheidungen. Dabei zeichnen sich zwei Teilfragen ab. Bei der einen geht es um die Art und Weise, wie die durch Jesus Christus erwirkte Rechtfertigungsgnade zugeeignet und angeeignet wird, bei der anderen um die Art und Weise, wie die Beziehung zwischen dem Rechtfertigungsgeschehen und dem Wesen und der Gestalt der Kirche zu bestimmen ist.

Nach lutherischem Verständnis wird die Rechtfertigungsgnade dem Sünder zueigen durch den Glauben allein, der durch die Verkündigung des Evangeliums geweckt wird. Gott schenkt sie ihm nicht als Lohn für gute Werke, sondern aus Gnade allein, das heißt: bedingungslos. Im „Augsburger Bekenntnis“ Nr. 4 heißt es: „... daß wir Vergebung der Sünde bekommen und vor Gott gerecht werden aus Gnade um Christi willen durch den Glauben, wenn wir glauben, daß Christus für uns gelitten hat und daß uns um seinetwillen die Sünde vergeben, Gerechtigkeit und ewiges Leben geschenkt wird.“ Und in Nr. 5 desselben Bekenntnistextes findet sich die Aussage: „Um diesen Glauben zu erlangen, hat Gott das Predigtamt eingesetzt, das Evangelium und die Sakramente gegeben, durch die er als durch

[9] Göttingen 1969.
[10] Würzburg 1991.

Mittel den Heiligen Geist gibt, der den Glauben, wo und wann er will, in denen, die das Evangelium hören, wirkt, das da lehrt, daß wir durch Christi Verdienst, nicht durch unser Verdienst, einen gnädigen Gott haben, wenn wir das glauben." Alles – Amt, Wort Gottes, Sakramente – ist durch Gott so eingerichtet und dem zugeordnet, daß im sündigen Menschen der Glaube an Gottes gnädiges Handeln entfacht wird, und ist er lebendig, so ist und weiß sich der Sünder vor Gott gerechtfertigt. Zu den Gnadenmitteln gehört nach Nr. 9 des Augsburger Bekenntnisses auch die Taufe. Als Sakrament zielt sie – so Nr. 13 – auf die Weckung und Stärkung des Glaubens.

Auch nach katholischem Verständnis bedarf der Sünder zu seiner Rechtfertigung der unverdienbaren Gnade Gottes. Durch seine Werke kann er sie sich nicht verdienen. Darüber spricht das tridentinische Rechtfertigungsdekret in genügender Deutlichkeit[11]. Sofern es in Nuancen noch Unterschiede im Verständnis der Zuordnung zwischen der göttlichen Gnadenzuwendung und den menschlichen Aneignungsakten (Glaube und Werke) gibt, sind sie in ihrem Sinn und in ihrer Tragweite in der Studie „Rechtfertigung, Sakramente und Amt im Zeitalter der Reformation und heute" zutreffend dargelegt[12]. Es sei freilich hier und im folgenden auf einen Sachverhalt aufmerksam gemacht, der im theologischen Gespräch bisher nicht oder nur am Rande beachtet wird. Gemeint ist die Rolle der Taufe im Rechtfertigungsgeschehen. Der Sünder öffnet sich dem gnädigen Gott durch den Glauben. Dieser aber wird als ein Glaube verstanden, der auf die Taufe verweist, sofern in ihr sich ereignet, was der Glaubende glaubt: daß Gott dem Sünder seine Gnade mitteilt, das heißt: daß er gerechtfertigt wird. Dies ist die Lehre des tridentinischen Rechtfertigungsdekretes. So heißt es dort beispielsweise in Kap. 4: die Rechtfertigung des Gottlosen ist „eine Überführung von dem Stand, in dem der Mensch als Sohn des ersten Adam geboren wird, in den Stand der Gnade und ‚der Annahme unter die Söhne' Gottes, durch den zweiten Adam, unseren Erlöser Jesus Christus; diese Überführung kann freilich nach der Verkündigung des Evangeliums nicht ohne das Bad der Wiedergeburt oder den Wunsch danach erfolgen, so wie geschrieben steht: ‚Wer nicht aus Wasser und Heiligem Geist wiedergeboren wird, kann nicht in das Reich Gottes eingehen'(Joh 3,5)". Und in Kap. 7 findet sich dieselbe Lehre; denn dort wird die Taufe als „Instrumentalursache" unserer Rechtfertigung bezeichnet. Die Taufe wird dabei als „Sakrament des Glaubens" (sacramentum fidei) bezeichnet; denn der Glaube läßt den Sünder auf die rechtfertigende Taufe zugehen, und im Glauben weist der Getaufte sein Getauftsein aus. Die Taufe ist die Begründung der Gliedschaft im Leibe Chri-

[11] Vgl. Rechtfertigungsdekret, Can. 1 *(Denzinger/Hünermann* 1551): „Wer sagt, der Mensch könne durch seine Werke, die durch die Kräfte der menschlichen Natur oder vermittels der Lehre des Gesetzes getan werden, ohne die göttliche Gnade durch Jesus Christus vor Gott gerechtfertigt werden: der sei mit dem Anathema belegt."

[12] Vgl. *K. Lehmann/W. Pannenberg* (hrsg.), Lehrverurteilungen – kirchentrennend?, Bd. I, Freiburg, Göttingen, 1986, 35–75, bes. 46 f.

sti, der Kirche, und die Begabung mit dem Glauben, der Hoffnung und der Liebe als den Weisen, wie der gerechtfertigte Sünder seine Kirchengliedschaft lebendig vollzieht. Deswegen wird die Taufe in den kirchlichen Dokumenten immer wieder als „Tür" bezeichnet – „zum geistlichen Leben" (Armenier-Dekret des Konzils von Florenz [1439]) „in die Kirche hinein" (Vatikanum II, LG 14). So steht sie zugleich für die Kirche in der ganzen Breite ihrer Vollzugsweisen. Im Ökumenismusdekret findet sich die Aussage: „Die Taufe ist nur ein Anfang und Ausgangspunkt, da sie ihrem ganzen Wesen nach hinzielt auf die Erlangung der Fülle des Lebens in Christus. Daher ist die Taufe hingeordnet auf das vollständige Bekenntnis des Glaubens, auf die völlige Eingliederung in die Heilsveranstaltung, wie Christus sie gewollt hat, schließlich auf die vollständige Einfügung in die eucharistische Gemeinschaft".[13] Man könnte auch formulieren: Die Gemeinschaft (communio), die Gott durch Christus zwischen sich und den Menschen stiftet, eignet sich dem Menschen zu durch die Gemeinschaft (communio), die zwischen den Menschen waltet und lebt, wobei letztere communio, um dieses Medium sein zu können, ein spezifisches Profil hat: Sakramentale, pastorale, diakonale Züge kommen ihm zu[14]. Dies alles besagt: Der sündige Mensch wird der Rechtfertigungsgnade Gottes teilhaft durch die im Glauben vollzogene, in der Taufe begründete und eröffnete Gliedschaft in der Kirche als dem Leib Christi.

Hier wird die erste lutherisch-katholische Alternative im Kontext der Frage nach dem Verhältnis zwischen Kirche und Rechtfertigung erkennbar. Zugespitzt gesagt lautet sie: Rechtfertigung durch den Glauben (der auch durch die Taufe geweckt und gestärkt werden soll; CA 13) – Rechtfertigung durch die Taufe (als „Sakrament des Glaubens" sowie das vielgestaltige, gläubige Leben in und mit der Kirche). Aus dieser Alternative ergibt sich eine unterschiedlich akzentuierte Bestimmung der Rolle und der Gestalt der Kirche. Dieser Unterschied wird darin greifbar, daß katholischerseits die Kirche selbst als Sakrament bezeichnet werden kann, während dies lutherischerseits als nicht möglich angesehen wird[15]. Lutherische Theologie ist

[13] Unitatis redintegratio 22

[14] Das Dokument der Römischen Glaubenskongregation „Kirche als Communio" sagt dies im Sinne der Theologie des letzten Konzils so: die *Gemeinschaft* umfaßt immer eine zweifache Dimension: „die *vertikale* (Gemeinschaft mit Gott) und die *horizontale* (Gemeinschaft der Menschen). Es ist deshalb für die christliche Sicht der *Communio* wesentlich, sie vor allem als Geschenk Gottes anzuerkennen, als Frucht der göttlichen Initiative, die sich im Ostergeheimnis vollendet: die neue Beziehung zwischen Mensch und Gott, die in Christus grundgelegt ist und in den Sakramenten mitgeteilt wird, weitet sich dann auch aus in eine neue Beziehung der Menschen zueinander. Folglich muß der Begriff der *Communio* imstande sein, auch die sakramentale Gestalt der Kirche, solange ‚wir fern vom Herrn in der Fremde leben', zum Ausdruck zu bringen, sowie die besondere Einheit, die die Gläubigen zu Gliedern desselben Leibes, des mystischen Leibes Christi, macht, zu einer organisch strukturierten Gemeinschaft, zu ‚einem in der Einheit des Vaters, des Sohnes und des heiligen Geistes versammelten Volk', das auch mit den zur sichtbaren und sozialen Vereinigung geeigneten Mitteln ausgestattet ist" (vgl. die deutsche Fassung in HK 46, 1992, 319–323, hier: 320).

[15] Vgl. dazu *E. Jüngel*, Die Kirche als Sakrament?, in: ZThK 80 (1983) 432–457.

ganz auf den Glauben konzentriert, wenn sie über die Rechtfertigung des Sünders durch Gottes Gnade spricht. Katholische Theologie kann nicht umhin, sogleich die Kirche in den Blick zu nehmen, wenn sie über die Weise nachdenkt, wie Gott sich dem Sünder, ihn rechtfertigend, zuwendet. Dieser Tatsache Rechnung getragen zu haben, auch wenn dies in vergleichsweise noch unentfalteter Weise geschah, darin liegt die bleibende Bedeutung des tridentinischen Rechtfertigungsdekrets[16].

Bei dem zweiten, schon in den Lehrtexten des 16. Jahrhunderts zutagetretenden Teilproblem geht es um die Beziehung zwischen dem Rechtfertigungsgeschehen einerseits und dem Wesen und der Gestalt der Kirche andererseits. Das Konzil von Trient hat freilich noch keinen ausdrücklichen Text zur Ekklesiologie erarbeitet. Es hat jedoch 1563 einen Lehrtext über das Sakrament der Weihe, das immer auch ekklesiologische Implikationen hat, verabschiedet. So legt es sich nahe, diesen Lehrtext daraufhin zu befragen, ob er, indem er über das Amt spricht, wenigstens andeutende Aussagen über die Kirche und ihre Gestalt macht.

Die meisten tridentinischen Kapitel und Canones beschreiben das Weiheamt in seinen Vollmachten und Vollzügen. Hier und da deutet sich aber auch an, daß das Weiheamt in seinen Funktionen nicht aufgeht, sondern auch ein Strukturelement der sakramentalen Kirchengestalt ist. Am deutlichsten zeigt sich dies wohl in Can. 6 dieses Lehrdekrets, der lautet: „Wer sagt, in der katholischen Kirche gebe es keine durch göttliche Anordnung eingesetzte Hierarchie (hierarchia divina ordinatione instituta), die aus Bischöfen, Priestern und Dienern besteht: der sei mit dem Anathema belegt." Diese Lehrentscheidung, die ekklesiologische Implikationen aufweist, deutet weit über sich hinaus. Erst im II. Vatikanum ist sie nach allen Richtungen entfaltet worden[17]. In „Lumen gentium" Nr. 20 ist bekräftigt worden, daß das Bischofsamt in der Kirche in einer „divina institutio" begründet ist. Es gilt als ein Strukturelement der sakramentalen und universalen Kirche. Darum wird der Bischof dort auch nicht nur von den Aufgaben her, die ihm im Blick auf die ihm zugewiesene Ortskirche gestellt sind, sondern auch – vor allem unter dem Stichwort „Kollegialität"[18] – von seiner Zugehörigkeit zum Bischofskollegium her bestimmt. In alldem zeigt sich, daß nach katholischem Verständnis, das sich durchaus schon in Trient andeutend artikulierte, die Gestalt der Kirche auf dem Spiel steht, wenn es um die Ortung und Wertung des Bischofsamtes geht. In ihm kristallisiert und reflektiert sie sich.

Diese Sicht der Kirche und ihrer sakramental begründeten Gestalt wurde

[16] Zur wechselseitigen Zuordnung von Glaube und Taufe vgl. *H. Schlier*, Fragment über die Taufe, in: *Ders.*, Der Geist und die Kirche. Exegetische Aufsätze und Vorträge IV, Freiburg 1980, 134–150.

[17] Zur Bedeutung der konziliaren Bemühungen in Trient um die Ekklesiologie vgl. *W. Löser*, „Lehrverurteilungen – kirchentrennend?" Überlegungen zu einer kirchlichen Rezeption des Dokuments „Rechtfertigung, Sakramente und Amt im Zeitalter der Reformation und heute", in: Cath(M) 41 (1987) 177–196, bes. 182–191.

[18] Vgl. Lumen gentium Nr. 22

auf der Grundlage des Rechtfertigungsartikels seitens der Reformatoren kritisiert und relativiert, sofern zwar nicht das Amt der Versöhnung überhaupt, wohl aber das Bischofsamt in seiner katholischen Ausformung zu den „kirchlichen Ordnungen, die von Menschen eingesetzt sind", gezählt wurde. Kein Text bringt ihr alternatives Kirchenverständnis prägnanter zum Ausdruck als die Nr. 7 des „Augsburger Bekenntnisses". Er lautet: „Es wird auch gelehrt, daß allezeit die eine, heilige christliche Kirche sein und bleiben muß. Sie ist die Versammlung aller Gläubigen, bei denen das Evangelium rein gepredigt und die heiligen Sakramente dem Evangelium gemäß gereicht werden. Denn das genügt zur wahren Einheit der christlichen Kirche, daß das Evangelium einmütig im rechten Verständnis verkündigt und die Sakramente dem Wort Gottes gemäß gereicht werden. Für die wahre Einheit der christlichen Kirche ist es daher nicht nötig, überall die gleichen, von den Menschen eingesetzten kirchlichen Ordnungen einzuhalten – ...". Dieser fundamentale Artikel läßt die universalen Dimensionen der Kirche zugunsten der lokalen zurücktreten und begnügt sich mit einer funktionalen Sicht der kirchlichen Ämter zuungunsten der sakramentalen. So tritt die Alternative deutlich hervor: katholischerseits haben die universalen und sakramentalen Einrichtungen der Kirche den Rang einer „divina institutio", lutherischerseits wird dem das „satis est" der lokalen und funktionalen Dimensionen der Kirche gegenübergestellt. Darin kommt die kritische Kraft des Rechtfertigungsartikel angesichts des Kirchenverständnisses zum Zuge.

So zeigt ein Rückblick auf die mit den Stichworten „Rechtfertigung und Kirche" bezeichnete Problemgeschichte, daß hier ökumenischer Konfliktstoff vorliegt. Als um so bedeutsamer ist jeder Schritt zu bewerten, der hier die Fronten in Bewegung bringt und neue Berührungspunkte hervortreten läßt.

III. Voraussetzung und Zielsetzung des katholisch-lutherischen Dialogs über „Kirche und Rechtfertigung"

Der Ausgangspunkt und die Voraussetzung des Dialogs, der zu dem Dokument „Kirche und Rechtfertigung" geführt hat, liegen in der katholischer- und lutherischerseits gemeinsam vertretenen Auffassung, in der Rechtfertigungslehre sei ein „weitreichender Konsens" bereits erreicht worden[19]. Nun müsse geprüft werden, ob dieser vorausgesetzte Konsens sich ekklesiologisch bewähre. Dieser Test ist in der Tat sachlich unausweichlich; denn Rechtfertigung und Kirche verweisen vielfach aufeinander und lassen sich letztlich nur in ihrem Miteinander hinreichend erörtern. Stellt sich dieses Miteinander heute anders als früher und also neu dar? Wenn es zutrifft, daß sich in der Rechtfertigungslehre ein „weitreichender Konsens" ergeben hat, dann muß sich dies folgerichtig in der Ekklesiologie

[19] So das Vorwort sowie Nr. 2 und Nr. 169 des Dokuments.

auswirken: Auch in ihr muß sich ein „weitreichender Konsens" einstellen. Mit dieser Zielsetzung haben die Dialogpartner aufgegriffen, was auch außerhalb des Dialogs verschiedentlich zur Sprache gebracht worden ist, beispielsweise von Walter Kasper: „Heute besteht im allgemeinen ein theologischer Konsens darüber, daß die Rechtfertigungslehre als solche aufgrund der inzwischen erfolgten theologischen Klarstellungen und Annäherungen keine kirchentrennende Funktion mehr hat. Die entscheidende Frage ist freilich nach wie vor, ob dies auch für die Konsequenzen, besonders die ekklesiologischen Konsequenzen aus der Rechtfertigungslehre gilt. Das Problem, welches zwischen uns steht, ist heute also nicht mehr so sehr die Rechtfertigungslehre als einzelne Lehre bzw. als Gefüge von einzelnen Lehren, sondern das Rechtfertigungsgeschehen als hermeneutisches Prinzip und als kritischer Maßstab des ganzen christlichen Glaubens"[20]. Ein Test kann dieses oder jenes Ergebnis erbringen. Das heißt hier: Wenn auch in der Ekklesiologie sich ein „weitreichender Konsens" zeigt, dann darf die Voraussetzung, in der Rechtfertigungslehre sei er schon erreicht, als bestätigt angesehen werden. Es ist aber auch denkbar, daß in der Ekklesiologie Dissense nicht überwunden werden. In diesem Fall müßte auch die Auffassung, in der Rechtfertigungslehre sei der Konsens schon da, noch einmal überprüft werden.

Die früheren ökumenischen Dialoge, aus denen die Ausgangsthese, in der Rechtfertigungslehre sei ein „weitreichender Konsens" gefunden worden, stammt, haben sich in der Tat darauf beschränkt, die Bedingungslosigkeit der Heilszuwendung von Gott her und den Glauben als Weise des Heilsempfangs auf seiten des Menschen zu erörtern. Die entsprechenden Dialogdokumente belegen dies – das Dokument „Das Evangelium und die Kirche"[21], das Dokument „Rechtfertigung durch den Glauben"[22], der auf die „Rechtfertigung des Sünders" bezogene Teil der Studie „Rechtfertigung, Sakramente und Amt im Zeitalter der Reformation und heute", die vom Ökumenischen Arbeitskreis evangelischer und katholischer Theologen in der Bundesrepublik Deutschland erstellt und 1986 veröffentlicht worden ist[23]. Nicht nur wird in diesen Dokumenten die kritische Funktion der Rechtfertigungslehre für die Kirchenlehre nicht oder nur beiläufig erwähnt, es wird auch gar nicht oder nur beiläufig darauf eingegangen, daß die Rechtfertigung nach überlieferter katholischer Auffassung durch die vom Glauben getragene Taufe und die durch sie eröffnete Zugehörigkeit zur Kirche geschieht. So mag es einen Sinn haben, darauf noch einmal aufmerksam zu machen.

---

[20] *W. Kasper*, Grundkonsens und Kirchengemeinschaft, in: ThQ 167 (1987) 161–181; hier: 170; vgl. auch *O. H. Pesch*, Rechtfertigung und Kirche, in: ÖR (37) 1988, 22–46.

[21] Das Evangelium und die Kirche, 1972; vgl. Anm. 1.

[22] Luth./Kath. Dialog in den USA, 1983, deutsch in: *Harding Meyer/Günther Gassmann* (hrsg.), Rechtfertigung im ökumenischen Dialog. Dokumente und Einführung = ÖkPer 12 (1987) 109–200.

[23] Vgl. Anm. 12.

IV. Der lutherisch/katholische Dialog über die Rechtfertigung und die Kirche: Annäherungsversuche

Auf dem Hintergrund der vorhergehenden Überlegungen erscheint es als plausibel, daß das vorliegende Dialogdokument schwerpunktmäßig der Versuch einer gemeinsamen Ekklesiologie ist. In je entsprechender Weise werden die lutherische und die katholische Ekklesiologie daraufhin befragt, ob in ihnen nicht die Möglichkeit angelegt ist, der auf der jeweils anderen Seite betonten Auffassung auch im eigenen Bereich Raum zu geben. Dies – so zeigt sich in der Durchführung – ist vielfach der Fall, so daß nun über die Kirche in einem über weite Strecken gemeinsamen Text gesprochen werden kann. Dabei kommt die Rechtfertigungslehre durchgehend und begleitend als Maßstab zum Zuge. Nur in einem Teilabschnitt – 4,5: „Die Bedeutung der Rechtfertigungslehre für das Verständnis von Kirche" – werden einige bisher für besonders kontrovers angesehene Stücke der Ekklesiologie ausdrücklich zur Rechtfertigungslehre in Beziehung gesetzt und dabei auch in Bewegung aufeinander zu gebracht.

Das Dokument umfaßt insgesamt fünf Kapitel: Im *Ersten Kapitel* – „Rechtfertigung und Kirche" – werden in Kürze drei gemeinsame Züge dieser beiden Phänomene herausgestellt: daß sie beide nur im Glauben als Wahrheiten erfaßt werden können, daß sie beide im Christus- und Trinitätsgeheimnis gegründet sind; daß sie beide unverdientes Gnadengeschenk sind und eine Herausforderung für den heutigen Menschen bedeuten. Dies alles sagen in diesem Kapitel die Lutheraner und die Katholiken gemeinsam. Es fällt auf – und dies ist für eine Gesamtbewertung des Annäherungsversuchs bedeutsam –, daß das Verständnis des Rechtfertigungsgeschehens de facto als weitgehend geklärt vorausgesetzt wird: Es empfängt aus seiner Hinbeziehung auf die Ekklesiologie selbst keine neuen Akzente. Es bleibt dabei, daß die Rechtfertigungslehre die Bedingungslosigkeit der göttlichen Heilszuwendung, der seitens des Menschen im Glauben entsprochen wird, zur Sprache bringt. Eine denkbare und aus katholischer Sicht sachlich auch gebotene Rückwirkung der Vermittlung von Ekklesiologie und Rechtfertigungslehre auf das Rechtfertigungsverständnis selbst hätte wohl darin bestanden, daß die tridentinische These übernommen oder wenigstens in Betracht gezogen worden wäre, derzufolge die Rechtfertigung durch die Taufe geschieht[24]. Aber dies ist nicht geschehen. Hier haben wir es mit einer folgenreichen Weichenstellung zu tun, die das gesamte Dokument prägen wird. Sie wirkt sich aber auch im *Ersten Kapitel* so aus, daß die beiden in ihm verglichenen Größen – „Rechtfertigung" einerseits und „Kirche" andererseits – in auffallender Weise nebeneinander stehen bleiben. Aber sie durchdringen sich nicht wechselseitig.

Die folgenden vier Kapitel lassen schon in ihren Überschriften erkennen,

[24] Man vergleiche noch einmal das tridentinische Rechtfertigungsdekret Nr. 4 und Nr. 7.

daß es schwerpunktmäßig um die Ekklesiologie geht. Die Kirche ist das „Materialobjekt" der jeweiligen Erörterungen, die Formalobjekte wechseln.

Das *Zweite Kapitel* ist überschrieben „Der bleibende Ursprung der Kirche". Der bleibende Ursprung der Kirche, das ist Jesus Christus selbst. Dies wird zunächst gemeinsam festgestellt und exegetisch untermauert, bevor es genauer entfaltet wird. Dabei wird an die Erwählung Israels als der bleibenden Voraussetzung der Kirche erinnert und auch dargelegt, wie die Kirche aus dem ganzen Christusereignis als dessen Frucht hervorgegangen ist. Dann aber wird ein Motiv hinzugefügt, das bislang als ein spezifisch reformatorisches galt, auf das sich nun aber auch die katholische Seite zubewegt hat: die Kirche sei „Geschöpf des Evangeliums", „creatura verbi". Das Dialogdokument hält freilich auch daran fest, daß die Kirche auch aus der Taufe und aus dem Herrenmahl lebt. Aber diese sakramentalen Vollzüge werden insofern als in ihrer Eigenständigkeit doch eingeschränkt verstanden, als sie als Formen der Verkündigung des Evangeliums gelten. So heißt es beispielsweise in Nr. 39: „Die Bezeichnung der Kirche als *creatura evangelii* meint ...: Kirche lebt aus dem Evangelium, das in Wort und Sakrament zugesprochen und durch den Glauben angenommen wird". Die in dieser Formulierung sich findende Zuordnung von Evangelium und Kirche und Wort und Sakrament kommt im gesamten Dokument immer wieder, ja programmatisch zur Geltung. Wir haben es hier also mit einer mit Bedacht gewählten Formulierung zu tun. Wirkt sich hier die Rechtfertigungslehre auf die Art und Weise aus, wie der Ursprung der Kirche verstanden wird? Ja, und zwar in dem im *Ersten Kapitel* vorausgesetzten Verständnis. Demgegenüber wäre auch hier zu fragen, ob nicht neben dem Evangelium auch die eigenständige sakramentale Taufe als von Christus her kreative Instanz erwähnt werden müßte – wobei man an Eph 5,25 f. denken könnte: „Christus hat die Kirche geliebt und sich für sie hingegeben, um sie im Wasser und durch das Wort rein und heilig zu machen". Denn es trifft in einem wahren Sinne zu, daß Christus sich seine Kirche je neu schafft, wenn immer ein Mensch getauft wird.

Da die Formel „Zuspruch des Evangeliums in Wort und Sakrament" für das gesamte Dokument bestimmend ist, ruft sie nach einer kritischen Reflexion. Wenigstens gefragt sei, warum es nicht – beispielsweise – heißt: Mitteilung der (Rechtfertigungs-)Gnade durch Wort und Sakrament. Aber „Zuspruch des Evangeliums durch Wort und Sakrament" – dies läßt meinen, das Evangelium (= Wort Gottes) werde durch das Wort (= Wort Gottes) verkündet, während es doch in Wahrheit so ist: Gottes Gnade oder Gottes Liebe wird dem Menschen zu seiner Rechtfertigung durch Wort und Sakrament zugetragen. Auch die in Nr. 40 zitierte Aussage aus dem früheren Dokument „Alle unter einem Christus", Nr. 16, bezeichnet das, was durch Wort und Sakrament zugeeignet wird, nicht als das Evangelium, sondern als Gottes Handeln, durch das er die Menschen sammelt: „Kirche ist die Gemeinschaft derjenigen, die Gott durch Christus im Heiligen Geist durch Verkündigung des Evangeliums und Spendung der Sakramente ...

sammelt". Diese Formulierung ist einfacher und richtiger. Die Verkündigung des Evangeliums erscheint sodann noch weiter spezifiziert: einmal daraufhin, daß sie stets „im Heiligen Geist" geschieht, sodann daraufhin, daß sie im Sinne ihres normativen apostolischen Ursprungs geschieht.

Das *Dritte Kapitel* – „Die Kirche des dreieinen Gottes" – bietet ekklesiologische Aussagen, die weitgehend gemeinsam getragen werden können. Gleichzeitig sind sie im Rahmen des aktuellen ökumenischen Gesprächs von deutlicher Aktualität. Die Kirche wird als eine trinitarisch bestimmte Gemeinschaft gekennzeichnet, denn sie ist das wandernde Gottesvolk, der Leib Christi und der Tempel des Heiligen Geistes. Diese biblisch gut begründeten Kennzeichnungen der Kirche[25] spielen auch in den Texten des II. Vatikanums und vielen anderen Dokumenten der Kirchen eine große Rolle.

Sodann wird – im selben Kapitel – die Kirche in ihrem Communio/Koinonia-Charakter erörtert. Damit schließt sich das Dialogdokument an die ekklesiologischen Bemühungen der jüngsten Zeit an. Der Ökumenische Rat der Kirchen[26], die Kommission für Glauben und Kirchenverfassung[27], die Katholische Kirche in ihrem Dialog mit der Anglikanischen Kirchengemeinschaft[28], die Katholische Kirche bei ihrem Bemühen um eine eigene Standortbestimmung[29] – sie alle befassen sich mit der Kirche als Communio/Koinonia, wobei durchaus unterschiedliche Ausgangspunkte und Interessenlagen zum Zuge kommen. Das vorliegende Dokument greift nicht selbst in diese Diskussion ein. Es fällt höchstens auf, daß sein Koinonia-Verständnis deutlich eucharistische Züge trägt.

Von unmittelbar ökumenischer Bedeutung ist dann der Abschnitt, in dem das lutherische und das katholische Verständnis der Ortskirche und ihrer Verbindung mit der weltweiten Kirche erörtert wird. Man weiß, daß die katholische Kirche sich lange Zeit hindurch primär als die eine und einheitlich gestaltete Weltkirche verstand und verhielt, während die lutherische Kirche sich vom Lokalen oder Regionalen her aufbaute. Inzwischen hat es Bewegungen auf beiden Seiten gegeben: die katholische Kirche hat die Bedeutung des Ortskirchlichen erkannt, die lutherische Kirche hat Strukturen entwikkelt, die weltweite Maße aufweisen. So kann das Dokument auf neue Gegebenheiten zurückgreifen und auf neue Berührungspunkte aufmerksam machen. Die trinitarische Communio-Ekklesiologie erweist hier ihre ökumenische Fruchtbarkeit. Es ist freilich nicht zu übersehen, daß einige für das katholische Kirchenverständnis fundamentale Daten, die gerade hier, wo es um das Miteinander von Orts- und Weltkirche geht, ihre Wirkung entfal-

[25] Vgl. z. B. *H. Schlier*, Zu den Namen der Kirche in den paulinischen Schriften, in: *Ders.*, Besinnung auf das Neue Testament, Freiburg 1964, 294–306.

[26] Vgl. die „Einheitsformel" der Vollversammlung von Canberra 1991, Die Einheit der Kirche als Koinonia: Gabe und Berufung; Text in deutscher Sprache zugänglich in ÖR 40, (1991), 180–182.

[27] Vgl. die Botschaft der „V. Weltkonferenz für Glauben und Kirchenverfassung", Santiago de Compostela, August 1993; deutsche Fassung des Textes vgl. ÖR 42 (1993), 476–479.

[28] ARCIC II, Kirche als Gemeinschaft, 1990; in deutscher Fassung in: Bd. 2, 351–373 (Anm. 7).

[29] Vgl. oben Anm. 10.

ten, nur beiläufig ins Spiel gebracht werden: der kollegiale Charakter des kirchlichen Amtes, besonders des Bischofsamtes (Nr. 92) sowie der Primat des Papstes, dem es zukommt, Repräsentant und Garant der kirchlichen Einheit in der weltweiten Kirche zu sein.

Im ganzen Dritten Kapitel kommt die leitende Bedeutung des Rechtfertigungsartikels kaum ausdrücklich zur Sprache. Die Aussagen dieses Kapitels können weitgehend gemeinsam verantwortet werden.

Das *Vierte Kapitel*, das die Überschrift „Kirche als Empfängerin und Vermittlerin des Heils" trägt, ist das ausführlichste und sachlich wichtigste, weil in ihm die Fragen ausdrücklich angesprochen werden, die zwischen der lutherischen und der katholischen Kirche lange als strittig galten. Die unterschiedlichen Positionen waren mit begrifflichen Formulierungen verbunden, in denen sie sich programmatisch verdichteten: Kirche als „congregatio fidelium"; Kirche als „Sakrament"; „sichtbare Kirche – verborgene Kirche"; „heilige Kirche – sündige Kirche". Damit sind auch schon die Stichworte genannt, auf die sich die gemeinsamen Erörterungen beziehen.

In einem ersten Abschnitt geht es um die Kirche als „congregatio fidelium". Diese Kennzeichnung ist der lutherischen Theologie immer besonders wichtig gewesen. Sie entspricht der anderen, daß die Kirche eher Empfängerin als Vermittlerin des Heils sei. Hier erscheint die Kirche als die Gemeinschaft derer, die durch die Verkündigung des Evangeliums und die Darreichung der Sakramente zu gläubigen Christen erweckt werden. Die katholische Theologie kann aus ihren Quellen, die dann auch in nicht geringer Zahl angeführt werden, ebenfalls sagen, die Kirche sei „Versammlung der Gläubigen". Mit der Aussage, die Kirche sei „Empfängerin des Heils" kann die andere, sie sei auch „Vermittlerin des Heils" insofern ohne Schwierigkeiten verbunden werden, als nach Gottes Willen die Kirche auch der Ort ist, wo das Evangelium verkündet und die Sakramente gespendet werden, durch die der Glaube der Gläubigen geweckt und genährt wird.

Solange diese Vermittlungsrolle der Kirche gemeint ist, wenn von ihrer „Sakramentalität" die Rede ist, erscheint diese Bestimmung der Kirche als wenig kontrovers. Lutherische Theologen erheben jedoch Bedenken angesichts der Bezeichnung der Kirche als Sakrament, insofern sie befürchten, auf diese Weise werde die bleibende Differenz zwischen Jesus Christus, dem Haupt der Kirche, und der Kirche als seinem Leib aufgehoben. Die katholischen Theologen wollen und können – auf der Grundlage nicht weniger, vor allem konziliarer Belege – beteuern, daß eine solche Aufhebung des Gefälles zwischen Jesus Christus und der Kirche durch die Anwendung des Sakramentsbegriffs auf die Kirche nicht gemeint ist. Mit Recht verweisen sie darauf, daß er den Sinn hat, auf das Miteinander und Ineinander der Wesens- und der Strukturdimension der Kirche aufmerksam zu machen – im Sinne von „Lumen gentium" Nr. 8. Demgegenüber nehmen die lutherischen Dialogpartner den Sakramentsbegriff – in einer ungewohnten Weise – für die Verkündigung des Evangeliums selbst in Anspruch. Sie formulieren:

„Das bedeutet, daß die Verkündigung als ‚lebendige Stimme des Evangeliums' selbst ‚sakramentalen' Charakter hat, insofern dem hörbaren Wort die Kraft innewohnt, den Glaubenden jene Wirklichkeit des Heils zu vermitteln, auf die die Worte der Verkündigung hinweisen" (Nr. 126).

Es zeigt sich hier: Solange der Begriff „Sakrament", angewandt auf die Kirche, nur besagt, sie sei Vermittlerin des Heils, können Lutheraner und Katholiken gemeinsam sprechen. Sobald aber dieser Begriff weiter gefüllt wird und lutherische beziehungsweise katholische Vorstellungen in ihn eingetragen werden – was bei diesem Begriff unvermeidbar ist –, zeigen sich Differenzen von nicht geringem Ausmaß. Dies wirft die Frage auf, ob diese im Zusammenhang mit der Erörterung des ekklesiologisch verwendeten Sakramentenbegriffs sich zeigenden Differenzen nicht auch bei den in den anderen Partien des Dokumentes diskutierten Fragen mehr hätten in Rechnung gestellt werden müssen; denn sie betreffen den sich durch das ganze hindurchziehenden Ansatz der Ekklesiologie, sind also nicht regional eingrenzbar.

Früher wurde vielfach die Auffassung vertreten, die lutherische Theologie betone die Verborgenheit der wahren Kirche Jesu Christi, während die katholische Kirche ihre Sichtbarkeit herausstelle. Im vorliegenden Dokument wird dargelegt, daß diese alternative Sicht nicht (mehr) zutrifft. Beide Seiten können und müssen in ihrer Weise sowohl von der Sichtbarkeit als auch von der Verborgenheit der Kirche sprechen. Hier sind die Berührungspunkte zwischen beiden Seiten zahlreicher und erkennbarer geworden.

Ähnliches gilt für die Rede von der „heiligen Kirche" und der „sündigen Kirche". Hier bleibt vor allem die katholische Auffassung umstritten, die von Jesus Christus her der Kirche mitgeteilte Heiligkeit setze sich in bestimmten kirchlichen Gegebenheiten greifbar durch, so zum Beispiel in der Praxis der „Heiligsprechung" oder auch in der Unfehlbarkeit bestimmter Lehramtsentscheidungen.

Es folgt dann, immer noch innerhalb des *Vierten Kapitels*, ein längerer Abschnitt, in dem „die Bedeutung der Rechtfertigungslehre für das Verständnis von Kirche" ausdrücklich behandelt wird. Konkret geht es um die Frage: welchen Sinn haben kirchliche Institutionen? Wie wird das Amt in der Kirche begründet, wie wird es verstanden? Genügt es, das kirchliche Amt von den Funktionen her zu bestimmen, die ihm anvertraut sind: Evangeliumsverkündigung und Sakramentenspendung, und seine Ausgestaltung unter den Gesichtspunkten der Zweckmäßigkeit zu stellen? Oder kommt dem Amt, zumal dem Bischofsamt und insbesondere dem Amt des Bischofs von Rom, eine darüber hinausreichende Qualität zu, konkret: die Qualität, ein Strukturelement der einen, weltweiten, sakramentalen Kirche zu sein. Im letzteren Fall kommen „Primat" und „Kollegialität" ins Spiel. Und es stellt sich die Frage, ob es einer solchen Bestimmung des Amtes und der Gestalt der Kirche überhaupt zukommt, auf eine „divina institutio" zurückzugehen. Läßt die Rechtfertigungslehre ein derartiges Verständnis von Kirche und Amt zu? Erzwingt nicht die Rechtfertigungslehre im Sinne der Nr. 7

des „Augsburger Bekenntnisses" ein lediglich funktionales Verständnis der kirchlichen Institutionen?

Diese Fragen werden im angegebenen Abschnitt behandelt. Hier vor allem wird sich zeigen müssen, ob sich der vorausgesetzte Konsens in der Rechtfertigungsauffassung ekklesiologisch bewährt. Es sind insgesamt vier Fragen, die eine nähere Bearbeitung erfahren.

a) Die institutionelle Kontinuität der Kirche. Beide Seiten stimmen zu, daß die Kirche eine geschichtliche Dimension hat. Sie wird gewährleistet durch die Grundgegebenheiten, die auf Jesus Christus zurückgehen und in denen sich die Kirche immer neu ereignet: das Evangelium, die Sakramente der Taufe und des Herrenmahls, das Amt der Versöhnung. Ihnen gesellen sich andere Zeichen und Faktoren der Kontinuität zu, z.B. die Glaubensbekenntnisse, die Dogmen, über deren genauere Stellung jedoch die Auffassungen teilweise auseinandergehen.

b) Das ordinationsgebundene Amt als Institution in der Kirche. Beide Seiten können gemeinsam sagen, daß dem Amt die Verkündigung und die Sakramentenspendung anvertraut ist. Katholischerseits könnte hier die Frage angeschlossen werden, warum nicht auch einmal die Aufgabe der Seelsorge und der Gemeindeleitung – im Sinne der im Vaticanum II durchgehend vorausgesetzten Drei-Ämter-Lehre – erwähnt wird. Im übrigen zeigen sich in der Auffassung vom kirchlichen Amt deutliche Differenzen. Sie hängen vor allem mit der Bestimmung des Bischofsamtes in der Kirche zusammen. Lutherischerseits kann es als eine sinnvolle Einrichtung angesehen werden, katholischerseits gehört es zu den kirchenkonstitutiven Einrichtungen. Auf diese unterschiedliche Sicht des Amtes, zumal des Bischofsamtes, läuft die Erörterung hinaus, auch wenn sie von dem Bemühen begleitet ist, die Fronten noch weiter in Bewegung zu bringen.

c) Verbindliche kirchliche Lehre und die Lehrfunktion des kirchlichen Amtes. Beide Seiten stimmen überein, daß es in der Kirche ein verbindliches Lehren geben muß. Kontrovers bleibt die Art und Weise der Ausübung der Lehrfunktion. Wie ist gesichert, daß das Evangelium über dem Lehramt bleibt und nicht durch dieses vereinnahmt wird? Wer hat die Lehrfunktion inne? Wie verhalten sich der Glaubenssinn des Volkes Gottes und die Lehraufgabe der Bischöfe und des Papstes zueinander? Kann es unfehlbare Lehrentscheidungen geben? Welche Rolle kommt einem Konzil zu? Bei den Antworten auf solche Fragen treten die überlieferten Lehrdifferenzen wieder hervor. Dabei bringt die lutherische Seite als Maßstab ihr Verständnis der Rechtfertigungslehre ein.

d) Kirchliche Jurisdiktion und die jurisdiktionelle Funktion des kirchlichen Amtes. Ein weiteres Mal können die lutherische und die katholische Seite viele Aussagen gemeinsam vertreten: in der Kirche ist Autorität wahrzunehmen; denn die Kirche als Gemeinschaft bedarf der Ordnung und Leitung. Und so gibt es in beiden Kirchen eine in der Geschichte gewachsene und vielfältig ausgestaltete Weise der Autoritätswahrnehmung. Dies wider-

spricht der Rechtfertigungslehre nicht. Unterschiede sind jedoch da noch nicht überwunden, wo es um das Verständnis und die Handhabung des Kirchenrechtes geht. Lutherischerseits wird hier mit einem deutlicheren Verbindlichkeitsvorbehalt gerechnet, damit nicht ein gesetzliches Verständnis der kirchlichen Ordnung entsteht und das Evangelium verdunkelt wird. Katholischerseits wird betont, daß das Kirchenrecht letztlich immer dem Heil der Menschen zu dienen hat und im übrigen wirksam dazu beiträgt, daß die Gestalt der Kirche evangeliumsgemäß geordnet ist.

Blickt man auf diesen Abschnitt zurück, in dem es um Amt und Institution in der Kirche ging, so zeigten sich hier die meisten Spannungen zwischen lutherischer und katholischer Theologie. Beide Seiten haben jedoch die überlieferten Sichtweisen in Bewegung zu bringen versucht, wobei sie sich am Maßstab der Rechtfertigungslehre ausgerichtet haben. Die Dialogpartner meinten – vielleicht doch ein wenig zu optimistisch –, folgendes Ergebnis festhalten zu können: „Zusammenfassend ist zu sagen, daß im Blick auf alle in diesem Kapitel erörterten Fragenbereiche von einem grundsätzlichen Konflikt oder gar einem Gegensatz zwischen Rechtfertigung und Kirche nicht geredet werden kann, wie sehr auch immer die Rechtfertigungslehre darüber wacht, daß alle Institutionen der Kirche in ihrem Selbstverständnis und bei der Ausübung dem Bleiben der Kirche in der Wahrheit des Evangeliums dienen, das allein im Heiligen Geist die Kirche schafft und erhält".

Ein *Fünftes Kapitel* schließlich ist überschrieben „Sendung und Vollendung der Kirche". Beiden Kirchen ist bewußt, daß sie gesandt sind, der Welt zu dienen und an ihrer Gestaltung sich zu beteiligen. Dies ist mit der zentralen Bedeutung der Rechtfertigungslehre problemlos vereinbar. Unterschiedliche Überlieferungen zur Beschreibung des Weltauftrags lassen sich miteinander vermitteln. So kennen die Lutheraner die „Zwei-Reiche-Lehre", während die Katholiken von der Achtung vor der „Autonomie der irdischen Wirklichkeiten" sprechen. Gleichzeitig haben sie eine „christliche Soziallehre" entwickelt, deren Sinn es ist, das gesellschaftliche Handeln der Kirche und der Christen anzuregen. Die Kirche ist auf dem Weg zu ihrer Vollendung. Sie geht auf das Reich Gottes in seiner entfalteten Gestalt zu und vollendet sich in der Gemeinschaft der Heiligen. Dies können Lutheraner und Katholiken gemeinsam bekennen. Die Rechtfertigungslehre wirkt sich hier nicht berichtigend oder begrenzend aus.

V. Versuch einer Wertung

Hat sich die für das Verständnis der Rechtfertigungslehre zwischen Lutheranern und Katholiken vorausgesetzte Übereinstimmung ekklesiologisch bewährt? Konnten die lutherischen und die katholischen Gesprächspartner miteinander ein Bild der Kirche entwerfen, das den Erfordernissen der Rechtfertigungslehre Rechnung trägt?

Über weite Strecken konnten Lutheraner und Katholiken ekklesiologisch

gemeinsam sprechen, ohne daß der Maßstab der Rechtfertigungslehre ausdrücklich zur Geltung gebracht werden mußte. An einigen Stellen jedoch wurden ekklesiologische Differenzen erkennbar, zum Beispiel dort, wo es galt, den Begriff „Sakrament" auf die Kirche selbst anzuwenden, oder dort, wo es um den Rang und die Rolle kirchlicher Institutionen, besonders des kirchlichen Amtes, ging. Hier betonten die lutherischen Theologen, daß sie, den Maßstab der Rechtfertigungslehre anlegend, erheblich weitergehende Vorbehalte vorzutragen haben als die Katholiken, die ihrerseits die jeweiligen katholischen Lehrtraditionen ins Spiel brachten. Haben sie sich, wenn sie so verfuhren, dem Kriterium der Rechtfertigungslehre entzogen? Ja und nein. Ja, sofern das Rechtfertigungsverständnis zugrundegelegt bleibt, das im vorliegenden Dokument lutherischerseits und katholischerseits als gültig vorausgesetzt worden war: daß Gott den Menschen rechtfertigt durch den Glauben, der durch die in Wort und Sakrament ergehende Verkündigung des Evangeliums geweckt wird. Nein, sofern ihre Auffassungen einem anders akzentuierten und ebenfalls christlich möglichen Rechtfertigungsverständnis entsprechen, das aber im vorliegenden Dokument nicht zum Zuge kommt. Bei diesem Verständnis teilt Gott dem sündigen Menschen seine Gnade und Liebe durch die vom Glauben getragene Taufe und die durch sie eröffnete, lebendig vollzogene Kirchengliedschaft mit. Ob die Kirche selbst Sakrament ist oder nicht und welchen Sinn die kirchlichen Ämter haben, – das ist keine Nebensache. Wenn hier ein Konsens nur teilweise hat erreicht werden können, so zwingt dies, auch noch einmal die in der Rechtfertigungslehre unterstellte Übereinkunft zu überprüfen. Zumindest müßte die weitgehende Ausblendung der eigenständig sakramentalen Dimension, die im tridentinischen Rechtfertigungsverständnis – wie verhalten auch immer – doch vorausgesetzt ist, aus den bisherigen einschlägigen Dialogdokumenten noch einmal hinterfragt werden.

Rechtfertigung und Kirche – dies war bislang ein vorwiegend reformatorisch besetztes und bearbeitetes Thema[30]. Dies muß nicht besagen, daß die ekklesiologischen Entwürfe, zum Beispiel jener des II. Vatikanums, der Rechtfertigungslehre nicht entsprächen. Nur wird die Rechtfertigungslehre, wie sie eine katholische Ekklesiologie sich der Sache nach innerlich voraussetzt, bislang als solche kaum reflektiert und artikuliert[31].

[30] Die „Leuenberger Kirchengemeinschaft" hat sich in diesem Sinne in den letzten Jahren mit der Ekklesiologie befaßt. Daraus ist ein höchst beachtenswertes Dokument entstanden und am 9. Mai 1994 in Wien durch die Vollversammlung dieser Kirchengemeinschaft angenommen worden: „Die Kirche Jesu Christi. Der reformatorische Beitrag zum ökumenischen Dialog über die kirchliche Einheit"; veröffentlicht in epd-Dokumentation 25/94, 5–40.

[31] Immerhin gibt es in „Lumen gentium Nr. 40" einen zwar sehr knappen, aber in der Sache tragfähigen Verweis auf das implizite Rechtfertigungsverständnis der Kirchenkonstitution. Der entscheidende Satz lautet: „Die Anhänger Christi sind von Gott nicht kraft ihrer Werke, sondern aufgrund seines gnädigen Ratschlusses berufen und in Jesus dem Herrn gerechtfertigt, in der Taufe des Glaubens (in fidei baptismate) wahrhaft Kinder Gottes und der göttlichen Natur teilhaft und so wirklich heilig geworden."

ThPh 70 (1995) 203–223

Mentale Verursachung und metaphysischer Realismus

Von Godehard Brüntrup S.J.[1]

Eine „Wende" in der analytischen Philosophie

H. Putnam hat die These aufgestellt, daß die analytische Philosophie sich von einer in ihren Anfängen anti-metaphysischen Bewegung zur am meisten metaphysisch orientierten philosophischen Strömung der Gegenwart entwickelt habe[2]. Nirgendwo läßt sich diese Entwicklung besser ablesen als in der Philosophie des Geistes, vor allem in der Kontroverse um das Problem der Möglichkeit mentaler Verursachung. Die zentrale Frage lautet hier: Wie ist es auf dem Hintergrund einer physikalistischen Ontologie möglich, mentalen Ereignissen oder Eigenschaften kausale Wirksamkeit zuzusprechen? Nicht wenige kontinentaleuropäische Autoren sahen sich gerade durch diese Wiederbelebung klassischer metaphysischer Problemstellungen gerechtfertigt, die entsprechenden Debatten in der analytischen Philosophie für schulinterne Probleme in einer historisch unkritischen Denkweise zu halten[3]. Auch innerhalb der analytischen Tradition waren Stimmen zu hören, die forderten, die metaphysische Denkweise fallenzulassen, um so das unlösbare Problem der mentalen Verursachung zu entschärfen[4]. Im folgenden geht es mir darum zu zeigen, an genau welchen Knotenpunkten der aktuellen Debatte der Eindruck der „Unlösbarkeit" des Problems mentaler Verursachung von ganz bestimmten (wenn auch oft impliziten) metaphysischen Hintergrundannahmen provoziert wird. Weiter will ich zeigen, in welchem Sinne die Ablehnung des metaphysischen Realismus sich gerade an dieser Stelle als Ausweg aufdrängt[5].

Das Grundproblem in einer Standardformulierung

Das Problem der mentalen Verursachung läßt sich am besten auf dem Hintergrund einer allgemeinen Formulierung des Leib-Seele-Problems dar-

[1] Für kritische Kommentare zu einer früheren Fassung dieses Textes danke ich Peter Bieri, Andreas Kemmerling, Brian McLaughlin, Piotr Lenartowicz, Lorenz Bruno Puntel, Edmund Runggaldier und Raimo Tuomela. Alle verbliebenen Unklarheiten und Fehler gehen selbstverständlich allein zu meinen Lasten.

[2] *H. Putnam*, Renewing Philosophy, Cambridge, MA 1993, 187.

[3] Vgl. z. B. *Habermas*, „Der analytische Materialismus hat mich tatsächlich nie sonderlich beeindruckt, eben weil er eine metaphysische Position ist ..." *J. Habermas*, Nachmetaphysisches Denken, Frankfurt am Main 1988, 29.

[4] Vgl. z. B. *B. Baker*: „Start with successful explanatory practices and let the metaphysics go. At least, we can avoid the insoluble problem of mental causation." *L. Baker*, Metaphysics and Mental Content, in: *J. Heil/A. Mele* (eds.), Mental Causation, Oxford 1993, 75–96, hier 95.

[5] Ich kann den Argumentationsgang hier nur sehr prägnant darstellen. In meinem Buch *Mentale Verursachung – Eine Theorie aus der Perspektive des semantischen Anti-Realismus* (Stuttgart 1994) sind die kritische Auseinandersetzung und auch die Ausarbeitung einer Alternative in einer vollständigeren und technisch expliziteren Form entwickelt worden.

stellen. Folgende drei Prinzipien können nicht ohne Widerspruch gleichzeitig für wahr gehalten werden:

[1] Die physische Welt ist kausal lückenlos geschlossen.

[2] Aus der kausalen Geschlossenheit der physischen Welt folgt die kausale Wirkungslosigkeit mentaler Ereignisse oder Eigenschaften.

[3] Die mentalen Ereignisse oder Eigenschaften sind kausal wirksam.

Die verschiedenen Lösungsversuche des Leib-Seele-Problems lassen sich als die Negation jeweils eines dieser drei Prinzipien klassifizieren. Die Negation von Prinzip [2] ist aus folgenden Gründen philosophisch besonders attraktiv:

– Man vermeidet die Schwierigkeiten des Dualismus (sich kreuzende Kausalketten)

– Man kann Physikalist bleiben, ohne die unerwünschten Konsequenzen des Epiphänomenalismus, Instrumentalismus oder Eliminativismus akzeptieren zu müssen (kausale Wirkungslosigkeit des Mentalen).

– Man kann die Alltagsüberzeugungen über die kausale Rolle unseres mentalen Lebens in eine wissenschaftlich orientierte Ontologie integrieren.

Die fundamentale metaphysische Intuition, die mit der Negation von Prinzip [2] verträglich zu sein scheint, ist die einer Schichtontologie. Im Gegensatz zum Dualismus mit seiner kaum intelligiblen Interaktion völlig verschiedener Substanzen versucht man das Geistige als eine höhere Organisationsstufe des Physischen zu begreifen. Die partikulären physischen Entitäten und ihre mereologischen Kompositionen sind alles, was es gibt. Die ungeheure Vielfalt der Ganzen, die aus diesen Teilen entstehen, läßt sich in verschiedene Stufen untergliedern. Jeder Stufe entspricht eine spezielle Wissenschaft (von Chemie über Psychologie zur Soziologie). Auf den ersten Blick scheint dieser ontologische Ansatz das Grundproblem des Dualismus, die Unerklärbarkeit mentaler Verursachung, vermeiden zu können. Auch ohne die Einführung nichtphysischer Substanzen scheint jeder Ebene eine gewisse Autonomie zuzukommen. Aber dieser Eindruck ist trügerisch. Ohne jeden Zweifel nimmt jede Ebene epistemisch-explanatorisch eine eigene Rolle ein, die sich sogar in der faktischen Irreduzibilität der Theorien der höherstufigen Wissenschaften auf die Theorien der basalen Wissenschaften ausdrücken könnte. Die Voraussetzung war aber, daß es sich um eine metaphysische Theorie handelt. Es geht um mehr als nur begriffliche Autonomie, es geht um eine ontologische Eigenständigkeit der von den speziellen Wissenschaften eingeführten Entitäten, so daß diese Entitäten in der Metaphysik der Kausalordnung der aktuellen Welt eine spezifische Rolle übernehmen.

Metaphysischer Realismus

Was genau heißt es, daß die Positionen, die Prinzip [2] negieren, in diesem Sinn metaphysische Theorien sind? Im vorliegenden Zusammenhang bedeutet das primär, daß die in ihnen behaupteten Aussagen im Rahmen einer

realistischen Semantik interpretiert werden. Präziser: Unter einer metaphysischen Position verstehe ich eine im Sinne Putnams metaphysisch-realistische Theorie mit folgenden (oder sehr ähnlichen) Grundannahmen:

– Die von uns unabhängige, objektive Realität macht jeden sinnvollen Behauptungssatz über diese Realität eindeutig entweder wahr oder falsch. Es gilt also das Prinzip der Bivalenz. Die Semantik ist zweiwertig.

– Die Welt besteht aus Entitäten, die unabhängig von unserem Wissen über sie existieren.

– Es gibt eine einzige wahre Theorie, welche die Welt so beschreibt, wie sie ist. Leider liegt diese Theorie außerhalb unserer epistemischen Reichweite (Gottesstandpunkt).

– Wahrheit kann nicht epistemisch verstanden werden. Selbst eine aus unserer Sicht ideale Theorie könnte immer noch falsch sein. Wahrheit muß metaphysisch (= non-epistemisch) verstanden werden, d.h. als Korrespondenz zwischen einer erkenntnisunabhängigen Tatsache und einem Satz.

Aus physikalistischer Sicht besteht die wissensunabhängige Welt nur aus physikalischen Entitäten. Es gibt (im Prinzip) eine perfekte wahre Theorie, die alle physikalischen Ereignisse und ihre Relationen beschreibt. Wird die Kausalrelation realistisch interpretiert, dann beschreibt die ideale Theorie auch alle Kausalrelationen in der Welt. Es ist offensichtlich, daß diese ideale Theorie die vollständige Kausalgeschichte jedes beliebigen Ereignisses *e* in der Welt angibt. Man kann nicht leicht sehen, wie es in einem nicht-trivialen Sinn mehrere solcher vollständigen Kausalerklärungen geben könnte, so daß die Möglichkeit mehrerer *unabhängiger* Erklärungen desselben Ereignisses *e* eröffnet würde. Dies ist die metaphysische Überzeugung, die hinter dem von Kim herangezogenen Prinzip explanatorischer Exklusion liegt[6].

Die Exklusivität von Kausalerklärungen

Ich formuliere das Prinzip folgendermaßen:

(PEK) Für kein Ereignis *e* in der aktuellen Welt *w** gibt es zwei oder mehr Kausalerklärungen, die sowohl vollständig als auch voneinander unabhängig sind.

Aus den metaphysischen Hintergrundüberzeugungen folgt aber, daß die Erklärung eines beliebigen *e* aus *w** mittels der idealen physikalischen Theorie eine vollständige Erklärung ist. Eine zweite von ihr unabhängige und vollständige Kausalerklärung für *e* in *w** kann es also nicht geben. Es liegt nun nahe, im Falle psychologischer Erklärungen zu behaupten, hierbei handele es sich nur um unvollständige Erklärungen, die auf die Beschreibung des genauen Kausalgeschehens verzichteten und aus epistemisch-pragmatischen Gründen abstrakte Entitäten (wie z.B. propositionale Ein-

[6] Vgl. vor allem *Kims* Aufsatz „Mechanism, purpose, and explanatory exclusion" in: *J. Kim*, Supervenience and Mind. Selected Philosophical Essays, Cambridge 1993, 237–264.

stellungen) einführen. Nach dieser Auffassung konstruieren wir das mentalistische Vokabular als eine Art abkürzende Beschreibungsweise, weil die Darstellung der zugrundeliegenden physischen Ursachen unsere epistemischen Möglichkeiten überfordern würde. Ein solcher Abstraktionismus droht in eine fiktionalistische Auffassung zu kollabieren. Es drängt sich nämlich die Schlußfolgerung auf, die abstrakten Entitäten seien nur nützliche Fiktionen, die in der geistunabhängigen Welt keine kausale Rolle einnehmen. Damit wäre aber Prinzip [3] und nicht mehr Prinzip [2] negiert. Um diese Möglichkeit auszuschließen, muß die grundlegende Strategie bei der Verneinung von Prinzip [2] darin bestehen, der mentalen Ebene mehr als nur epistemische (folglich metaphysische) Eigenständigkeit zuzugestehen. Kausal relevant können die Beschreibungen im mentalistischen Vokabular nur sein, wenn garantiert wäre, daß sie in einer verläßlichen Beziehung zu den geistunabhängigen Kausalrelationen in der Welt stehen. Die durch die mentalistische Beschreibung eingeführten Entitäten wären dann mehr als bloße Fiktionen.

Eine naheliegende Lösung dieses Problems besteht darin, eine Abhängigkeit der mentalen Ebene von der physischen Ebene anzunehmen, um so die Realität des Mentalen anerkennen zu können, ohne den Primat des Physischen aufzugeben. Das ist grundsätzlich die Strategie für die Negation von Prinzip [2]. Meine These ist, daß alle Versuche, diese Abhängigkeit zu bestimmen, in folgendes Dilemma geraten: *Entweder wird die Abhängigkeit so locker konstruiert, daß die psychologische Kausalerklärung vom realen Kausalgeschehen in der Welt weitestgehend abgelöst wird und die metaphysische Relevanz der Erklärung fragwürdig wird, oder die Abhängigkeit wird so stark, daß die psychologische Kausalerklärung in die physikalische kollabiert.* Im ersten Fall läßt sich ein non-reduktiver Physikalismus aufrechterhalten. Der zweite (und interessantere) Fall ist dann gegeben, wenn die Kausalerklärung auf der psychologischen Ebene in letzter Analyse auf die physikalische Ebene reduziert werden muß. Es muß wiederum klargestellt werden, daß es im vorliegenden Kontext nur um einen metaphysisch interpretierten Reduktionsbegriff gehen kann. Die Tatsache, daß wir aufgrund unserer epistemischen Grenzen die Reduktion eventuell nicht durchführen können, ist aus metaphysisch-realistischer Perspektive nicht ausschlaggebend. Anders ausgedrückt: Ich werde zu zeigen versuchen, daß die metaphysisch gehaltvollen Konzeptionen eines *prima facie* nicht-reduktiven Materialismus in letzter Analyse in ein reduktionistisches Konzept kollabieren. Außerdem werde ich zu zeigen versuchen, daß es innerhalb eines reduktionistischen Ansatzes keinen metaphysisch gehaltvollen Begriff mentaler Verursachung gibt. Bevor ich mich einzelnen Theorien zuwende, will ich die Grundalternative noch etwas klarer herausarbeiten:

(a) non-reduktive Ansätze

Verschiedene Autoren haben die Eigenständigkeit des mentalen Bereichs (sowohl des Phänomenbereichs als auch der mentalistischen Begrifflichkeit) herausgearbeitet und auf diesem Hintergrund eine Irreduzibilitätsthese vertreten. Sind z. B. mentale Eigenschaften real und nicht auf physische Eigenschaften reduzierbar, dann läßt sich leichter verdeutlichen, warum mentale Verursachung eine eigenständige Form der Verursachung darstellt. Wenn man annimmt, daß Reales auch kausale Kräfte besitzt (gegen den Epiphänomenalismus), dann folgt, daß reale und irreduzible Entitäten auch reale und irreduzible kausale Kräfte besitzen. Das entscheidende Problem ist dieses: Wenn die kausalen Kräfte der mentalen Entitäten auf irgendeine Weise auf physische Entitäten einwirken, dann ist die Geschlossenheit des physischen Bereiches verletzt, es gibt „downward causation" von der mentalen auf die physische Ebene. Kim hat überzeugend argumentiert: „Non-reductive physicalism is committed to downward causation."[7] Deshalb ist dieser Weg mit der Negation von Prinzip [2] logisch unverträglich.

Non-reduktive Physikalisten haben versucht, diese Konsequenz dadurch zu umgehen, daß sie unter der Hand nur mehr eine epistemische Irreduzibilitätsthese vertraten. Die für Realisten unaufgebbare Unterscheidung zwischen metaphysischer und epistemischer Reduzierbarkeit wurde dabei aber oft genug nicht klar genug gesehen.

(b) reduktionistische Ansätze

Schwieriger noch verhält es sich bei der Analyse der verdeckt oder offen reduktionistischen Positionen. Meine These ist, daß sowohl eine starke Supervenienzthese wie auch gängige Formen der Typenidentitätstheorie in letzter Konsequenz reduktionistisch sind. Dadurch ergibt sich ein spezielles Problem. Ist eine zur Diskussion stehende höherstufige Theorie auf eine besser abgesicherte fundamentalere Theorie reduzierbar, dann ist der Realitätsbezug der höherstufigen Theorie in gewisser Weise (wenn auch indirekt) garantiert. Erfolgreiche Reduktion ermöglicht also einen kritischen Realismus in bezug auf die reduzierte Ebene. Auch die mentale Begrifflichkeit bezieht sich also auf etwas, nämlich auf komplexe physische Entitäten. In diesem Sinne kann Reduktion tatsächlich eine Form des mentalen Realismus absichern, ohne die kausale Geschlossenheit des physischen Bereiches zu zerstören. Das Problem liegt hier auf einer sublimeren Ebene. Dadurch, daß mentale Entitäten eigentlich nichts anderes sind als physische Entitäten, verliert die Rede von mentaler Verursachung ihren spezifischen Sinn. Man kann mentale Verursachung nicht dadurch retten, daß man dem mentalen Bereich alle spezifisch mentalen Eigenschaften (z. B. Intentionalität und

[7] *J. Kim*, „The Non-Reductivist's Troubles with Mental Causation", in: *Heil* (Anm. 4), 189–210, hier 203.

Qualia) abspricht. Kim hat dieses Problem mit der für ihn typischen Prägnanz auf den Punkt gebracht.

„... what good is it, one might ask, if you save mental causation but end up losing mentality in the process? (The Vietnam metaphor of saving a village by destroying it comes to mind.)“ [8]

Obwohl Reduktion also das probate Mittel ist, um die kausale Geschlossenheit des physischen Bereichs abzusichern, kann die reduktionistische Strategie kein überzeugendes Konzept *mentaler* Verursachung hervorbringen. Diese Thesen sind ohne weitere Analysen vermutlich nicht sofort einsichtig. Im folgenden will ich versuchen, in einer kompakten Form ihre Plausibilität aufzuzeigen. Dazu werde ich exemplarisch einige Vertreter der Grundtypen der Negation von Prinzip [2] herausgreifen. Die fundamentalste Unterscheidung innerhalb der verschiedenen Positionen, die Prinzip [2] negieren, ergibt sich durch die Antwort auf die Frage: Sind die im psychologischen Vokabular beschriebenen Entitäten verschieden von den im physikalischen Vokabular beschriebenen Entitäten? Jede Form der psychophysischen Identitätstheorie antwortet verneinend auf diese Frage. Unter den Theorien, die die Frage positiv beantworten, ist die Supervenienztheorie die derzeit bedeutendste. Zunächst soll gezeigt werden, warum die Supervenienztheorie den psychologischen Kausalerklärungen keine metaphysisch-realistische Interpretation geben kann. Grundlegende Formen der Identitätstheorie (Typenidentität, Funktionalismus und reine Tokenidentität) werden anschließend untersucht.

Supervenienztheorie

Der Kerngedanke der Supervenienztheorie ist der einer Eigenschaftskovarianz: „no difference of one sort without differences of another sort“ [9]. Also: keine Veränderung in den supervenienten Eigenschaften ohne Veränderung in den subvenienten Eigenschaften. Diese bloße Kovarianzannahme ist jedoch zu unspezifisch, um die Supervenienztheorie als klare Position hervortreten zu lassen. Gesucht wird eine Beziehung zwischen der super- und der subvenienten Ebene, die stark genug ist, um über bloß zufällige Kovarianz hinaus eine genuine *Abhängigkeit* zu begründen. Ein erster Schritt in diese Richtung besteht darin, nur modal starke Formen von Kovarianz zuzulassen. Was damit gemeint ist, kann durch den Einbezug möglicher Welten in die entsprechenden Definitionen bestimmt werden. Ein nur auf *eine einzige* (die aktuelle) Welt bezogener Kovarianzbegriff würde es zulassen, daß z. B. in einer Zwillingswelt, die der aktuellen ansonsten detailgetreu gleicht, die psychologischen Eigenschaften ganz anders verteilt wären oder aber überhaupt nicht existierten (schwache Supervenienz). Darüber hinaus muß die Kovarianzbeziehung hinreichend spezifisch sein, um eine echte Abhängigkeit be-

[8] *Kim*, Supervenience 367.
[9] Siehe vor allem *Kim* (ebd.), für klassische Aufsätze zur Supervenienztheorie.

gründen zu können. Ein Kovarianzbegriff, der sich immer nur global auf ganze Welten bezieht, könnte nicht verhindern, daß sich in *einer Welt* zwei bis auf ihre Raum-Zeit-Stellen physisch ununterscheidbare Individuen in ihren psychologischen Eigenschaften drastisch unterscheiden (globale Supervenienz). Ein für das Leib-Seele-Problem verwendbarer Kovarianzbegriff sollte daher sowohl weltübergreifend als auch auf individuelle Eigenschaften bezogen konzipiert werden (starke Supervenienz). Ohne technische Details kann man den dazu benötigten Kovarianzbegriff intuitiv darstellen.

Nehmen wir an, es gäbe eine Menge von supervenienten (z.B. mentalen) Eigenschaften und eine Menge von subvenienten (z.B. physischen) Eigenschaften. Im Falle starker Kovarianz dieser Eigenschaften muß für beliebige Entitäten und beliebige Welten gelten:

(SK) Für beliebige Welten w_i und w_j und beliebige Entitäten x und y: Wenn x in w_i bezüglich seiner subvenienten Eigenschaften ununterscheidbar ist von y in derselben Welt w_i oder einer anderen Welt w_j dann ist x in w_i auch in seinen supervenienten Eigenschaften ununterscheidbar von y in w_i oder w_j.

Die reine Kovarianz von Eigenschaften könnte zunächst ganz symmetrisch konzipiert werden. Der Supervenienzbegriff enthält aber eine Prioritätsannahme bezüglich der subvenienten Ebene. In die Formulierung von (SK) ging diese Annahme schon implizit ein. (SK) behauptet, daß aus der Ununterscheidbarkeit der subvenienten Eigenschaften die Ununterscheidbarkeit der supervenienten Eigenschaften folgt. Damit soll die metaphysische Priorität der physikalischen Ebene über die psychologische Ebene ausgedrückt werden. Die umgekehrte Beziehung gilt nicht. Entitäten, die in ihren supervenienten Eigenschaften ununterscheidbar sind, können durchaus in ihren subvenienten Eigenschaften unterscheidbar sein (multiple Realisierung). Erst wenn diese Asymmetrie explizit in die Definition der Supervenienzrelation eingegangen ist, hat man neben bloßer Eigenschaftskovarianz auch eine echte Abhängigkeitsbeziehung eingeführt. Eine solche aus metaphysischen Gründen angenommene Asymmetrie oder Abhängigkeit bedarf der Explikation. In welchem Sinne hat die physikalische Ebene einen Primat über die psychologische Ebene? Der beste Weg scheint über den Einbezug mereologischer Überlegungen zu verlaufen. Superveniente Makroeigenschaften werden durch subveniente Mikroeigenschaften determiniert. Auf der Mikroebene identische Welten sind notwendig auf der Makroebene identisch. In umgekehrter Richtung liegt keine Determination vor.

Diese Kombination von Kovarianz, Abhängigkeit und multipler Realisierbarkeit sieht vielversprechend aus. Die superveniente Ebene genießt aufgrund ihrer Irreduzibilität eine gewisse Autonomie. In diesem Sinne könnte sie auch eine von der subvenienten Ebene verschiedene kausale Rolle einnehmen. Der Gedankengang könnte so verlaufen: Jeder mentalen Verände-

rung entspricht eine physikalische Veränderung. Jeder physikalischen Veränderung entspricht eine Änderung in den kausalen Beziehungen. Also sind die mentalen Veränderungen relevant für die kausalen Beziehungen.

Dieser Gedankengang ist aber irreführend. Er läßt es so aussehen, als ob die Abhängigkeit von der supervenienten zur subvenienten Ebene verliefe. Daß jeder mentalen Veränderung eine physische Veränderung entspricht (Kovarianz im allgemeinsten Sinne), impliziert nicht, daß physische Eigenschaften von mentalen Eigenschaften abhängig sind. Die Abhängigkeitsbeziehung verläuft gerade umgekehrt. Sie ist (im oben entwickelten Sinne) sogar stark genug, um in einem spezifischen Sinne eine Reduktion der supervenienten Eigenschaften auf die subvenienten Eigenschaften zu garantieren. Da die mentalen Eigenschaften multipel realisierbar sind, könnten sie – einem Vorschlag Kims entsprechend[10] – auf eine Disjunktion mehrerer physischer Eigenschaften reduziert werden. Solche Disjunktionen sind zugegebenerweise etwas eigenartige Gebilde. Vor allem läßt sich mit Recht fragen, ob wir jemals in der Lage sein werden, die vollständige Disjunktion anzugeben, die man für die Angabe der Brückengesetze beim Reduktionsverfahren bräuchte. Aber das ist wieder eine epistemische Fragestellung. Metaphysisch gesehen, wäre gegen die Vorstellung einer strengen nomologischen Korrelation zwischen einer Eigenschaft und einer Disjunktion von anderen Eigenschaften nichts einzuwenden. Es wurde auch angezweifelt, ob die Koextensionalität des mentalen Prädikats mit der Disjunktion physikalischer Prädikate überhaupt hinreichend sei, um Brückengesetze zwischen den beiden Theorieebenen zu formulieren[11]. Es wird dann fraglich, ob Reduzierbarkeit im klassischen Sinne (über Brückengesetze) überhaupt gewährleistet ist. Ich glaube allerdings, daß die Intuition Kims von solchen Schwierigkeiten bezüglich ihrer technischen Explizierbarkeit nicht im Kern entkräftet wird. Es geht ihm darum, daß das mentale Prädikat sich auf nichts anderes bezieht als die Disjunktion der physikalischen Prädikate. Das mentale Prädikat beschreibt „nichts anderes als" die Disjunktion der physischen Prädikate. Genau das ist der intuitive Begriff von Reduzierbarkeit.

An Kims Argument läßt sich auch eine Grundschwierigkeit aller Ansätze, die multiple Realisierung erlauben, darstellen: Jedem Einzelfall der Instantiierung einer mentalen Eigenschaft liegt nicht die ganze Disjunktion, sondern immer nur *eine* physikalische Eigenschaft zugrunde. Durch sie allein ist auch das Kausalgeschehen in diesem Einzelfalle bestimmt. Daß sich die mentale Eigenschaft nur auf eine Disjunktion mehrerer physischer Eigenschaften reduzieren läßt, zeigt deutlich, daß sie vom wirklichen Kausalgeschehen abstrahiert. Daß es für die höherstufige Eigenschaft unwichtig ist,

[10] Vgl. dazu *Kims* Artikel „Multiple Realization and the Metaphysics of Reduction", in: *Kim*, Supervenience 309–35.

[11] Eventuell sind solche Disjunktionen keine gesetzesfähigen Prädikate, weil sie beispielsweise nicht (im Sinne Goodmans) projizierbar sind.

wie sie genau realisiert ist, belegt nicht die kausale Irrelevanz der Realisierung, sondern im Gegenteil die Entfernung der höherstufigen Eigenschaft vom Kausalgeschehen.

Es läßt sich noch auf eine andere Weise die These untermauern, daß starke Supervenienz tatsächlich eine metaphysische Reduktionsthese impliziert. In letzter Konsequenz (aus der Gottesperspektive) behauptet die Supervenienztheorie, daß nur das Physische wirklich existiert, selbst wenn wir (aufgrund unserer epistemischen Begrenzungen) mentale Eigenschaften niemals auf physische Eigenschaften reduzieren können. Diese These kann durch eine semantisch orientierte Überlegung erhärtet werden: Betrachten wir die Menge der psychologischen Aussagen als eine Theorie. Diese Theorie hat Realisationen oder Modelle, die für jede Aussage einen Wahrheitswert festlegen. Dasselbe gilt für die Physik. Wenn die Psychologie der Physik gegenüber supervenient sein soll, dann muß sichergestellt sein, daß Modelle der physikalischen Theorie jeder Aussage der Psychologie einen Wahrheitswert zuordnen (aber nicht umgekehrt). Wenn die Wahrheitswerte der psychologischen Aussagen nicht letztendlich von den Realisationen der physikalischen Theorie determiniert werden, hat der asymmetrische Charakter der Supervenienzrelation keine ontologische Grundlage. Die wahren Aussagen der psychologischen Theorie müssen daher in der physikalischen Theorie Entsprechungen haben. Anders ausgedrückt: Durch die Bestimmung der physikalischen Fakten werden alle psychologischen Fakten bestimmt. Modelle der physikalischen Theorie sind also auch Modelle der psychologischen Theorie. Die Frage ist nun, wie zwei Theorien mit derart verschiedenem Vokabular so aufeinander bezogen werden können, daß die Modelle der einen auch die Modelle der anderen sein können. Auf der begrifflichen Ebene scheinen die beiden Theorien beziehungslos nebeneinander zu stehen. Wenn aber auch ihre ontologischen Realisationen beziehungslos nebeneinander stehen, kollabiert die Supervenienzthese. Bonevac hat darauf hingewiesen, daß man eine dritte (eine Supertheorie) bräuchte, mit deren Hilfe man erklären kann, daß eine der beiden Theorien tatsächlich vollkommen in der Ontologie der anderen Theorie aufgeht. Würden die psychologische Theorie und die physikalische Theorie beide in die Supertheorie übersetzt, dann ließe sich zeigen, daß die Menge der von der psychologischen Theorie eingeführten Entitäten eine Teilmenge der von der physikalischen Theorie eingeführten Entitäten darstellt. Genau dies ist nach seiner Auffassung die Intuition einer starken Supervenienzthese.

> „This not only explicates talk of determination and indiscernibility across possible worlds but makes clear a sense in which those notions are too weak. After all, the advocate of the ontological significance of supervenience wants to claim not merely that the physical determines the mental, say, but that the physical is all there is; the mental, in the end, is just the physical."[12]

[12] *D. Bonevac,* Supervenience and Ontology, in: APQ 25 (1988) 37–47, hier 46.

Auf diesem Hintergrund wird dann auch klar, warum eine starke Supervenienzthese notwendig in einem metaphysischen Sinne reduktionistisch ist. Die Tatsache, daß wir die psychologische Theorie nicht auf die physikalische Theorie reduzieren können, beruht auf einer rein epistemischen Beschränkung. In letzter Analyse (aus der Gottesperspektive) werden die Wahrheitswerte aller Aussagen in der psychologischen Theorie durch die Realisationen der physikalischen Theorie bestimmt, weil die psychologische Theorie im Prinzip in die physikalische Theorie übersetzbar ist. Bonevac schließt mit Recht daraus, Supervenienz sei lediglich „reducibility in the long run“ [13]. Selbst wenn also die Autonomie der psychologischen Erklärungen durch faktische Irreduzibilität gesichert wäre, so könnte man doch den mentalen Eigenschaften als solchen aus einer metaphysischen Perspektive keine kausale Relevanz zusprechen.

Der – schon erwähnte – wichtigste Einwand gegen eine Strategie dieser Art würde darauf hinweisen, daß es gerade die Reduzierbarkeit ist, welche die kausale Relevanz garantiert. Wenn das psychologische Vokabular nämlich reduzierbar ist, dann bezieht es sich erfolgreich auf die Welt. Die psychologische Theorie muß daher nicht als falsch verworfen werden (Elimination). Die entscheidende Frage ist aber, ob ein solcher durch Reduzierbarkeit garantierter „mentaler“ Realismus den mentalen Eigenschaften *qua mentalen* Eigenschaften eine kausale Rolle zusprechen kann. Das kann mit guten Gründen bezweifelt werden. Es scheint vielmehr so zu sein, daß die mentalen Eigenschaften nur qua ihrer Reduzierbarkeit eine kausale Rolle haben. Strenggenommen gibt es dann keine mentale Verursachung als solche. Ausnahmslos alle Kausalbeziehungen werden von einer idealisierten Theorie der physischen Welt lückenlos beschrieben. Da wir über diese Theorie nicht verfügen, ist die Einführung mentaler Entitäten für uns explanatorisch von Nutzen. Über die prinzipiell mögliche Reduktion ist der psychologischen Sprache also der Realitätsbezug gesichert. Was nicht gesichert ist, ist eine gegenüber der physischen Welt in irgendeinem metaphysisch relevanten Sinne kausale Autonomie der mentalen Ebene. Nach meiner Auffassung setzt ein gehaltvoller Begriff mentaler Verursachung die metaphysische Irreduzibilität der psychologischen Ebene voraus. Genau dies aber kann ein starker Supervenienzbegriff nicht garantieren.

Typenidentitätstheorie

Psychologische Identitätstheorien scheinen das Problem mentaler Verursachung auf effektive Weise lösen zu können: Identische Entitäten können miteinander nicht um die kausale Rolle konkurrieren. Betrachtet man die aktuell diskutierten Identitätstheorien genauer, wird es auch hier zweifelhaft, ob in ihnen dem Mentalen *qua Mentalem* eine kausale Rolle zukommt.

[13] Ebd.

Auch diese These kann ich nur exemplarisch erhärten. Beginnen will ich mit der Typenidentitätstheorie. Die aktuell einflußreichste Form der Typenidentitätstheorie wurde von Armstrong und Lewis entwickelt[14]. Ich werde die Grundintuitionen dieser Theorie als Gegenstand der Analyse wählen.

Ein Charakteristikum dieser Theorieform liegt darin, daß sie eng mit dem wissenschaftlichen Realismus verbunden ist und sich gegen jede aprioriorische Lehnstuhlphilosophie wendet. Die Alltagspsychologie wird als eine primitive protowissenschaftliche Theorie begriffen. In der Alltagspsychologie greifen wir über ihre kausalen Rollen bestimmte mentale Eigenschaften heraus. Die physikalistische Grundannahme (kausale Geschlossenheit) fordert nun, daß alle kausalen Rollen durch rein physikalische Eigenschaften übernommen werden. Das Problem wird gelöst durch die Annahme, daß mentale Eigenschaften identisch sind mit physischen Eigenschaften, die dieselbe kausale Rolle einnehmen. Die fragliche kausale Rolle fällt also nicht zwei verschiedenen Entitäten gleichzeitig zu, was einen Konflikt mit dem kausalen Exklusionsprinzip heraufbeschwören würde. In der Alltagspsychologie greifen wir also eine bestimmte Eigenschaft mittels ihrer kausalen Rolle heraus und identifizieren sie dann mit einer empirisch entdeckten physischen Eigenschaft, die dieselbe kausale Rolle einnimmt. Die Identifizierung von mentalen mit physischen Zuständen entspricht strukturell der Identifizierung von Genen mit DNA oder von Wasser mit H_2O. Diese Beispiele zeigen bereits deutlich, daß die beiden Relata nicht in jeder Hinsicht den gleichen Status haben. Nur in der physikalischen Sprache lassen sich die kausalen Zusammenhänge kleinteilig aufklären. Der *modus operandi* der kausalen Wechselwirkung kann nur auf der physischen Ebene genau dargestellt werden. Die psychologische Terminologie scheint für sich genommen völlig ungeeignet, um die kausalen Zusammenhänge im Detail zu beschreiben. Die mentalen Prädikate sind in diesem Sinne nicht erweiterbar (extendible). Eine ziemlich grobe Erklärung in der Physik kann durch immer kleinteiligere, präzisere Beschreibung erweitert werden, bis man schließlich die fundamentalen Entitäten, Größen und Gesetze beschreibt. Selbst wenn wir im Alltag Wasser sehr gut über seine kausalen Rollen identifizieren können, so erwarten wir doch die Antwort auf die Frage, was Wasser eigentlich ist, durch eine Beschreibung auf der molekularen Ebene.

Ein kurzer Blick auf Lewis' Theorie macht diese Asymmetrie noch deutlicher: Er betrachtet die Alltagspsychologie als eine termeinführende Theorie. Diese Theorie sagt uns (unter anderem) etwas über die kausalen Beziehungen zwischen mentalen Zuständen, verschiedenen sensorischen Einga-

[14] Für eine kurze Darstellung von *Armstrongs* Theorie siehe z. B. seinen Aufsatz „The Causal Theory of the Mind", in: NHP 11 (1977) 82–95. Die wichtigsten einschlägigen Aufsätze von David Lewis finden sich zusammengestellt in *D. Lewis*, Philosophical Papers, Volume I, Oxford 1983, besonders in den Teilen „Ontology" und „Philosophy of Mind" (1–160).

ben (input) und beobachtbarem Verhalten (output). Das funktionalistische Elemente dieses Vorschlages ist unübersehbar. Eine zweite Theorie (die physische oder neurophysiologische) realisiert oder erfüllt die erste Theorie. Entscheidend für die Durchführung dieser Korrelation ist, daß die erste Theorie von ihrem psychologischen Vokabular befreit wird (topic neutrality). Zu diesem Zweck ersetzt man alle psychologischen Terme durch gebundene Variable. Damit wird behauptet, daß es eine geordnete Menge von Entitäten gibt, welche die erste Theorie erfüllt. Diese Erfüllung leistet dann auf eindeutige Weise die geordnete Menge physikalischer Eigenschaften oder Zustände, die durch die zweite (physikalische) Theorie gegeben wird. Dieses Verfahren ermöglicht die Reduktion der Alltagspsychologie auf die Neurophysiologie, ohne daß die Brückengesetze noch auf mentalistisches Vokabular Bezug nehmen. Lewis selbst folgert, daß in solchen Fällen Reduktion nicht nur möglich, sondern unvermeidlich sei[15]. Asymmetrische Reduzierbarkeit schließt aber eine in irgendeinem Sinne eigenständige kausale Rolle der reduzierten Ebene aus. Gerettet wird wieder nur eine Ausdrucksweise, nicht ein metaphysisch relevantes Faktum. Eine weitere Überlegung kann diese These zusätzlich untermauern.

Bekanntlich ist es schwer, eine Typenidentitätstheorie von der Art, wie Lewis sie vertritt, genau zu charakterisieren, da sie Elemente des Funktionalismus bewußt in sich aufnimmt. Verschiedene Autoren haben gezeigt, daß diese Amalgamierung zu logischen Unverträglichkeiten führt[16]. Die zentrale Frage ist, ob die kausalen Rollen nur dazu dienen, identische Eigenschaften in einer gegebenen Welt herauszufinden (Identifikation) oder ob die kausalen Rollen selbst es sind, die die Identität von Eigenschaften bestimmen. Aus funktionalistischer Sicht ist eine mentale Eigenschaft essentiell durch ihre kausale Rolle bestimmt und nur kontingent mit ihrer physischen Realisierung verbunden. In einer reinen Typenidentitätstheorie hingegen kann die kausale Rolle allenfalls die Referenz eines mentalen Typs festlegen, nicht aber seine Essenz beschreiben[17]. Da ich weiter unten noch auf den Funktionalismus eingehen werde, beschränke ich mich nur auf den typentheoretischen Aspekt in einer Theorie von Armstrong-Lewis-Typ. Hier geschieht der Rekurs auf funktionalistische Intuitionen unter epistemischer Rücksicht: Die funktionale Rolle dient dazu, eine mentale Eigenschaft *herauszugreifen*. Ihre Essenz wird über die Typenidentität mit einer physischen Eigenschaft bestimmt.

Nehmen wir zur Exemplifizierung des Gedankenganges das Kunstwort

[15] *D. Lewis*, „How to define theoretical terms", in: *Lewis* (Anm. 14), 78–95, hier 78.

[16] Vgl. z.B.: *C. McDonald*, Mind-Body Identity Theories, London/New York 1989, 80 f.: „Evidently, however, commitment to type-type identities is ultimately incompatible with the claim that the nature of any given mental state is causal-functional. ... the causal role definitive of a given mental type may fix the *reference* of that type, but it does not provide its essence."

[17] Unter den *termini technici* „Referenz" und „referieren" verstehe ich die Bezugnahme von Zeichen auf Bezeichnetes. Dieser Anglizismus hat sich in der analytischen Philosophie eingebürgert.

„Dormitivität". Für das Verständnis dieses Wortes können zwei mögliche Lesarten angegeben werden[18]:

Dormitivität$_1$ = die Eigenschaft, die Schlaf erzeugt

Dormitivität$_2$ = eine Eigenschaft besitzen, die Schlaf erzeugt.

Lewis konstruiert funktionale Prädikate wie „Dormitivität$_1$", d.h. als Prädikate erster Ordnung. Nach seiner Auffassung sollen die entsprechenden Prädikate (wenigstens innerhalb eines fest umgrenzten Rahmens) eindeutig referieren. Setzen wir beispielsweise einen solchen Rahmen und sprechen nur über die Dormitivität1 eines benzodiazepinhaltigen Medikaments (z.B. Valium) und nennen sie „Dormitivität 1bzd". Nehmen wir an, eine vollständige (ideale) Analyse der Wirkungen der Benzodiazepine gibt uns eine eindeutige Bestimmung dessen, worauf „Dormitivität$_{1bzd}$" referiert: die chemische Reaktion XYZ.

Es ist nun offensichtlich, daß das, was „Dormitivität$_{1bzd}$" herausgreift, keine multipel realisierbare funktionale Eigenschaft ist, sondern unmittelbar eine physische Eigenschaft. Es ist deshalb in einem gewissen Sinne völlig unproblematisch zu sagen: „Dormitivität1bzd verursacht Schlaf". Das bedeutet aber nicht, daß die funktionale Eigenschaft „Dormitivität1bzd" als solche eine in der Welt kausal wirksame Eigenschaft wäre. Es ist die chemische Reaktion XYZ, die Schlaf erzeugt. Die funktionale Beschreibung hatte nur epistemische Bedeutung (beim Herausgreifen), die Aufdeckung des durch Forschung kleinteilig erweiterbaren Kausalzusammenhanges liefert allein die Analyse von XYZ. Dormitivität1bzd kann und muß auf XYZ reduziert werden.

Wenn die funktionale Beschreibung unmittelbar und eindeutig auf nichtfunktionale Zustände referiert, kommt der funktionalen Ebene als solcher keine eigenständige kausale Relevanz mehr zu. Im vorliegenden Kontext geht es darum, über den Aufstieg auf die funktionale Ebene dem Mentalen eine kausale Rolle zugestehen zu können, d.h. den mentalen Zuständen kausale Relevanz zubilligen zu können. Das Ganze wirkt fast wie ein Illusionstrick. Weil uns die psychologische Begrifflichkeit als eine Redeweise erhalten bleibt, glauben wir, der mentalen Ebene käme auch kausale Relevanz zu. Im Hintergrund steht aber eine Typenidentitätstheorie mit einem reduktionistischen Anliegen, d.h. der Überzeugung, daß in letzter Analyse nur das Physische existiert. Auch Block weist darauf hin, daß Lewis nichts mehr rettet als eine nützliche Sprechweise. Das eigentliche Kausalgeschehen läuft ausschließlich auf der physischen Ebene ab.

> „You do not vindicate the causal efficacy of the properties of a special science by construing its terms as referring to the properties of other sciences. The Lewis proposal does preserve a way of talking that we want."[19]

[18] Vgl. für dieses Beispiel auch: *N. Block*, „Can the Mind Change the World?", in: *George Boolos* (ed.): Meaning and Method. Essays in the Honor of Hilary Putnam, Cambridge 1990, 163 f.

[19] Ebd. 165.

Mit diesen Argumenten ist auch schon der wesentlichste Einwand gegen eine rein funktionalistische Theorie mentaler Verursachung angesprochen, insofern sie die funktionale Ebene über den Begriff der kausalen Rolle bestimmt.

Funktionalismus

Der Funktionalismus bietet über die Identifizierung der mentalen mit der funktionalen Ebene die Chance einer Autonomie des Mentalen gegenüber dem Physischen gerade in dem Maße, wie sich die funktionale Ebene ihrer Realisierung gegenüber als autonom erweist[20]. Für die Entstehung des Funktionalismus halte ich folgende Intuition für zentral: Es gibt eine Typenidentität zwischen mentalen und funktionalen Eigenschaften, zwischen funktionalen und physischen Eigenschaften hingegen nicht. Die Instantiierung einer funktionalen Eigenschaft geschieht nur in einem konkreten physischen Vorkommnis (Tokenidentität). Ohne auf die Geschichte des Funktionalismus einzugehen, will ich mich sofort der momentan einflußreichsten Variante, dem Kausale-Rolle-Funktionalismus zuwenden. Der Grundgedanke ist, daß die Identität funktionaler Eigenschaften nicht wie in anderen funktionalistischen Systemen über Zustände einer Turingmaschine, sondern über ihre kausale Rolle bestimmt wird. Der z.B. von Searle vorgebrachte Einwand, daß algorithmisch spezifizierte Computerzustände überhaupt keine intrinsischen Zustände eines Systems sind, sondern vielmehr von einer Interpretation von außen abhängen, trifft dann nicht mehr. Wenn man die funktionalen Rollen an den Zement des Universums (Kausalität) anbindet, dann scheint ihre geistunabhängige Realität gesichert zu sein.

Es ergibt sich aber sofort das Problem, wie man garantieren kann, daß die Beschreibungen in der Alltagspsychologie sicher und eindeutig die kausalen Rollen herausgreifen, die man braucht, um die funktionalen Eigenschaften zu bestimmen. Gelänge dies nicht, so könne man den Funktionalismus nicht mehr vom Behaviorismus unterscheiden, den er doch überwinden wollte. Es wäre nämlich völlig irrelevant, wie ein System intern aufgebaut ist, solange es sich nur so verhält, daß es die Alltagspsychologie erfüllt (d.h. auf bestimmte Inputs mit bestimmten Outputs reagiert). Die Behauptung, daß etwas diese oder jene funktionale Struktur hat, wäre äquivalent mit der Behauptung, daß es sich so verhält, als hätte es diese Struktur. Aber sehen wir von diesem schwierigen Problem einmal ab und nehmen die funktionale Beschreibungsebene als problemlos gegeben an.

Es fragt sich dann sofort wieder, ob man die Zuschreibung funktional spezifizierter kausaler Rollen wirklich so unmittelbar realistisch interpretieren kann. Die Frage, auf was sich die funktionale Beschreibung eigentlich in der Welt bezieht, wird nicht leicht zu beantworten sein. Es scheint mir aus

[20] Siehe *H. Putnam*, Mind Language and Reality. Philosophical Papers. Vol. II (Cambridge, Mass. 1975), für einige klassische Texte des Funktionalismus.

der dem Funktionalismus inhärenten Idee der multiplen Realisierbarkeit ableitbar zu sein, daß die funktionale Beschreibung gerade von *de facto* ablaufenden Kausalgeschehen abstrahieren muß. Die funktionale Beschreibung findet auf einer sehr abstrakten Ebene statt. Man sollte sehr vorsichtig sein, sie direkt realistisch zu interpretieren. Eine sehr generelle Frage verdeutlicht diesen Punkt: Wie kann eine Eigenschaft, die *ex hypothesi* eine kausale Rolle ist, ihrerseits noch eine Ursache sein? Oder: Wie kann die kausale Rolle selbst kausal wirksam sein? Kausale Rollen befinden sich im Verhältnis zu Ursachen auf einer Metaebene. Es ist daher äußerst fraglich, ob funktionale Eigenschaften als solche kausal wirksam sein können.

Funktionalisten haben funktionalen Eigenschaften jedoch kausale Wirksamkeit zugesprochen. Putnam ging (als er noch Funktionalist war) sogar so weit, zu behaupten:

> „... the ultimate constituents don't matter .... only the higher level structure matters ... The same explanation will go in any world (whatever the microstructure) in which those higher level structural features are present."[21]

Der entscheidende Punkt liegt darin, daß er hier von Erklärungen spricht. In einem metaphysisch-realistischen Ansatz muß man aber deutlich zwischen Kausalerklärungen (epistemische Ebene) und Kausalrelationen (metaphysische Ebene) unterscheiden. Daß wir für erfolgreiche Kausalerklärungen meist die genauen Kausalrelationen nicht kennen, bzw. sogar von ihnen abstrahieren müssen, ist offenkundig. In diesem Sinne nimmt die Beschreibung auf der funktionalen Ebene keine Rücksicht auf das genaue Kausalgeschehen. Es spielt im epistemischen Zusammenhang keine Rolle, welche Mikroeigenschaften die funktionale Beschreibung realisieren. Das Kausalgeschehen läuft hingegen nur innerhalb der durch Tokenidentität mit der funktionalen Ebene verbundenen konkreten Realisierung (Instantiierung) ab. Obwohl eine künstliche Niere und eine natürliche auf funktionaler Ebene äußerst ähnlich sind, ist das wirkliche Kausalgeschehen denkbar verschieden. Zwischen der abstrakten funktionalen Ebene und der konkreten Realisierung tut sich ein ontologischer Bruch auf. In diesem Sinne rechtfertigt auch der Funktionalismus nur einen „way of talking" aus einer bestimmten instrumentell-pragmatisch relevanten Perspektive („from a stance"). Er garantiert eine irreduzible epistemische Ebene der Kausalerklärung, vermittelt uns aber keine neuen Einsichten über den Zement des Universums. Schematisch könnte man den Haupteinwand so darstellen:

(1) Funktionale Beschreibungen individuieren Zustände, die eine Vielzahl von Realisationsmöglichkeiten abdecken.

(2) Wenn ein Zustand eine Vielzahl von Realisationsmöglichkeiten abdeckt, dann ist nicht er es, sondern die einzelnen Realisationen, die kausal relevant sind.

---

[21] Ebd. 296.

(3) Also individuieren funktionale Beschreibungen keine kausal relevanten Zustände.

Daher sollte man funktionale Beschreibungen nicht unmittelbar realistisch interpretieren. Dennett hat wiederholt argumentiert, daß den funktionalen Zuschreibungen objektiv in der Natur nichts entspräche. Sie seien intrinsisch an einen explanatorischen Standpunkt gebunden[22].

Es könnte eingewendet werden, der Funktionalismus garantiere die kausale Relevanz funktional beschriebener mentaler Eigenschaften trotzdem über die vorausgesetzte Tokenidentitätstheorie. Es ist aber wiederum fraglich, wie die Identitätsthese unter den gemachten Voraussetzungen (kausale Geschlossenheit und Exklusivität) den mentalen Eigenschaften kausale Kraft garantieren kann. Die folgenden Annahmen scheinen zumindest *prima facie* eine kausale Rolle mentaler Eigenschaften auszuschließen:

(1) *Tokenidentität:* Jedes Ereignis mit mentalen Eigenschaften ist identisch mit einem Ereignis mit physischen Eigenschaften.

(2) *Kausale Exklusivität:* Es gibt für ein Ereignis genau eine vollständige kausale Vorgeschichte. Es gibt keine Überdetermintion.

(3) *Kausale Abgeschlossenheit:* Die kausalen Kräfte eines Ereignisses sind vollständig determiniert durch seine physischen Eigenschaften.

Aber diese Problematik läßt sich am einfachsten bei einer reinen Tokenidentitätstheorie (ohne Funktionalismus) analysieren.

Tokenidentitätstheorie

Die Tokenidentitätstheorie soll am Beispiel von Donald Davidson nochmals ganz unabhängig vom Funktionalismus diskutiert werden. Er hat mit seinem Lösungsvorschlag für das Problem mentaler Verursachung die aktuelle Debatte geprägt wie kaum ein anderer[23]. Da in Davidsons Theorie jede Kausalrelation zwischen zwei Ereignissen unter ein Kausalgesetz subsumiert sein muß, droht die anomale mentale Ebene letztendlich kausal irrelevant zu bleiben. Der Ausweg liegt in einer metaphysischen Tokenidentitätstheorie: die in psychologischer Begrifflichkeit beschriebenen Ereignisse sind identisch mit den in physikalischer Begrifflichkeit beschriebenen Ereignissen und können deshalb nicht mit ihnen um die kausale Wirkmächtigkeit konkurrieren. Seine Tokenidentitätstheorie wurde von vielen Autoren erfolgreich kritisiert, weil es äußerst fraglich ist, ob sie den mentalen Eigenschaften eine kausale Rolle zumessen kann. Der Epiphänomenalismusvorwurf gegenüber Davidson wurde durch Argumente der folgenden Art gestützt[24]:

---

[22] „Mother Nature doesn't commit herself explicitly and objectively *to any* functional attributions; all such attributions depend on the mind-set of the intentional stance." *D. Dennett,* The Intentional Stance, Cambridge, MA 1987, 320.

[23] Die wichtigsten Texte finden sich in: *D. Davidson,* Essays on Actions and Events, Oxford 1980.

[24] Vgl. dazu: *R. van Gulick,* „Who's in Charge Here? And Who's Doing all the Work?", in: *Heil* (Anm. 4) 233–258, hier 235 ff.

Ableitung I:

(1) *Nomologischer Charakter der Kausalität:* Ein Ereignis e_1 mit der Eigenschaft F kann ein Ereignis e_2 nur dann verursachen, wenn e_2 eine Eigenschaft G besitzt und es ein striktes Gesetz gibt, unter das die beiden Ereignisse aufgrund F und G subsumiert werden können.

(2) *Anomalie des Mentalen:* Mentale Eigenschaften gehen nicht in strikte Gesetze ein.

(3) Also: Dadurch, daß e_1 die mentale Eigenschaft M besitzt, kann kein Ereignis e_2 bewirkt werden. Dadurch daß e_1 eine mentale Eigenschaft M besitzt, kann nicht bewirkt werden, daß ein Ereignis e_2 eine Eigenschaft G besitzt. Somit sind mentale Eigenschaften kausal wirkungslos.

Ableitung II:

(1) *Tokenidentität:* Jedes Ereignis (token) mit mentalen Eigenschaften ist identisch mit einem Ereignis (token) mit physischen Eigenschaften.

(2) *Kausale Abgeschlossenheit:* Die kausalen Kräfte eines Ereignisses sind vollständig determiniert durch seine physischen Eigenschaften.

(3) *Nichtreduzierbarkeit des Mentalen:* Mentale Eigenschaften sind nicht reduzierbar auf physische Eigenschaften.

(4) Also: Mentale Eigenschaften sind kausal wirkungslos.

Die Versuche, Davidsons Ansatz zu verteidigen, konzentrieren sich konsequenterweise darauf, unter Heranziehung von Zusatzannahmen (z.B. Supervenienz) zu belegen, daß die mentalen Eigenschaften auch in einer Theorie Davidsonschen Typs nicht wirkungslos bleiben müssen. Meines Erachtens ist diese Debatte um Eigenschaften im Rahmen einer reinen Tokenidentitätstheorie aber nicht der wesentlichste Teil der Auseinandersetzung mit einer Theorie dieses Typs. Davidson könnte diesen Streitigkeiten um die kausale Kraft von *Eigenschaften* mit stoischer Gelassenheit zuschauen. Sein Programm heißt: Ontologische Reduktion ohne begriffliche Reduktion. Die für eine metaphysisch-realistische Position zentrale Unterscheidung von begrifflicher und ontologischer Ebene spielt für ihn eine oft nicht genügend gewürdigte Schlüsselrolle.

Die vielleicht fundamentalste Grundintuition bei der Lösung des Problems mentaler Verursachung ist für Davidson die Unterscheidung zwischen der rein extensionalen, beschreibungsunabhängigen Gegebenheit partikulärer Ereignisse einerseits und den begrifflichen Mitteln, mit denen wir Ereignisse charakterisieren und herausgreifen, andererseits. Davidson führt diese Unterscheidung mit solcher Stringenz durch, daß die Ereignisse „an sich" völlig beschreibungstranszendent bleiben. Keine Beschreibung beantwortet letztlich die Frage: „Was ist diese Entität?" Die Beschreibung kann nur dazu dienen, die Entität herauszugreifen. Die Konkurrenz zwischen psychologischen und physikalischen Beschreibungen betrifft also letztendlich nicht die metaphysische Ebene. Beide Beschreibungen können dasselbe

Ereignis herausgreifen. Das beschreibungstranszendente Ereignis ist gegenüber prädikativen Zuschreibungen wie „mental" oder „physisch" völlig neutral. Dementsprechend stellt sich auch das Problem der mentalen Verursachung nur auf der begrifflichen Ebene. Auf der metaphysischen Ebene gibt es nur ein einziges Ereignis, das durch zwei aufeinander irreduzible Beschreibungen herausgegriffen wurde. Setzt man die Realität mit unseren begrifflichen Schemen gleich, so stattet man die Realität mit der unüberbrückbaren Dichotomie dieser verschiedenen begrifflichen Schemen aus. Man könnte auch plakativ sagen, daß in einer so verstandenen Tokenidentitätsthese die idealistische Nicht-Differenzierung von epistemischer und metaphysischer Ebene die eigentliche Wurzel des Leib-Seele-Problems ist. Es ist offensichtlich, daß ein solcher Ansatz den mentalen Eigenschaften (qua Eigenschaften) keine kausale Kraft zubilligen kann.

Aber dieser Einwand trifft den Ansatz nicht in der Substanz, denn seine Pointe liegt gerade darin, daß Eigenschaften in letzter Analyse keine kausale Rolle spielen. Davidson unterscheidet auch in der Kausalitätstheorie strikt zwischen der rein extensionalen Kausalrelation und der von begrifflichen Mitteln abhängigen intensionalen Kausalerklärung. Die Kausalrelation besteht ausschließlich zwischen Ereignissen als reinen Individuen. Davidson macht den Punkt unmißverständlich klar:

> „Given this extensionalist view of causal relations, it literally makes no sense, to speak of an event causing something as mental ... or as described in any other way."[25]

Kann man sagen, daß eine so verstandene Tokenidentitätstheorie das Problem der mentalen Verursachung wirklich löst? Nach meiner Einschätzung könnte man sagen, daß sie das Problem „auflöst". Aber um welchen Preis? Die Intelligibilität der Identitätsthese ist zumindest fragwürdig. Zum Beispiel macht gerade die ontologische Neutralität der rein partikulären Ereignisse die Kernthese unüberprüfbar, nach der sich die beiden Beschreibungen (mental und physisch) wirklich auf dieselben Ereignisse beziehen. Das eigentlich relevante metaphysische Faktum, auf dem die ganze Theorie aufbaut, liegt jenseits aller Beschreibungen und damit auch jenseits unseres epistemischen Zugriffs. Es handelt sich um ein metaphysisches Postulat. Davidsons notorische Schwierigkeiten, Identitätskriterien für Ereignisse anzugeben, sind nur ein Symptom dieser tieferliegenden Problematik. Außerdem: die Möglichkeit mentaler Verursachung bleibt – wie von vielen Autoren herausgearbeitet – unerklärt. Wenn wir fragen, warum hat Ereignis e_1, das nachfolgende Ereignis e_2 verursacht, so fragen wir nach den kausal relevanten Eigenschaften von e_1. Eine Identitätstheorie, die sich nur auf Ereignisse als rein partikuläre Individuen jenseits aller begrifflichen Beschreibung bezieht, hat auf diese zentrale Frage keine überzeugende Antwort.

Das Kernproblem liegt also in der rigorosen Trennung der metaphysi-

[25] *D. Davidson*, „Thinking Causes", in: *Heil*, (Anm. 4) 3–17, hier 13.

schen von der epistemischen Ebene. In der Welt selbst treten unsere metaphysischen Probleme gar nicht auf, während wir mit unseren bescheidenen epistemischen Ressourcen in letzten unüberbrückbaren begrifflichen Dichotomien steckenbleiben. Nagel hat nicht zu Unrecht behauptet, daß man eine derartige Auffassung auch als Zwei-Aspekte-Theorie betrachten könne[26]. Die Wirklichkeit präsentiert sich uns so, daß wir sie in zwei aufeinander irreduziblen begrifflichen Schemen beschreiben können. Dahinter liegt jedoch eine metaphysische Einheit, die sich nicht darum kümmert, wie wir sie beschreiben. Nagel selbst sieht die Grenzen dieser Lösung des Leib-Seele-Problems: „it has the faintly sickening odor of something put together in the metaphysical laboratory."[27] Wenn meine Analysen korrekt sind, dann wurde bisher kein überzeugendes metaphysisches Modell entwickelt, das die Negation von Prinzip [2] plausibel machen könnte. Es folgt dann: Eine Lösung oder Auflösung des Problems der mentalen Verursachung im Sinne des metaphysischen Realismus stellt uns vor die Alternative, entweder dem Mentalen jede kausale Relevanz abzusprechen (Negation von Prinzip [3]) oder aber die Geschlossenheit des physischen Bereichs aufzugeben (Negation von Prinzip [1]). Eine dritte Möglichkeit scheint es nicht zu geben. Zum Abschluß möchte ich wenigstens andeuten, worin meines Erachtens eine solche dritte Möglichkeit bestehen könnte, die eine Negation von Prinzip [2] erlaubt, ohne in die genannten Schwierigkeiten zu geraten.

Verzicht auf metaphysischen Realismus als Ausweg?

Der Versuch, die unsere naturwissenschaftlichen Unternehmungen leitenden Überzeugungen mit den Überzeugungen, die uns als handelnde Wesen leiten, in einem einheitlichen Weltbild spannungsfrei zu harmonisieren, hat die gegenwärtige analytische Philosophie wenigstens zum Teil zu philosophischen Strategien zurückgeführt, die von den Gründervätern der analytischen Bewegung wegen ihrer metaphysischen Spekulationen als epistemologisch höchst problematisch bezeichnet worden wären. Vermutlich läßt sich der metaphysische Impuls im philosophischen Diskurs nicht ungestraft unterdrücken. Wenn aber metaphysische Fragen wiederaufgenommen werden, dann sollte der enge Zusammenhang zwischen Semantik und Ontologie, zwischen Epistemologie und Metaphysik, der vor allem von den Kritikern des sogenannten metaphysischen Realismus herausgearbeitet wurde, den Ausgangspunkt der Fragestellung markieren. Eine solche Grundlegung ontologischer Theorien auf einer semantischen Basis erzwingt keineswegs deflationäre philosophische Strategien. Es geht zunächst nur um den richtigen, methodisch reflektierten Ansatzpunkt. Dummett hat dies als die „bottom-up" Vorgehensweise bezeichnet, die im Gegensatz zur klassischen

[26] *Th. Nagel*, The View from Nowhere, Oxford 1986, 30.
[27] Ebd. 49.

„top-down" Methode nicht mit metaphysischen, sondern mit semantischen Untersuchungen beginnt.

Grundlegend für die Analyse des Leib-Seele-Problems wäre dementsprechend die wahrheitstheoretische und epistemologische Frage, ob und in welchem Sinne zwei Aussagen in zwei völlig verschiedenen und eventuell inkommensurablen Begriffssystemen (mental – physisch) beide wahr sein können. Die von Kritikern des metaphysischen Realismus immer wieder explizierte Möglichkeit mehrerer wahrer Versionen oder Welten ist für das philosophische Verständnis des Leib-Seele-Problems von zentraler Bedeutung. Es geht darüber hinaus vor allem auch um den semantischen Status von Kausalaussagen und Erklärungen. Man wird hier von der grundsätzlichen Relativität von Kausalaussagen auf epistemisch und pragmatisch relevante Kontexte ausgehen müssen. Die metaphysische Vorstellung einer die ganze Welt mit absoluter Notwendigkeit durchziehenden Kraft ist weit mehr, als zur semantischen Analyse von Kausalaussagen benötigt wird. Beide Einsichten – die Anerkennung einer Pluralität von Begriffswelten und die Beachtung der Kontext- oder Paradigmenabhängigkeit von Kausalerklärungen – zusammen geben die Mittel an die Hand, um das Problem der mentalen Verursachung zu lösen.

Wenn der Begriff der „Welt an sich" keinen Sinn ergibt, d.h. wenn Welten nur relativ auf sprachliche Ausdrucksmittel zu definieren sind, dann kann die im mentalistischen Vokabular beschriebene Wirklichkeit genau deshalb eine eigene Welt darstellen, weil sie irreduzibel ist auf die im physikalischen Vokabular beschriebene Wirklichkeit. Eventuell sind die beiden Welten sogar vollständig inkommensurabel. Es handelt sich um einen radikalen Wechsel des Themas, der den Charakter eines Bruches aufweist. McGinn hat in den letzten Jahren (in der Tradition Kants stehend) wiederholt argumentiert, daß dieser Bruch durch eine spezifische Begrenzung unseres Erkenntnisapparates bewirkt werde, der uns nur zwei vollständig verschiedene Erkenntniswege eröffne (mentale Introspektion des Bewußtseinsstromes und äußere Beobachtung)[28]. Aus anti-realistischer Sicht ist es für Menschen unerreichbar (und daher sinnlos), hinter dieser Dualität der Erfahrung noch eine metaphysische Einheit jenseits all unserer epistemischen Kapazitäten erkennen zu wollen. Erkenntnis und Wahrheit nach Menschenmaß bleibt perspektivisch.

Eine ähnliche Argumentation läßt sich bezüglich des Kausalitätsbegriffs führen. In den Anfängen der analytischen Philosophie herrschte ein im weitesten Sinne Humesches Kausalitätsverständnis vor. Im Zuge der Entwicklung physikalistischer Ontologien mit Totalerklärungsanspruch entstand erneut das Bedürfnis nach einer metaphysischen Kausalitätstheorie, um so beispielsweise das Problem der Bezugnahme von Wörtern auf Gegenstände zu lösen. Allerdings wurden die mannigfaltigen epistemologischen Ein-

[28] Vgl. z.B. C. *McGinn*, „Can We Solve the Mind-Body Problem?", in: Mind 98 (1989) 349–366.

wände gegen einen metaphysischen Kausalitätsbegriff keineswegs entkräftet. Putnam und andere haben sie in neuer Gestalt wieder vorgetragen[29]. Der enge Zusammenhang zwischen Kausalaussagen mit der Theorie von Erklärungen wurde thematisiert. Ein kontextunabhängiger Kausalitätsbegriff ergibt kaum einen Sinn und ist explanatorisch nicht verwertbar, weil Kausalaussagen Erklärungen sind und Erklärungen (wie beispielsweise van Fraassen gezeigt hat) immer kontextrelativ sind[30].

Auf diesem Hintergrund ist die Lösung des Problems der Exklusivität von vollständigen Kausalerklärungen greifbar nahe. Paradigmen oder begriffliche Welten können ohne kausales Exklusionsproblem koexistieren, weil der Bezug auf die eine Welt (die einzige wahre Kausalverbindung) aus anti-realistischer Perspektive keinen Sinn ergibt. Jeder Begriffswelt kann dementsprechend auch eine eigene Weise der Kausalerklärung (ein Erklärungskontext) entsprechen. Zwischen der mentalen und der physikalischen Erklärung tritt kein Konkurrenzverhältnis mehr auf. Diese Lösung scheint vielleicht auf den ersten Blick trivial. Aber es sei hervorgehoben, daß eine Zwei-Erklärungen-Theorie nur unter Aufgabe des metaphysischen Realismus eine sinnvolle Option zur Lösung des Problems mentaler Verursachung darstellt. Ansonsten ist die Dichotomie zwischen epistemisch-pragmatischer Ebene (Pluralität der Erklärungen) und der metaphysischen Ebene (die einzig wahre Kausalordnung) nicht eliminierbar. Darum genügt auch nicht der Hinweis der Sprachendualisten auf eine faktische Pluralität der Begriffswelten oder Sprachspiele in der Umgangssprache. Eine erheblich größerer Aufwand an philosophischer Theorie ist gefordert. Erst wenn die Unterscheidung zwischen der epistemisch-pragmatischen und der metaphysischen Ebene mit guten philosophischen Gründen als unintelligibel klassifiziert wurde, ergibt sich die Möglichkeit, das Problem der mentalen Verursachung über eine Zwei-Erklärungen-Theorie zu lösen.

Die anti-realistische Option ist also nicht billig zu haben. Sie verlangt sogar einen noch höheren Preis, da sie unsere metaphysischen Fragen in einem spezifischen Sinne für unbeantwortbar hält. Unser metaphysischer Impuls hingegen drängt uns, das Problem der mentalen Verursachung so zu lösen, daß ein objektives metaphysisches Weltbild gewonnen werden kann. Wenn Philosophen diesem Impuls wirklich nachgeben sollen, wenn es tatsächlich die Aufgabe der Philosophie ist, metaphysische Probleme zu *lösen*, dann verbleibt als Fazit dieser Untersuchung, daß sich eine Lösung des Problems mentaler Verursachung in diesem Sinne in der gegenwärtigen Debatte noch immer nicht abzeichnet.

[29] Vgl. z. B. *H. Putnam*, „Is the Causal Structure of the Physical Itself Something Physical?", in: *Ders.*, Realism with a Human Face, Cambridge, MA 1990, 80–95.

[30] *B. van Fraassen*, The Scientific Image, Oxford 1980, bes. 97–157.

ThPh 70 (1995) 224–244

Brauchen wir ein neues Weltethos?

Universale Ethik in einer geschichtlichen Welt

Von Eberhard Schockenhoff

Die Universalität und unbedingte Geltung ethischer Gebote wird gegenwärtig vor allem von zwei Seiten nachdrücklich in Erinnerung gerufen. Papst Johannes Paul II., der vor einigen Jahren die Religionsführer der Welt zum gemeinsamen Friedensgebet nach Assisi einlud, erneuert in seiner jüngsten Enzyklika „Veritatis Splendor" die Ablehnung jedes ethischen Relativismus durch das kirchliche Lehramt und betont: „Insofern aber das Naturgesetz die Würde der menschlichen Person zum Ausdruck bringt und die Grundlage für ihre fundamentalen Rechte und Pflichten lebt, ist es in seinen Geboten universal, und seine Autorität erstreckt sich über alle Menschen."[1] Fast zeitgleich zum Erscheinen der päpstlichen Moralenzyklika – im Spätsommer des Jahres 1993 – tagt in Erinnerung an seine erste Zusammenkunft vor hundert Jahren in Chicago das „Parlament der Weltreligionen", um die Teilnehmer aus über 250 Glaubensgemeinschaften auf die Annahme eines gemeinsamen Weltethos zu verpflichten. Dies geschieht ebenfalls mit der ausdrücklichen Zielsetzung, die „Unbedingtheit und Universalität ethischer Verpflichtung", die in der sittlichen Autonomie des Menschen wohl angelegt, aber noch nicht letztgültig verankert sei, zu begründen[2].

Während der Papst den universalen Anspruch der sittlichen Wahrheit durch den Gedanken erläutert, die Würde des Menschen schließe um der Möglichkeit ihrer authentischen Verwirklichung willen „wesentlich auch die Achtung einiger Grundgüter ein, ohne deren Respektierung man dem Relativismus und der Willkür verfällt"[3], verfolgt das Projekt Weltethos nach Methode und inhaltlicher Stoßrichtung einen anderen Weg. Es versucht, durch einen Vergleich der vorhandenen Ethosbestände aller Religionssysteme zwar keine numerische Einstimmigkeit, wohl aber moralische Einmütigkeit über einen „minimalen Grundkonsens bezüglich bestimmter Werte, Normen und Haltungen" zu erzielen, ohne den ein friedliches Zusammenleben in der Weltgemeinschaft der Völker unmöglich ist[4]. Die Konvergenz grundlegender ethischer Überzeugungen soll so aufgedeckt, bewußtgemacht und durch interreligiösen Dialog und weltweite ökumenische

[1] Enzyklika „Veritatis Splendor", Nr. 51.

[2] *H. Küng*, Auf der Suche nach einem universalen Grundethos der Religionen, in: Conc(D) (1990) 154–164, hier: 160.

[3] Wie Anm. 1: Nr. 48.

[4] Auf der Suche, 155 f., vgl. auch *ders.*, Geschichte, Sinn und Methode der Erklärung zu einem Weltethos, in: *Ders., K.-J. Kuschel* (Hg.), Erklärung zum Weltethos. Die Deklaration des Parlamentes der Weltreligionen, München 1993, 49–87, 67. Eine sorgfältige, dokumentierte Darstellung findet sich bei *F. Noichl*, Das „Projekt Weltethos" aus moraltheologischer Sicht (erscheint im Jahrbuch für Religionswissenschaft 1994).

Beratung verstärkt werden, bis die einzelnen Religionen in dem sich abzeichnenden Minimalkonsens zum Schutze des Humanums das universale Wahrheitskriterium anerkennen, auf das ihre eigenen ethischen Traditionen zulaufen.

Beide Versuche, den universalen Geltungsanspruch sittlicher Wahrheit zu begründen, stoßen auf moralphilosophische und theologisch-ethische Schwierigkeiten, die in einer päpstlichen Enzyklika oder in der Deklaration eines Weltparlamentes der Religionen naturgemäß nicht mit der nötigen Problemschärfe und begrifflichen Differenzierung behandelt werden können. In diesen Problemhintergrund einzuführen und einige der angedeuteten Schwierigkeiten auszuleuchten, ist das Ziel der folgenden Ausführungen. Sie versuchen zunächst, die moralphilosophische Debatte um den ethischen Relativismus nachzuzeichnen, die in der wissenschaftlichen Ethik unseres Jahrhunderts im Anschluß an die Entdeckung der Geschichtlichkeit und kulturellen Variationsbreite des menschlichen Ethos geführt wurde. Erst auf diesem Hintergrund kann dann gefragt werden, wie die beiden gegenübergestellten Grundmodelle – der Versuch einer personalen Transformation des Naturrechtsgedankens im Anschluß an die neuzeitliche Menschenwürde-Idee sowie der induktive Weg, eine vorhandene Konvergenz ethischer Überzeugungen in einen parlamentarisch festgestellten Minimalkonsens zu überführen – diesen Schwierigkeiten begegnen können.

I. Die interkulturelle Vielfalt von Moralvorstellungen und das Problem des ethischen Relativismus

Seit der Entdeckung neuer Kontinente im 16. Jahrhundert wurde die europäische Zivilisation in immer stärkerem Maß mit den Lebensgewohnheiten fremder Völker konfrontiert. Sie entwickelte dabei gegensätzliche Wahrnehmungsmuster und reagierte teils mit Neugierde und Bewunderung, teils aber auch mit Abscheu und Widerwillen darauf. Sowohl eine naive zivilisationskritische Bewunderung als auch das kulturelle Überlegenheitsgefühl der Aufklärungszeit führten jedoch dazu, daß außereuropäische Moralvorstellungen zunächst mehr in ihrer exotischen Andersartigkeit als in ihrem kulturspezifischen Zusammenhang wahrgenommen wurden. Auch das Wissen um so befremdliche und zunächst unerklärliche Gepflogenheiten wie die heute verbotene Witwenverbrennung bei den indischen Hindus, die Elterntötung bei einigen afrikanischen Stämmen, die polygamen Eheordnungen in anderen Weltreligionen oder die in einzelnen Ethnien anzutreffende emotionale Gleichgültigkeit gegenüber Säuglingen und Kranken führten deshalb lange Zeit zu keiner prinzipiellen Infragestellung der eigenen Moral.

Daran änderten auch das Wissen um die Geschichtlichkeit der modernen Welt und die Heraufkunft eines historischen Bewußtseins zunächst nur wenig. Dessen erste große Zeugen im italienischen Humanismus *(Vico)*

und im frühen deutschen Historismus *(Herder, Humboldt, Goethe)* werten die Verschiedenheit der historischen Erscheinungsformen noch durchweg positiv als Hinweis auf den Reichtum der menschlichen Natur, deren ganze Mannigfaltigkeit erst im Verlauf der geschichtlichen Entwicklung zutage tritt[5]. Die Erschütterungen, die mit der Entdeckung des historischen Wandels als einer grundlegenden Kategorie der modernen Welt verbunden sind, werden dem geschichtlichen Denken erst in dem Augenblick bewußt, in dem es den Glauben an die Einheit der Menschennatur und an ein ideales Entwicklungsziel der Geschichte aufgibt und durch eine radikale Historisierung aller Lebensformen ersetzt. Zwar hält auch das geschichtliche Denken des 19. Jahrhunderts daran fest, daß der objektive Geist in allen seinen mannigfaltigen Hervorbringungen auf dem Gebiet von Sitte und Recht, Moral und Religion, Staat und Gesellschaft einen sinnvollen Strukturzusammenhang aufweist, den zu verstehen eben die Aufgabe des historischen Erkennens ausmacht. Aber in die Bewunderung für die Vielfalt historischer Formen und in die Begeisterung für eine aus allen metaphysischen Bindungen befreite Individualität mischt sich bereits ein bedrohlicher Unterton. Das Leben der Völker, ihre geschichtlichen Institutionen und kulturellen Errungenschaften, vor allem aber ihre unterschiedlichen Vorstellungssysteme auf dem Gebiet der Moral und des Rechtes erscheinen in historischer Perspektive bald als eine verwirrende Fülle unterschiedlicher Konfigurationen, die sich keinem höheren Standpunkt mehr unterordnen.

Als dann um die Wende vom 19. zum 20. Jahrhundert eine breitere kulturanthropologische Forschung einsetzte, die systematisch das Alltagsleben fremder Völker untersuchte, wurde die in diesen Feldstudien zutage tretende Vielfalt von Lebenseinstellungen und sozialen Verhaltensweisen zunehmend im Sinne eines kulturellen Relativismus oder einer prinzipiellen Gleichrangigkeit aller Moralvorstellungen interpretiert. Obwohl die Pioniere der wissenschaftlichen Ethnologie *(Eduard Westermark, Bronislaw Malinowski, William G. Sumner* und *Franz Boas)* die Annahme einer kulturellen Höherentwicklung nicht grundsätzlich ablehnten und die Existenz kulturübergreifender Maßstäbe von Rationalität und Wissenschaft unter ihnen durchaus strittig blieb, trug die empirische Kulturanthropologie so zur Vertiefung des Relativismus-Schocks im europäischen Bewußtsein bei. Die Ergebnisse der deskriptiven Moralforschung wurden vielfach als eine empirische Bestätigung der philosophischen Kritik an einer universalen Geschichtsauffassung verstanden, die für die Orientierungsleistung fremder Kulturen blind bleibt und sie bestenfalls als Vorstufen in der Entwicklung der europäischen Humanitätsidee deuten kann.

Die erste Nachkriegsdebatte um die rechtsphilosophischen Grundlagen des Völkerrechts und die unterschiedliche Auslegung der Menschenrechte

[5] Vgl. dazu *W. Schulz*, Philosophie in der veränderten Welt, Pfullingen 1972, 486–490.

hat die philosophische Problemlage noch weiter verschärft. Die Auseinandersetzung mit dem ethischen Relativismus wird seitdem auf unterschiedlichen Ebenen geführt, je nachdem, ob sie sich auf eine innerphilosophische Kritik beschränkt oder in einen interdisziplinären Dialog mit empirischen Forschungsansätzen eintritt. Die innerphilosophische Kritik bezieht sich vor allem auf den naturalistischen Fehlschluß, dem jede empiristische Ethiktheorie verfällt, sowie auf die logische Unmöglichkeit, einen prinzipiell relativistischen Standpunkt widerspruchsfrei zu formulieren. Der dritte Argumentationstypus versucht dagegen, moralphilosophische Überlegungen in die Deutung des ethnographischen Materials einzubringen und innerhalb der interkulturellen Variationsbreite der Ethosformen stärker zwischen der Bewertung außermoralischer Sachverhalte und spezifisch moralischen Werturteilen sowie zwischen ethischen Prinzipien und konkreten Normen zu differenzieren. Anders als die beiden ersten Argumentationsformen, die eine relativistische Position in der Ethik als grundsätzlich undurchführbar zurückweisen, verfolgt diese Strategie das bescheidenere Ziel, die Ebene und den Umfang tatsächlicher moralischer Meinungsunterschiede schärfer zu erfassen, um so auch der allen Kulturen gemeinsamen Tiefenstruktur des moralischen Bewußtseins gerecht zu werden.

1. Der Vorwurf des naturalistischen Irrtums

Das Verdikt eines naturalistischen Fehlschlusses, das wie ein philosophisches Fallbeil über der empirischen Moralforschung schwebt, trifft die Relativismusthese ebenso wie den umgekehrten Versuch, die „Einheit des sittlichen Bewußtseins der Menschheit" *(V. Cathrein)* aus dem Nachweis der praktischen Verbreitung einzelner Normen und Wertvorstellungen abzuleiten. Aus Naturbeschreibungen folgen keine moralischen Werturteile, ganz gleich, ob diese mit dem deskriptiven Sachverhalt übereinstimmen oder nicht. Vom Sein führt kein Weg zum Sollen, aus einem faktischen Ist-Zustand läßt sich, gleich welcher Art und in welche Richtung, keine moralische Norm ableiten. Darauf verweist bereits der berühmte Einwand Pascals, wonach es für die innere Wahrheit unserer moralischen Gesetze vollkommen unerheblich ist, auf welchem Breitengrad sie erstmals anerkannt werden; was diesseits der Pyrenäen gut, wahr und gerecht ist, kann jenseits nicht böse, falsch und ungerecht sein. Ebenso spielt es für die moralischen Gesetze keine Rolle, ob sie schon gestern oder erst heute in Geltung gekommen sind, weil man „so kein Recht und kein Unrecht findet, das nicht mit dem Klima das Wesen ändere"[6]. Moralische Gesetze und Normen sind vielmehr allein durch die innere Vernunftgemäßheit und ihre Übereinstim-

[6] *B. Pascal*, Über die Religion und einige andere Gegenstände, Nr. 294 (Pensées, hg. von *E. Wasmuth*). Heidelberg 1972, 148.

mung mit dem obersten Moralprinzip begründet, in dem die Idee eines unbedingten moralischen Sollens verankert ist.

Die Denkfigur des naturalistischen Fehlschlusses ist logisch unbestreitbar und auf jede inhaltlich bestimmte, auf empirische Grundlagen bezogene Ethik anwendbar. Darin liegt die eindrucksvolle Stärke, aber auch eine merkwürdige Schwäche dieses Arguments. Es weist die empirische Frageebene kulturanthropologischer Forschungsansätze als unerheblich zurück, weil es abwegig erscheint, den inneren Geltungsanspruch einer moralischen Norm von dem quantitativen Tatbestand ihrer geschichtlichen und geographischen Verbreitung abhängig zu machen. Dadurch entzieht sich eine ausschließlich am logischen Geltungsstatus moralischer Urteile orientierte Argumentationsweise aber der Möglichkeit, die durch die empirische Mannigfaltigkeit unserer Moralvorstellungen gegebene Problemlage philosophisch zu bedenken und eine weiterführende Antwort auf den ethischen Relativismus zu formulieren. Vor allem aber übersieht die einfache Übertragung des Naturalismus-Vorwurfs auf die deskriptiv-historische Moralforschung, daß die menschliche Vernunft, deren Nichtwidersprüchlichkeit und innere Kohärenz letzten Endes über die normativen Gehalte jedes geschichtlichen Moralsystems entscheidet, kein der Geschichte entgegengesetzes oder schlechthin transhistorisches Vermögen darstellt. Weil sich die Vernunft nicht jenseits der Geschichte und außerhalb ihres Verlaufs, sondern als konkrete menschliche Vernunft nur in der Geschichte realisieren kann, vollzieht sie sich notwendig als endliche und geschichtliche Vernunft. Geschichtliche Relativität im Sinne einer unhintergehbaren Bezogenheit auf den eigenen geschichtlichen Standort ist insofern auch eine Dimension der Vernunft selbst. Sie kann nämlich ihre kritische Funktion gegenüber den Ausprägungen eines bestimmten Ethos nicht anders als innerhalb eines gemeinsamen geschichtlichen Horizontes wahrnehmen, in dem die Möglichkeiten ihrer jeweiligen Erkenntnis vorgezeichnet sind[7].

2. Der Vorwurf der logischen Inkonsistenz

Die zweite Strategie der philosophischen Auseinandersetzung mit dem ethischen Relativismus wirft diesem nicht nur einen logischen Fehlschluß vor, sondern bestreitet darüber hinaus, daß er als ethische Theorie überhaupt konsistent formulierbar ist. Diese Argumentation begegnet heute in unterschiedlichen Formen; sie beruht auf einer Weiterentwicklung der klassischen Einwände, die der englische Philosoph *Walter T. Stace* bereits im Jahr 1932 gegenüber dem deskriptiven Kulturrelativismus vorgetragen hatte. Akzeptiert man die Voraussetzung, daß sich unterschiedliche moralische Standards an keinem gemeinsamen Bewertungsmaßstab messen lassen, so

[7] Vgl. dazu *W. Korff*, Norm und Sittlichkeit. Untersuchungen zur Logik der normativen Vernunft, Mainz 1973, 62–75, bes. 65.

können wir die Moralvorstellungen verschiedener Religionssysteme, Gesellschaftsformen oder geschichtlicher Epochen untereinander nicht mehr vergleichen. In der Konsequenz führt dies jedoch dazu, daß wir auch innerhalb einer soziokulturellen Gruppe die darin anerkannten Werte und Normen nicht mehr in Frage stellen können und folglich auf den Begriff eines moralischen Fortschritts verzichten müssen. Wenn es keinen nichtrelativistischen ethischen Standpunkt gibt, in bezug auf den sich der Moralkodex eines Kulturkreises oder eines Religionssystems mit dem anderer vergleichen läßt, wird es sinnlos, in der Abschaffung von Sklaverei, Witwenverbrennung, Folter und Inquisition einen moralischen Fortschritt zu sehen. Auch innerhalb einzelner religiöser Traditionen läßt sich dann die Rede von einer Höherentwicklung des religiösen Ethos nicht mehr aufrechterhalten. Für die jüdisch-christliche Tradition würde dies bedeuten, daß die Sozialkritik der Propheten, das Gebot der Feindesliebe oder die Bergpredigt Jesu gegenüber der Talionsformel oder den Strafbestimmungen der levitischen Reinheitsgesetze nicht mehr als Ausdruck einer Fortentwicklung und Läuterung des ethischen Bewußtseins gelten dürfen[8].

Die innere Widersprüchlichkeit einer solchen Position tritt nicht sofort zutage. Es könnte ja sein, daß ein überzeugter Relativist auch diese Konsequenzen akzeptiert und sich auf den Standpunkt einer völligen Standpunktbeliebigkeit stellt. Bereits diese paradoxe Formulierung zeigt jedoch, daß eine solche angebliche Konsequenz eine tieferliegende logische Inkonsistenz verdeckt. Das wird noch deutlicher, wenn man die These eines prinzipiellen ethischen Relativismus so rekonstruiert, daß sie sich in einem selbstreferenziellen Widerspruch verfängt. Diesen Weg einer philosophischen Widerlegung des ethischen Relativismus beschreiben *Bernard Williams* und *Gilbert Harman,* indem sie dessen prinzipielle Position in mehrere Thesen zerlegen, die sich nicht zugleich vertreten lassen. Die Inkonsistenz eines normativ verstandenen ethischen Relativismus ergibt sich danach aus folgender Überlegung: Zwischen der These A: Es gibt keine moralische Norm, die in allen Kulturräumen universal gilt, und der These B: Jeder soll den in seinem Kulturkreis akzeptierten Normen folgen, ohne die Moralvorstellungen anderer Völker zu verurteilen, besteht ein Widerspruch, da zumindest die in These B implizierte Toleranzforderung universal gelten soll, was der in These A gemachten Voraussetzung aber direkt zuwiderläuft[9].

Dieser Schluß erscheint zwingend, zumindest solange man die Formulierung beider Thesen als korrekte Wiedergabe der logischen Grundform relativistischer Theorien akzeptiert. Möglicherweise beruht diese gleichsam chemisch rein herauspräparierte Argumentationsstruktur aber auf einer

[8] Vgl. *W. T. Stace,* The Concept of Morals, London 1932, 46–49 und dazu *K. P. Rippe,* Ethischer Relativismus. Seine Grenzen – seine Geltung, Paderborn 1993, 190–195.

[9] Vgl. *B. Williams,* The Truth in Relativism, in: The Aristotelian Society Proceedings 75 (1974) 215–228 und *G. Harman,* Moral Relativism Defended, in: PhRev 94 (1975) 3–22.

sprachlichen Verfälschung, die eine unliebsame These bewußt oder unbewußt in einer unhaltbaren Formulierung vorstellt. Es legt sich deshalb nahe, einen Text der Konsistenzprobe zu unterziehen, der von einem führenden Vertreter des ethischen Relativismus stammt und dessen Grundthese in einer authentischen Formulierung wiedergibt. Dazu bietet sich die Stellungnahme des amerikanischen Ethnologen *Melville Herskovits* zur Menschenrechtsdeklaration der Vereinten Nationen aus dem Jahr 1948 an, die damals von der amerikanischen Anthropologischen Gesellschaft offiziell unterstützt wurde. Wenn es so etwas wie ein „relativistisches Credo" der deskriptiven Kulturanthropologie gibt, dann spricht es aus diesem Manifest gewissermaßen im Originalton. Der Text erleichtert die Rekonstruktion seines Argumentationsganges zudem dadurch, daß er aus der laufenden Gedankenführung drei Grundthesen hervorhebt:

> Die erste lautet: „Das Individuum verwirklicht seine Persönlichkeit im Rahmen seiner Kultur; daher bedingt die Achtung individueller auch die Achtung kultureller Verschiedenheit." Aus der Tatsache, daß sich unter den im Laufe der Menschheitsgeschichte untergegangenen Kulturen sowohl solche von hoher Komplexität und erstaunlichem inhaltlichem Reichtum als auch „anspruchslose" und weniger differenzierte befinden, wird auf die zweite These geschlossen. „Die Achtung kultureller Unterschiede folgt aus der wissenschaftlichen Tatsache, daß noch keine Methode zur qualitativen Bewertung von Kulturen entdeckt worden ist". Dieser Aussage wird eine dritte These zur Seite gestellt, die dezidiert gegen die Rede von absolut gültigen Normen und Werten gerichtet ist, wie sie sich innerhalb der Kulturen Westeuropas und Nordamerikas herausgebildet hat: „Maßstäbe und Werte sind relativ auf die Kultur, aus der sie sich herleiten. Daher würde jeder Versuch, Postulate zu formulieren, die den Überzeugungen oder dem Moralkodex nur einer Kultur entstammen, die Anwendbarkeit einer Menschenrechtserklärung auf die Menschheit als ganze beeinträchtigen."[10]

Vergleicht man diese drei Prinzipien miteinander, so ist leicht ersichtlich, daß sie die Relativismus-These auf unterschiedlichen Ebenen aussagen, die trotz ihrer aufeinander bezogenen Formulierung nicht notwendig zusammenhängen. Die erste These, der es um die gleichrangige Achtung vor der kulturellen Verschiedenheit aller Völker geht, formuliert das Anliegen eines kulturellen Relativismus, der heute oftmals auch als deskriptiver Relativismus bezeichnet wird. Die zweite These möchte diese allen Kulturen geschuldete Achtung durch die Tatsache begründen, daß wir über keine wissenschaftlich gesicherte Methode eines interkulturellen Vergleichs verfügen. Diese als ethischer Relativismus im engeren Sinn (oder auch als metaethischer Relativismus) zu bezeichnende These betrifft im Grunde gar nicht die Vielfalt der Moralvorstellungen selbst, sondern die Möglichkeiten einer wissenschaftlichen Ethik, diese adäquat zu erfassen und nach gesicherten Bewertungsmaßstäben zu beurteilen. Der ethische Relativismus im eigentlichen Sinn macht also weder Aussagen

[10] Vgl. die Stellungnahme von *M. J. Herskovits* zur Menschenrechtserklärung der Vereinten Nationen „Statement on Human Rights" (1947), dt.: „Ethnologischer Relativismus und Menschenrechte", in: *D. Birnbacher/N. Hoerster* (Hg.), Texte zur Ethik, München 1976, 36–42.

über die Richtigkeit einzelner Moralvorstellungen noch bewertet er die konkreten Handlungen von Mitgliedern eines anderen Kulturkreises; er enthält vielmehr eine skeptische These über die Reichweite unserer moralischen Urteile. Der ethische Relativismus muß auch keineswegs bestreiten, daß es einen häufig übersehenen „Kern an Gemeinsamkeit zwischen den Kulturen" oder so etwas wie eine „strukturelle Übereinstimmung" zwischen ihnen gibt[11]. Er weist es jedoch zurück, diesen faktischen Übereinstimmungen den Rang verbindlicher Wertmäßigkeit zuzuerkennen und darin den normativen Kernbestand eines kulturübergreifenden Weltethos zu sehen.

Erst das dritte Prinzip, in dem Herskovits auf sein Hauptanliegen zu sprechen kommt, richtet eine rechtsethische Forderung an die Staatengemeinschaft als ganze. Sie soll jedem Individuum und allen Völkern die Freiheit garantieren, in Übereinstimmung mit ihren eigenen kulturellen und religiösen Traditionen zu leben und auch die politisch-rechtliche Ordnung als einen Teil ihres jeweiligen Kultursystems entsprechend den eigenen Rechtstraditionen zu gestalten. Dieses Postulat eines *normativen* oder prinzipiellen Relativismus läßt sich nach dem metaethischen Prinzip von These zwei jedoch nicht mehr begründen. Wenn alle unsere moralischen Urteile gleichermaßen gültig sind und wir über keine kulturübergreifenden Maßstäbe zu ihrer qualitativen Bewertung verfügen, dann muß das moralische Urteil auch gegenüber der Toleranzforderung und ihren möglichen Alternativen – etwa kulturellen Hegemonialgefühlen, Fremdenhaß oder einem sendungsbewußten Eurozentrismus – in der Schwebe bleiben.

Warum sollen Respekt und Einfühlungsvermögen gegenüber fremden Kulturen moralisch besser sein als ihre rigorose Unterdrückung, wenn wir über keine allgemeinen Maßstäbe zur Bewertung verschiedener Moralvorstellungen verfügen? Warum sollen sich unter dieser Voraussetzung die Menschen eines Kulturkreises, in dem Xenophobie und kulturelle Abschottung tief verankert sind, dem Gebot der Toleranz und der Idee multikultureller Aufgeschlossenheit öffnen? Eine zureichende Antwort auf diese Frage setzt voraus, daß Toleranz und Respekt vor der Andersartigkeit des Verschiedenen gegenüber jedem kulturellen Standpunkt als objektiv und rational begründbare Forderungen ausweisbar sind. Das besagt nicht, daß wir nicht auch eine relativistische Theorie formulieren könnten, die auf das Toleranzprinzip verzichtet und auch moralische Haltungen wie universalen Respekt, gegenseitige Rücksichtnahme, Gewaltfreiheit und Ehrfurcht gegenüber schonungsbedürftigen Wesen nur von denen fordert, in deren kulturellen Referenzrahmen sie ohnehin verankert sind[12]. Das Toleranzgebot müßte dann nur von denen befolgt werden, in deren Gesellschaft es mora-

[11] Ebd. 38, 40.

[12] Diesen Einwand führt *K. Rippe* (201 f.) gegen die These ins Feld, ein normativ verstandener ethischer Relativismus sei nicht widerspruchsfrei formulierbar.

lisch anerkannt ist, während die Mitglieder einer anderen Gesellschaft ihnen gegenüber Unduldsamkeit, Verfolgung und Mißachtung an den Tag legen dürften, solange ihnen ihre eigenen Moralvorstellungen das Recht dazu einräumen.

In sprachlogischer Hinsicht wäre aber auch eine solche relativistische Theorie nicht gegen den aufgezeigten Selbstwiderspruch geschützt, da sie mit der beanspruchten Allgemeingültigkeit – sie soll ja für die Menschen aller Kulturräume gelten, gleich ob sie die Toleranzforderung akzeptieren oder nicht – der Form nach behauptet, was sie auf der inhaltlichen Aussageebene wieder in Abrede stellt. In jedem Fall wäre eine so verstandene relativistische These unvereinbar mit der Position, die das Manifest der amerikanischen Kulturanthropologen in These drei proklamiert. Diese Spielart eines „gemäßigten" ethischen Relativismus, die auf eine normative Toleranzforderung nicht verzichten will, muß aber erst recht an ihrer eigenen Inkonsistenz scheitern. Sie läßt sich nicht mehr widerspruchsfrei formulieren, weil sie mit dem Toleranzprinzip zumindest ein nicht-relatives Element benötigt, das sie durch ihre eigenen Voraussetzungen wieder in Frage stellt.

3. Die notwendige Differenzierung zwischen ethischen Prinzipien, Regeln und Normen

Die dritte Form der philosophischen Auseinandersetzung mit dem ethischen Relativismus versucht, innerhalb der kulturabhängigen Variabilität des Ethos selbst eine sinnvolle Struktur zu erkennen. Im Unterschied zu den beiden ersten erkennt dieser Argumentationstyp, daß mit der deskriptiven Vielfalt unserer Moralvorstellungen zugleich das normative Problem ihrer unterschiedlichen Geltungsansprüche gestellt ist. Er bestreitet indessen, daß diese einander auf der Ebene moralischer Prinzipien oder fundamentaler ethischer Werthaltung widersprechen, und interpretiert so die interkulturelle Vielfalt als ein Oberflächenphänomen, das mit einer allgemeingültigen Tiefenstruktur des ethischen Bewußtseins durchaus vereinbar ist. In diesem Sinn unterscheidet schon *Max Scheler* zwischen Variationen des Ethos, worunter er die geschichtliche Erschließung moralischer Werte und ihrer Rangordnung versteht, Variationen der Ethik als den religiös-kulturellen Vorstellungssystemen der Völker und Variationen der Handlungstypen, deren gemeinsame Struktur über alle kulturellen Unterschiede hinweg gültig ist. Auch wenn der Tatbestand einzelner Handlungsfelder wie Diebstahl, Ehebruch oder Mord von Kultur zu Kultur und innerhalb eines Geschichtsraumes von Epoche zu Epoche unterschiedlich definiert sein kann, bleibt das dem Handlungstypus zugrundeliegende Werturteil konstant. So mögen die jeweiligen Verhaltensweisen erheblich divergieren, die in einer polygamen oder einer monogamen Gesellschaftsordnung als Ehebruch gelten; an der ethischen Mißbilligung des Ehebruchs ändert dies jedoch nichts. Ebenso kennen Eigentumsordnungen, die nicht von einem Vorrang des Pri-

vateigentums ausgehen, durchaus den Begriff des Diebstahls, auch wenn sie ihn nicht als Verletzung eines individuellen Besitzanspruchs interpretieren.

Nach dem gleichen Schema sind innerhalb des fünften Gebotes auch die verschiedenen Ausnahmen vom Tötungsverbot mit einer kulturübergreifenden Ächtung des Mordes vereinbar, sofern dieser als bewußte Vernichtung des Personwertes eines anderen Menschen verstanden wird. Dann kann etwa die Tötung im Krieg, die von den religiösen Traditionen vieler Völker toleriert und teilweise sogar als verdienstvolles Werk angesehen wird, so verstanden werden, daß sie dem universalen Verbot des Mordes nicht widerspricht. Es macht gerade den unmenschlichen Ausnahmezustand des Krieges aus, daß der andere Mensch nur als unpersönliches Glied eines gegnerischen Kollektivs oder als anonymer „Ungläubiger", aber nicht in seiner individuellen Personqualität wahrgenommen wird. Auch wenn wir heute gegenüber der Lehre vom gerechten Krieg unserer eigenen oder der Vorstellung eines heiligen Krieges in der islamischen Tradition erhebliche Vorbehalte haben, widerlegen solche Zweifel nicht die These, daß grundlegende Handlungstypen wie Diebstahl, Ehebruch und Mord in allen Kulturen auf moralische Mißbilligung stoßen, auch wenn der jeweils gemeinte Sachverhalt durch andere Tatbestandsmerkmale umschrieben ist[13].

Eine relativistische Moraltheorie, die die Existenz universaler, in allen Kulturen anerkannter Moralvorstellungen bestreitet, beruht nach diesem Einwand also auf einer unzulässigen Vermischung der Ebenen unseres moralischen Bewußtseins. Dieser Einwand mahnt eine stärkere Unterscheidung von Prinzipien und Normen, sowie die Berücksichtigung des Universalisierungsgrades an, der ihnen auf der jeweiligen Entwicklungsstufe einer Kultur zukommt. Die unterschiedlichen moralischen Normen, denen wir in den Weltreligionen und Weltkulturen begegnen, wären danach auf wenige Prinzipien zurückzuführen, die allen späteren Variationen vorausliegen und so etwas wie eine den einzelnen ethischen Sprachfamilien zugrundeliegende Grammatik der Moral bilden[14].

Zwischen moralischen Prinzipien und Normen kann es freilich fließende Übergänge geben, was die alternative Zuordnung einzelner Vorstellungen zu ihnen nicht immer leicht macht. So erscheint es zweifelhaft, ob die vielzitierte Praxis eines Eskimostammes, die altgewordenen Eltern zu töten, als eine konkrete Norm anzusehen ist, die unter den extremen Lebensbedingungen der Arktis nur das generelle Prinzip verwirklicht, den Eltern unnötiges Leid zu ersparen[15]. Ein solcher Grundsatz müßte, wenn er allgemein anerkannt wäre, in allen Kulturen zu Ausnahmenormen führen, die es erlauben, die eigenen Eltern zu töten, sobald diese in unabwendbares Leid ge-

[13] *M. Scheler,* Der Formalismus in der Ethik, Bern 1952, 301 f., 313–319.

[14] Vgl. *M. G. Singer,* Verallgemeinerung in der Ethik. Zur Logik moralischen Argumentierens (engl. Generalisation in Ethics, 1961), Frankfurt 1975, 124–171, bes. 133 f.

[15] Zu dieser Überlegung vgl. *G. Patzig,* Ethik ohne Metaphysik, Göttingen 1983, 80 f. und die Kritik von *Rippe* (108 f.).

raten. Da dies keineswegs der Fall ist, sondern umgekehrt das Verbot des Parentizids bis auf wenige Gegenbeispiele überall Geltung besitzt, läßt sich das Verhalten dieses Eskimostammes nicht nach der einfachen Unterscheidungsregel von universalen Prinzipien und abweichenden Sondernormen verstehen.

Dagegen kann die einschränkende Bedingung, unter die der Koran die Duldung der Polygamie durch den Propheten stellt, zur Verdeutlichung dieser Unterscheidung beitragen. Einem Muslim ist es danach erlaubt, mit bis zu vier Frauen verheiratet zu sein, sofern er allen die gleiche Achtung entgegenbringt. Da dies in den meisten Fällen jedoch eine psychologische Überforderung ist, rät die betreffende Koranstelle, daß der Mann, um sich nicht ungerecht gegenüber einer Frau zu verhalten, auf die ihm an sich offenstehende Ehe mit anderen verzichtet – eine Tendenz, die von den islamischen Rechtsgelehrten aller Schulen nachdrücklich unterstützt wird[16]. So dient auch die islamische Eheordnung, obwohl sie die Polygamie als Ausnahmenorm zumindest zuläßt, dem gleichen Prinzip wie die strenge Verpflichtung zur Monogamie, die sich in unserem europäischen Kulturkreis herausgebildet hat. Der Anspruch ehelicher Treue und die Exklusivität einer personalen Liebesbeziehung, die das christliche Eheverständnis von Anfang an als wechselseitige Forderung an Mann und Frau verstand, stellen deshalb eine Einsicht dar, die auf der Prinzipienebene auch dem islamischen Bewußtsein seit langem vertraut ist. Daß in den meisten islamischen Staaten heute die Monogamie durch die staatliche Gesetzgebung vorgeschrieben wird, zeigt, daß auch die institutionelle Ausformung dieser Erkenntnis im Blick auf eine normative Ordnung des Geschlechterverhaltens im islamischen Kulturkreis einen ähnlichen Weg wie in unserem gegangen ist.

Die Unterscheidung von Prinzipien und Normen und die Berücksichtigung der jeweiligen Entwicklungsstufe einer Kultur führen so zu einem wichtigen Postulat an die empirische Moralforschung: ein sachgerechter Interpretationsansatz muß nicht nur die interkulturelle Vielfalt ernst nehmen, sondern auch die kulturübergreifenden Gemeinsamkeiten verstehen können. Die an sich bereits erstaunliche Übereinstimmung in vielen Kernbereichen des Ethos wird ja gerade dann erklärungsbedürftig, wenn man sie aus dem Blickwinkel einer relativistischen Ethiktheorie zu verstehen sucht. Die Konzentration auf das Singuläre kann schon methodisch dazu verleiten, daß Abweichungen gegenüber der Regel ein unverhältnismäßiges Gewicht erhalten. Ein Gesamtbild, das sich aus einer Addition von Randerscheinungen und Sonderwegen aufbaut und gleichzeitig den Überschneidungsbereich der untersuchten Kultursysteme vernachlässigt, wird weder der interkulturellen Vielfalt noch den bestehenden Gemeinsamkeiten gerecht. Diese phi-

[16] Vgl. *P. Antes*, „Ethik" im Islam, in: *C. H. Ratschow* (Hg.), Ethik der Religionen. Ein Handbuch, Stuttgart 1980, 177–226, bes. 202 und *ders. u. a.*, Der Islam. Religion – Ethik – Politik, Stuttgart 1991, 75.

losophischen Einwände gegenüber einer rein numerischen Methode des interkulturellen Vergleichs zeigen, daß die Arbeit der vergleichenden Moralforschung keinesfalls mit der Konstatierung einer disparaten, in sich widersprüchlichen Materialfülle enden muß. Sie kann, wenn sie das empirische Vergleichsmaterial im Licht der dargestellten Differenzierungen interpretiert, zugleich den Nachweis erstaunlich breiter moralischer Universalien erbringen, die in nahezu allen Sozietäten der bisherigen Kulturgeschichte anerkannt waren oder anerkannt sind.

Zu dieser gemeinsamen „Schnittmenge" gehören nicht nur, wie mit einem Gemeinplatz der früheren Kultursoziologie oft behauptet, das Inzesttabu und die Ächtung des Mordes. Sie umfaßt darüber hinaus moralische Verbote und Verpflichtungsregeln im privaten Lebensbereich und für das gesellschaftliche Zusammenleben. Nach der Auflistung möglicher moralischer Universalien, die *Klaus Peter Rippe* in seiner jüngsten Untersuchung aus der ethnographischen Literatur zusammengestellt hat[17], zählen zu diesem Kernbereich sowohl Verpflichtungen innerhalb der Verwandtschaft (Sexualtabus, die Ablehnung des Ehebruchs, das Exogamie-Gebot, reziproke Verpflichtungen zwischen Eltern und Kindern) als auch die Solidaritätspflichten gegenüber der Gesamtsozietät (Kooperationsbereitschaft, Fürsorge für Arme und Benachteiligte, Gehorsamspflicht und Loyalitätserwartungen gegenüber den Führerpersönlichkeiten). Innerhalb des Verwandtschaftsclans, der eigenen Gesellschaft oder der menschlichen Gemeinschaft überhaupt sind das Verbot des Mordes und der Lüge, die Verurteilung der Vergewaltigung, die Pietätspflicht gegenüber den Verstorbenen sowie das Gebot, Versprechen zu halten und eine allgemeine Gegenseitigkeitsforderung entsprechend der Goldenen Regel über die Kulturgrenzen hinweg universal anerkannt. Zu diesen moralischen Geboten, die persönliche Einstellungen und Hilfeleistungen der Individuen untereinander regeln, kommen schließlich sozialethische Verbindlichkeiten, die sich aus den ökonomischen Rahmenbedingungen des Daseins (Eigentumsordnungen, Verbot des Diebstahls, Gerechtigkeitsvorstellungen) ergeben. Auch wenn sich diese Aufzählung als korrekturbedürftig erweisen sollte und zur inhaltlichen Ausgestaltung normativer Einzelvorstellungen noch breiten Raum läßt, zeigt sie doch, daß der Bereich interkultureller Gemeinsamkeiten, der die empirische Basis für ein universales Weltethos abgeben könnte, erstaunlich groß ist.

II. Der universale Geltungsanspruch sittlicher Wahrheit und seine theologisch-ethische Interpretation

Nachdem wir bislang in einer *tour d'horizon* durch die Moralphilosophie und Kulturanthropologie unseres Jahrhunderts die Auseinandersetzung um die interreligiöse Vielfalt und kulturübergreifende Einheit unse-

[17] Vgl. *Rippe* 110–112, 151–162.

res moralischen Bewußtseins verfolgt haben, können wir unsere Ausgangsfrage wieder aufnehmen. Wir fragen nunmehr, wie der universale Geltungsanspruch sittlicher Wahrheit von einer systematisch ethischen Theorie so zu erfassen ist, daß er einerseits offen für die vielfältige kulturell-religiöse Selbstauslegung der Menschen und andererseits hinreichend konkret ist, um den Menschen unter allen kulturellen Lebensbedingungen die Möglichkeit zu einem menschenwürdigen Dasein zu garantieren. Eine ethische Theorie, die zur Grundlage der Zusammenarbeit in einer multikulturellen Weltgemeinschaft und des interreligiösen Dialogs in ihr werden könnte, muß also begründungsoffen und perspektivisch, zugleich aber auch normativ gehaltvoll sein und jedem Menschen, gleich von welchem kulturellen Standpunkt aus er seine Lebensziele verfolgt, verläßlichen Schutz vor Willkür und elementarer Bedrohung seiner Menschenwürde gewähren. Um die rechtsphilosophischen und fundamentalethischen Implikationen dieser Aufgabe schärfer herauszustellen, lassen sich wiederum drei Verstehensmodelle unterscheiden, von denen das erste, als „parlamentarisch" bezeichnete Modell mit dem Weltethos-Projekt zusammenfällt. Dagegen bedarf der zunächst als personale Transformation des Naturrechtsdenkens eingeführte Grundansatz der Moralverkündigung des gegenwärtigen Papstes der weiteren Differenzierung in ein menschenrechtliches und ein biblisch-heilsgeschichtliches Modell, wenn der universale Geltungsanspruch sittlicher Wahrheit so formuliert werden soll, daß seiner Verkündigung über die Grenzen der christlichen Kirchen hinaus Bedeutung zukommen kann.

1. Das parlamentarische Modell: Universalität als ethischer Minimalkonsens

Die Auseinandersetzung mit dem ethischen Relativismus hat gezeigt, daß es unter den Weltreligionen und den verschiedenen Kulturkreisen der Menschheit einen Kernbestand an gemeinsamen ethischen Überzeugungen gibt, der freilich nicht offen zutage liegt, sondern die Tiefenstruktur unseres moralischen Bewußtseins prägt. Er muß deshalb durch die verschiedenen Instrumentarien der moralphilosophischen Analyse, vor allem durch die Unterscheidung zwischen Prinzipien und Normen sowie durch die Berücksichtigung des jeweiligen Entwicklungsstandes einzelner Kulturen und des ihm entsprechenden Geltungskreises ihrer moralischen Wertungen, erst mühsam herausgeschält werden. Was liegt nun näher, so läßt sich der dem Projekt Weltethos zugrundeliegende Gedanke zusammenfassen, als der Versuch, diese in den heiligen Texten der Weltreligionen verstreuten moralischen Universalien zu sammeln und als Ausdruck der gemeinsamen Wahrheit, als ethischen Grundkonsens der Völker in einer feierlichen Erklärung zu verkünden? Ein solcher Versuch wird naturgemäß Bedenken und Einwände hinsichtlich seiner konkreten Ausführung hervorrufen, wie es im Fall der in Chicago verabschiedeten Erklärung zum Weltethos ja auch

von unterschiedlicher Seite aus geschehen ist. So wurde die ungeklärte formale Legitimation der Teilnehmer auf dem Parlament der Religionen beanstandet und die diskussionslos erfolgte Verabschiedung des Schlußdokumentes wie das ganze Weltethos-Projekt gar als autoritärer Oktroi gebrandmarkt[18]. Ebenso wurden die unbestimmten, konturlosen Formulierungen gerügt, die auf die wirklich umstrittenen Fragen nach den Grenzen des Tötungsverbotes oder der sittlich erlaubten Falschaussage keine Antwort geben und – nach der Streichung des Wortes „Gott" aus der Erklärung – auch ihre religiösen Hintergrundannahmen eher unklar und vage lassen[19].

All diese Einwände, die die Erklärung teilweise bereits zu berücksichtigen versucht, verdecken jedoch die aus der Sicht einer systematischen Ethik entscheidende Anfrage. Sie hängt mit dem Dilemma zusammen, daß für alle Glaubensgemeinschaften akzeptable Formulierungen einer Weltethos-Erklärung notwendig unbestimmt und auf der normativen Ebene weithin inhaltsleer bleiben. Diese von den Organisatoren des Religionsparlamentes selbst empfundene Schwierigkeit ist jedoch kein äußerlicher, nur vorläufiger Mangel, der durch geduldige Beratung unter Idealbedingungen des religiösen Dialogs fortschreitend zu beheben wäre. Sie verweist vielmehr auf eine ungeklärte Voraussetzung, die dem Projekt Weltethos von seiner inneren gedanklichen Konstruktion her anhaftet. Entgegen allen Beteuerungen bleibt es letzten Ende unklar, welcher genuine Ort einem solchermaßen kodifizierten ethischen Minimalkonsens der Religionen zwischen dem Menschenrechtsethos der Völkergemeinschaft und dem je spezifischen Hochethos der einzelnen Weltreligionen und Glaubensgemeinschaften zukommen könnte[20].

Die Weltethos-Erklärung will bewußt keine Verdoppelung der Menschenrechts-Deklaration der Vereinten Nationen sein, sondern diese, wie es in ihrem Text heißt, „ethisch abstützen", da Ethos „mehr als Recht" sei und ein solcher moralischer Grundkonsens über den Kreis erzwingbarer

---

[18] Diesen erstaunlichen Vorwurf erhebt *M. Welker*, Gut gemeint – aber ein Fehlschlag. Hans Küng, „Projekt Weltethos", in: EK 26 (1993) 354–356; *ders.*, Autoritäre Religion. Replik auf Hans Küng, in: ebd., 528 f. Er wird jedoch verständlich, wenn man ihn im Zusammenhang mit der Kritik von *W. Huber*, Die tägliche Gewalt. Gegen den Ausverkauf der Menschenwürde, Freiburg 1993, 171 ff. sieht, der dem ganzen Ansatz des Weltethos-Projektes vorwirft, er unterlaufe die neuzeitliche Trennung von Recht und Moral und lasse deshalb zu wenig Spielraum für die jeweilige Selbstentfaltung der einzelnen Religionen.

[19] Vgl. dazu der Bericht von *H. Küng*, Geschichte (73) wonach die anwesenden Vertreter des Buddhismus bereits den Gebrauch der Gebetsanrede „Gott" (verbunden mit den Appositionen „der Allmächtige" oder „der Schöpfer") in der Eröffnungsfeier als Herausforderung ihres Transzendenzverständnisses empfanden.

[20] Die lapidare Auskunft, ein gemeinsames Weltethos bezeichne den „Konvergenzpunkt" von Menschenrechten und Weltfrieden (*K.-J. Kuschel*, Wie Menschenrechte, Weltreligionen und Weltfrieden zusammenhängen, in: *ders.*, *H. Küng* [Hg.], Weltfrieden durch Religionsfrieden, München 1993, 205 f.) stellt keine überzeugende Antwort auf die diesbezüglichen kritischen Anfragen dar.

Rechtspflichten hinausreiche[21]. In einer ähnlichen Begründung heißt es, daß die demokratischen Freiheitswerte, die als positive Errungenschaft der westlichen Moderne auch in einer multikulturellen Welt-Konstellation zu bewahren sind, durch einen moralischen Grundkonsens besser als durch die Androhung rechtlicher Zwangsgewalt geschützt würden[22].

Eine solche Argumentation verrät nicht nur eine einseitige Fixierung auf den Zwangscharakter des Rechts, sondern enthält auch ein Mißverständnis der neuzeitlichen Trennung von Recht und Moral. Obwohl die Erzwingbarkeit seiner Forderungen den spezifischen Unterschied des Rechts zu dem auf innere Sanktionen gegründeten Gebiet der Moral ausmacht, beruht die Rechtsordnung als ganze nicht auf der Zwangsandrohung des Gesetzgebers, sondern auf der gegenseitigen Anerkennung freier Vernunftwesen, die sich dadurch in ihrer Personwürde achten und so das Recht als die Sphäre gemeinsamer Freiheit hervorbringen. Damit das Recht diese Aufgabe erfüllen kann, darf es nicht allein auf Zwang gegründet sein; es ist vielmehr ein „Zusammenspiel von Anerkennung und Zwang", das seiner Geltung zugrunde liegt[23]. Man kann dies auf die Formel bringen: „Nicht überall, wo Zwang ausgeübt wird, ist Recht, aber dort, wo Recht ist, darf und muß Zwang ausgeübt werden" *(A. Kaufmann)*[24].

Die „vis coactiva" *(Thomas)* oder die „Befugnis, zu zwingen" *(Kant)* bezeichnet so nicht das wesensmäßige Konstitutivum, wohl aber die spezifische Eigenart des Rechts. Darin liegt seine Überlegenheit gegenüber allen anderen auf Zustimmung und Anerkennung beruhenden Vermittlungsformen des Sittlichen. Bei aller Unvollkommenheit und fragmentarischen Natur, die dem Recht eigen ist, besitzt es in seiner Durchsetzbarkeit und in der Macht, sich Geltung zu verschaffen, doch seine eigene, unersetzbare Stärke, so daß in gewissem Sinn auch die Umkehrung des Satzes aus der Weltethos-Erklärung richtig ist: Recht ist mehr als Moral. Nur wenn man sich dieser Stärke des Rechts bewußt bleibt und dem Begriff der Zwangsandrohung nicht unterschwellig eine pejorative, freiheitsgefährdende Bedeutung unterstellt, läßt sich der Sinn der neuzeitlichen Differenzierung von Recht und Moral richtig verstehen.

Die Rechtsordnung zielt auf die Ermöglichung eines menschenwürdigen Daseins, sie überläßt dessen Verwirklichung jedoch der freien Verantwortung einzelner Bürger. Daß die Möglichkeit zur eigenverantwortlichen Daseinsgestaltung durch äußere Sanktionsdrohungen geschützt wird, hat mit zwangsähnlichen Eingriffen in die Lebenspläne einzelner Bürger nichts zu tun; sie stellt deshalb auch keine Bedrohung, sondern im Gegenteil, den unerläßlichen Schutz demokratischer Freiheitswerte dar. Das Recht – und dies

[21] Vgl. *Küng*, Weltfrieden 65.
[22] Vgl. *Küng*, Auf der Suche 156.
[23] *G. Otte*, Art. „Recht und Moral", in: CGG XXII, 6–36, hier: 13.
[24] *A. Kaufmann*, Recht und Sittlichkeit, Tübingen 1964, 33.

gilt von den durch die Verfassungen der Einzelstaaten garantierten Grundrechten ebenso wie von den in der internationalen Staatengemeinschaft anerkannten Menschenrechten – kann hier immer nur die Möglichkeit gewährleisten, ein menschenwürdiges Dasein in Eigenverantwortung und Selbstbestimmung zu führen. Wie die Individuen diesen Freiraum gemäß ihren persönlichen Lebenszielen ausfüllen und ob sie ihrer Menschenwürde in einem umfassenden Sinn gerecht werden, diese Frage fällt nicht mehr unter die Aufgabe des Rechts, sondern in den Bereich der Moral[25].

Welche eigene, notwendige, bislang fehlende Funktion könnte ein gemeinsames Weltethos auf dem Hintergrund der so verstandenen Differenzierung von Recht und Moral neben dem sich entwickelnden Menschenrechtsethos der Völkergemeinschaft haben? Nach den bisherigen Überlegungen kann die Antwort nur lauten: natürlich ist es zu begrüßen, wenn in einer entstehenden Weltgemeinschaft auch die Weltreligionen ein Kontaktforum finden, auf dem sie sich öffentlich zu den unter ihnen anerkannten moralischen Prinzipien, Werten und Normen bekennen. Was wir aber zuallererst brauchen, um allen Menschen ohne Ansehen von Rasse, Hautfarbe, religiösem Bekenntnis, Geschlecht oder Geburt ein menschenwürdiges Dasein zu ermöglichen, ist ein immer wirksamerer Schutz der Menschenrechte. Dazu bedarf es völkerrechtlich verbindlicher Abkommen, die auch erfolgversprechende Sanktionsmöglichkeiten der Staatengemeinschaft und eine intensivere Entwicklungszusammenarbeit zwischen reichen und armen Völkern vorsehen. Dies allein kann den Menschen überall auf unserem Planeten, gleich in welchem Land sie wohnen, die Möglichkeit geben, ein selbstbestimmtes Leben zu führen und so ihre Menschenwürde entsprechend ihrem Glauben und ihren kulturellen Überzeugungen zu verwirklichen.

Damit dieses individuelle Lebensprojekt, die ethische Grundaufgabe jedes einzelnen Menschen gelingen kann, dazu werden jedoch nach wie vor Juden nach der Tora, Christen nach den Gleichnissen Jesu, Muslime nach dem Koran und die Anhänger der großen östlichen Weltreligionen nach der Bhagavadgita der Hindus, den Reden Buddhas oder den Sprüchen des Konfuzius greifen. Nicht die *minima moralia* eines ethischen Grundkonsenses, sondern die *magna moralia* des jeweiligen Hochethos, die anspruchsvolle Lebensweisheit der einzelnen Weltreligionen, enthalten das ethische Kapital, das dem einzelnen das Bestehen seiner individuellen Lebensaufgabe und der Menschheit als ganzer die Beherrschung ihrer Zukunftsrisiken ermöglicht. Ein ethischer Grundkonsens, der das jeweilige Eigenprofil religiöser Ethosformen zwar nicht verdrängen, aber jedenfalls einem übergeordneten konsensfähigen Wahrheitskriterium unterstellen will, bleibt dagegen in einer eigenartigen Schwebe. Aus moralphilosophi-

[25] Vgl. dazu *S. König*, Zur Begründung der Menschenrechte: Hobbes – Locke – Kant, Freiburg/München 1994, 328.

scher Sicht droht das Projekt Weltethos deshalb in eine Sackgasse zu geraten: es steht aufgrund seines eigenen Ansatzes vor der strukturellen Aporie, daß es gemessen an der wenigstens anfanghaften Einklagbarkeit der Menschenrechte zu unverbindlich und gemessen an der ethischen Orientierungsleistung der einzelnen Religionssysteme zu profilarm und anspruchslos bleiben muß.

2. *Das menschenrechtliche Modell: Universalität als vorstaatlicher Rechtsanspruch der menschlichen Person*

Das absehbare Scheitern einer pragmatischen Konsensdiplomatie zwischen den Welteligionen und die inneren Konstruktionsmängel des Weltethos-Unternehmens lösen natürlich noch kein einziges der philosophischen Probleme, vor denen die umgekehrte Position steht, die den universalen Geltungsanspruch der sittlichen Wahrheit auf der Basis einer personalistischen Anthropologie begründen möchte. Auch das Modell einer personalen Transformation des Naturrechtsdenkens muß ja der aufgezeigten Differenzierung von Recht und Moral gerecht werden, wenn es in einer neuzeitlichen Denkkonstellation Bestand haben soll. Gerade die katholische Kirche, die sich wie keine andere Religionsgemeinschaft zur Anwältin menschenrechtlicher Forderungen vor der Weltöffentlichkeit macht, tut sich häufig noch immer schwer, die Ebenen von Recht und Moral auseinanderzuhalten. Die Rechte der menschlichen Person, deren Respektierung die Kirche von jedem Staat der Welt einfordern darf, auf welche religiösen oder kulturellen Traditionen dieser sich zu seiner eigenen Legitimation auch berufen mag, beziehen sich auf den Kernbestand an Daseinsbedingungen und Äußerungsmöglichkeiten, die mit dem Menschsein als solchem untrennbar verbunden sind. Der Kreis solcher unabdingbaren Menschenrechte muß jedoch auf den engen Bereich beschränkt bleiben, der als unaufhebbare Bedingung moralischer Selbstbestimmung in einem eigenverantwortlichen Dasein anzusehen ist[26]. Die Menschenrechte formulieren in diesem Sinn nur einen Minimalanspruch, den wir jedem Menschen allein aufgrund seines Menschseins zugestehen müssen, gleich ob er diesen Anspruch gegenüber seiner kulturellen Umgebung geltend machen kann oder sich dieser Rechte selbst überhaupt bewußt ist.

Insofern sie dieses immer und überall Gleiche des Menschseins, das Aristoteles als das „von Natur" Rechte *(physei dikaion)* im Gegensatz zu dem „durch Gesetz" Rechten *(thesei dikaion)* bezeichnet, als kritischen Maßstab anerkennt, setzt die moderne Menschenrechts-Idee eine bescheidene „kulturneutrale" Anthropologie voraus. Daß wir von ihr wie von dem aristotelischen Naturrechtsgedanken nur einen kritischen Gebrauch machen kön-

[26] Vgl. dazu *L. Honnefelder*, Der Streit um die Person in der Ethik, in: PhJ 100 (1993) 246–265, bes. 252 und *König* 47 f.

nen, d.h. immer nur Verletzungen der Menschenrechte feststellen können, gründet darin, daß sie nicht auf die umfassende Verwirklichung individuellen Personseins bezogen ist, sondern nur die „Anfangsbedingungen des Menschseins" *(O. Höffe)* – im Sinne unserer vorherigen Unterscheidung: nur seine unabdingbare Ermöglichung, nicht seine authentische Verwirklichung – im Blick hat[27]. Sie ist offen für anspruchsvollere Deutungen des Menschseins, die der kulturellen Selbstauslegung der Menschen jeweils entsprechen, aber sie gibt selbst einen solchen Maßstab nicht vor. Deshalb kann die auf den unhintergehbaren Kern des Menschseins zurückgenommene Anthropologie der Menschenrechte überepochale Geltung beanspruchen und allen Kulturen zugemutet werden. Sie ist in ihrer reflexiven Formulierung zwar ein Ergebnis des aus christlichen Wurzeln gespeisten europäischen Humanismus und der neuzeitlichen Aufklärung, aber die Idee, daß jedem Menschenwesen kraft seiner Zugehörigkeit zur Gattung Mensch Wert und Würde zukommt, ist bereits im Mythos vieler schriftloser Kulturen und erst recht in den Hochreligionen angelegt[28].

So ist die Erkenntnis, daß die Diskriminierung der „Unberührbaren" der Gleichheit aller Menschen vor Gott widerspricht, in den Zeugnissen des traditionellen Hinduismus vielfach ausgesprochen, lange bevor die Begegnung mit westlichen Demokratievorstellungen zur sozialkritischen Infragestellung der Kastenordnung führt[29]. Ebenso bedeuten die Einbindung des einzelnen in überindividuelle Gemeinschaftsformen wie die Sippensolidarität afrikanischer Stammeskulturen, aber auch die gemeinschaftsbezogenen islamischen Rechtstraditionen oder das „kollektive" Menschenbild fernöstlicher Weisheitslehren nicht, daß den ethischen Traditionen dieser Kulturräume das Wissen um die dem Individuum als solchem zukommenden Rechte einfachhin fremd wäre. Sie kennen eigene Wege, die Würde und Autonomie des einzelnen zu unterstreichen und haben durchaus eine Vorstellung davon entwickelt, wo des Menschen natürliches Recht verletzt wird. Die Lehrer des Konfuzianismus zeichnen im Weg des *Tao* ein Bild der moralischen Wahrheit, das den universalen Anspruch der Menschenrechts-Idee in allen wesentlichen Bereichen voraussetzt. Ihre Lebenslehre gebietet dem Herrscher, gegenüber allen die Goldene Regel zu befolgen, besonders den Notleidenden seines Reiches zu helfen, keine Unschuldigen zu töten und in der Belohnung und Bestrafung seiner Untertanen gegenüber jedermann Gerechtigkeit walten zu lassen[30]. Wenn chinesische Parteifunktionäre die systematisch betriebenen Menschenrechtsverletzungen in ihrem Land

[27] Vgl. *O. Höffe*, Ein transzendentaler Tausch. Zur Anthropologie der Menschenrechte, in: PhJ 99 (1992) 1–28, bes. 7–13.

[28] Vgl. *W. Dupré*, Kultur und Ethos. Zum Problem der Sittlichkeit in Primitivkulturen, in: *Ratschow* (Hg.) (Anm. 16), 79–176, hier: 145.

[29] Vgl. *G. Dietz-Sontheimer*, Die Ethik im Hinduismus, in: Ebd., 349–436, bes. 391–395.

[30] Vgl. dazu *Th. A. Metzger*, Escape from Predicament: Neo-Confucianism and Chinas Evolving Political Culture, New York, 1977 und *ders.*, Mit Zweifeln des Westens. Die Chinesen glauben an eine universelle Moral, in: FAZ vom 29.12.1993 (Beilage Geisteswissenschaften).

gegenüber westlichen Politikern mit dem Vorrang der Kollektivrechte des chinesischen Volkes zu begründen versuchen, fallen sie deshalb nicht nur hinter den ihrer Kultur fremden Standard westlicher Individualfreiheiten, sondern auch hinter die Möglichkeiten ihrer eigenen philosophischen Traditionen zurück.

3. Das biblisch-heilsgeschichtliche Modell: Universalität als inklusive Stellvertretung

Die Idee der Menschenrechte kann um ihrer interkulturellen und überepochalen Geltung willen nur eine reduzierte, auf den unhintergehbaren Kern des Menschseins zurückgenommene Anthropologie voraussetzen. Es ist deshalb auch nicht möglich, von einem bestimmten geschichtlichen Standort aus einen ein für allemal abgeschlossenen Katalog der Menschenrechte zu formulieren. Insofern enthält sie einen Vorgriff auf die Idee eines Ganzen, die sich nie vollständig erfassen läßt. Weil Menschenrechte nicht aus einem apriorischen Menschenbild abgeleitet sind, sondern in einer bestimmten geschichtlichen Situation ausgesprochen werden müssen, bleibt die Aufgabe ihrer Ausformulierung unabschließbar. „Nur in Gestalt einzelner Menschenrechte kann die Idee eines ursprünglichen Rechts des Menschen verwirklicht werden, doch können alle einzelnen Menschenrechte nie vollständig diese Idee realisieren."[31] Die als Antwort auf die Erfahrung erlittenen Unrechtes und angesichts neuer geschichtlicher Bedrohungen des Menschseins formulierten Menschenrechte verweisen so über sich hinaus auf eine Idee menschlicher Würde, die sie selbst nicht zu Ende buchstabieren und umfassend auslegen können. Sie verhalten sich insofern nicht beziehungslos oder indifferent zu den religiösen Sinnentwürfen, die uns das Bild gelingenden Menschseins vor Augen stellen, sondern sind vielmehr von sich aus offen für gehaltvollere Anthropologien. Wenn solche religiösen Gesamtdeutungen des Lebens und ihre hochethischen Weisungen universale Geltung über den Kreis der eigenen Glaubensgemeinschaft hinaus intendieren, wie es in der jüdisch-christlichen Tradition der Fall ist, dann geschieht dies jedoch auf einer anderen Ebene als jener, auf der die allgemeine Anerkennung der Menschenrechte eingefordert wird.

Unter den großen Weltreligionen sind es besonders das Christentum und der Islam, die in ihrer religiösen Vorstellungswelt, wenn auch mit charakteristischen Unterschieden, dem Gedanken einer alle Menschen beanspruchenden sittlichen Wahrheit Ausdruck verleihen. Ein solcher religiöser Universalitätsanspruch läßt sich, sofern er nicht wie in weiten Teilen des gegenwärtigen Islam in fundamentalistisch-kämpferischer Weise gegen andere kulturelle Traditionen gerichtet ist, mit einer aus der biblischen Erwäh-

[31] *König* 60.

lungstheologie stammenden Kategorie als „inklusive Stellvertretung" bezeichnen[32]. Bereits die zentrale Aussage des priesterschriftlichen Schöpfungsberichtes, daß der Mensch auf Gottes Bild hin geschaffen ist, beansprucht das Menschsein jedes Menschen; eine solche Aussage enthält gerade in ihrer universalen Weite den Verzicht auf eine religiöse Sonderstellung Israels. Der Glaube an die Gottebenbildlichkeit des Menschen verriete im Gegenteil ein unerträgliches religiöses Privilegienbewußtsein, wenn er diese Auszeichnung göttlicher Würde auf den biblischen Menschen beschränkte und nicht das Bekenntnis enthielte, daß „jeder Mensch in jeder Religion und in jedem Bereich, in dem die Religionen nicht mehr anerkannt werden, nach dem Bild Gottes geschaffen" ist[33]. In gleicher Weise wird Adam in der Bibel als der Repräsentant der ganzen Menschheit gesehen; nach seinem Fall erwählt Gott das Volk Israel stellvertretend für alle Völker (vgl. Gen 12,3). Auch als Israel seiner Sendung für die Völker untreu wird, bleibt das universal entgrenzte Erwählungsbewußtsein für die Vielen in der Vorstellung vom heiligen Rest (vgl. Jes 1,9; 10,21) in der Gottesknechts-Tradition sowie in dem Motiv der Völkerwanderung zum Zionsberg lebendig. Ebenso intendieren ethische Traditionsstoffe wie der Dekalog, die Mahnungen der Weisheitsliteratur und erst recht das prophetische Ethos über ihren ursprünglichen Sitz im Leben hinaus eine allgemeinmenschliche Verbindlichkeit[34].

Im Neuen Testament schließlich sind die Weisungen der Bergpredigt, die Gleichnisse Jesu und selbst die Spitzenforderungen des Gewaltverzichts und der Feindesliebe über den Kreis ihrer ursprünglichen Adressaten hinaus auf die Welt als ganze bezogen. Die Jüngergemeinde soll sie stellvertretend leben – zunächst für Gesamt-Israel und dessen Bekehrung, darüber hinaus für die Völker der gesamten Ökumene, d. h. für alle Menschen, unter denen Gottes Herrschaft anerkannt werden soll. Die hochethischen Weisungen Jesu zielen also, auch wenn sie zunächst für die Jüngergemeinde gelten, nicht auf ein abgesondertes religiöses Gruppenethos. Insofern es in ihnen nicht in erster Linie um eine Verschärfung einzelner Gebote, sondern um das grundsätzliche Recht des anderen Menschen als Person geht, haben sie zugleich mit der Jüngergemeinde die Gesamtmenschheit im Blick. Vor ihr und für sie sollen die Christen als das neue Volk Gottes durch ihr Leben und Handeln bezeugen, wie die Welt als Gottes Schöpfung sein könnte, wenn sich die Menschen dem Anspruch des Reiches Gottes öffnen[35].

---

[32] Vgl. dazu *O. Cullmann*, Heil als Geschichte. Heilsgeschichtliche Existenz im Neuen Testament, Tübingen 1967, 140–146; *A. Deissler*, Stellvertretung als Prinzip der Heilsgeschichte, in: LS 30 (1979) 339–345 und *K. H. Menke*, Stellvertretung. Schlüsselbegriff christlichen Lebens und theologische Grundkategorie, Freiburg 1991, 29–51.

[33] *C. Westermann*, Genesis I. Kapitel 1–11, (BK AT I/1), Neukirchen-Vluyn 1976, 218.

[34] Vgl. dazu *W. H. Schmidt*, Die zehn Gebote im Rahmen alttestamentlicher Ethik, Darmstadt 1993, 34. *H. Schüngel-Straumann*, Der Dekalog – Gottes Gebote? (SBS 67) Stuttgart 1973, 104–114 und *H. Gese*, Der Dekalog als Ganzheit betrachtet, in: *ders.*, Vom Sinai zum Zion. Alttestamentliche Beiträge zur biblischen Theologie, München 1974, 63–80.

[35] Vgl. dazu die exegetische Diskussion um den Adressaten-Kreis und die Intention der Berg-

Dieses biblische Modell, das den universalen Anspruch der sittlichen Wahrheit des Evangeliums als inklusive Stellvertretung für alle auslegt, stellt theologisch eine sachgerechtere Basis für die Beteiligung der katholischen Kirche am Dialog der Weltreligionen dar, als sie die Suche nach einem ethischen Minimalkonsens bietet. Es könnte ihr darüber hinaus als Grundlage für die Entwicklung eines neuen Stiles ihrer Moralverkündigung dienen, wie sie in Treue zu der ihr anvertrauten Botschaft des Evangeliums den universalen Anspruch der sittlichen Wahrheit bezeugen könnte, ohne dafür, wie in ihrer herkömmlichen Naturrechtsdoktrin, ein exklusives Interpretationsmonopol beanspruchen zu müssen[36]. Die in der Kirche gelehrte und von ihr wie unvollkommen und bruchstückhaft auch immer gelebte Wahrheit will die Wahrheit anderer Weltreligionen nicht ersetzen, sondern zur Höhe ihrer eigenen Möglichkeiten und zu der in ihnen selbst angelegten Fülle befreien. Sie braucht dabei die Aspekte der sittlichen Wahrheit, die in anderen Kulturkreisen weiter entwickelt, entschiedener gelebt und besser bewahrt wurden als in der von der christlichen Botschaft mitgeprägten westlichen Zivilisation, nicht zu verdrängen. Sie kann sie dankbar aufnehmen – als von den anderen stellvertretend für sie gelebtes Zeugnis, das ihr vor Augen führt, daß sie noch unterwegs zur vollen Erkenntnis der Wahrheit ist. Als Kirche Jesu Christi vermag sie umgekehrt ihr universales Ethos gerade deshalb stellvertretend für alle zu leben, weil sie sich nicht mit dem kleinsten Nenner zwischen ihnen begnügen darf, sondern in Jesus Christus einem verpflichtenden Maßstab der Wahrheit untersteht, den vor den Völkern zu bezeugen ihr aufgetragen ist. In Jesus Christus erkennt sie, was Liebe und Gerechtigkeit, Wahrheit und Freiheit, Treue und Barmherzigkeit, Umkehr und Versöhnung eigentlich meinen und wie eine Welt aussehen könnte, die auf den universalen Respekt vor der Personwürde jedes Menschen gegründet ist. Diese Erkenntnis stellvertretend für alle Menschen zu leben und ihnen so den Weg zur authentischen Verwirklichung ihres Menschseins aufzuzeigen, ist eine gegenüber dem herkömmlichen Naturrechts-Modell zugleich bescheidenere und anspruchsvollere Form, den Anspruch der sittlichen Wahrheit glaubwürdig zu bezeugen.

---

predigt, die zwischen *P. Hoffmann, W. Egger* und *G. Lohfink* in dem von *K. Kertelge* hg. Sammelband „Ethik im Neuen Testament" (QD 102) Freiburg 1984 geführt wird, sowie die Beiträge von *J. Becker* und *A. Vögele* in: *H. Merklein* (Hg.), Neues Testament und Ethik (= FS R. Schnakkenburg) Freiburg 1989.

[36] Vgl. den Abschnitt „Stellvertretung als Proprium des christlichen Ethos" bei *Menke* 446–448.

ThPh 70 (1995) 245–258

Können Kollektive Berechtigte von Menschenrechten sein?

Ein Aspekt des Themas „Extensionen von Menschenrechten"

Von Dieter Witschen

1. Fragestellung

Seit geraumer Zeit sind innerhalb politischer sowie rechtsethischer Überlegungen Berufungen auf die Menschenrechte ebenso wie die auf deren Inbegriff, die Menschenwürde, nahezu omnipräsent. In den Erörterungen dieses Rechtsinstituts geht es weitgehend nicht mehr wie noch bei früheren Generationen um ein grundsätzliches Für und Wider, sondern vorwiegend „lediglich noch" um spezifische Fragen unter dem Dach der weithin akzeptierten Prämisse, daß die Menschenrechte den Konvergenzpunkt der weltanschaulich unterschiedlichsten Rechts-Ethiken bilden. Eine der zentralen Streitfragen spezifischer Art ist die, welche Rechte denn legitimerweise zum Kanon der Menschenrechte gehören, um welche Rechte er noch zu ergänzen ist bzw. welche postulierten Ausdehnungen abzulehnen sind. Was den Umfang betrifft, so ist es nämlich unübersehbar, daß es nicht die eine Menschenrechtserklärung, sondern eine Vielzahl solcher Deklarationen, daß es näherhin enger und weiter gefaßte Menschenrechtskataloge gibt. Derartige Kataloge sind nicht als zeitlos gültig, sondern als Ergebnis einer historischen Entwicklung zu begreifen. Das Konzept der Menschenrechte bildet nicht, erst einmal entworfen, dann ein ein für allemal feststehendes, vollständiges Regelwerk, sondern ist allein schon wegen des Faktums, daß immer wieder neuartige Gefährdungen menschenwürdiger Existenz auftreten, im Werden begriffen, unabschließbar. In der Geschichte der Menschenrechte hat es bedeutsame Erweiterungen gegeben. Bei einzelnen in der Diskussion stehenden Rechten treten die einen für Extensionen im Sinne einer Qualifizierung als Menschenrechte ein, während die anderen für entsprechende Restriktionen plädieren.

In einer summarischen Form läßt sich dieser Befund leicht belegen anhand der unterschiedlichen Stellungnahmen zum Konzept dreier Generationen von Menschenrechten, bei dem von ganzen Klassen von Menschenrechten die Rede ist[1]. Was besagt dieses Konzept? Diesem zufolge läßt sich unter einer historischen Rücksicht im Sinne eines groben Rasters eine Dreiteilung der gesamten Menschenrechte vornehmen. Demnach sind in der geschichtlichen Abfolge als Menschenrechte der ersten Generation zunächst, wie sich vor allem durch eine Betrachtung der Inhalte der amerikanischen und französischen Menschenrechtserklärungen des ausgehenden 18. Jahr-

[1] Die einschlägige Literatur zum Thema „Menschenrechte der dritten Generation" ist verzeichnet bei *A. Barthel*, Die Menschenrechte der dritten Generation, Aachen 1991, 184–206.

hunderts nachweisen läßt, individuelle Freiheits- sowie politische Mitwirkungsrechte ausgebildet worden. Erstere schützen als Abwehrrechte das Individuum insbesondere vor staatlichen Eingriffen, sichern dem einzelnen Freiräume, letztere ermöglichen als Partizipationsrechte dessen Teilhabe am Willensbildungs- und Entscheidungsprozeß in politisch-gesellschaftlich bedeutsamen Fragen. Da individuelle Freiheitsrechte, wie die „soziale Frage" des 19. Jahrhunderts gezeigt hat, ohne bestimmte Voraussetzungen nicht gesichert werden können – was nützt einem, der das Lesen nicht erlernen konnte, das Recht auf Pressefreiheit, was nützt einem, der Hunger leidet, das Recht auf freie Persönlichkeitsentfaltung? –, sind als Menschenrechte der zweiten Generation soziale Anspruchsrechte ausgebildet worden. Als Leistungsrechte gewähren sie dem Individuum von seiten des Staates Ansprüche auf bestimmte elementare Werte; zu deren Gewährleistung bedarf es nicht Unterlassungen, sondern des aktiven Handelns des Staates. Im Zuge der Internationalisierung des Menschenrechtsschutzes nach dem Zweiten Weltkrieg, in Anbetracht der sich verstärkenden internationalen Interdependenz ist ungefähr seit den 70er Jahren dieses Jahrhunderts die Forderung nach einer dritten Generation von Menschenrechten erhoben worden. Mit diesem Postulat, dessen Protagonisten vorwiegend in der Dritten Welt zu finden sind, soll auf globale Krisenphänomene reagiert werden, wie insbesondere die der Unterentwicklung bei ganzen Völkern, der zahlreichen Kriege und Bürgerkriege, der Umweltzerstörung. Demgemäß wird in erster Linie ein Menschenrecht auf Entwicklung (damit einhergehend auf Teilhabe am gemeinsamen Menschheitserbe) sowie auf Frieden sowie auf eine intakte Umwelt gefordert.

Unter einer historischen Perspektive werden mit diesem Konzept dreier Generationen von Menschenrechten die enormen Erweiterungen um ganze Klassen von Menschenrechten zu erfassen versucht. Mit Blick auf die Trias, die losungsartig die Grundideen der Französischen Revolution wiedergibt, lassen sich diese Extensionen stark vereinfacht folgendermaßen beschreiben: Hat zunächst die Grundidee der Freiheit in den individuellen Freiheitsrechten ihre Spezifizierung und Kodifikation gefunden, dann komplementär dazu die Grundidee der Gleichheit in den sozialen Anspruchsrechten, so soll nunmehr wiederum komplementär im internationalen Kontext die Grundidee der Brüderlichkeit, der Solidarität in spezifische Menschenrechte umgesetzt werden.

Die Stellungnahmen zu diesem Konzept, damit zu den drei namhaft gemachten Grundklassen divergieren stark. Diese Feststellung bezieht sich keineswegs nur auf die Tatsache, daß in der sog. Ersten, Zweiten und Dritten Welt einer je anderen Grundklasse der Primat im Gesamt der Menschenrechte zugesprochen wird, sondern insbesondere auch auf das Faktum, daß einzelnen dieser Klassen grundsätzlich der Rang von Menschenrechten abgesprochen wird. So wird gegenwärtig über den Status der sog. Drittgenerationsrechte noch sehr kontrovers diskutiert. Nicht wenige be-

streiten prinzipiell, daß es sich bei ihnen um Menschenrechte handele. Bis heute ist der Streit darüber, ob es überhaupt soziale oder ökonomische Menschenrechte geben könne oder nicht, nicht verstummt. Wo die einen für ihrer Auffassung nach notwendige Extensionen um diese Klassen plädieren, dort treten die anderen für entsprechende Restriktionen ein, da sie in diesen Ausweitungen eine Verkehrung der Menschenrechtsidee sehen.

Unsere Fragestellung läßt sich im Sinne einer graduellen Differenzierung in dreierlei Hinsicht präzisieren. Zunächst ist klarzustellen, daß sie nicht eine historische, sondern eine systematische ist. Es soll mithin nicht dargelegt werden, welche Erweiterungen es im Laufe der geschichtlichen Entwicklung der Menschenrechte durch welche Faktoren bedingt gegeben hat, sondern es soll ein systematisches Erfassen von Gründen, die zu Extensionen hinsichtlich des Umfangs führen, versucht werden. Sodann ist eine erste Einschränkung vorzunehmen. Aus der Gesamtheit des Phänomens „Extensionen bzw. Restriktionen von Menschenrechten“[2] sei ein Teilaspekt herausgegriffen. Zu dessen Ortung ist es notwendig, sich die Grundstruktur von Menschenrechten zu vergegenwärtigen. Wie subjektive Rechte im allgemeinen, so weisen ebenfalls Menschenrechte im besonderen folgende Struktur auf: x (der Träger, das Subjekt des Rechts) hat gegenüber y (dem Adressaten des Rechts) auf z (den Inhalt des Rechts) einen bestimmten Anspruch. Im Prinzip sind damit auf vier Ebenen Extensionen bzw. Restriktionen denkbar, nämlich auf der Ebene a) der Berechtigten, b) der Verpflichteten, c) des Inhalts, d) der Art des Anspruchs. Es ließe sich m.E. nachweisen, daß dies nicht nur Möglichkeiten sind, sondern daß de facto auf den genannten Ebenen von den Möglichkeiten einer Extension bzw. Restriktion auch Gebrauch gemacht wird. Hier sei ein entsprechender Nachweis jedoch nur auf einer Ebene durchgeführt, der der Berechtigten. Dies impliziert, daß die Frage „Wer sind die Berechtigten (Träger, Subjekte) der Menschenrechte?“ unterschiedliche Antworten erfahren kann. Von den verschiedenen Antworten sei hier – diese Einschränkung sei schließlich vorgenommen – nur eine behandelt, die gegenwärtig im Kontext der Diskussionen über die dritte Generation von Menschenrechten lebhaft erörtert wird. Thetisch formuliert besagt sie: Träger der Menschenrechte sind nicht nur Individuen, sondern auch Kollektive (wie Völker, Staaten). Unsere quaestio disputanda lautet nun: Können auch Kollektive Berechtigte von Menschenrechten sein?[3]

---

[2] An anderen Stellen habe ich anhand eines einzelnen Menschenrechts, des auf Gewissensfreiheit, einige Wege der Extension und Restriktion, sofern sie den Inhalt eines Menschenrechts betreffen, aufzuzeigen versucht. Vgl. *D. Witschen,* Restriktive Auslegungen des Rechts auf Gewissensfreiheit, in: MThZ 45 (1994) 477–494; *ders.,* Grenzen der Gewissensfreiheit aus ethischer Sicht, in: TThZ 102 (1993) 189–214.

[3] Was es grundsätzlich mit dem Konzept einer dritten Generation von Menschenrechten auf sich hat, dazu vgl. *D. Witschen,* Menschenrechte der dritten Generation als Leitprinzipien eines internationalen Ethos, erscheint in: ZKTh 117 (1995). In diesem Artikel wird die hier zur Diskussion stehende Frage mitbehandelt; dort finden sich auch Belege für einzelne im folgenden aufgeführte Auffassungen.

2. Ausgangspunkt: Berechtigter der Menschenrechte ist jeder Mensch als Mensch

Rechte sind Ansprüche, deren Anerkennung die einen aus guten Gründen den anderen schulden. Eines der konstitutiven Merkmale der Menschenrechte ist, daß sie nicht für den Menschen, insofern er eine konkret benennbare Rolle innehat, er z.B. Arbeitnehmer oder Arbeitgeber, Mieter oder Vermieter, Erziehungsberechtigter, Sozialversicherter usw. ist, sondern für jeden Menschen als Menschen elementare Ansprüche legitimieren, daß alle Menschen die Berechtigten sind. Üblicherweise wird davon gesprochen, daß Menschenrechte universal gelten, was selbstverständlich in einem normativen, nicht in einem faktischen Sinne gemeint ist. Damit ist klargestellt, daß etwa dann keine Menschenrechte vorliegen, wenn es sich lediglich um Standesrechte handelt, wie dies z.B. in der Magna Charta Libertatum von 1215 der Fall ist, die gewöhnlich zu den Vorläufern von Menschenrechtserklärungen gerechnet wird. Menschenrechte sind insofern ferner von Bürgerrechten zu unterscheiden. Während jene jedem Menschen als solchem zustehen unabhängig davon, ob er einem bestimmten Staat (oder einem sonstigen Sozialgebilde) angehört oder nicht, sie daher etwa ebenso fremden Staatsangehörigen oder Staatenlosen gebühren, kommen diese nur den Mitgliedern eines bestimmten Staates zu, ist die Staatsangehörigkeit Bedingung für deren Inanspruchnahme.

Ethisch impliziert die Universalität der Menschenrechte die Einsicht in die Gleichheit aller Menschen. Wer diese anerkennt, der nimmt den Standpunkt des ethischen Universalismus ein; wer dies nicht tut, den Standpunkt des ethischen Partikularismus. Allen Formen einer Diskriminierung liegt in irgendeiner Weise eine Art des ethischen Partikularismus zugrunde. Der ethische Partikularist erkennt zwar den normativen Grundsatz an, daß ein Selbstwert um seiner selbst willen zu achten ist, spricht aber Menschen mit bestimmten Merkmalen, seien diese in der Zugehörigkeit zu einer bestimmten Rasse, Religion, Nation, einem bestimmten Geschlecht usw. begründet, die Selbstzwecklichkeit und damit die Gleichrangigkeit mit den anderen Menschen ab. Träger der Menschenrechte sind alle Menschen; jede Auslegung im Sinne eines wie immer gearteten Partikularismus verbietet sich mit dieser Einsicht.

Man könnte nun meinen, daß hinsichtlich der Berechtigten der Menschenrechte eine weitere Extension nicht einmal mehr denkmöglich ist, sobald dieser Stand der Einsicht erreicht ist. In einer fundamentalen Hinsicht ist dies zweifelsohne zutreffend. Der Standpunkt des ethischen Universalismus markiert den weitestmöglichen Horizont, da allen Menschen diese Art von Rechten zuerkannt wird, niemand ausgenommen wird. Allerdings können dem Satz „Menschenrechte kommen jedem Menschen als Menschen zu" bestimmte Qualifizierungen beigefügt werden bzw. sind im Streit der Auslegung eines derart allgemein gehaltenen Satzes solche notwendig, die dann im Einzelfall Gegenstand von Kontroversen sein können.

Wem eine allgemeine Einsicht zur Bedeutung des Gleichheitsprinzips vor Augen steht, für den ist es übrigens nicht verwunderlich, daß einem Satz wie „Menschenrechte kommen jedem Menschen als Menschen zu" eine bestimmte Qualifizierung beigefügt wird. Bei einem Gleichheitsurteil wird nämlich eine Gleichheit zwischen mehreren Sachverhalten nur unter einer bestimmten relevanten Rücksicht ausgesagt, was nicht die Behauptung einer Gleichheit unter anderen Rücksichten einschließt. Weil z.B. die Menschen in ihrer Würde gleich sind, sind sie deswegen noch nicht in jeder anderen Hinsicht auch gleich; es kann zweifelsohne triftige Gründe geben, sie ungleich zu behandeln. Insofern ein Gleichheitsurteil ein Urteil über eine dreistellige Relation ist: A ist B hinsichtlich der Eigenschaft x gleich, gewinnt es erst durch die Angabe des tertium comparationis seinen identifizierbaren Gehalt. Auch im Hinblick auf einzelne Menschenrechte ist es doch selbstverständlich, daß eine Spezifizierung ihrer Träger vorgenommen wird. Um nur ein Beispiel zu nennen: Es steht außerhalb der Diskussion, daß politische Menschenrechte im Sinne von Partizipationsrechten, wie das aktive und passive Wahlrecht, nur volljährigen Menschen zustehen.

3. Eine Qualifizierung: Berechtigter der Menschenrechte ist jeder Mensch als einzelner Mensch; deren Infragestellung als exklusive

Die hier interessierende Qualifizierung ist die, daß Menschenrechte jedem Menschen als *einzelnen* Menschen zustehen. Träger von Menschenrechten können dieser zufolge nur Individuen sein; ausgeschlossen ist es demnach, daß es kollektive Menschenrechte gibt. Solange nur die ersten beiden Generationen von Menschenrechten, die individuellen Freiheits- sowie die sozialen Anspruchsrechte, im Blick waren, wurde nicht an der prinzipiellen Richtigkeit dieser Prämisse gezweifelt. Bei den individuellen Freiheitsrechten, durch die die einzelnen vor Eingriffen insbesondere des Staates in ihre je eigenen Freiräume geschützt werden sollen, kam deren Infragestellung ohnehin nicht in Betracht. Aber auch bei den sozialen Anspruchsrechten war klar, daß sie als Ansprüche von Individuen auf bestimmte Leistungen des Staates jedem einzelnen gebühren. Selbst von anscheinend kollektiven Rechten, wie etwa denen der Versammlungs- oder der Vereinigungsfreiheit, galt, daß – wie im übrigen auch die Formulierung dieser Rechte ausweist – jeder einzelne deren Träger ist. Die gemeinschaftliche Ausübung dieser Rechte ändert nichts daran, daß sie Individualrechte sind. Entscheidend ist in diesem Zusammenhang nicht, in welcher Art und Weise die Rechte ausgeübt werden, sondern wem sie zustehen. Menschenrechte stehen dem Individuum zu, sie können aber fast nur innerhalb der sozialen Welt realisiert werden. Sie werden ihm zugeschrieben, nicht insofern es als atomisierte, isolierte Entität, als Monade, sondern insofern es als immer schon in sozialen Relationen lebend verstanden wird. Ohne daß es an-

dere gäbe, die die Realisierung bestimmter Ansprüche zu verhindern trachteten, bestände auch gar kein Anlaß, Menschenrechte zu fordern.

Mit dem Aufkommen des Postulats einer dritten Generation von Menschenrechten ist jedoch das genannte Axiom als allein maßgeblich in Frage gestellt worden. Denn mit ihm soll unter anderem eine Erweiterung der Träger von Menschenrechten vorgenommen werden – eine Extension selbstverständlich nicht im Hinblick auf den allgemeinen Grundsatz, daß Menschenrechte allen Menschen zustehen, sondern nur im Hinblick auf dessen Spezifizierung, daß Menschenrechte allen Menschen als einzelnen Personen zustehen. Denn trotz allen Dissenses darüber, wer die Berechtigten der Drittgenerationsrechte sein sollen, steht so viel fest, daß nicht wie bei den ersten beiden Generationen ausschließlich Individuen die Subjekte der Rechte sind, sondern auch Kollektive. Wer diese Kollektive sind, ob Völker oder Staaten oder andere Arten von Sozialgebilden, ob diese allein oder neben Individuen Träger dieser Rechte sind, dies alles ist freilich umstritten.

Diese Extension hinsichtlich der Berechtigten ist für die Kritiker einer der Hauptgründe für ihre prinzipielle Ablehnung dieser Klasse von postulierten Menschenrechten. Was sind nun zentrale Gründe für ihre Überzeugung, daß kollektive Rechte keine Menschenrechte sein, jene in einen Katalog der Menschenrechte nicht inkorpiert werden können?

4. Gründe gegen die These: Berechtigte der Menschenrechte sind auch Kollektive

Zunächst wird auf die historische Genese der Menschenrechte verwiesen. Ursprünglich und dann fortdauernd hat es den Sinngehalt der Menschenrechte ausgemacht, den einzelnen Menschen zu schützen, sei es, weil Übergriffe, Einmischungen in persönliche Freiräume insbesondere seitens des Staates, aber auch seitens herrschender sozialer Gruppen drohen, sei es, weil als Folge von sozialen und wirtschaftlichen Verhältnissen die Individuen ihre elementaren Bedürfnisse nicht befriedigen bzw. sie bestimmten Notlagen ohne die Hilfe des Staates, der Gesellschaft nicht entkommen können. Im Laufe der Menschenrechtsentwicklung ist daran festgehalten worden, daß der letztlich entscheidende Geltungsgrund für diese Rechte die Personalität jedes Individuums ist.

Außer dem historischen Argument kommt des öfteren ein anderes zur Anwendung, das, ohne daß dies immer kenntlich gemacht wird, auf der logischen Ebene anzusiedeln ist. Denn es wird im Grunde vorgebracht, daß Menschenrechte definitionsgemäß individuelle Rechte seien bzw. daß bei einer divisio von Rechten, bei der als ein Einteilungsgrund angewandt wird, ob sie dem Individuum zustehen oder nicht, die Menschenrechte der Klasse „individuelle Rechte" zuzuordnen seien. Legt man diese Definition bzw. Einteilung zugrunde, dann ergibt sich logisch, daß Menschenrechte keine kollektiven Rechte sein können. Demnach ist die Rede von Menschenrech-

ten der Individuen tautologisch, die Rede von Menschenrechten z.B. der Völker eine contradictio in adjecto.

Beide Argumente können jedoch für sich nicht systematisch-inhaltlich begründen, warum die fragliche Extension hinsichtlich der Berechtigten abzulehnen ist. Was das historische Argument betrifft, so ist zu beachten, daß Genese und Geltung einer Aussage, der Entdeckungs- und der Begründungszusammenhang zwei zu unterscheidende Ebenen sind, daß von der Genese einer Aussage nicht auf deren Wahrheitswert geschlossen werden kann. Was das logische Argument betrifft, so ist zu sehen, daß es sich näherhin um eine stipulative Nominaldefinition handelt, auch andere solche Definitionen eines Wortes möglich sind bzw. daß eine divisio von Rechten selbstverständlich ebenfalls unter anderen Rücksichten vorgenommen werden kann.

Es lassen sich allerdings zudem gute systematisch-inhaltliche Gründe anführen, warum es dabei bleiben muß, daß Menschenrechte nur Rechte von Einzelpersonen sein können, warum die Drittgenerationsrechte, da sie das Konstitutivum der Individualgebundenheit nicht besitzen, dem Genus der Menschenrechte nicht zugeordnet werden können[4], mögen mit ihrer Proklamation moralisch noch so berechtigte Ziele verfolgt werden. Die Individualgebundenheit ist unerläßlich, soll gewahrt bleiben, daß der Kanon der Menschenrechte ein Schutzwall gegen ein Handeln nach der Kaiaphas-Maxime ist, wonach elementare Werte des einzelnen geopfert werden können zugunsten des Volkes, soll gewahrt bleiben, daß durch die Anerkennung von Menschenrechten als präpositiven, vorstaatlichen Rechten fundamentale Rechte des einzelnen dem verfügenden Zugriff des Staates entzogen werden. Sosehr der Staat auf der einen Seite der Garant individueller Rechte sein kann, kann er auf der anderen Seite ebensosehr insbesondere wegen seines Gewaltmonopols deren gefährdende bzw. unterdrückende Institution sein. Um einer inneren Aushöhlung der Schutzfunktionen der Menschenrechte für die Individuen durch Berufungen auf als höherrangig eingestufte kollektive Ansprüche vorzubeugen, ist es notwendig, den Charakter der Menschenrechte als individueller Rechte strikt zu bewahren. Bei einer Anerkennung von kollektiven Menschenrechten ist doch nicht die Gefahr von der Hand zu weisen, daß ein Hintansetzen oder gar eine Derogation individueller Rechte, insbesondere bestimmter Freiheitsrechte damit begründet werden kann, daß deren Inanspruchnahme zu den – jedenfalls von den Repräsentanten der Kollektive – als übergeordnet beurteilten Notwendigkeiten des Gemeinwohls im Widerspruch stehen. Menschenrechte leiten sich letztlich aus der Würde jeder menschlichen Person ab; Kollektive besitzen eine solche Würde nicht. Als elementare Rechte eines jeden Individuums hat der Staat die Menschenrechte, die ihm vorgegeben sind, nicht in seiner

[4] Vgl. dazu z.B. *L. Kühnhardt*, Die Universalität der Menschenrechte, München 1987, 312 u. 342 f.

Setzung ihren Geltungsgrund haben, anzuerkennen und zu sichern; vom Sinngehalt der Menschenrechte her ist er deren Adressat, kann er nicht deren Berechtigter sein. Deren Telos ist es im übrigen generell, die Beziehungen der Individuen zu Kollektiven zu regeln, nicht die von Kollektiven untereinander. Bei der Realisierung der Drittgenerationsrechte geht es aber in erster Linie um letzteres.

Es wird ferner eingewandt, daß unklar bleibt, wer genau die Berechtigten der Menschenrechte der dritten Generation sein sollen, daß aber bei Menschenrechten, insofern sie einforderbare Rechte sind, sowohl deren Träger als auch in Symmetrie dazu die Verpflichteten hinreichend genau identifizierbar sein müssen. Der bei der Formulierung unserer Grundfrage verwandte Ausdruck „Kollektive" ist nur als deskriptiver Oberbegriff für verschiedene denkbare soziale Entitäten gewählt, quasi als Synonym für den kontradiktorischen Gegensatz zu „Individuen", so daß er gleichbedeutend ist mit „Nicht-Individuen". Dieser Oberbegriff ist aber ansonsten gänzlich unbestimmt. In der Regel werden als Träger der Drittgenerationsrechte denn auch nicht Kollektive genannt, sondern die Völker. Das Wort ‚Völker' ist jedoch ein Homonym. So meint es gemäß der in der UNO üblichen Terminologie die Angehörigen etablierter Staaten sowie noch abhängiger Gebiete, die nach staatlicher Souveränität streben. Demnach wäre es ein Synonym für ‚Staaten bzw. potentielle Staaten'. Andere verstehen es in einem engeren Sinne. Sie meinen damit eine Gruppe von Individuen, die, weil sie in ein bestimmtes Umfeld hineingeboren bzw. dort ihre Sozialisation erfahren haben, mehrere Merkmale gemeinsam haben, wie die geschichtliche Überlieferung, die ethnische Identität, die kulturelle Gleichartigkeit, die Muttersprache, die gemeinsame Religion oder Weltanschauung, das bewohnte Territorium. Und diese Gruppe hat den Willen, als Einheit identifiziert zu werden, und die Mittel, um ihrer Identität Ausdruck zu geben.

Sind bereits die Schwierigkeiten, die Variable ‚Berechtigte' bei kollektiven Rechten präzise zu bestimmen, nicht unerheblich – was die soziale Einheit „Völker" betrifft, so bestehen offenkundig Unklarheiten, wie sie von anderen sozialen Entitäten wie Staaten, Nationen, Minoritäten abzugrenzen bzw. inwieweit sie mit ihnen zu identifizieren ist –, so verschärfen sich diese bei der Bestimmung der Verpflichteten nochmals. Denn es läßt sich leichter ausmachen, wer an sich berechtigte Ansprüche erheben kann, als daß bei den ganzen Bündeln von an sich berechtigten Forderungen, wie sie mit so umfassenden Rechten wie den Drittgenerationsrechten verbunden sind, auf der einen Seite, bei den in vielfacher Hinsicht begrenzten Mitteln, diese zu erfüllen, auf der anderen Seite genau festlegen ließe, wer vorrangig zu welchen Leistungen wem zugute verpflichtet ist.

Mag trotz dieser Schwierigkeiten im Laufe der Zeit hinsichtlich der Bestimmung der Träger und der Adressaten eine größere Klarheit, gar ein tragfähiger Konsens gewonnen werden können, so wiegt dann der Ein-

wand schwer, daß diese Art von Rechten gar nicht durchsetzbar ist, daß es aber sinnlos ist, etwas als ein Menschenrecht einzufordern, das sich in der Realität gar nicht verwirklichen läßt. Für die Kritiker entfaltet die Rede von einer dritten Generation von Menschenrechten ein verbales Pathos ohne Chance auf Implementierung. Sie fragen an: Vor welchem Forum kann denn von wem wem gegenüber welches inhaltliche Recht geltend gemacht werden? Welche Durchsetzungsmechanismen gibt es bei so komplexen Rechten wie den Drittgenerationsrechten, bei denen so umfassende Sozialgebilde wie ganze Völker, Staaten sowohl Träger als auch Adressaten der Rechte sein sollen? Welche Folgen, Sanktionen zieht denn für den, der den in diesen Rechten involvierten Teilforderungen nicht nachkommt, diese Nichtbeachtung nach sich? Bleibt sie nicht in der Realität für ihn folgenlos?

Schließlich werden bestimmte Gefahren für die Menschenrechtsidee mit der Proklamierung einer dritten Generation von Menschenrechten verbunden gesehen. So kommt es, um hier in aller Kürze nur so viel anzudeuten, durch die Herausbildung immer neuer Menschenrechte, durch die Addition unterschiedlichster Ansprüche, die scheinbar mangels eindeutiger Kriterien nicht eingrenzbar ist, zu einer Hypertrophie, zu einer Inflationierung des Menschenrechtsgedankens. Es wird befürchtet, daß durch derartige Prozesse, durch die zu vieles unter diesem Rechtstitel subsumiert wird, die Menschenrechtsidee innerlich ausgehöhlt, verwässert wird, was zudem mit sich bringt, daß ein effektiver Schutz der Ansprüche, die zu Recht als Menschenrechte anzuerkennen sind, behindert wird. Außerdem können die Menschenrechte, anstatt rechtsethische Kriterien politischen Handelns zu sein, für ideologische Zwecke instrumentalisiert werden.

5. Gründe für die These: Berechtigte der Menschenrechte sind auch Kollektive

Aus dem Vorhergehenden geht hervor, daß der maßgebliche Einwand gegen eine Extension der Berechtigten bei den Drittgenerationsrechten das Durchbrechen des für die Menschenrechte als konstitutiv angesehenen Prinzips der Individualgebundenheit ist. Dies ist ein prinzipieller Einwand, während die anderen Einwände entweder Schwierigkeiten bei der Ausgestaltung dieser Rechte oder negative Konsequenzen im Falle von deren Anerkennung benennen. Bis zu einem gewissen Grad dürften sich die Schwierigkeiten beseitigen, die negative Konsequenzen vermeiden lassen, was aber hier dahingestellt bleibe; der maßgebliche Einwand muß hingegen als ein grundsätzlicher entkräftet werden können. Diesem hat die Auseinandersetzung sich daher primär zuzuwenden.

Wer für eine Anerkennung der Menschenrechte der dritten Generation plädiert, kann zunächst darauf verweisen, daß doch offensichtlich bereits Kollektive als Träger von Menschenrechten anerkannt werden, daß mithin

in dieser Hinsicht die Menschenrechte der dritten Generation nicht etwas völlig Neuartiges darstellen. Das bekannteste Beispiel für ein kollektives Menschenrecht ist das Recht der Völker auf Selbstbestimmung, von dem bereits im Art. 1 der Charta der Vereinten Nationen aus dem Jahre 1945, in dem die Ziele der Vereinten Nationen formuliert werden, die Rede ist, das in beiden internationalen Menschenrechtspakten, dem über bürgerliche und politische Rechte zum einen, dem über wirtschaftliche, soziale und kulturelle Rechte zum anderen, jeweils im Art. 1 seine völkerrechtliche Anerkennung gefunden hat. Die Kritiker sehen entweder in dieser Kodifikation die Einbruchstelle für eine falsche Tendenz oder betrachten ein solches kollektives Recht schlicht als einen Fremdkörper im Kanon der Menschenrechte. Im Blick auf unsere Fragestellung läßt sich zu diesem Argument sagen, daß es hier nicht um eine positiv-rechtliche, sondern um eine rechtsethische Argumentation geht, daß von einem positiv-rechtlichen Faktum allein nicht auf eine legitime Geltung geschlossen werden kann.

Zur rechtsethischen Legitimation der Erweiterung der Träger kann bei Drittgenerationsrechten darauf aufmerksam gemacht werden, daß diese Art von Rechten ein zentrales Merkmal von Menschenrechten erfüllt. Erfahrungsgemäß haben Forderungen nach spezifischen Menschenrechten einen ihrer Hintergründe in elementaren Unrechtserfahrungen. Die Erfahrungen dieser Art, die hier einschlägig sind, machen nun Kollektive. So betreffen gravierende Notstände wie Hunger und Armut, überhaupt Unterentwicklung, wie die immer weiter auseinanderklaffende Schere zwischen Armen und Reichen unübersehbar ganze Völker. Da diese Geißeln der Menschheit nicht schicksalhaft wie ein nicht heilbares Leiden auferlegt sind, sondern weitgehend in ungerechten, mithin menschlichen Akteuren zurechenbaren Handlungen und Strukturen ihren Grund haben, ist der Ruf nach einem Menschenrecht auf Entwicklung laut geworden. Wenn von elementaren Unrechtserfahrungen ganze Kollektive betroffen sind, ist dann nicht der Schutz davor Sache der Menschenrechte, haben deren Berechtigte dann nicht die betroffenen Kollektive zu sein? Würde die „Sache der Menschenrechte" nicht unzulässig verkürzt, wenn ihr Schutz nur gegenüber solchen Unrechtsakten wirksam werden könnte, die einzelnen Personen zugefügt werden, mögen diese auch überschaubarer, leichter nachweisbar sein? Sehen wir nicht Menschenrechte verletzt, wenn Gruppen, Völkern schwerstes Unrecht zugefügt wird, wenn etwa religiöse, ethnische oder sonstige Minoritäten Pogromen ausgesetzt sind? Leuchtet es nicht unmittelbar ein, daß im Völkerrecht, in dem zwischen einfachen und schweren Menschenrechtsverletzungen unterschieden wird, der Völkermord, also ein kollektives Unrecht schlimmster Art einhellig zu den „grave violations" von Menschenrechten gerechnet wird? Und werden nicht wie durch einen Genozid ebenfalls durch ein „massenhaftes" Verhungernlassen von Menschen Menschenrechte, insbesondere das fundamentale Menschenrecht auf Leben, aufs gröbste verletzt? Sollte es nicht die Aufgabe der Menschenrechte sein, auch

ganze Kollektive nicht nur vor Gewalt zu schützen, sondern auch vor elementarer sozialer Not, insofern diese von Menschen herbeigeführt wird, daher von ihnen auch beseitigbar ist? Verhält es sich in derartigen Situationen nicht so, daß die einzelne Person, sosehr sie von der Zufügung solchen Unrechts betroffen ist, deren Verhinderung gar nicht einfordern kann? Gewinnt die Forderung nach kollektiven Menschenrechten ihre Plausibilität nicht dadurch, daß durch sie elementare Werte von Kollektiven – was anderes sind die Leitideen von Entwicklung, Frieden, intakter Umwelt? – vor den grob ungerechten Eingriffen anderer Kollektive rechtlich geschützt werden sollen? Ist es nicht berechtigt, den Topos der Menschenrechte zu benutzen, um den einschlägigen Forderungen eine größere (moralische) Durchsetzungskraft zu verleihen?

Bei der Argumentation für oder gegen kollektive Menschenrechte tritt zutage, daß jeweils das Machtpotential bestimmter Kollektive, insbesondere das Gewaltmonopol des Staates, unterschiedlich eingeschätzt wird, daß diesem eine Ambivalenz, ein janusköpfiger Charakter zu eigen ist. Wer gegen kollektive Menschenrechte argumentiert, für den steht der Gesichtspunkt ganz im Vordergrund, daß dieses Potential etwas ist, das elementare Rechte der einzelnen Person gefährden, stark einschränken, gar unterdrücken kann, der sieht in Anbetracht bisheriger Erfahrungen zumindest skeptisch auf den Umgang von Kollektiven mit Macht, was ihn folgern läßt, daß durch die Stärkung der Rechte der Individuen ein Kontrapunkt zu setzen ist. Wer für kollektive Menschenrechte eintritt, der betrachtet dieses Potential als die Möglichkeitsbedingung dafür, daß Rechte des einzelnen überhaupt wirksam geschützt werden können, dem steht vor Augen, daß Menschenrechte Ansprüche sind, die nicht nur vor dem Staat schützen, sondern auch durch diesen geschützt werden.

Wer für die Erweiterung um kollektive Träger plädiert, der kann näherhin insbesondere den Staat als Treuhänder von Menschenrechten, die letztlich den Individuen zustehen, begreifen. Dem Staat kommt demnach eine subsidiäre Funktion zu, da die Individuen, denen als Mitgliedern bestimmter Gruppen, Völker, Staaten gravierendes Unrecht geschieht, aus eigener Kraft sich davor nicht schützen können. Da die Ursachen für Verletzungen elementarer Rechte des einzelnen in diesem Bereich struktureller Art sind, hat deren Beseitigung auf dieser Ebene zu geschehen.

Die Drittgenerationsrechte entfalten mithin eine strukturelle Perspektive des Menschenrechtsschutzes. Sie haben zweifellos das Gemeinwohl zum Inhalt, jedoch insofern das Gemeinwohl, als es, um eine aus der katholischen Soziallehre bekannte Unterscheidung aufzugreifen, ein Dienstwert, nicht insofern es ein Selbstwert ist. Nach O. von Nell-Breuning ist das Gemeinwohl als Dienstwert „wertvoll nicht um seiner selbst willen, sondern um des Dienstes willen, den es leistet; ganz offenbar ist das ein Dienst an den einzelnen; so kommt der gute ... Zustand des Ganzen, den wir das Gemeinwohl nennen, ganz und gar den einzelnen, die Glieder dieses Ganzen

sind, zustatten und ist genau so viel wert, wie er ihnen dient."[5] Von Überlegungen dieser Art her wird erklärlich, warum die Drittgenerationsrechte unter die Klasse „Menschenrechte" subsumiert werden, obgleich sie prima vista zu einem konstitutiven Merkmal von Menschenrechten, nämlich dem der Individualgebundenheit, in einem offenkundigen Widerspruch zu stehen scheinen.

Im Grunde spiegelt sich in der Erörterung unserer Grundfrage das komplexe Wechselverhältnis von Individuen und sozialen Einheiten wider mit seinen Elementen gegenseitiger Verwiesenheit und gegenseitiger Unabhängigkeit, mit seinen Kooperations- und Konfliktmöglichkeiten. Dieses dokumentiert sich für den Bereich der Drittgenerationsrechte u.a. darin, daß es durchaus üblich ist, bei ihnen eine individuelle und eine kollektive Dimension zu unterscheiden. Das Recht auf Entwicklung z.B. kann in seiner individuellen Dimension als ein Recht der einzelnen Bürger eines Entwicklungslandes – etwa auf Leben, auf eine elementare Gesundheitsfürsorge – gegenüber dem Heimatstaat begriffen werden. Oder mit ihm können ebenfalls die Rechte dieser Bürger gegenüber anderen, entwickelten Staaten gemeint sein. In seiner kollektiven Dimension kann es entweder als ein Recht von Gruppen gegenüber dem Heimatstaat oder als ein Recht eines Staates gegenüber anderen Staaten, sprich eines Entwicklungslandes gegenüber den Industriestaaten verstanden werden. Zudem ist eine organisierte Staatengemeinschaft sowohl als Träger als auch als Adressat dieses Rechts vorstellbar. Es ist zu beobachten, daß bei der näheren Bestimmung der Drittgenerationsrechte Wert darauf gelegt wird, dem Merkmal der Individualgebundenheit der Menschenrechte möglichst gerecht zu werden. Um nur ein besonders signifikantes Beispiel zu nennen: In Art. 2 Abs. 1 der Erklärung der UNO über das Recht auf Entwicklung heißt es: „Der Mensch ist zentrales Subjekt der Entwicklung und sollte aktiver Träger und Nutznießer des Rechts auf Entwicklung sein."[6]

Wenn von Völkern oder Staaten als Trägern der Drittgenerationsrechte die Rede ist, dann kann dies in verschiedener Weise verstanden werden. Für unsere Zwecke ist wenigstens zweierlei zu unterscheiden. Es kann mit diesen Größen entweder eine Handlungseinheit kollektiver Art, eine kooperative, mithin organisierte, nicht zufällige Entität gemeint sein, deren Zielsetzungen und Entschlüsse unabhängig von den Absichten ihrer Mitglieder erfolgen, wie dies der Fall ist, wenn es z.B. um die Selbstbestimmung von Völkern oder um den Frieden zwischen Nationen geht; oder es können mit ihnen die vielen einzelnen gemeint sein, die unter einer bestimmten Rücksicht eine Einheit bilden, wie dies der Fall ist, wenn den Drittgenerationsrechten eine individuelle Dimension zugeschrieben wird. Im letzteren Fall werden

[5] *O. von Nell-Breuning*, Gerechtigkeit und Freiheit, Wien u.a. 1980, 35.

[6] Diese Resolution der UN-Generalversammlung 41/128 vom 4.12.1986 wird hier zitiert nach: Vereinte Nationen 35 (1987) 214.

den einzelnen Mitgliedern einer bestimmten sozialen Einheit Rechte zugeschrieben, nicht einer abstrakten sozialen Entität als solcher, werden die je individuellen Rechte zwar kollektiv ausgeübt, ist aber das Kollektiv als solches nicht der Rechtsträger.

Aus der Logik ist der Fehlschluß bekannt, einen kollektiven und einen distributiven Sinn miteinander zu verwechseln. Bei einem kollektiven Sinn bezeichnet das Wort eine Gesamtheit von Einzelwesen, bei einem distributiven Sinn jedes einzelne Wesen aus der Gesamtheit für sich allein. Die Unterscheidung dieser beiden Bedeutungsebenen ist für unsere Fragestellung sehr hilfreich. Denn der Satz „Kollektive können Berechtigte von Menschenrechten sein" kann, je nachdem, in welchem Sinne das Wort ‚Kollektive' gebraucht wird, das eine Mal wahr sein, das andere Mal falsch. Nach unseren bisherigen Erörterungen ist der Satz wahr, wenn das Wort in einem distributiven Sinn gebraucht wird, falsch, wenn es in einem kollektiven Sinne gebraucht wird. Manche Diskussion über sog. „kollektive Menschenrechte" würde erst dann klare Konturen gewinnen, wenn der logische Fehler (nämlich die fallacia a sensu distributivo ad sensum collectivum) durchschaut würde, daß vom Ganzen nicht das behauptet werden kann, was nur für jedes einzelne Teil des Ganzen gilt.

Aber nicht nur mit Hilfe dieser Unterscheidung, sondern auch mittels weiterer Distinktionen kann m. E. viel für eine Antwort auf unsere Grundfrage gewonnen, kann das Geflecht der verschiedenen Detailfragen, die in ihr verwoben sind, entwirrt und können diese einer Lösungsmöglichkeit zugeführt werden.

6. Distinktionen: Menschenrechte – Rechte der Völker; Menschenrechte – Menschenrechtsstandards

So bietet es sich nach den vorstehenden Überlegungen doch an, zwei Kategorien von Rechten zu unterscheiden: Menschenrechte auf der einen Seite, Rechte der Völker auf der anderen Seite. Dabei seien unter ‚Menschenrechten' spezifische Ansprüche verstanden, die jedem Menschen als individueller Person zustehen, unter ‚Rechten der Völker' spezifische Ansprüche, die näher zu definierenden Kollektiven zustehen. Bei der Abfassung der Menschenrechtserklärung der Organisation der afrikanischen Einheit aus dem Jahre 1981, der sog. Banjul-Charta, in die erstmalig die Menschenrechte der dritten Generation mit aufgenommen worden sind (vgl. Art. 22–24), ist diese Unterscheidung offensichtlich zugrundegelegt worden; denn ihr ist der Titel gegeben worden: Charta der Menschenrechte und Rechte der Völker. Mit dieser Distinktion, deren principium divisionis die Träger der Rechte sind, kann ein Kategorienfehler vermieden werden, wird die Spezies der jeweiligen Rechte herausgestellt, kann dem zentralen Einwand gegen das Konzept einer dritten Generation von Menschenrechten Rechnung getragen werden, ohne daß damit das mit ihm Intendierte aufgegeben wird.

Mit der Reservierung des Wortes ‚Menschenrechte' für fundamentale Ansprüche von Individuen wird dem zentralen Telos von Menschenrechten, wie es nicht nur historisch, sondern auch systematisch auszumachen ist, Rechnung getragen, nämlich das Individuum in einigen für es existentiell wichtigen Belangen zu schützen. Mit der Klassifizierung der Drittgenerationsrechte als Rechte der Völker wird berücksichtigt, daß sie politisch-ethische Leitprinzipien beinhalten, die allgemeine Rahmenbedingungen struktureller Art zum Gegenstand haben, daß sie, die sie regulative, nicht operationale Prinzipien sind, ein moralisches Konzept enthalten, anhand dessen in einer sehr allgemeinen Weise die Legitimität der internationalen Ordnung beurteilt werden kann. Die Rahmenbedingungen schaffen die Möglichkeiten für die Wahrnehmung individueller Rechte. Wo etwa Hunger, Armut, gewaltsame Aggression, Unterdrückung herrschen, dort sind Bekenntnisse zu individuellen Menschenrechten leere Worte. Die Berufung auf Rechte der Völker darf aber auf keinen Fall dazu dienen, Menschenrechte zu relativieren oder gar außer Kraft zu setzen. Das Verhältnis der beiden Arten von Rechten hat eines der Komplementarität, nicht der Konkurrenz zu sein. In der Terminologie der Juristen gesprochen: Die Drittgenerationsrechte formulieren Menschenrechtsstandards[7], da sie strukturelle Zielbestimmungen umreißen, da sie als solche nicht unmittelbar geltendes und durchsetzbares Recht darstellen, da sie je nach den vorhandenen Möglichkeiten sehr unterschiedlich umgesetzt werden können. Sie sind daher nicht selbst Menschenrechte, sondern benennen Voraussetzungen für deren Realisierung.

Sind die genannten Distinktionen adäquat, dann können Träger der Menschenrechte nur Individuen sein, dann sind kollektive Rechte wie die Rechte der Völker Rechte sui generis, die im Falle der Drittgenerationsrechte, insofern sie in ihrer kollektiven (also nicht in ihrer individuellen) Dimension begriffen werden, Menschenrechtsstandards zum Inhalt haben.

[7] Vgl. dazu *E. Riedel*, Menschenrechte der dritten Dimension, in: Europäische Grundrechte Zeitschrift 16 (1989) 18–21.

ThPh 70 (1995) 259–267

Der allgemeine Begriff des Bösen bei Jean Nabert

Von László Tengelyi*

Seit Ricœurs Arbeiten aus den sechziger Jahren verbindet sich der Name von Jean Nabert mit dem Begriff ‚ethische Weltanschauung'. Dieser Ausdruck spielt auf Hegels Kant-Kritik in der *Phänomenologie des Geistes* an. Die leichte Veränderung des ursprünglichen Wortlauts deutet aber einen Unterschied an. Ricœur hat das Bemühen, „die Freiheit und das Böse immer enger wechselseitig zu erklären", im Auge [1]. Er behauptet, daß die ‚ethische Weltanschauung' in diesem Sinne mit Kant ihre erste Reife erreicht und mit Nabert zur vollen Entfaltung ihrer Größe gelangt [2]. Diese Behauptung gilt, wie er hinzusetzt, vor allem für das Werk *Éléments pour une éthique* [3]; in Naberts späterem Buch *Essai sur le mal* [4] kommt die ‚ethische Weltanschauung' seiner Meinung nach schon zu ihrer Grenze [5].

Das Bemühen, von dem Ricœur spricht, geht zweifellos weit darüber hinaus, was Hegel ‚moralische Weltanschauung' nannte. Schon der Versuch des späten Kant, das Böse auf die Freiheit zurückzuführen, sprengt den Rahmen der Lehre von Moralität als Autonomie. In dieser Lehre kann ja von einer Freiheit, die nicht an das Sittengesetz gebunden bleibt, keine Rede sein. Unternimmt Nabert in seinen *Éléments pour une éthique,* wie Ricœur behauptet, den umgekehrten Versuch, „die Lehre von der Freiheit unter dem Stachel des Bösen, das sie doch in sich hineingenommen hat, zu erweitern und zu vertiefen" [6], so legt er damit den Grund zu einer Ethik, die sich von aller Moral ablöst. Diese Ethik ist nicht deontologisch; sie ist aber auch nicht teleologisch. Es handelt sich bei Nabert keineswegs um eine Rückkehr zur Aristotelischen Tradition; es geht ihm vielmehr darum, die kantische Erbschaft in kritischer Aneignung und positiver Entsprechung weiterzuführen. Zur Abhebung von der gängigen Gegenüberstellung einer teleologischen Ethik und einer deontologischen Moraltheologie könnte seine Lehre als Fundamentalethik oder – besser noch – als Elementarethik bezeichnet werden. Eine Vorerwägung soll den näheren Sinn dieses Ausdrucks bestimmen.

1. Naberts Ansatz zu einer Elementarethik

Schon bei Kant findet man die ersten Anfänge einer Fundamentalethik. Der letzte Abschnitt der *Grundlegung zur Metaphysik der Sitten* sucht herauszufinden, „woher das moralische Gesetz verbinde" [7]. In dieser Frage nach dem Woher der Verbindlichkeit oder, wie es in der *Kritik der praktischen Vernunft* einmal heißt, nach dem „Ursprung der Pflicht" [8] dürfen wir ein Grundproblem dessen erkennen, was ‚Fundamentalethik' genannt werden kann. In der *Grundlegung zur Metaphysik der Sitten*

---

* Der vorliegende Aufsatz entstand während eines beinahe zweijährigen Forschungsaufenthaltes in Deutschland, den die Alexander-von-Humboldt-Stiftung ermöglichte. Es sei hiermit mein Dank für die Unterstützumg ausgesprochen. Mein Dank gilt auch der Central European University, die meine Forschungstätigkeit im Rahmen eines „Research Support Scheme" förderte.

[1] *P. Ricœur,* Finitude et culpabilité (Philosophie de la volonté II), Paris ^{2}1988 (^{1}1960) 14 ff. Deutsch: Die Fehlbarkeit des Menschen übersetzt von *M. Otto*, Freiburg/München 1971, 11.

[2] Ebd.

[3] *J. Nabert,* Éléments pour une éthique, Paris 1943, Zweite Ausgabe, Paris 1962. Englische Übersetzung: Elements for an Ethic, tr. by *W. J. Petrek*, Evanston 1969. (Im folgenden wird die erste französische Ausgabe zitiert.)

[4] *J. Nabert,* Essai sur le mal, Paris 1970; Erste Ausgabe: Paris 1955. (Es wird die zweite Ausgabe zitiert.)

[5] *Ricœur,* Finitude 16 f.; dt. 15.

[6] A. a. O., 15; dt. 13.

[7] *I. Kant,* Grundlegung zur Metaphysik der Sitten, Akademie-Ausgabe, Bd. IV, 450.

[8] *I. Kant,* Kritik der praktischen Vernunft, Akademie-Ausgabe, Bd. V, 86.

faßt aber Kant als einzig mögliche Antwort auf diese Frage eine ‚Deduktion des obersten Prinzips der Moralität' ins Auge[9]. Er meint damit – wie dies aus der *Kritik der praktischen Vernunft* besonders deutlich hervorgeht – die „Rechtfertigung" der „objektiven und allgemeinen Gültigkeit" dieses Prinzips[10]. So scheint bei ihm die Begründung der Ethik mit der Rechtfertigung der Moral gleichbedeutend zu sein. Wäre dies sein letztes Wort über den Ursprung der Verbindlichkeit, so könnte selbst von den Anfängen einer Fundamentalethik bei ihm nicht die Rede sein. Allein sein Standpunkt ändert sich. Während er in der *Grundlegung zur Metaphysik der Sitten* die Aufgabe der erwähnten ‚Deduktion' bewältigt zu haben glaubt, erklärt er sie in der *Kritik der praktischen Vernunft* für unlösbar. In diesem Standpunktwechsel deutet sich ein Sinneswandel seiner Begründung der Ethik an.

In der *Kritik der praktischen Vernunft* fügt er bekanntlich hinzu, daß das genannte Prinzip, das ‚moralische Gesetz', in Wahrheit „keiner rechtfertigenden Gründe bedarf", weil es „gleichsam als ein Faktum der reinen Vernunft [...] feststeht"[11]. Er versucht dann „a priori anzuzeigen", welche Wirkungen dieses Faktum zunächst „im Gemüte" und dann auch im ganzen Lebenswandel ‚endlicher vernünftiger Wesen' auslöst[12]. Er untersucht, wie „das empirisch-bestimmbare Dasein des Menschen in der Zeit"[13] gleichsam von sich aus eine Empfänglichkeit für diese Wirkungen aufweist. Damit zeigt sich Kants Begründung der Ethik in neuer Sicht. Sie hat nichts mehr mit einer Rechtfertigung bestimmter moralischer Vorschriften zu tun. Sie nimmt jetzt vielmehr den Sinn einer lebenswandelmäßigen Ermöglichung der Moralität überhaupt an.

Hier knüpft Nabert in seinem ersten Hauptwerk *Éléments pour une éthique* an. Unter Ethik versteht er hier „den Umriß einer konkreten Geschichte", die, wie er sagt, „jedes Ich von neuem anfängt, ohne sie je zu vollenden"[14]. In dieser Geschichte eines ethischen Lebenswandels meint er das Schicksal unseres ‚ureigenen Verlangens zu sein' (*désir fondamental d'être)* erblicken zu können. Er versucht, die Verbindlichkeit der Pflicht aus diesem Verlangen herzuleiten. *Déduire le devoir:* mit diesem an Kant erinnernden Ausdruck bezeichnet er die gestellte Aufgabe. Er meint aber mit dieser ‚Deduktion' etwas anderes als einst die *Grundlegung zur Metaphysik der Sitten.* Er bemüht sich nicht so sehr, den Geltungsanspruch der Moralität zu begründen, als vielmehr zu zeigen, daß die Pflicht nur deshalb eine bindende Kraft hat, weil sie „im Dienste eines Verlangens" steht[15]. Allerdings handelt es sich dabei um ein Verlangen, das ihm zufolge „tiefer ist als alle naturwüchsigen Verlangen"[16].

Da Nabert Kants fundamentalethische Fragestellung, von der er ausgeht, auf diese Weise zugleich verändert, scheint es angebracht, für sein Unterfangen eine neue Bezeichnung zu wählen. Als geeigneter Ausdruck bietet sich dazu der Titel ‚Elementarethik' an, der auf die Überschrift des Werkes *Éléments pour une éthique* verweist. Der problemgeschichtliche Zusammenhang mit Kants Ansätzen zu einer Fundamentalethik soll dabei durch die Einführung dieses Terminus keineswegs zurückgestellt werden.

Bleiben wir hier aber für einen Augenblick stehen. Ist das Verhältnis, das sich in Naberts Elementarbetrachtung zwischen Ethik und Moral herstellt, nicht doch höchst bedenklich? Liegt in diesem Verhältnis nicht von vornherein eine verborgene Zweideutigkeit? Kommt hier die Begründung der Ethik nicht einer Entlarvung der Moral gleich?

Nabert geht allerdings noch davon aus, daß die Pflicht in der Lebensgeschichte eines Wesens, dem das ‚Verlangen zu sein' eignet, eine unersetzbare Rolle spielt, weil nur sie

---

[9] *I. Kant,* Grundlegung 463; vgl. 454.
[10] *I. Kant,* Kritik 46.
[11] A. a. O. 46 f. Vgl. auch 31, 42 f., 55, 91.
[12] Siehe besonders a. a. O. 72.
[13] A. a. O. 86.
[14] Siehe besonders *Nabert,* Éléments 142.
[15] A. a. O. 143 f.
[16] A. a. O. 143.

diesem Verlangen dazu verhelfen kann, sich von den naturwüchsigen Neigungen zu unterscheiden. Doch findet man an einer Stelle des Werkes *Éléments pour une éthique* die gewichtige Aussage: „*Le devoir masque l'aspiration.*“[17] Nicht zufällig neigen wir dazu, diesen Satz in dem Sinne zu verstehen, daß unter der Maske der Pflicht in Wahrheit Streben und Verlangen spielen. Es hat ja den Anschein, als hätte die ‚Genealogie der Moral‘ im Sinne Nietzsches – oder auch Freuds – ein volles Recht, in elementarethischen Angelegenheiten mitzureden. Spricht Ricœur zu einer Zeit, in der er sich in seinem Grundanliegen weitgehend von Nabert bestimmen läßt, zugleich aber sich zu einer Auseinandersetzung mit Freud entschließt, von einem unvermeidbaren ‚Streit der Deutungen‘, so erhebt er dadurch nur die verborgene Zweideutigkeit, die dem elementarethischen Ansatz von vornherein anzuhaften scheint, zu deutlichem Bewußtsein.

Die ältere Tradition der praktischen Philosophie kennt eine Unterscheidung, die hilfreich sein kann, wenn man verstehen will, wieso sich hier ein ‚Streit der Deutungen‘ mit einer gewissen Notwendigkeit entfacht. Noch Kants Vorgänger Alexander Baumgarten hebt von der Idee einer *obligatio moralis* den Begriff einer *coactio moralis* ab. In dieser Sprache könnte man sagen, daß die Elementarethik nicht so sehr eine Lehre von der *obligatio moralis* als vielmehr eine Betrachtung über die *coactio moralis* ist. *Coactio* heißt aber doch nicht nur ‚Antrieb‘, sondern auch ‚Zwang‘. Durch die Einführung des Begriffs von einem ‚Faktum der reinen Vernunft‘, versuchte Kant diesen Zwang bekanntlich als eine unvermeidliche Willensäußerung aufzufassen[18]. Enthält nun dieser in sich gegensätzliche Ausdruck, dieses Ungeheuer von einem Oxymoron, nicht bereits die ganze Zweideutigkeit, die den elementarethischen Ansatz bedroht? Man kann das Unvermeidliche an der Willensbestimmung als ‚sittlichen Zwang‘ oder ‚moralische Repression‘ verstehen. Dann ist eine ‚Genealogie der Moral‘ recht am Platze. Kants Oxymoron läßt aber auch eine andere Deutung zu. Ein elementarethischer Ansatz kann immer dort erblickt werden, wo das Unvermeidliche an der Willensbestimmung von einer Unausweichlichkeit hergeleitet wird, die alle Freiheit bedingt.

Das ist der Fall bei Lévinas, wenn er von einer Verantwortung redet, durch die die Freiheit von Anfang an „getragen“ ist[19]. So verhält es sich aber auch bei Nabert, wenn er davon spricht, daß das ‚Verlangen zu sein‘ als Quelle von Kraft und Streben allen Geltungsanspruch bedingt. Denn dieses Verlangen ist bei ihm der Ausdruck einer *affirmation originaire*, durch die sich die Freiheit immer schon bestimmt findet.

Was besagt das Grundwort *affirmation originaire*? Nabert führt diesen Begriff im Ausgang von einer Besinnung auf den Satz *cogito, ergo sum* ein. In Übereinstimmung mit der Überlieferung einer Reflexionsphilosophie des Bewußtseins, der er sich anschließt, meint er, dieser Besinnung eine Selbstbehauptung des jeweiligen Vollzugssubjekts des erörterten Satzes entnehmen zu können. Aber er wird darauf aufmerksam, daß die Selbstbehauptung, die sich sprachlich im *ich bin* ausprägt, nicht frei anhebt. Sie vollzieht sich vielmehr in strengster Bindung an ein *ich denke*. Dabei hat diese Bindung den Sinn der Bedingtheit durch eine nicht bloß notwendige, sondern zugleich auch hinreichende Bedingung. Diese Einsicht gibt Grund zu einer Aussage, die sich dem gewöhnlichen Rahmen einer Reflexionsphilosophie des Bewußtseins kaum einfügen läßt. Als Schlußfolgerung aus den obigen Überlegungen spricht Nabert den Satz aus: „Die Initiative der Behauptung ist mir also, streng genommen, entrissen.“[20]

Daraus begreift sich die Rede von einer *affirmation originaire*. Sie deutet an, daß der

---

[17] A. a. O. 145.

[18] *Kant*, Kritik 55. Hier heißt es vom ‚Faktum der reinen Vernunft‘: „So kann man eine Willensbestimmung nennen, die unvermeidlich ist, ob sie gleich nicht auf empirischen Prinzipien beruht“.

[19] *E. Lévinas*, Autrement qu'être ou au-delà de l'essence, La Haye 1974, 160. Deutsch: Jenseits des Seins oder anders als Sein geschieht, übersetzt von *Th. Wiemer*, Freiburg/München 1992, 277.

[20] *Nabert*, Éléments 59: „L'initiative de l'affirmation n'est donc, à la rigueur, arrachée.“

Ursprung meiner Selbstbehauptung mir vorausliegt. Dieser Ursprung wird auch in der Selbstbestimmung nur mittelbar zugänglich, denn er bietet sich keiner Selbstwahrnehmung als Gegenstand dar. Er bekundet sich vielmehr einzig dadurch, daß ich mich durch das ‚Verlangen zu sein' immer schon bestimmt finde.

Es ist eine Folge dieser Ausführungen, daß bei Nabert die Reflexion nichts mit der Stellung eines ‚unbeteiligten Zuschauers' zu tun hat[21]. Vielmehr gehört die Selbstbesinnung mit in die Geschichte unseres ‚Verlangens zu sein'. Durch Verlangen bedingt und durch Streben getragen, ist sie selbst Leben und Kraft. Es ist ihr auch nicht vergönnt, sich durch freien Entschluß zum Bewußtsein dessen zu erheben, was *affirmation originaire* genannt wurde. Sie sieht sich vielmehr von Anfang an auf gewisse Gefühle oder Zuständlichkeiten angewiesen. Deshalb beginnt Nabert seine ethischen Betrachtungen mit einer Untersuchung über die „Gegebenheiten der Reflexion". Er behandelt unter diesem Titel Schuld, Scheitern und Einsamkeit. Er behauptet, daß einzig eine Besinnung, die von diesen Gegebenheiten ausgeht, zum Bewußtsein von Freiheit gelangen kann. Durch diesen Gedanken vollendet sich bei ihm die ‚ethische Weltanschauung'. Kein Bewußtsein von Freiheit ohne eine Besinnung auf die immer schon vorgefundenen Grunderfahrungen von Schuld, Scheitern und Einsamkeit: so lautet die Hauptthese von Naberts *Elementatio ethica.*

Freiheit und Böses gehen damit ein spannungsvolles Wechselverhältnis ein. Diese Spannung erreicht aber im Werke *Éléments pour une éthique* noch nicht ihren Höchstwert. Nabert behauptet, daß in den erwähnten Grunderfahrungen je ein Negatives liegt. Er sieht sich aber keineswegs genötigt, das Negative an Schuld, Scheitern und Einsamkeit etwa unter den gemeinsamen Titel *‚le' mal* zu bringen. Vielmehr glaubt er, einen Ursprungsbereich im Freiheitsbewußtsein entdecken zu können, der diesseits von Gut und Böse liegt. Diesen Ursprungsbereich versucht er durch Begriffe von Sein und Nichtsein zu beschreiben. So sagt er zum Beispiel, daß „das Nichtsein, das in der Schuld liegt, in Verbindung mit einem wesenhaften Nichtsein steht"[22].

Diese Rede von Sein und Nichtsein bleibt durchaus im Dienste einer Zergliederung des Freiheitsbewußtseins. Sie gehört nicht in den Kontext irgendeiner Ontologie. Sie bildet vielmehr den Kern der eigentümlichen Sprache einer Ethik diesseits von Gut und Böse. Gewiß legt der Gedanke eines ‚wesenhaften Nichtseins' die althergebrachte Vorstellung des *malum* als *privatio boni* nahe. Nabert läßt sich aber keineswegs durch diese Vorstellung leiten. Vielmehr sucht er sie von seiner Schuldanalyse entschieden fernzuhalten. Deshalb betont er: Die Schuld „bringt" zwar „das ganze Nichtsein, das in ihr enthalten ist, nicht für sich allein zustande", sondern sie „bestimmt es nur" und „macht es sich zu eigen", aber sie hört trotzdem nicht auf, „zurechenbar" zu sein[23]. Doch kann man sich der Einsicht nicht verschließen, daß der Gedanke eines ‚wesenhaften Nichtseins' in dem Werke *Éléments pour une éthique* ein höchst prekäres Verhältnis mit dem elementarethischen Ansatz eingeht. Aus diesem Grunde betritt Nabert in der zwölf Jahre später entstehenden Schrift *Essai sur le mal* einen neuen Weg.

2. Naberts elementarethischer Begriff des Bösen

Die Rede von einem ‚Nichtsein in der Schuld', wie sie in dem Werk *Éléments pour une éthique* ihren Spielraum hatte, konnte noch den Anschein erwecken, als handelte es sich bei Nabert um eine Zurückführung des Bösen auf die Endlichkeit. Der Leser des kleinen Meisterstückes *Essai sur le mal* hat gewiß nicht mehr diesen Eindruck. Er

[21] Vgl. *L. Robberechts,* Reflexion phénoménologique et reflexion éthique, in: EPh 17 (1962) 403–420. Das Heft, das diesen Aufsatz enthält, ist in seinem ganzen Umfang dem Andenken Naberts gewidmet. Neben nachgelassenen Manuskripten von Nabert sind in ihm wichtige Beiträge von *P. Ricœur, P. Naulin, P. Levert* und anderen versammelt.

[22] *Nabert,* Éléments 16.

[23] Ebd.

kann sich aber nicht ganz ohne Anlaß fragen, ob hier nicht – umgekehrt – so etwas wie eine Zurückführung der Endlichkeit auf das Böse angestrebt wird. Ricœur erhebt tatsächlich diesen Einwand gegen die Schrift[24].

Demgegenüber soll hier die These vertreten werden, daß Nabert von dem, was meist ohne gehörige Bedeutungsschärfe als ‚Endlichkeit' angesprochen wird, eine Sinnesschicht abhebt, die sich nicht ohne sachlichen Grund in einen elementarethischen Begriff vom Bösen fassen läßt.

Nabert lehnt jeden Versuch, das Böse zu rechtfertigen, ab. Er sieht in jedem solchen Unternehmen ein Bemühen, das Böse gleichsam von außen her, als eine unbestreitbare Tatsache einer bereits vorausgesetzten Weltordnung, in seinem Seinsgrund zu begreifen und so eine „spekulative Antwort auf die Frage nach dem Bösen" zu erarbeiten[25]. Nichts ist weiter entfernt von der reflexiven Betrachtungsweise des Buches *Essai sur le mal* als ein solcher spekulativer Ansatz.

Nabert geht von einem Gefühl aus, das er geradezu als eine Erfahrung des ‚Nichtzurechtfertigenden' deuten zu dürfen meint. Er hat dabei ein alltägliches, wenn auch nie vertraut werdendes Erlebnis im Auge. Er erinnert daran, daß Grausamkeit und Niedertracht, aber auch ein überwältigender Schmerz oder ein früher Tod, ein infamer Krieg oder eine äußerste Ungleichheit in gesellschaftlichen Lebensbedingungen dazu angetan sind, sozusagen einen „Protest mit gedämpfter Stimme" *(sourde protestation)* in uns hervorzurufen[26]. Er setzt hinzu, daß der Anstoß sich in solchen Fällen nicht nach den Regeln rechtlicher und moralischer Beurteilung bemißt. Das Urteil trifft hier ein Nichtzurechtfertigendes, das nicht im Unrechten oder Pflichtwidrigen aufgeht. Schon deshalb nicht, weil es das Arge der Tat und das Üble des Leidens gleichfalls in sich schließen kann.

Was Nabert ‚das Nichtzurechtfertigende' *(l'injustifiable)* nennt, liegt demnach vor der Unterscheidung zwischen Schuld und Leiden, zwischen *malum morale* und *malum physicum*. So erinnert es an den Begriff von *malum metaphysicum*. Aber im Gegensatz zur herkömmlichen Fassung dieses Begriffs läßt es sich nicht auf Mangel, Beraubung und Nichtigkeit zurückführen. Gerade die Erfahrung des Nichtzurechtfertigenden spricht, wie Nabert behauptet, am eindeutigsten gegen jeden Versuch, das *malum metaphysicum* – und was in welchem Sinne auch immer *‚malum'* genannt werden kann – als bloße *privatio* gelten zu lassen[27].

Man könnte sagen, daß das Nichtzurechtfertigende bei Nabert an die Stelle des überlieferten Begriffs von *malum metaphysicum* tritt, ohne das gedankliche Erbe dieses Begriffs voll anzutreten. Außer der Unbetroffenheit von der Unterscheidung zwischen *malum morale* und *malum physicum* bleibt in ihm nur ein herkömmlicher Zug bewahrt: der Zusammenhang mit der Endlichkeit. Es handelt sich jedoch dabei um einen Sinn von Endlichkeit, der nicht mehr ganz der herkömmliche ist.

Dies geht aus den Überlegungen hervor, in denen Nabert sich die Aufgabe stellt, den Grund eines Urteils über das Nichtzutrechtfertigende herauszustellen. Seiner Meinung nach erfordert diese Aufgabe die Ergänzung und Vertiefung der anfänglichen Außenbetrachtung durch eine Innenansicht. Er sagt: „Es erschließt sich ein einziger Weg vor uns; von der Welt, wo wir nach Spuren des Nichtzurechtfertigenden forschten, zum Ich zurückzukehren, wo die wahre Quelle des Nichtzurechtfertigenden wohl liegen möchte, wenn es richtig zu sagen wäre, daß das Ich [...] eingeschrieben in das Sein, das ihm zu eigen ist, einen unüberwindbaren Widerspruch findet [...]"[28].

Demnach ist das Nichtzurechtfertigende nicht in Mangel, Beraubung oder Nichtigkeit, sondern in einem Widerspruch verwurzelt. Näher besehen enthüllt sich dieser Wi-

---

[24] *P. Ricœur*, „L'essai sur le Mal' de Jean Nabert", in: Esprit, juillet-août 1957, 134.

[25] Vgl. *Nabert*, Essai 88.

[26] A.a.O. 148.

[27] Vgl. a.a.O. 56: „l'injustifiable est [...] ce qui empêche le mal métaphysique et tous les maux de n'être que privation".

[28] Ebd. 56.

derspruch bei Nabert, wie schon bei Kant, als ein Widerstreit[29]: als eine Kräfteentgegensetzung zwischen dem ursprünglichen ‚Verlangen zu sein', das aus dem geistigen Akt einer *affirmation originaire* entspringt, und dem mannigfaltigen Widerstand, auf den das Streben des jeweiligen Ichs in der Welt stößt. Nicht im Sinne eines ‚wesenhaften Nichtseins', sondern nur als ein Sammelbegriff für diesen zerstreuten und vielgestaltigen Widerstand wird das Nichtzurechtfertigende als das ‚Absolut-Negative' bezeichnet[30]. Aus dem erwähnten Widerstreit ergibt sich zugleich eine grundsätzliche Ungleichheit zwischen dem, was das jeweilige Ich ist, und dem, was es tut[31].

Diese Denkfiguren sind bei Nabert dazu bestimmt, den Sinn der Endlichkeit zu umgrenzen. Sie sind noch keine *figurae mali.* Nabert behauptet unmißverständlich, daß die Erfahrung des Bösen nicht „in dem Gefühl der Ungleichheit des Ichs mit seinem eigentlichen Sein, also nicht in dem Gefühl seiner Endlichkeit" besteht[32]. Doch muß man zugeben, daß der vorhin erwähnte Einwand einer Zurückführung der Endlichkeit auf das Böse nicht aus der Luft gegriffen ist. Nicht nur mittelbar erschlossene Beweise, sondern auch eigene Aussagen von Nabert können als Zeugnisse dafür in Anspruch genommen werden. Im Nachlaßwerk, das unter dem Titel *Désir de Dieu* veröffentlicht wurde, heißt es zum Beispiel: „Eine Endlichkeit, die man sich in einer Art anfänglicher und ursprünglicher Neutralität gegenüber dem Bösen vorstellen könnte, gibt es nicht [...]"[33]. Aber auch im Werk *Essai sur le mal* findet der besagte Einwand Anhaltspunkte. An einer Stelle ist hier sogar ausdrücklich davon die Rede, daß das „ursprüngliche Böse" in einer „Endlichkeit" liegt[34].

Man kann doch eindeutig behaupten, daß der erörterte Einwand auf einem Mißverständnis beruht. Um eine begriffliche Gleichsetzung von Endlichkeit und Bösem handelt es sich bei Nabert nicht. Es geht ihm vielmehr um den Nachweis, daß die Endlichkeit nur in und durch das Böse zugänglich wird.

Wie ist aber der Satz, daß das „ursprüngliche Böse" in einer „Endlichkeit" liegt, zu verstehen? Hier bedarf es offenbar weiterer Erwägungen. Es gilt aufzuklären, was das „ursprüngliche Böse" ist und in welcher „Endlichkeit" es liegt. Selbst der Sinn des Wortes ‚liegt' bedarf einer Erläuterung.

Man muß dazu wissen, daß Nabert den Begriff des Bösen im Werke *Essai sur le mal* in mehreren Schritten entwickelt. Dies liegt an der Methode, die er in seinen Betrachtungen anwendet. Er versucht, die Moral, wie Ricœur mit Recht sagt, gleichsam von innen her zu übersteigen[35]. Es ergibt sich daraus eine eigentümliche Nähe zu Kant. Nicht umsonst hat man das Werk als einen „bewundernswerten Kommentar" zur Abhandlung *Über das radikale Böse in der menschlichen Natur* bezeichnet[36]. Am Ende eines langen Weges kommt aber Nabert zu einem Punkt, wo die von Kant ererbte ‚ethische Weltanschauung' zu ihrer Grenze gelangt. An diesem Punkt verwandelt sich der Begriff des Radikalbösen in das, was im Werk *Essai sur le mal* das ‚ursprüngliche Böse' heißt.

Nabert spricht hier von einem ‚Auseinandergehen der Bewußtseine'. Er nimmt dabei an, daß das Bewußtsein sich aus einem immer schon bestehenden Wechselverhältnis mit anderen Bewußtseinen herauslösen muß, um durch einen Vorgang von Vereinzelung seine Eigenständigkeit und damit seine wahre Endlichkeit zu erlangen. Er fügt aber hinzu, daß durch diesen Vorgang einer *sécession* zugleich die Vorstellung von einem An-

---

[29] Vgl. *Kant,* Grundlegung 404; siehe auch *Nabert,* Essai 181–188 („Note sur l'idée du mal chez Kant").

[30] *Nabert,* Essai 61.

[31] A. a. O. 57.

[32] A. a. O. 89.

[33] *J. Nabert,* Désir de Dieu, Paris 1966, 50: „Il n'y a pas une finitude que l'on pourrait concevoir dans une sorte de neutralité première et originelle par rapport au mal [...]."

[34] A. a. O. 120.

[35] *Ricœur,* L'essai sur le Mal (Anm. 24) 128: „une méthode [...] du débordement par l'intérieur".

[36] Vgl. *O. Reboul,* Kant et le problème du mal, Montréal 1971, 264.

deren, der „nichts mehr ist als der Andere", entsteht[37]. Deshalb findet er hier die Rede von einem *mal de sécession* begründet. Er prägt dafür Ausdrücke wie ‚Bruch' *(rupture)*, ‚Spaltung' *(scission)*, ‚Trennung' *(séparation)*. In diesem *mal de sécession* besteht das, was er als das ‚ursprüngliche Böse' ansieht.

Unleugbar deutet so der Ausdruck *mal de sécession* darauf hin, daß das Böse sozusagen „gleichzeitig" mit der Äußerlichkeit des Anderen zustande kommt[38]. Diese ‚Gleichzeitigkeit' erweckt den Schein, als sei das ‚ursprüngliche Böse' gleichbedeutend mit ‚Endlichkeit' im Sinne von Vereinzelung innerhalb einer Mehrheit von Bewußtseinen. Dieser Schein ist um so täuschender, als an einer betonten Stelle des Textes geradezu davon die Rede ist, daß alle Fragen, die das Böse betreffen, sich um das Verhältnis von dem Einen und den Vielen drehen[39].

Hier knüpft Nabert ersichtlich an Plotin und die von ihm ausgehende Denklinie an, der noch Hegel und Schelling in ihrem Ringen mit dem Rätsel des Bösen stark verpflichtet bleiben. Aber er schließt sich keiner metaphysischen Vorgehensweise an. Er spricht dem Vorgang eines Auseinandergehens der Bewußtseine jede ontologische Deutungsmöglichkeit ab. Er beharrt auf dem Standpunkt der Reflexion. Die Trennung, in der das ‚ursprüngliche Böse' besteht, zeichnet sich in dieser Innenansicht einzig in den tatsächlichen und immer erneuerten Handlungen ab, die dem Anderen den Sinn des bloß Anderen, des *rien que l'autre*, aufprägen[40].

Unbestreitbar ist aber, daß der Einzelne die durch diese Handlungen vorgefundenen Trennungen aufrechterhält und verstärkt. Er findet sich immer schon in Wechselverhältnissen mit Anderen, die durch eine eigenartige Umkehr geprägt sind: durch eine Umkehr, die, wie Nabert sie bestimmt, in der Unterordnung unter das Wir, in dem das *moi propre*, das Eigene im Ich, sich von sich selbst befreit, das Wir, durch das es sich nicht nur heraus-, sondern sogar überhebt, besteht[41].

So treten die Umrisse einer Sachlage zum Vorschein, die man als elementarethische Grundsituation bezeichnen könnte. Die eigenen Handlungen der Absonderung bringen in Wechselverhältnissen mit Anderen, die durch die genannte Umkehr gezeichnet sind, vorgefundenen Trennungen immer von neuem zur Geltung. Deshalb hat der Einzelne, der die Verantwortung für Selbstverschuldetes übernimmt, zugleich für Unverschuldetes – oder doch nicht eigens Verschuldetes – einzustehen. Hier zeigt sich bei Nabert die Verantwortung, ähnlich wie bei Lévinas, von größerer Reichweite als der Wirkungskreis eigener Freiheitsäußerung.

Jetzt sind wir in der Lage, den eigentümlichen Sinn der Aussage, daß das ‚ursprüngliche Böse' in der ‚Endlichkeit' der Vereinzelung liegt, zu verstehen. Das Wort ‚liegt'[42] besagt hier keineswegs soviel wie ‚besteht'. Gemeint ist vielmehr, daß das ‚ursprüngliche Böse' dieser Endlichkeit einwohnt, genau wie der bewußte ‚Hang' bei Kant der menschlichen Natur nur anhaftet, ohne als ursprüngliche Anlage mit ihr untrennbar verbunden zu sein.

Ist der Gedanke eines nicht eigens verschuldeten, aber nichtsdestoweniger zu verantwortenden Bösen eine Neufassung der Lehre von diesem Hange? Gewiß nicht ohne einen wesentlichen Unterschied. Um diesen Unterschied deutlicher zu sehen, greifen wir auf einen Gedankengang in der ersten – und umfangreichsten – Veröffentlichung Naberts zurück. In dem Buche *L'expérience intérieure de la liberté* versucht er, das Radikalböse als ein „Schicksalsprinzip" – *un principe de fatalité* – zu verstehen[43]. Diese Deutung kann deshalb als ein Auslegungsversuch von Kants Lehre gelten, weil sie

---

[37] *Nabert*, Essai 115: „Or, c'est à la limite inférieure de la communication, par interruption on par appauvrissement de la relation de réciprocité, que commence à poindre l'idée de l'autre qui n'est plus rien que l'autre."

[38] A. a. O. 121.

[39] A. a. O. 173.

[40] Vgl. a. a. O. 121.

[41] A. a. O. 131: „subordination au nous par quoi s'exalte le moi propre, du nous par quoi il se délivre de soi".

[42] Im Original: „est".

[43] *J. Nabert*, L'expérience intérieure de la liberté, Paris 1924, 212.

das Schicksal – im Gegensatz zu einer bloßen Naturnotwendigkeit – als „ein Moment der Freiheit" zu begreifen sucht. Nabert geht davon aus, daß die Freiheit eine Neigung zeigt, die Macht der äußeren Hindernisse, auf welche sie in ihrer Selbstentfaltung stößt, auf einen innerlichen, in ihr selbst auftretenden Widerstand zurückzuführen. So versteht er hier das Schicksal als ein unvermeidliches Trugbild, hinter dem sich das „Rätsel" einer „sich gegen sich selbst wendenden Freiheit" verbirgt[44]. ‚Eine Freiheit, die sich gegen sich selbst kehrt': Ist diese Formel in ihrer Paradoxie nicht in der Tat ein treffender Ausdruck für die ‚Verkehrung', die Kant mit dem Begriff des Radikalbösen meint? Die mehr als dreißig Jahre später entstandene Schrift *Essai sur le mal* entfernt sich indessen gerade dadurch von diesem Begriff, daß sie sich den Versuch, das ‚ursprüngliche Böse' auf solche Weise der Freiheit einzuverleiben, durch die Einführung eines erweiterten Verantwortungsbegriffs nunmehr ersparen kann.

Doch hinterläßt das genannte Rätsel, wenn auch inhaltlich stark verwandelt, wenigstens eine Spur einer formalen Struktur an Naberts späterem Denken. Wir können wohl diese Spur noch darin erkennen, wie das Werk *Essai sur le mal* das „Drama des Bösewichts" darstellt[45]. Ähnlich wie der junge Hegel in seiner Frankfurter Periode die „Täuschung des Verbrechers"[46], beschreibt Nabert dieses Drama als die Erfahrung eines Widerspruchs des Übeltäters mit sich selbst. Bekanntlich hat schon Schelling in der Freiheitsabhandlung von einem „sich selbst verzehrenden und immer vernichtenden" Widerspruch im Bösen gesprochen[47]. Man könnte sagen, daß diese Denkfigur bei Nabert das Kernstück einer Konstellation bildet, in der dann auch andere *figurae mali* von ebenso altehrwürdiger Herkunft – wie etwa die bereits kennengelernte ‚Trennung' und die gleichfalls angesprochene ‚Umkehr' – ihren Ort finden.

Nichts wäre naheliegender, als den Widerspruch, der sich im ‚Drama des Bösewichts' enthüllt, mit dem Widerspruch, der sich als die Wurzel des Nichtzurechtfertigenden herausstellte, gleichzusetzen. Allein dieses Verfahren käme einer Zurückführung des Bösen auf die Endlichkeit gleich. Denn im Falle des Nichtzurechtfertigenden handelte es sich um einen Widerspruch, den das Ich immer schon ‚eingeschrieben in sein Sein' vorfinden sollte. Deshalb gibt Nabert der Versuchung dieses naheliegenden Verfahrens nicht nach. Statt dessen stellt er sich die Aufgabe, eine sachgemäße Verbindung zwischen dem Nichtzurechtfertigenden und dem Bösen im eigentlichen Sinne herzustellen. Er zerteilt diese Aufgabe in zwei Schritte.

In einem ersten Schritt zeigt er, daß das Böse sich in dem Leiden des Anderen, in dem es sich auswirkt, immer zugleich als ein Nichtzurechtfertigendes erweist. Er behauptet geradezu, daß nichts in höherem Maße dieses Urteil begründet, als eben ein Leiden, das infolge eines freien Entschlusses entsteht[48]. Denn nichts ist in seinem Seinsgrund unbegreiflicher als ein Übel, dem die Handlung ihren irreduziblen Kontingenzcharakter aufgeprägt hat[49]. Der Gedankengang wird durch die Einsicht weitergeführt, daß das Verdikt vom Nichtzurechtfertigenden in der Verantwortung notwendig auf die innere Beurteilung der Tat zurückschlägt. Es liegt in der Natur der Verantwortung, daß dieser Rückschlag dann nicht nur das eigentlich Selbstverschuldete, sondern auch das nicht eigens Verschuldete, aber unverschuldet Mitbewirkte trifft. Aus alldem ergibt sich eine wichtige Schlußfolgerung: Kein Böses ist gutzumachen. Noch mehr als die bloße Unwi-

---

[44] A. a. O. 211.

[45] *Nabert*, Essai 97–101.

[46] *G. W. F. Hegel*, Der Geist des Christentums und sein Schicksal, in: Frühe Schriften, Werke in zwanzig Bänden, hrsg. von *E. Moldenhauer* und *K. M. Michel*, Bd. I. Frankfurt/M. 1971, 342 f.: Die Täuschung des Verbrechers besteht nach dieser Stelle darin, daß er nur fremdes Leben zu verletzen meint, dadurch aber in Wahrheit auch sein eigenes Leben zerstört, ‚weil der abgeschiedene Geist des verletzten Lebens gegen es auftritt, wie Banquo, der als Freund zu Macbeth kam, in seinem Morde nicht vertilgt war, sondern im Augenblicke darauf doch seinen Stuhl einnahm, nicht als Genosse des Mahls, sondern als böser Geist.'

[47] *F. W. J. Schelling*, Über das Wesen der menschlichen Freiheit, Sämmtliche Werke, Bd. VII. 390 f.

[48] *Nabert*, Essai 147.

[49] A. a. O. 146.

derruflichkeit der Tat nötigt Nabert zufolge das Nichtzurechtfertigende am ausgelösten Leiden zu dieser Behauptung. Darin zeigt sich eine bisher nicht berührte Bedeutungsschicht dieses Begriffs. Er dient nicht nur zur Ablehnung des Versuchs der Metaphysik, das Böse zu rechtfertigen. Ebensosehr ist er der Rechtfertigungsidee paulinischer Provenienz entgegengesetzt. Doch spricht Nabert von ‚Annäherungen zur Rechtfertigung'. Er sieht aber klar, daß die Rechtfertigung in diesem Sinne notwendig „über das Einzel-Ich hinausliegt" [50]. Bereits der späte Kant hat mit einem unverkennbaren Beigeschmack von Hohn den Ausdruck „moralische Privatangelegenheit" gebraucht[51]. Noch mehr muß Nabert, der ein Urböses in der ständigen Bekräftigung von vorgefundenen Trennungen erkennt, die Privatangelegenheit *Moral* in ihre Schranken weisen.

Der zweite Schritt zur Herstellung einer sachgemäßen Verbindung zwischen dem Nichtzurechtfertigenden und dem Bösen im eigentlichen Sinne ist seiner Richtung nach dem ersten entgegengesetzt. Dort ging es um den Nachweis, daß das Böse immer zugleich ein Nichtzurechtfertigendes ist. Jetzt behauptet Nabert, daß dieses Wort nie bei einem Übel, welches, wie er sagt, „uns nicht mit dem Gebrauch der Freiheit konfrontiert", als berechtigtes Urteil ausgesprochen werden kann[52]. Er setzt aber hinzu, daß es schwer – wenn auch nicht grundsätzlich unmöglich – ist, irgendein Übel anzutreffen, welches „nicht in unmittelbarer oder mittelbarer, naher oder ferner Beziehung zum menschlichen Willen stünde" [53]. Dies gibt dem Urteil über Nichtzurechtfertigendes, wie Nabert hervorhebt, eine „Wahrheit", die „über das [...] Gefühl hinausgeht" [54].

So erweist sich das ‚Nichtzurechtfertigende' als ein sachgerechtes Bindeglied zwischen willentlich getanem, mittelbar hervorgerufenem und zwangsläufig erlittenem Übel. Die Entdeckung dieses Bindegliedes ist dabei das Ergebnis einer Betrachtung, die vom Standpunkt der Verantwortung aus durchgeführt wird und daher dem vielfältigen Phänomen von Verschuldung und Schuldhaftigkeit eine Leitrolle zuweist. Deshalb ist es wohl nicht unstatthaft, das ‚Nichtzurechtfertigende' als einen „allgemeinen Begriff des Bösen" zu bezeichnen.

[50] A.a.O. 149.
[51] *I. Kant*, Die Religion innerhalb der Grenzen der bloßen Vernunft, Ak.-Ausg., 100.
[52] *Nabert*, Essai 149.
[53] A.a.O. 148.
[54] A.a.O. 147.

Buchbesprechungen

1. Biblische Theologie

Hebräisches und aramäisches Lexikon zum Alten Testament von *Ludwig Koehler* † und *Walter Baumgartner* †. Dritte Auflage. Neu bearbeitet von Johann Jakob Stamm unter Mitarbeit von *Ze'eb Ben-Hayyim, Benedikt Hartmann* und *Philippe H. Reymond*. Lieferung IV ראה – תשע. Leiden/New York/København/Köln: Brill 1990. 1081–1659 S.

Mit der vorliegenden Lieferung kommt für den hebräischen Teil des Lexikons eine über drei Jahrzehnte währende Forscherarbeit zu ihrem glücklichen Abschluß. Da in dieser Zeitschrift die Lieferungen I-III des Lexikons noch nicht gewürdigt wurden, ist es an dieser Stelle angebracht, die bewegende Geschichte des einzigen vollständigen aus neuerer Zeit stammenden hebräischen Wörterbuchs zum Alten Testament in deutscher Sprache zu rekapitulieren.

Nach dem Tod Ludwig Koehlers am 25. November 1956 besorgte W. Baumgartner die um ein Supplementum ergänzte zweite Auflage des von Koehler (hebräisch) und ihm selbst (aramäisch) erarbeiteten „Lexicon in Veteris Testamenti Libros". Sie erschien im Jahr 1958 (1. Auflage 1953). Doch schon zum Zeitpunkt ihres Erscheinens war klar, daß eine dritte Auflage des Lexikons nötig war. Bei dieser wäre dann nicht nur das Supplementum in den Hauptband einzuarbeiten gewesen, sondern auch der rasant fortschreitenden semitischen Philologie hätte noch mehr Rechnung getragen werden müssen. So brachte W. Baumgartner unter Mitarbeit von B. Hartmann und E. Y. Kutscher im Jahre 1967 die erste Lieferung des heute vollständig vorliegenden hebräischen Lexikons heraus. Sie umfaßte die Buchstaben Alef bis Thet (א – טבח: 1–352). Dem Korpus war eine Einleitung (IX-XVIII), eine Umschrifttabelle (XIX-XXI) und eine umfangreiche Liste von Abkürzungen und Zeichen (XXII-XLV) vorausgeschickt. Die literarischen Abkürzungen nahmen dabei besonders großen Raum ein (XXVI-XLV). Sie dokumentieren eindrucksvoll, wie ernst die Aufgabe genommen wurde, „das Lexikon sprachwissenschaftlich und exegetisch auf der Höhe zu halten" (IX). Die deklarierte Absicht des Hauptbearbeiters, ein auf den letzten Stand der semitischen Philologie gebrachtes Lexikon zu erstellen, führte aber auch dazu, daß schon in der ersten Lieferung zahlreiche Nachträge und Berichtigungen gebracht werden mußten (XLVI-LIV). Die zweite Lieferung, die Buchstaben Thet bis Nun (טבח – נבט: 353–624) enthaltend, erschien im Jahre 1974. Ende Januar 1970 war W. Baumgartner gestorben. Er konnte jedoch noch die zweite Lieferung fast vollständig erarbeiten, B. Hartmann zeichnete letztendlich für die zweite Lieferung verantwortlich. Er war es auch, der 1970 J. J. Stamm und Ph. Reymond zur Mitarbeit am Lexikon gewann. E. Y. Kutscher, der für das Mittelhebräische und Aramäische zuständig war, hat das Erscheinen der zweiten Lieferung ebenfalls nicht mehr erlebt. Er starb im Dezember des Jahres 1971. Die zweite Lieferung enthält ein ergänztes, ja geradezu völlig neu bearbeitetes Abkürzungsverzeichnis (VI-XXXVIII). Bei der Benutzung des Lexikons ist darauf zu achten, daß in der zweiten Lieferung sich die gültige Liste findet. Die dritte Lieferung des Lexikons erschien im Jahre 1983. Als Hauptherausgeber zeichnete nun J. J. Stamm, der auch für die Textfassung verantwortlich war. B. Hartmann und Ph. Reymond waren die bewährten Mitarbeiter. Für das Mittelhebräische und Jüdisch-Aramäische konnte Z. Ben-Ḥayyjim als neuer Mitarbeiter gewonnen werden. Die Lieferung enthält eine Ergänzung der Abkürzungsliste der zweiten Lieferung (VII-IX), dann das Lexikon der Buchstaben Nun – Resch (נבט – ראה: 625–1080). Im Vorwort (V-VI) formulieren die neuen Herausgeber ihre Prinzipien für die Bearbeitung des Stoffes: 1) In der Nachfolge von Koehler und Baumgartner wurden die Entsprechungen der hebräischen Lexeme in anderen semitischen Sprachen sorgfältig aufgelistet. 2) Dem überlieferten hebräischen Text wurde grundsätzlich Vertrauen entgegengebracht. Das bedingte, daß so manche in der exegetischen Literatur vorgeschlagene Konjektur nicht ins Lexikon aufgenommen wurde. Das

Vertrauen zum hebräischen Text führte auch dazu, sich gegenüber den aufgrund des Ugaritischen rekonstruierten und postulierten Wörtern reserviert zu verhalten. 3) Die wissenschaftliche Literatur wurde ausgiebig berücksichtigt. Kontroverses wurde notiert und diskutiert. 4) Zwischen Primärnomina und solchen, die von einem Verbum abgeleitet sind, wurde stärker unterschieden (V).

Die vierte Lieferung aus dem Jahr 1990, auf die Rez. sich nun besonders bezieht, bietet nach einem kurzen Vorwort, einer Ergänzung der Abkürzungsliste und einem Nachtrag (עצמה) das Lexikon für die Buchstaben Resch – Taw (ראה – תשע: 1081–1659). Die in der dritten Lieferung formulierten Grundsätze blieben auch in der vierten Lieferung gültig. Nur ist die Diskussion schwieriger Vokabeln noch ausführlicher geworden. Ausgebaut wurde ferner die Rubrik „Wendungen", die bereits in der dritten Lieferung unter dem Stichwort „Verbindungen" eingeführt worden war (vgl. z. B. 943). Sie notiert bei Nomina, mit welchen Verben sie verbunden werden (vgl. 1086: „Kopf" als Objekt zu verschiedenen Verben; 1087: ראש = „Person" im Sinne des pars pro toto in präpositionalen Fügungen).

Die vollbrachte Leistung verdient Bewunderung. Den schon verstorbenen und lebenden Bearbeitern gebührt großer Dank. Das Lexikon bietet eine Fülle von Informationen, die der Arbeit am Alten Testament und seinem Verständnis zugute kommen.

Doch bei aller Anerkennung seien einige Schwierigkeiten mit dem Lexikon nicht verschwiegen. 1) Die Ausweitung der Artikel durch die Berücksichtigung der Sekundärliteratur in der vierten Lieferung bekommt dem Lexikon nicht. Waren in der dritten Lieferung die beiden Artikel zu „Gerechtigkeit" (צדק bzw. צדקה) noch gerade an der Grenze dessen, was für ein Wörterbuch angemessen ist (vgl. 942–944), so ist der zu „Frieden" (שלום: 1395–1399) in der vierten Lieferung geradezu zu einem Artikel, wie er sich in einem theologischen Wörterbuch finden könnte, angewachsen. Rez. hat nicht den Eindruck, daß zum Beispiel die ausführliche Diskussion der Sondermeinung von Gerleman zur Grundbedeutung der Wurzel שלם *šlm* (1396) in dieses Lexikon gehört. 2) Die Rubrik „Wendungen" wird in den Artikeln nicht einheitlich behandelt. Findet sie sich z. B. in Artikel „Kopf" jeweils bei verschiedenen Bedeutungen des Substantivs unter den Nummen 2 und 5 b (1086 f.), so in dem Artikel „Tisch" unter „C", wo Wendungen zu B 1 und B 2. a.b nochmals notiert werden (1407 f.). Die separate Liste der „Wendungen" ist nicht sonderlich geschickt, das ungleiche Verfahren bei verschiedenen Artikeln nicht benutzerfreundlich. 3) Angesichts so vieler berücksichtigter exegetischer Meinungen vermißt Rez. unter dem Eintrag „Schnur" *(tiqwah,* תקוה I: 1639) einen Hinweis auf Ijob 7, 6. Denn die Auffassung, daß *tiqwah* an dieser Stelle nicht mit „Hoffnung", sondern mit „Faden" zu übersetzen ist, ist nicht erst eine moderne Exegetenmeinung, die sich zum Beispiel auch in der Einheitsübersetzung niedergeschlagen hat, sondern wurde schon von Ibn Esra vertreten. Zugegebenermaßen sind dies Beckmessereien an einem imponierenden Werk. Wenn sie überhaupt aussagekräftig sind, zeigen sie lediglich, daß auch an einem solchen Jahrhundertwerk Verbesserungen möglich sind. Mit dem Dank an die Bearbeiter für die immense Arbeitsleistung verbindet sich die Hoffnung, daß als letzter Teil des Lexikons der aramäische Wortschatz des Alten Testaments in ähnlich solider Bearbeitung folgen möge. H.-W. Jüngling S. J.

2. Historische Theologie

Peroli, Enrico, *Il Platonismo e l'antropologia filosofica di Gregorio di Nissa.* Con particolare riferimento agli influssi di Platone, Plotino e Porfirio. Introduzzione di *Claudio Moreschini* (Platonismo e filosofia patristica. Studi e testi 5). Mailand: Vita e Pensiero 1993. 351 S.

Ziel, Anliegen und Leistung der vorliegenden Studie läßt sich am besten durch den Vergleich mit der zwei Jahre vorher erschienenen Arbeit von Henriette M. Meissner, Rhetorik und Theologie. Der Dialog Gregors von Nyssa De anima et resurrectione (Patrologia. Beiträge zum Studium der Kirchenväter 1), Frankfurt, bei Peter Lang 1991,

charakterisieren. Beide Arbeiten leisten einen Beitrag zu der die Gregor-Forschung nach wie vor in höchstem Maße beschäftigenden Frage nach dem sogenannten Platonismus des Kirchenvaters. Auch dies haben sie gemeinsam, daß der Platonismus Gregors auf einem Gebiete untersucht wird, wo er besonders deutliche Spuren hinterlassen hat, nämlich dem der Anthropologie. Zentrale Textbasis ist schließlich für beide Autoren das gleiche Werk Gregors, nämlich sein *De anima et resurrectione.* Beim Italiener ist diese Schrift die Hauptquelle der Analysen, bei der Deutschen sogar der eigentliche Gegenstand der Untersuchung. Auch ihre nähere Zielsetzung ist schließlich die gleiche: nämlich über die bloße Feststellung, Gregor sei Platoniker, hinauszukommen, und differenzierende Aussagen über die nähere Art und Weise seines Platonismus zu machen. In der Verfolgung dieses Zieles, in der Methode, gehen beide Autoren nun sehr verschiedene Wege und kommen deswegen auch zu sehr verschiedenen, übrigens, wie wir sehen werden, nicht sich widersprechenden, sondern sich ergänzenden Ergebnissen. – Die Schülerin des bekannten und um den genannten Kirchenvater sehr verdienten Mainzer Gregor-Forschers Andreas Spira nimmt ihren Ausgangspunkt beim Text von *De anima et resurrectione* und unterwirft ihn als literarischer Einheit einer äußerst textnahen Analyse, um den Gesamtgedankengang des Dialogs bis in die kleinsten Argumentationsschritte hinein zu eruieren. Dabei unterscheidet sie deutlich, nicht zuletzt auch aufgrund von methodischen Erläuterungen Gregors selber (hauptsächlich aus seiner *Oratio catechetica magna)* zwischen dem Ziel von Gregors Ausführungen, den von ihm ins Spiel gebrachten Prämissen zur Erreichung dieses Zieles (philosophische Positionen, die er mit seinen Adressaten teilt) und der stringenten Beweisführung selber. Der Hauptgewinn dieser Methode besteht darin, daß sie der Forscherin erlaubt, nicht nur festzustellen, dieser oder jener Gedanke sei platonisch oder plotinisch oder porphyrianisch, sondern die genauere Funktion des betreffenden Gedankens im Gesamtgedankengang zu bestimmen. Sie vermag zu zeigen, wozu Gregor z. B. die Lehre von der Unsterblichkeit der Seele ‚verwendet', nämlich um die christliche Auferstehungshoffnung wahrscheinlicher zu machen, als sie dem damaligen christlichen oder nichtchristlichen Platoniker auf den ersten Blick erschienen sein mochte. Es gelingt ihr mit der genannten Methode, Gregors sogenannten Platonismus viel präziser, als das bisher der Fall war, zu bestimmen und im übrigen die von C. Apostopoulos vor einigen Jahren vertretene These überzeugend zu widerlegen, Gregor habe über die Auferstehung nur zur Tarnung seines in Wirklichkeit rein platonisch-philosophischen Standpunktes gesprochen. – Peroli analysiert im Unterschied zu der deutschen Forscherin nun also nicht den Gesamtgedankengang des Textes, sondern die einzelnen im Dialog behandelten Themen und Gegenstände, ergänzt sie durch Aussagen aus anderen Schriften des Kirchenvaters, informiert über die von Gregor attackierten oder auch übernommenen Anschauungen, vor allem auch über die Gregor vorausgegangene christliche Tradition in diesem Fragenkomplex. Die einzelnen Kapitelüberschriften geben dabei ein Bild von der näheren Art der Fragen, in denen es in *De anima et resurrectione* und damit auch in der Untersuchung des Italieners geht. Nach zwei einleitenden Kapiteln, von denen das eine den näheren Horizont der Anthropologie des Nysseners vorstellt, nämlich die ‚platonische' Einteilung der Wirklichkeit in eine intelligible und eine sensible Welt, die Einheit dieser beiden Welten im Menschen und die Unterscheidung zwischen dem Ungeschaffenen und dem Geschaffenen, sowie die grundsätzliche Begrenztheit des geschaffenen Seins, das andere die Hauptquelle für die Untersuchung, nämlich *De anima et resurrectione* behandelt, kommen in den folgenden Kapiteln folgende *quaestiones disputatae de anima* zur Sprache: die Unkörperlichkeit der Seele, der ‚Ort' der Seele, die Analogie Makrokosmos/Mikrokosmos, die Gegenwart der Seele im Mikrokosmos, der Zusammenhang von Unkörperlichkeit, Einfachheit und Unsterblichkeit, das „Problem" der Auferstehung des Leibes, die Frage der Seelenwanderung, die Natur der Seele und das Problem ihrer Einheit mit dem Leib und schließlich die Seelenfakultäten und die Lehre über die Tugend. Die genannten ‚Fragen über die Seele' sind nun alles andere als Probleme, mit denen sich Gregor als erster auseinandersetzt, es sind die Fragen, mit denen sich z. T. schon Plato und Aristoteles, vor allem aber neuplatonische Philosophen wie Plotin und Porphyr intensiv befaßt haben, und die Gregor übrigens schon in seiner Schrift *Contra Eunomium* repertoriert hatte. Die vorliegende Untersuchung besteht nun im wesentlichen darin, daß

diese im Dialog zwischen Gregor und seiner Schwester Makrina diskutierten Quaestionen einerseits in den Gesamtkontext des Gregorianischen Denkens, andererseits in die philosophische Tradition der Spätantike hineingestellt werden. Das heißt konkret, der Leser erfährt zu den einzelnen *quaestiones disputatae,* welche Gegner Gregor jeweils bekämpft, wie weit sich seine Positionen von denen seiner Gewährsmänner unterscheiden, wo Gregor originelle Gedanken vertritt und wo nicht. Man sieht, auch auf diese Weise kommt der spezifische Platonismus des Nysseners in den Blick, freilich nur im Detail, auf einzelne ‚Fragen der Seele' bezogen. Eine Gesamtbilanz zu ziehen, wie das H. M. Meissner als Ergebnis ihrer methodisch völlig anders angelegten Arbeit tun konnte, fällt schwer, und es ist wohl auch kein Zufall, daß der Autor selber solche Bilanz überhaupt nicht versucht. Wie das Vorstehende zeigen dürfte, ergänzen sich beide Arbeiten vorzüglich, zur Nachahmung und zur Anwendung auf andere Texte nicht nur Gregors, sondern auch anderer Kirchenväter, lädt aber vor allem die methodisch überlegene Arbeit der deutschen Forscherin ein. H. J. Sieben S. J.

Lochbrunner, Manfred, *Über das Priestertum.* Historische und systematische Untersuchung zum Priesterbild des Johannes Chrysostomus (Hereditas. Studien zur Alten Kirchengeschichte 5). Bonn: Borengässer 1993. XLIV/386 S.

Über gewisse Themen, die nicht strittig waren, haben die Kirchenväter selten oder gar nicht gehandelt. Dazu gehörte offensichtlich das Priestertum, haben wir doch im Grunde nur zwei Schriften, die sich ex professo mit dem genannten Thema befassen. Die eine ist die Jugendschrift des Johannes Chrysostomus *De sacerdotio,* die andere die *Oratio II* des Gregor von Nazianz, die übrigens dem Antiochener als Vorlage diente. Das Bild vom Priester, das Chrysostomus in seinem Dialog entwirft, mit seinem starken Akzent auf dem Kultischen und auf der priesterlichen Gewalt, steht, so muß man wohl sagen, weitgehend quer zu Vorstellungen über das Priestertum, wie sie etwa seit dem Zweiten Vatikanischen Konzil zumindest in Teilen der Kirche vorherrschend wurden. Wenn Verf. vorliegender Studie nicht nur zwischen den Zeilen, sondern ausdrücklich zu verstehen gibt, daß er im Priesterbild der genannten Schrift eine positive Orientierung zur Überwindung der gegenwärtigen Krise sieht, dann sollte man ihm für diese offene Sprache danken. Ziel seiner Arbeit ist es jedenfalls nicht, das in *De sacerdotio* entworfene Priesterbild aus den zeitgeschichtlichen Vorgegebenheiten heraus zu verstehen, damit natürlich auch als zeitbedingt zu relativieren, sondern die in der genannten Schrift anzutreffenden membra disiecta zu einer systematischen Lehre über das Priestertum auszubauen. Dazu genügt als Textgrundlage freilich nicht der Jugenddialog *De sacerdotio,* in dem sich zwar einige kräftige Aussagen zum Heiligungs-, Verkündigungs- und Leitungsdienst des Priesters befinden, dafür aber andere Aspekte, auf die Verf. nicht verzichten möchte, wie z. B. das Priestertum Christi selber bzw. das allgemeine Priestertum aller Gläubigen, völlig fehlen. Der Verf. ergänzt deswegen diese in der Schrift *De sacerdotio* fehlenden Teile einer umfassenden Lehre vom Priestertum aus dem Gesamtwerk des Konstantinopler Patriarchen. Er nimmt dabei in Kauf, daß seine Arbeit an innerer Einheit verliert, was sich übrigens auch im Titel anzeigt, wo letztlich nicht deutlich gemacht wird, ob man es mit einer Monographie zu einem Text, nämlich zu *De sacerdotio,* oder mit einer Monographie zu einem Thema, nämlich der Theologie des Chrysostomus über das Priestertum, zu tun hat. – Die sich auf den Text beziehenden Fragen, als da sind seine Rezeptions- und Forschungsgeschichte, seine Vorlage, nämlich *Oratio II* des Gregor von Nazianz und seinen „Sitz im Leben" bzw. seinen Charakter als Reformschrift, behandelt Verf. in einem ersten als ‚historisch', die sich auf das Thema beziehenden Fragen, also die verschiedenen Aspekte einer umfassenden Lehre über das Priestertum, in einem zweiten als ‚systematisch' bezeichneten Teil. Man kann darüber streiten, ob die Wortwahl systematisch/historisch zur Bezeichnung der beiden Teile der Arbeit glücklich ist; mit der Einteilung als solcher gelingt es dem Verf. jedoch einigermaßen, der angedeuteten Schwierigkeit eines doppelten Gegenstandes Herr zu werden. – Der ‚systematische' Teil bietet nach einem einleitenden Kapitel über das theologische Profil des Chrysostomus zunächst die Lehre über das Priestertum, wie es sich im Dialog darbietet. Konkret handelt es sich hier um die drei priesterlichen Ämter des Heiligungs-,

des Verkündigungs- und des Leitungsdienstes, wobei der Heiligungsdienst in Eucharistie, Absolutionsvollmacht, Taufe und Krankensalbung aufgegliedert ist. Beim Verkündigungsdienst unterscheidet der Verf. näherhin die Aspekte Lehre und Verkündigung, Richtschnur und Ziel der Verkündigung, Erfordernisse auf Seiten des Predigers und des Hörers, Vaterbild als Ausdruck der Relation und Paulus als Modell des Verkündigers. Beim Leitungsdienst geht Verf. u. a. auf die von Chrysostomus verwendete Terminologie (u. a. ‚arche', ‚archon', ‚archomenoi'), einige konkrete Aufgaben des bischöflichen Leitungsdienstes und das Hirtenbild als Inbegriff des sakramentalen Priestertums ein. Das folgende Kapitel bringt, wie schon angedeutet, Ergänzungen aus dem Gesamtwerk zu der aus dem Dialog erhobenen Lehre über das Priestertum. Hier behandelt Verf. zunächst das Priestertum Christi, dann das Amtspriestertum, schließlich das gemeinsame Priestertum aller Gläubigen. Das Schlußkapitel unter der Überschrift „Der Beitrag des Chrysostomus zum Priesterbild" zeigt u. a., daß das Kirchen- und Priesterbild des Chrysostomus auf die Eucharistie hin zentriert ist und im Zeugnis seines Lebens seinen besonderen Wert hat. – Wie, mit welcher Methode, ist es dem Verf. gelungen, aus dem Werk des Antiocheners eine Lehre über das Priestertum zu erheben, die sich nicht nur substantiell und in wesentlichen Punkten, sondern bis in Details hinein mit den ‚klassischen' katholischen Anschauungen über diesen Gegenstand deckt? Was sich schon der Disposition der Arbeit entnehmen läßt, bestätigt der Autor auch ausdrücklich: „Um uns in diesem Labyrinth der über 700 Homilien nicht zu verirren, haben wir uns an den Bauplan der theologischen Systematik gehalten und die drei Themenfelder des Priestertums Jesu Christi, des Priestertums des Amtes und des gemeinsamen Priestertums aller Getauften durchmessen" (287). Der Satz bezieht sich zwar unmittelbar auf die aus dem Gesamtwerk erhobenen Ergänzungen zu der aus dem Dialog gezogenen Lehre. Daß er auch die auf *De sacerdotio* angewandte Methode beschreibt, ergibt eine nähere Überprüfung des dort angewandten Vorgehens. Der in Eucharistie, Absolutionsvollmacht, Taufe, Krankensalbung gegliederte Heilungsdienst des Priesters wird im wesentlichen mit *De sacerdotio* III, 4–6 belegt. Gegen III, 4 als Beleg für den eucharistischen Heiligungsdienst des Priesters wird man keine Einwände erheben, der gegen A. M. Ritter vertretenen Position einer strikten Verbindung zwischen Priesteramt und Eucharistie ausdrücklich zustimmen. Was die aus III, 5 eruierte Absolutionsvollmacht angeht, so dürfte der Hinweis darauf, daß die im fraglichen Passus zitierten Bibelstellen „von der Theologie zur dogmatischen Begründung des Bußsakramentes herangezogen werden" (157), kaum sicherstellen, daß der Passus sich tatsächlich auf das Bußsakrament bezieht. Noch schwerer fällt es einem dann, dem Verf. zu folgen, wenn er III, 6 als einen Beleg für die vom Priester gespendete Krankensalbung benutzt. Der Hinweis auf Jak 5, 14–15 genügt diesbezüglich doch kaum. Fallen Stichproben zu anderen Teilen des Werkes auch günstiger aus, insofern der Verf. dort für seine systematischen Aussagen tatsächlich überzeugende Belege aus dem Werk des Antiocheners beibringt, so bleibt doch gegenüber dem Gesamtverfahren ein Unbehagen. Ist es nicht zu sehr noch die alte Methode der *dicta probantia*, die hier zum Zuge kommt: einzelne, aus ihrem Kontext gelöste Sätze werden als einschlägig für einen bestimmten Lehrpunkt zitiert und nach dem „Bauplan der theologischen Systematik" zu einer Synthese vereinigt? – Die Methode, der Weg, den ein Autor geht, ist eine Sache, eine andere, was man auf dem Weg zu sehen bekommt. Hier verdient der Autor wegen des zusammengetragenen Reichtums an Informationen höchstes Lob. Er kennt sich blendend nicht nur in den Quellen, sondern auch in der Sekundärliteratur aus. Wir haben es wirklich mit einer Art Summe über *De sacerdotio* und die Theologie des Priestertums bei Chrysostomus zu tun, an der niemand vorbeigehen kann, der sich in Zukunft mit dem Text oder dem Thema befaßt. Dankbar ist man dem Autor auch für die schönen Übersetzungen vieler einschlägiger Chrysostomustexte. Was Verf. an einem der von ihm benutzten Autoren rühmend hervorhebt, nämlich daß es ihm gelungen sei, seine Begeisterung für Chrysostomus auf den Leser zu übertragen (233, Anm. 97), darf K. auch für sich selber in Anspruch nehmen.

H. J. Sieben S. J.

Rist, John, *Augustine.* Ancient Thought Baptized. Cambridge: Cambridge University Press 1994. XIX/334 S.

Der allgemein klingende Titel dieses Buches verbirgt seinen, im Unterschied zu einigen deutschen Publikationen dieses Jahres, die lediglich oberflächliche Einführungen darstellen, durchaus speziellen Anspruch. Er wird im Untertitel deutlicher: Es geht um eine philosophiegeschichtliche Darstellung des Denkens Augustins. Diese wird vom Verfasser, Professor für klassische Sprachen und Philosophie an der Universität von Toronto, in hervorragender Weise geleistet. R. zeichnete sich bereits in der Vergangenheit mit Publikationen über Plotin (1967), die Stoa (1969 und ^{2}1978), Epikur (1972) und Augustins Prädestinationslehre (JThS 20, 1969, 420–447) aus. Das hier vorliegende Buch stellt so etwas wie die Summe einer langjährigen Forschungsarbeit dar, wie bei der Lektüre Abschnitt für Abschnitt deutlich wird. – Drei Nachteile seien eingangs vorweggenommen. R. entschuldigt sich dafür (xix), daß er aus Platzgründen auf eine ausführliche Bibliographie verzichten mußte. Sekundärliteratur ist immer nur beim ersten Mal vollständig benannt. Bei weiteren Verweisen mit Autor und Erscheinungsjahr muß über den Index die Erstnennung gesucht werden. Das braucht allerdings nicht sehr oft zu geschehen; denn – und das ist der zweite (geringfügige) Nachteil – R. geht mit Sekundärliteratur sparsam um, besonders wenn sie nicht in Englisch oder Französisch verfügbar ist. Für den Laien schließlich ist vielleicht auch die extrem konzise Abkürzungsweise der Werke Augustins gewöhnungsbedürftig (CD für *De ciuitate Dei* ist noch harmlos). Bei intensiverer Lektüre erweist sie sich freilich auch von Vorteil, erschließt sie doch die enorme Quellenkenntnis, über die R. verfügt, wenn etwa in einer unscheinbaren Klammer mehrere Angaben Platz finden, die zu einer behandelten Frage einen Querschnitt über das Gesamtwerk liefern.

R.'s Buch unterscheidet sich von anderen ähnlicher Provenienz durch die ausgesprochen historische Annäherungsweise (etwa gegenüber Ch. Kirwan, *Augustine,* London 1989) und durch den Verzicht auf eigenwillige Theorien (ausgesprochen etwa gegenüber R. J. O'Connell, *Origin of the Soul in St. Augustine's Later Works* und *Soundings in St. Augustine's Imagination,* New York 1988 und 1994, gegen den sich R. mehrfach wendet). Statt dessen versucht er, den heutigen Leser an die Materie heranzuführen (Kap. 1: „Approaching Augustine") und deren Gegenwartsrelevanz zu vermitteln (Kap. 8: „Augustinus redivivus"). In diesem Rahmen teilt er die Philosophie Augustins in sechs weitere Kapitel ein: 2. Semiotik („Words, signs and things"), 3. Erkenntnistheorie („Certainty, belief and understanding"), 4. Leib-Seele-Problematik („Soul, body and personal identity"), 5. Ethik („Will, love and right action"), 6. Soziallehre („Individuals, social institutions and political life"), 7. Theodizee („Evil, justice and divine omnipotence"). In drei „Appendices" werden außerdem einige neueste Forschungsergebnisse vorgestellt: 1) zur Lehre vom Satz nach Porphyr in *De magistro,* 2) zu an Augustins Haltung zu Traduzianismus und Kreatianismus ablesbaren Aporien seiner Seelenlehre, 3) zu einigen Aspekten der Diskussion Augustins mit Julian von Aeclanum über die sexuelle *concupiscentia.* – Gerade auch als Philosophie*historiker* betont R., daß zu einer befriedigenden Diskussion des Denkens Augustins bei allen Anforderungen an methodische Strenge die beschränkten Maßstäbe einer angelsächsischen Fakultät für Philosophie heute bei weitem nicht ausreichten (5). Selbst da, wo Augustin auch nach heutigem Ermessen „rein" philosophische Themen behandle, etwa im Frühwerk, spielten bestimmte biblische Motive eine wichtige, von akademischen Philosophen heute oft mißverstandene Rolle (13; etwa der Vers Is 7,9b: *nisi credideritis, non intellegetis).* Allerdings verfängt sich R. selbst im Netz der Vorurteile der modernen Philosophiehistoriker, vor dem er warnt, wenn er etwa meint, Augustins Anspruch, schon in *De libero arbitrio* Argumente gegen den Pelagianismus vorweggenommen zu haben, sei überzogen (17). Er übergeht damit neuere Arbeiten (P. Fredriksen, *Augustine's early interpretation of Paul,* Princeton 1979 und F. De Capitani, *Il De libero arbitrio di S. Agostino,* Mailand 1987), die diese Schrift in eine enge zeitliche wie auch inhaltliche Nähe zu *Ad Simplicianum* I.2 gerückt und somit Augustins Anspruch eher bestätigt haben. Beachtenswert ist dagegen die Bemerkung, daß einige „moderne" Aspekte in Augustins philosophischem Denken gerade im letzten „unvollständigen Werk gegen Julian" zu finden seien (16).

Im Kernbereich von R.'s Buch dreht sich alles um diejenigen Themen, die auch Augustins Denken beherrschten: 1) Wissen über 2) die Seele und 3) Gott. Zu 1) (3. *Certainty, belief and understanding):* Am Anfang der Wissenschaftslehre Augustins stehe die Unterscheidung von Wissen und Glauben. R. zitiert Ambrosius: „Gott hat nicht beschlossen, sein Volk durch (stoische) Logik zu erlösen" (41). Der Satz erinnert an O. Rottmanners berühmten Schluß von 1892: „Für Augustin waren in der Theorie nur wenige, in der Praxis alle prädestiniert" (in: Ders., *Geistesfrüchte aus der Klosterzelle.* München 1908, 30). Wenn sich auf der Basis der aus biblischen Aussagen bestehenden Axiome der christlichen Glaubenslehre der allgemeine Heilswille Gottes nicht notwendig und widerspruchsfrei erschließen lasse, so sei damit der Glaube an diesen noch lange nicht widerlegt (vgl. 270 f. zur Auslegung von 1 Tim 2, 4, wobei leider *De cat. rud.* 26.52 und *De spir. et litt.* 33.58 nicht behandelt werden). Entsprechend sei Augustin, etwa in *Contra Academicos,* nicht an der Widerlegung jeder Form der Skepsis interessiert, sondern an der Widerlegung der überzogenen („globalen") Ansprüche antiker Skeptiker, jede Form eines Wissensanspruchs ad absurdum führen zu können (53). Obwohl R. zugeben muß, *C. Acad.* nicht in gebührender Ausführlichkeit diskutieren zu können, liefert er doch eine Reihe von Belegen, die zeigen, daß Augustin durchaus nicht dem Hang zum „Idealismus und Solipsismus" erliegt, wie es selbst neueste Darstellungen der antiken Skepsis noch gerne sehen würden (vgl. F. Ricken, *Antike Skeptiker,* München 1994, 152 f, 156 und 162). Am deutlichsten zeigt sich dies daran, daß das berühmte Selbstbewußtseinsargument *(si fallor sum)* in *C. Acad.* gar nicht auftaucht, während es in anderen Schriften methodisch sehr stark eingeschränkt verwendet wird, so daß der Historiker hinsichtlich der neuzeitlichen Problematik sagen kann: „Augustine would criticize Descartes for making illegitimate use of his argument" (63–67 und 88). Was die berechtigte Klage über Konfusionen in Augustins Terminologie angeht (54), so hätte R. Th. G. Buchers Arbeit „Augustinus und der Skeptizismus" (in: *Atti del congr. int. su s. Ag.,* Bd. 2 Rom 1987, 381–392) sicher weitergeholfen, die wie er die methodisch sehr stark eingeschränkte Intention der Skepsiswiderlegung Augustins betont: Es ginge um die selbst nicht logisch nachprüfbaren Gewißheit der Existenz von Wirklichem und die (dementsprechend begrenzte) Gültigkeit der Logik (66). Im Vergleich zu manchem Philosophen der Neuzeit wäre Augustin demnach selbst ein Skeptiker. Strittig zwischen ihm und antiken Skeptikern sei lediglich die Frage nach der Erstreckung der Realität (Beziehen sich nur Sinneswahrnehmungen auf Reales oder auch geistige Wahrnehmungen?). In diesem Sinne sei Augustins Auseinandersetzung mit der Skepsis von allgemeinerer Natur, als aus *C. Acad.* und der Widerlegung der akademischen Skepsis hervorgehe. Sie erstrecke sich auch auf die Untersuchung des Erkenntnisakts (Verhältnis zur Zeit, Gedächtnis, Illumination), der zwar nicht original aristotelisch im Sinn der Zweitursache, aber doch im Sinne eines spätantiken Aristotelismus (Alexander von Aphrodisias) als *intellectus agens* gedeutet werde, mit Gott als erstursächlich „authentischem" *intellectus agens* (78, Anm. 65). Bei der Zeitanalyse weist R. auf die Vorherwissensproblematik hin (84 f.), die später noch einmal bei der Vorherbestimmungs- (Prädestinations-)problematik relevant werden wird, sowie auf die Unterscheidung der Zeitfunktion im Rahmen einer Schöpfungs- und Urstands- und im Rahmen einer Erbsündenlehre (hier wäre für den deutschen Sprachraum als neuester wichtiger Beitrag K. Flasch, *Was ist Zeit?,* Frankfurt 1993, zu ergänzen).

Diese zuletzt genannten Fragenkomplexe werden 2) im Zusammenhang mit der Seelenlehre *(Soul, body and personal identity)* noch ausführlicher behandelt. Im Mittelpunkt des geistigen Erkenntnisakts, so R., stehe für Augustin vor allem das Subjekt dieses Akts und nach dem, was 1) über den *intellectus agens* gesagt wurde, sei es für ihn vor allem auch wegen der erwähnten terminologischen Unschärfen gar nicht so einfach, zwischen Gott und Seele, Welt- und Individualseele, Menschheit und Individuum zu unterscheiden. Allgemein versuche Augustin, im Laufe seiner denkerischen Entwicklung diese Dualitäten zu einer einheitlichen Theorie zu vereinfachen. Von Anfang an stünde für ihn deswegen nicht der Mensch, sondern der Komplex „Gott und Seele" (*Soliloquiae*) im Mittelpunkt und würde zunehmend prinzipiell untersucht (92), d. h. aus einer historisch zeitlichen Betrachtung würden grundsätzlich philosophische Überlegungen, etwa zur Person Adams und Christi bei der Frage nach dem Verhältnis von Indivi-

duum und Menschheit. Augustin bearbeite diese Frage durch den Einfluß Ambrosius' zunächst (Frühwerk) mit den Mitteln der allegorischen Schriftauslegung, gebe sich damit jedoch im Laufe der Zeit, da die Bibellektüre, insbesondere Paulus, für ihn immer wichtiger werde, immer weniger zufrieden. Sein Denken verlange nach einer historisch philosophischen Begründung der Heilsgeschichte in ihrer konkreten Wirkung auf das Individuum. Aus Texten der Heiligen Schrift böten sich hierzu Hilfskategorien an, topographischer Natur etwa, wie das Wort „in" in dem Ausdruck „In Christus" (1 Kor 15), aus dem Augustin sein Konzept einer Sünde „in Adam" entwickle. Mit diesem Konzept habe er, einen biblischen Ausdruck („in x") mit einer porphyrisch neuplatonischen Kategorie („Das Eine" als *ousia)* kombinierend, versucht, einen eigenen Beitrag zur Lösung der Individuationsproblematik zu liefern: „Augustine says that he (Adam) was one man and also the whole human race *(totum genus humanum)*" (126). R. prägt dafür den Begriff „transpersonales Leben". Auch die Ausdrücke *massa* und *conspersio* wiesen darauf hin.

Ob Augustins Versuch geglückt ist und R.'s Beschreibung von Augustins Vorgehen zutrifft, sei hier dahingestellt. Viele und wichtige Fragen bleiben jedenfalls offen, vor allem im Bereich 3) (Kap. 7: *Evil, justice and divine omnipotence)* etwa zur Kompatibilismusproblematik (Freiheit und Gnade, Doppelte Prädestination usw.), die zu erörtern hier zu weit führen würde. Nur zwei Bemerkungen zum Schluß. Erstens: R. schließt sich an die neuere Forschung an (bes. W. Geerlings, *Christus exemplum*, Mainz 1978), die Augustins Christologie rehabilitiert. Die Tatsache, daß Augustin mehr an der soteriologischen „Mechanik" als an christologischen Formeln interessiert sei, bedeute nicht, wie die Dogmengeschichte früher glaubte, daß er eine bis hin zum Doketismus ausgedünnte Christologie vertrete. Gerade eine Untersuchung des „In Adam – In Christus"-Motivs zeige, wie sich im Laufe der Zeit eine Verdichtung seiner Christologie ergebe, wobei ihm jedoch eine zu starke Betonung der „äußeren" („historischen") Gestalt Jesu Christi zeitlebens im Hinblick auf den Pelagianismus suspekt geblieben sei (266 ff.). Zweitens: Der hochinteressante Appendix II (317–320) gibt Aufschluß darüber, daß Augustin, besonders interessant zu zeigen im Briefwechsel mit Hieronymus, trotz seiner starken Erbsündenlehre eher dem Kreatianismus als dem Traduzianismus zugeneigt gewesen sei (also: Gott schafft die individuelle Seele jeweils beim Akt der Zeugung), auch wenn er daraufhin nicht mehr erklären konnte, wie denn die Sünde „in Adam" auf die individuellen Menschen nach Adam übertragen werden sollte. Wenn O'Connells (1988) Versuch, diesen Widerspruch aufzulösen (s. seine Annahme, daß Augustin an die Präexistenz der Einzelseelen glaubte, durch die sie in Ewigkeit „in Adam" gesündigt haben), wie R. plausibel macht, abzulehnen ist, dann bleibt nur die Vermutung, daß der Theologe Augustin aus Traditionsgründen an einem Dogma festhielt, das er als Philosoph nicht verteidigen konnte und wollte, wie nicht zuletzt die offene Debatte mit Julian von Aeclanum zeigt, in der Augustin sowohl als starrköpfiger alternder Bischof befremdet, wie auch als jugendlich wirkender Freigeist brilliert.

Mit diesen wenigen Bemerkungen dürfte sich schon an einem Bruchteil der in R.s Buch behandelten Themen gezeigt haben, wie ausdifferenziert das Augustinusbild in der modernen Forschung inzwischen geworden ist. Das Buch stellt gerade von seiner umfassenden Anlage her einen überaus wertvollen Beitrag zu dieser Forschung dar, während es gleichzeitig auch für die weniger spezialisierten Interessierten einen guten Zugang zum Denken Augustins bieten könnte. J. Lössl S. J.

Summa, Gerd, *Geistliche Unterscheidung bei Johannes Cassian* (Studien zur systematischen und spirituellen Theologie 7). Würzburg: Echter 1992. XI/266 S.

Einer der zentralen und gleichzeitig schwierigsten Begriffe der christlichen Frömmigkeitsgeschichte ist die „discretio spirituum", die „Unterscheidung der Geister", oft auch einfach nur „discretio" genannt, heute vielfach als „geistliche Unterscheidung" bezeichnet. Bei der Entwicklung dieses Begriffes spielte Johannes Cassian (ca. 360 bis ca. 435) eine wichtige Rolle. Er brachte das Mönchsleben und auch die Mönchsspiritualität aus Ägypten, wo er eine Zeitlang gelebt hatte, nach dem Westen. Durch seine zwei Werke, „De Institutis coenobiorum et de octo principalium vitiorum remediis" und die „Colla-

tiones Patrum", wurde er für Jahrhunderte der Lehrmeister des inneren Lebens für die Mönche.

Die vorliegende Untersuchung ist aus einer Diplomarbeit hervorgegangen, die der Verf. 1988 an der Theologischen Fakultät in Freiburg i. Br. vorgelegt hat. Ihr Ziel ist es, die Schriften Cassians zu erschließen und seine Aussagen zum theologischen Gehalt der discretio herauszuarbeiten. – Im 1. Teil („Kontext und Sinnmitte der Spiritualität Johannes Cassians") wird zunächst Leben und Werk Cassians dargestellt und dann ein Durchblick durch seine Mönchsspiritualität gegeben. Der Mönch ist für Cassian ein Christ, der entschieden seiner Berufung nachgeht. Das Endziel des christlichen Lebens ist die Schau Gottes im ewigen Leben, das Nahziel ist die Reinheit des Herzens. Die Übungen des Mönches, Askese, Fasten, Beten, Nachtwachen, Schriftlesung sind nur Mittel für die Reinheit des Herzens. – Der 2. Teil („Aspekte, Kriterien und Regeln der discretio") bestimmt den Stellenwert der discretio im Mönchsleben. Es ist von größter Wichtigkeit, zu erkennen, was zur Reinheit des Herzens führt bzw. was davon wegführt. Die discretio ist die Fähigkeit, das zu unterscheiden und zu finden. Es geht um die Erkenntnis der äußeren und inneren Antriebe des Menschen: die „Unterscheidung der Geister", d. h. der vielfältigen und vieldeutigen, in der Dämonenlehre nur angedeuteten Heils- und Unheilsmächte, der Herzensgedanken, der Antriebsmächte von „Fleisch" und „Geist", der seelischen Grundstimmungen. Ferner geht es bei der discretio darum, anhand der Ergebnisse des Tuns auf die Urheber und Ursachen zurückzuschließen, also um eine Reflexion der asketischen Praxis. Hier steht die Unterscheidung der Hauptlaster und Tugenden und der „königliche Weg" der Mitte zwischen den Extremen im Vordergrund. – Der 3. Teil handelt schließlich von „Aneignung, Vermittlung und Vollzug der discretio". Die Hineinnahme in ein Leben nach dem Evangelium geschieht durch geistliche Vaterschaft und Anleitung zur discretio. Die Vermittlung der discretio ist in die Tradition des Mönchtums eingebunden. Cassian sieht das Mönchtum in der Nachfolge Jesu, der Apostel und der Urgemeinde. Evangelische Vollkommenheit kann nach Cassian im Grunde genommen nur im Mönchtum verwirklicht werden. – Abschließend werden in „Ergebnis und Ausblick" die historische Bedeutung Cassians als Vermittler östlicher Mönchsspiritualität nach Südgallien angesichts eines sich wandelnden kirchlichen und geschichtlichen Kontextes und der aktuelle Bezug der discretio für die heutige Zeit herausgestellt. Die „discretio" gilt als das Vermächtnis von Johannes Cassian. Wichtig bleibt die Einbindung der Spiritualität in die kirchliche Gemeinschaft als Ort der Weitergabe der discretio.

Die vorliegende Untersuchung stellt einen wichtigen Beitrag zur Erforschung der Geschichte der Unterscheidung der Geister dar. Sie hat die Bedeutung der discretio im Zusammenhang der geistlichen Theologie Cassians deutlich gemacht. Dabei werden auch Hinweise auf die Vor- und Wirkungsgeschichte gegeben, aber eine ausführliche Darstellung dieser Bezüge lag außerhalb des Rahmens dieser Arbeit. Interessant wäre es nun – und das ist nicht als Kritik am Autor gedacht – den discretio-Begriff Cassians in die reiche Tradition der Unterscheidung der Geister vor und nach Cassian einzuordnen und damit zu vergleichen. Auch die Erforschung der Wirkung Cassians auf die christliche Frömmigkeitsgeschichte wäre noch weiterer Arbeiten wert. Wieweit ist Cassian durch seine Herausstellung des Mönchtums als Weg zur christlichen Vollkommenheit schuld an einer Entweltlichung des christlichen Glaubens? Wieweit hat er die geistliche Erfahrung intellektualisiert und rationalisiert? Wieweit hat Cassian – er gilt als einer der Väter des „Semipelagianismus" – der Frömmigkeit einen voluntaristischen Zug aufgeprägt?

G. Switek S. J.

Cazier, Pierre. *Isidore de Séville et la naissance de l'Espagne catholique* (Theólogie historique 96). Paris: Beauchesne 1994. VI/329 S.

Mit Buchtiteln ist das so eine Sache. Nicht immer decken sich hier die Interessen des Autors und die des Verlegers. Wer immer die Verantwortung für den vorliegenden Titel trägt, derselbe enthält dem Leser jedenfalls die entscheidende Information vor, nämlich daß er es mit einer Studie zu Isidors wichtigem Lehrbuch für Glaubens- und Sittenfragen in Thesenform, den *Sententiarum libri tres* (PL 83, 537–738), zu tun hat. In der Tat,

vier der fünf Hauptteile des Bandes (88–285) befassen sich mit dem genannten Werk des letzten abendländischen Kirchenvaters und Lehrmeisters des Mittelalters (Der 1. Hauptteil geht näher auf den historischen Kontext Isidors und seines Werkes ein und informiert über einige Fragen, in denen der Autor eine von der bisherigen Forschung abweichende Meinung vertritt). Am ehesten wird man der Arbeit wohl gerecht, wenn man sie als eine Art Kommentar zu Isidors *Sententiae* bezeichnet, Kommentar deswegen, weil einerseits die Anordnung des in den Hauptteilen behandelten Stoffes (L'enseignement doctrinal, la conversion individuelle, la morale de la vie en société, l'aboutissement des sentences d'Isidore) im wesentlichen der Abfolge der Kapitel und Paragraphen der Vorlage folgt, anderseits der Autor sich auch im Grunde darauf beschränkt, seine Zitate aus dem Sentenzenwerk durch verwandte Texte aus anderen Werken Isidors, auch Konzilskanones, an deren Entstehung der Kirchenvater selber mitgewirkt hat, zu ergänzen bzw. sie mit ihrer Hilfe näher zu erläutern. Der Autor liest dabei, wie uns scheint, zu Recht, das Sentenzenwerk des Spaniers als ein Dokument, das uns sowohl sehr konkreten Aufschluß gibt über die kirchliche Gesellschaft der damaligen Zeit, in diesem Sinne über die „Geburt des katholischen Spanien", als auch über ihren Autor selber, dessen geistiges und geistliches Testament sie gewissermaßen darstellen, dies um so mehr als C. die *Sententiae* nicht wie sonst üblich in die Jahre um 615, sondern in die Umgebung des 4. Konzils von Toledo, also des Jahres 633, datiert. – Der Einleitung ist zu entnehmen, daß C. demnächst („prochainement") die seit über 20 Jahren angekündigte (vgl. DSp 9, 2115) Edition der *Sententiae* vorlegen wird (Belles Lettres, ALMA), was natürlich sehr zu begrüßen ist, zumal die von P. L. Robles OP 1966 in Aussicht gestellte Ausgabe bisher nicht erschienen ist. Offensichtlich soll der vorliegende Band den dieser Ausgabe beigegebenen Kommentar entlasten bzw. dem Autor die Möglichkeit geben, ausführlicher auf das Sentenzenwerk des Spaniers einzugehen, als das im unmittelbaren Rahmen einer Edition möglich ist. Was diese geplante Edition angeht, so ist jedoch sehr zu hoffen, daß sie leserfreundlicher angelegt und gründlicher auf Druckfehler durchgesehen ist als der vorliegende Band. Denn in ihm vermißt man nicht nur jede Einführung in den derzeitigen Stand der Forschung hinsichtlich der *Sententiae*, eine sehr eigenwillige Zitierweise irritiert auch unnötigerweise den Benutzer. In welchen Ausgaben die zitierten Quellen zu finden sind, wird ihm auch nicht mitgeteilt. Außerdem werden Quellen bisweilen durch Kürzel bezeichnet, die nur der sehr kundige Leser selber auflösen kann. Verwirrung stiftet an nicht wenigen Stellen ferner die Interpunktion. Zwar sind die Regeln diesbezüglich im Französischen bekanntermaßen freier als im Deutschen, aber es scheint sich doch an sehr vielen Stellen (vgl. S. 6: juxtaposent, 13: siècle, 41: Tours, 80: Père, 80: suffisent, 84: Grand, 99: disent, 144: posent, usw. usw.) eher um Druckfehler zu handeln. An sonstigen Druckfehlern besteht übrigens auch keinerlei Mangel (vgl. S. 72: voyage, 95: premier de Braga, 149: afage, 175: profonde, 253: relafache, 313: BlumenkranZ, 317: MULLINS, ebd. Thectuelle, ebd. spritual, usw. usw.). Zu wünschen sind dem vorliegenden Band Leser, die die sehr vernachlässigte äußere Form nicht abschreckt. Ihnen kann er gute Dienste leisten bei der Beschäftigung mit einem wichtigen Text des christlichen Altertums. H. J. Sieben S. J.

Cramer, Peter. *Baptism and change in the early middle ages, c. 200–1150* (Cambridge studies in medieval life and thought, fourth series). Cambridge: University Press 1993. XX/356.

In der Einleitung charakterisiert Verf. die einzelnen Kapitel seines Buches als in gewisser Weise von einander unabhängige Essays; er habe einen Eimer in den vorüberfließenden Fluß hinuntergelassen, um zu sehen, was er heraufbringt; denn es wäre in jedem Fall unmöglich gewesen, den Fluß systematisch mit einem Schleppnetz zu bearbeiten. In der Tat haben wir es mit 7 mehr oder weniger voneinander unabhängigen Kapiteln über die Konzeption der Taufe in einem Zeitraum von fast 1000 Jahren zu tun: Taufe bei Hippolyth von Rom *(Traditio apostolica)*, bei Tertullian *(De baptismo)* und Ambrosius *(De sacramentis)*, bei Augustinus (u. a. *De catechizandis rudibus)*, Taufe in der Zeit von Augustinus bis zu den Karolingern, zwei Kapitel schließlich, die mit ‚The diminishing of baptism' und ‚The twelfth century, or falling short' überschrieben sind. Zwei längere

Exkurse schließen die Studie ab, einer, in dem der Verf. der Frage nachgeht, warum Baptisterien im Languedoc und Norditalien im 12. Jh. und noch danach als bedeutende Gebäude erhalten blieben, während sie im übrigen Europa Kathedralen Platz machen mußten, der zweite befaßt sich mit den Fresken des Baptisteriums von Concordia Sagittaria in Friaul. Dem Text sind 14 Abbildungen beigegeben, ein Verzeichnis der Primär- und Sekundärliteratur und ein Index, der Sachen, Quellentexte und moderne Autoren zusammen erfaßt. – Essays sind die genannten Kapitel aber nicht nur aufgrund ihrer relativen Selbständigkeit, sondern auch in dem Sinn, daß der Autor, wir haben den Eindruck, ganz bewußt nicht systematisch vorgeht, sondern jeweils den unmittelbaren Eindruck seiner Beschäftigung mit den aus der genannten Zeit stammenden liturgischen Quellen bzw. den oben genannten Autoren wiedergibt. Und dies gelingt ihm auf außerordentlich brillante Weise. Die 7 Kapitel sprühen nur so von geistvollen Bemerkungen, Aperçus, Bonmots, wie man sie zumindest in der auf dem Kontinent produzierten patristischen oder überhaupt wissenschaftlichen Literatur nicht gewohnt ist. Nein, es sind nicht nur geistvolle Bemerkungen, sondern exzellente Synthesen und Beschreibungen sehr komplexer Fragestellungen. Zu Augustins Beitrag in der genannten Frage heißt es z. B.: „In this hesitancy between incipient sin and innate good lie the fragments of an unmade idea, a half-spoken dogma. To speak it outright would be to make of man the victim of good and evil, and baptism – apparently – the imposition, rather than the taking on, of a new nature. It would be to go against the whole conception of sacrament and symbol as an ineffable encounter between man and God, a meeting of wills; it would be to eclipse the human will, to remove the essential ambiguity in sacrament. It was Augustine who with an insight resembling prophecy took up the fragments and made them into a whole, and yet did so without losing his grasp of the freedom of the will" (120). Außerordentlich treffend ist auch die Art und Weise, wie C. den Übergang von Augustins Taufkonzeption zu derjenigen der Karolingerzeit charakteriziert (130), speziell im Blick auf die Kindertaufe (137; 143/4). Über sie heißt es abschließend: „All this is to say that infant baptism was many things at once. It was, as yet, no hindrance, but rather a stimulus, to the religious imagination that a child should be led through the forms of an adult experience. The child along with the water, palm-branches, salt and oil, was himself a symbol – perhaps the principal symbol – in which the action of sacrament took place. He was the focus of the rite" (178). – Zur unsystematischen Art des Vorgehens gehört auch, daß der Autor sich relativ oft sehr weit von seinem eigentlichen Thema, der Konzeption der Taufe in der genannten Zeitspanne, entfernt, ohne daß dem Leser der Zusammenhang, den der Autor vielleicht sieht, ausdrücklich klar gemacht wird. Auch scheut sich C. nicht, seine alten Quellen dadurch zum Sprechen und Glänzen zu bringen, daß er sie mit Ansichten moderner Autoren wie Hegel, Buber, Freud konfrontiert. – Was also ist die Taufe nach dem Zeugnis der vom Autor konsultierten Quellen? Jedenfalls etwas, das einem ständigen Wandel unterworfen ist, von seinen Anfängen an. Daher der auf den ersten Blick etwas blasse Titel der Studie. Taufe hat nicht nur *einen* Sinn. Sie hat unzählige Sinne in einem so großen Zeitraum wie dem hier untersuchten. Aber selbst in einer bestimmten Zeit ist von Autor zu Autor immer wieder ein anderer Sinn der Taufe festzustellen. „... I have tried ... to give an impression of possible senses, or rather to translate into words the immediate impression of sense that came to me in each case. Tertullian's sacrament is not Ambrose's; Ambrose's or Cyprian's is not Augustine's, and so on" (3). – In der Einleitung erfahren wir auch etwas über die Entstehungsgeschichte des Buches. Der Autor begann mit Untersuchungen über die Frage, die ein Berengar von Tours, ein Lanfranc, ein Hugo von St. Viktor und Petrus Lombardus an die Taufe stellten, wurde aber bald gewahr, daß eine solche Beschränkung auf das frühe Mittelalter einem Gang über einen Dachboden gleicht, dessen Bretter schadhaft sind, oder einem Spaziergang, bei dem man sich nur mit dem Zwerg unterhält, aber nicht mit dem Riesen, der den Zwerg auf seinen Schultern trägt. Die Riesen, mit denen der Autor sich also auch unterhält, sind die oben genannten Kirchenväter. Hinsichtlich der mittelalterlichen Theologen kam es, so der Autor, darauf an, „so see not just what they said, but how they had shaped their material" (1). – Wie schon angedeutet, C. hält sich zum Teil in seinem Buch nicht an die auf dem Kontinent und vielleicht auch nicht an die jenseits des Kanals üblichen Gepflogenheiten wissenschaftlicher Buchproduktion. Wer

sich auf den sehr persönlichen Stil des Autors, mit etwas Geduld gewappnet, einläßt, liest das Buch nicht nur mit großen Gewinn, was die behandelten Fragen angeht, sondern mit großem Vergnügen! H. Sieben S. J.

Dassmann, Ernst, *Die Anfänge der Kirche in Deutschland.* Von der Spätantike bis zur frühfränkischen Zeit (Urban-Taschenbücher 444). Stuttgart–Berlin–Köln; Kohlhammer 1993. 232 S.

Die Bedeutung dieses in Taschenbuch-Form erschienenen Handbuches besteht darin, daß es die Erforschung vor allem der archäologischen Quellen, die sich in einer Fülle verstreuter Publikationen vor allem ortsgeschichtlicher Art niedergeschlagen haben, zusammenfassend zugänglich macht. Dabei werden die literarischen und archäologischen Quellen sehr eingehend untersucht, ihre meist kontroverse Deutung diskutiert, wobei sehr oft das Endurteil in der Schwebe bleiben muß. Karten, Pläne und Abbildungen illustrieren die Ausführungen in wünschenswerter Ausführlichkeit. Zeitlich erstreckt sich der Band von den Anfängen des Christentums (die nur für Trier seit Mitte des 3. Jh.s belegt sind) bis zu der Zeit um und nach 600, wo mit dem „iro-fränkischen" Impuls ein neuer Missionsansatz beginnt. Räumlich ist das zum Römischen Reich gehörende Gebiet des heutigen Deutschland, also die Provinzen Germania inferior, Germania superior, Raetia secunda sowie natürlich das (zu Belgica gehörende) Moselland mit Trier behandelt; ob es dabei sinnvoll war, heutige Grenzen respektierend, Straßburg nur kurz (58) und Basel bzw. Augst nicht einzubeziehen, sei dahingestellt. – Die Gliederung ist in erster Linie nach lokalen Gesichtspunkten bestimmt. Nach zwei Einleitungskapiteln über die Grenzen (9–12) und über die Frage vor-konstantinischen Christentums in Germanien (13–24) behandelt das 3. Kapitel, welches zwei Drittel des Gesamtumfangs einnimmt, „Christliche Zentren und ihr Umland" (25–159), d.h. in 4 Unterkapiteln Augsburg und die Raetia secunda, Mainz und die Germania prima, Trier und die moselländische Kirche, schließlich Köln und Niedergermanien. Jedesmal wird zunächst einleitend ein Abriß der römischen Stadtgeschichte geboten, dann eingegangen auf die literarischen Quellen, auf die Bischofslisten, auf die archäologischen Zeugnisse (Kirchenreste, Inschriften, Grabsteine etc.), schließlich auf die Zeugnisse christlichen Lebens in der Provinz. Relativ kurz sind die Seiten, die der Frage „Völkerwanderung und kirchliche Kontinuität" gewidmet sind (160–168). Es folgt schließlich ein weiteres Kapitel „Überreste frühchristlicher Kunst" (168–202).

Wenn man eine zusammenfassende Geschichte erwartet, wird man enttäuscht; eine solche kann diese Darstellung schon infolge der meist sehr fragmentarischen und in ihrer Deutung kontroversen Quellenlage gar nicht bieten. Das Interesse, aus dem heraus man zu diesem Bändchen greifen wird, wird mehr das lokal-heimatkundliche sein: umfassend und genau informiert zu werden über die ersten christlichen Zeugnisse der eigenen Stadt und der näheren Heimat, die Probleme ihrer Deutung und Einordnung, wobei Kontroverses meist offengelassen wird. Nicht zuletzt ist das Bändchen vorzüglich dazu angetan, Interesse an den archäologischen Relikten des christlichen Glaubens an Ort und Stelle zu wecken. Wenn freilich der Verfasser im Vorwort schreibt, „daß sich nirgendwo sonst in frühchristlicher Zeit die Inkulturation des Glaubens in ‚Barbarenvölker' so eindrucksvoll verfolgen läßt wie in den Ländern an Donau, Rhein, Mosel und Maas beim Übergang von der römischen zur germanischen Herrschaft" (7), dann scheint er hier doch bei dem heutigen theologisch gebildeten Leser eine Erwartung zu wecken, die er naturgemäß in Anbetracht der Quellenlage nicht erfüllen kann – es sei denn, man versteht unter „Inkulturation" bereits Tatbestände wie den Übergang von römischen zu germanischen Namen in Grabsteinen in Mainz (50), Bingen (61) oder Boppard (64). Der Mythos der „Germanisierung" des Christentums wird vom Autor mit Recht im Anschluß an Schäferdiek, Angenendt und andere zurückgewiesen (167 f.); und im übrigen liegen die meisten konkreten Veränderungen in Riten, christlicher Sozialisation und Lebensformen, die – wie man sie immer deuten mag – Stoff für die Frage der „Inkulturation" geben, zeitlich später, zumindest in ihrer klaren Bezeugung. Tatsächlich kommt der Autor auch im Text bei der Deutung der Einzelzeugnisse nirgends auf diesen Anspruch zurück. Davon jedoch abgesehen: Wer sich über die Anfänge des

Christentums an Rhein und oberer Donau informieren will, wer wissen will, was davon gesichert, hypothetisch oder legendär ist, was an Kunstobjekten, Gebäudeüberresten und Grabsteinen davon erhalten ist, wird mit Gewinn zu diesem Bändchen greifen.

Kl. Schatz S. J.

Dinzelbacher, Peter, *Christliche Mystik im Abendland.* Ihre Geschichte von den Anfängen bis zum Ende des Mittelalters. Paderborn–München–Wien–Zürich: Schöningh 1994. 463 S.

Lange Zeit vermißte man eine umfangreichere Geschichte der christlichen Mystik, die wissenschaftlichen Maßstäben entspricht. Nun erscheinen seit 1990 zwei solcher Werke. Einmal die auf mehrere Bände angelegte „Geschichte der abendländischen Mystik" von Kurz Ruh (bis jetzt erschienen im Verlag C. H. Beck, München, Bd. I 1990, Bd. II 1993) und das vorliegende Buch von Dinzelbacher, der sich als Kenner mittelalterlicher Frömmigkeitsgeschichte, insbesondere der Frauenmystik ausgewiesen hat. Wie heben sich beide Neuerscheinungen voneinander ab? Zunächst äußerlich dadurch, daß das Werk von Ruh bis in die Gegenwart hinein geplant ist, während das von uns zu besprechende Buch sich bewußt auf den Zeitraum „bis etwa zur Mitte des fünfzehnten Jahrhunderts" (22) beschränkt. Ein weiterer noch am Äußeren haftender Unterschied ist folgender: Ruh behandelt Schwerpunkte der Geschichte und diese sehr ausführlich (dafür fehlen z. B. bei der Behandlung der Mystik der alten Kirche Origenes und Gregor von Nyssa und der des frühen Mittelalters Anselm von Canterbury und Rupert von Deutz). Im Unterschied dazu strebt D. eher eine Vollständigkeit der Darstellung an. Dadurch sind seine Einzeldarstellungen zwangsläufig kürzer, und er kann kaum wie Ruh auf Interpretation von Einzelstellen eingehen. Der eigentliche Unterschied ergibt sich aber aus einem verschieden akzentuierten Verständnis von dem, was Mystik ist. D. übernimmt die Vorstellung von Gerson: „Mystik ist ‚cognitio Dei experimentalis', auf Erfahrung gegründete Gotteserkenntnis" (9). In einer weiteren Überlegung wird der Begriff präzisiert und Mystik beschrieben „als das Streben des Menschen nach unmittelbarem Kontakt mit Gott vermittels persönlicher Erfahrung schon in diesem Leben so wie seine Empfindungen und Reflexionen auf diesem Weg und endlich die Erfüllung dieses Strebens. Sie besteht in der stets kurzfristigen Aufhebung des Unterschiedes zwischen dem Subjekt des Strebens, der menschlichen Seele, und dem Objekt, das angestrebt wird, Gott" (10). Alle Mystik ist demnach Erlebnismystik. Mystiker ist der, der die Erfahrung der „unio mystica" aus Visionen und Ekstasen hat. Dieses Verständnis von Mystik hat Folgen für die Darstellung: Werden in der Zeit der alten Kirche den Montanisten 3 1/2 Seiten eingeräumt (46–49), so muß sich Gregor von Nyssa mit knapp einer Seite begnügen (69). Bei ihm bleibt es ja fraglich, ob er mystische Erfahrung besaß. Da Hildegard von Bingen und Elisabeth von Schönau von sich kein Unionserlebnis berichten, „ist es eher der Zwang der Tradition", der sie Aufnahme in diese Geschichte finden läßt (144). Am deutlichsten wird das bei Meister Eckhart, der ja Visionen und Ekstasen reserviert gegenübersteht. Hatte D. in seiner *Mittelalterliche(n) Frauenmystik,* Paderborn–München–Wien–Zürich 1993 (329) noch die „Aussonderung des Meisters aus dem Bereich der Mystik" durch die Bochumer Schule begrüßt, so findet Eckhart doch Aufnahme in seinem neuen Werk (281–292), obwohl man ständig die Reserven gegen ihn spürt (Höhepunkt: Ihm wird „intellektueller Hochmut oder wenigstens ein Verkapseltsein im eigenen Denk-Kosmos" vorgeworfen [290]). Ganz anders dagegen Ruh. Er hat eine solche Vorstellung von Mystik, daß er in Meister Eckhart einen, wenn nicht den Höhepunkt, in der Geschichte dieser Strömung sieht, was er durch häufige Vergleiche mit dem Meister deutlich macht. In ihrer verschiedenen Auffassung von Mystik sind zwei grundverschiedene Werke entstanden, die sich gerade in ihrer Verschiedenheit gut ergänzen.

Wo liegen die Stärken des Werkes von D.? Eindeutig in der detailreichen Darstellung der Erlebnismystik des Hoch- und Spätmittelalters. Schon früher hatte D. (Frauenmystik, 327 f.) zu Recht moniert, daß die deutsche Mystikforschung innerhalb dieses Zeitraumes sich weitgehend nur mit der rheinischen Mystik beschäftigt und diese isoliert betrachtet. Jetzt kann er im vielgefächerten Material nachweisen, welche Fülle an Erlebnis-

mystik es allein in Italien ab dem Hochmittelalter gibt. Damit wird aber die Deutsche Mystik in ihrer Einmaligkeit relativiert und gewinnt dadurch ihr eigenes Profil. D. glättet dabei nicht; es gelingt ihm, die einzelnen MystikerInnen in ihrem eigenen Profil darzustellen, und er scheut auch nicht, manch Skurriles in der Askese und Passionsmystik ans Tageslicht zu bringen. Querverweise auf andere Regionen und Zeiten lassen Gemeinsamkeiten, aber auch Unterschiede deutlich werden. Hervorzuheben sind auch die Darstellungen des geschichtlichen Umfeldes zu Beginn jeder Epoche, die die MystikerInnen in Verbindung mit ihrer Zeit treten lassen. Beziehungen zur darstellenden Kunst werden nicht nur am Ende aufgezeigt (430–440), sondern durch zahlreiche textbezogene Abbildungen im gesamten Werk belegt. Souveräne Belesenheit in den Quellen und der Sekundärliteratur (vor allem auch nichtdeutscher) lassen D. als echten Gelehrten erscheinen.

Und doch gibt es Defizite. Daß bei einem Mediävisten die Darstellung der biblischen Quellen der Mystik und ihre erste Entfaltung in der alten Kirche nicht die gleiche Prägnanz hat wie die des Mittelalters, ist verständlich. Die Disposition ist nicht immer glücklich. Wenn z. B. beim Hochmittelalter zwischen Benediktiner, Zisterzienser, Kartäuser auch Mystische Lyrik und verketzerte Mystik auftaucht, ist dies eigenartig (89–158). Ärgerlicher ist, daß D. sich nicht an seine eigene Disposition hält. So tauchen unter den Zisterzienserinnen des 13. Jahrhunderts die Prämonstratenserin Christina gen. von Retters (233–235) und die Rekluse Margareta contracta (236) auf, und unter der Überschrift „Dominikaner in Deutschland" werden auch die Brüder und Schwestern vom Freien Geist (293–295), die Theologia Deutsch (295) und der Weltpriester Friedrich Sunder (321 f.) behandelt. – Manchmal wünscht man sich auch vertieftes Problembewußtsein: Was ist mit der Aufhebung des Unterschiedes zwischen Subjekt, Seele, und Objekt, Gott, bei dem Unionserlebnis gemeint (10)? Wie verträgt sich diese Aufhebung mit der kurz vorher aufgestellten Behauptung, es „bezieht sich unsere Mystikdefinition ausschließlich auf die personal und dreifaltig vorgestellte Gottheit" (9)? D. will die „mystische Religiosität als historisches, genauer als mentalitätshistorisches Phänomen erfassen, nicht aber sie bewerten" und nicht in „orthodoxe" oder „häretische" Mystik unterteilen (15). Damit glaubt er „unparteiisch" zu schreiben im Unterschied zu den „meisten einschlägigen Publikationen", die „verständlicherweise aus einem bestimmten konfessionell oder fachspezifisch gebundenen Vorverständnis heraus geschrieben" sind (15). Ob ein Profanhistoriker nicht auch ein fachspezifisches Vorverständnis haben kann, ja muß? – Die starke Betonung der als lustvoll erfahrenen „unio mystica" beim Begriff der Mystik läßt schmerzhafte Erfahrung in der Begegnung mit Gott, die es in der Mystik des Mittelalters auch gab, zurücktreten. Zwar wird die zum Dolorismus neigende Passionsmystik bis in das kleinste Detail geschildert, von der bei Mechthild von Magdeburg so zentralen Erfahrung der „Gottesfremde" erfahren wir in ihrer sonst zwar knappen, aber präzisen Darstellung (208–212) nichts, und der Frage, warum Margareta contracta Trost und Süßeempfindung ablehnt und sogar wünscht, in die Hölle zu kommen, wird nicht weiter nachgegangen (236 f.).

Offensichtlich ist das Buch unter einem Zeitdruck entstanden. Die wohl daher rührenden Flüchtigkeitsfehler sollten in einer zweiten Auflage beseitigt werden. Z. B.: Heinrich von Nördlingen ist kein O. P., kein Dominikaner, sondern Weltpriester (323). Das Kloster Schönau, in dem Elisabeth im 12. Jahrhundert lebt, liegt nicht in der Eifel, – das wäre südwestlich von Bonn (150) –, sondern im Taunus, nordwestlich von Wiesbaden und Mainz. Trotz dieser Mängel eine sehr wichtige Publikation. Wer sich mit mittelalterlicher Mystik beschäftigt, kann an ihr nicht vorbeigehen. Nach ihrer Lektüre ist man gezwungen, viel differenzierter über Erlebnismystik zu urteilen, als es heute weitgehend geschieht. B. Weiss

Gautier Dalché, Patrick, *La „Descriptio mappe mundi" de Hugues de Saint-Victor.* Texte inédit avec introduction et commentaire. Paris: Études Augustiniennes 1988. 228 S.

Die vorliegende Arbeit, die kritische Edition der bisher verloren geglaubten „Descriptio mappe mundi" Hugos von St. Viktor (129–180) mit einleitender Untersuchung

(13–127), zwei Appendices (181–195) und vor allem einem ausführlichen Index geographicus (215–226), ist literatur- und rezeptionsgeschichtlich so bedeutsam, daß sie auch noch mit Verzögerung eine Besprechung verdient. Dem Verf. ist es gelungen, einen seit dem Mittelalter verlorengegangenen Text Hugos von St. Victor zu identifizieren und, angesichts anonymer handschriftlicher Überlieferung und seltener Testimonien bei spätmittelalterlichen Autoren, einen plausiblen Authentizitätsaufweis zu führen. Tatsächlich verdankt sich letzterer, der das Kernstück der Untersuchung darstellt, einer zufälligen biographischen Konjunktion des Verf. mit P. Sicard, dem Herausgeber des ersten Bandes der Frankfurter kritischen Edition Hugos von St. Viktor. Bei den Arbeiten am „Libellus de formatione arche", seit der letzten Gesamtausgabe im Jahr 1648 geläufig unter dem Titel „De archa mystica", war P. Sicard auf eine zunächst nicht verständliche Formulierung Hugos gestoßen, die auf eines seiner Werke zu verweisen schien: „in descriptione mappe mundi postea clarebit" (17–21). Die Begegnung jedoch von P. Sicard mit dem Verf. führte zu einer Erklärung der genannten Passage und zu einer einsehbar gemachten Stellungnahme in der Authentizitätsfrage des „neuen" Textes (52–58). P. Sicard wird demnach im *apparatus locorum parallelorum* der in Kürze erscheinenden kritischen Edition des „Libellus de formatione arche" einen entsprechenden Verweis auf die „Descriptio mappe mundi" anbringen können. Und der Verf. hat seinerseits den hiermit dargelegten Weg aus seinem Dilemma zwischen anonymer handschriftlicher Überlieferung der „Descriptio" (25–39) und gleichzeitiger verbal-stilistischer Verwandtschaft mit sicher authentischen Werken Hugos (48–52) gefunden. – In einem seither publizierten Aufsatz (cf. den von J. Longère herausgegebenen Sammelband *L'abbaye parisienne de Saint-Victor au Moyen Age* [Bibliotheca victorina 1], Turnhout-Paris 1991, S. 143–179) konnte Verf. zwei weitere Argumente anführen, die die Zuschreibung der „Descriptio mappe mundi" an Hugo von St. Viktor stützen: (a) Neben den bislang bekannten zwei Handschriften in Dijon und im Escorial (25–33) entdeckte Verf. nämlich zwei weitere gleichfalls anonyme Textzeugen in London und Trier. (b) Außerdem fand er in der umfangreichen Chronik des Johannes von St. Viktor, die im ersten Viertel des 14. Jh.s entstanden sein dürfte, weitere wörtliche Zitate der „Descriptio" und ausdrückliche Verweise auf sie als Werk Hugos. – Aus der Sicht der Frankfurter Gesamtedition der Werke Hugos von St. Viktor ist die vom Verf. erarbeitete Textausgabe und die Diskussion der sie aufwerfenden textkritischen Probleme exemplarisch zu nennen. Im Kern beruht die Zuschreibung des uns anonym überlieferten Werks „Descriptio mappe mundi" an Hugo von St. Viktor auf der Konvergenz externer Kriterien, unterstützt von internen Beobachtungen. Man mag einwenden, diese Basis sei zu schwach, um die „Descriptio" von jetzt an zu den authentischen Werken des Viktoriners zu zählen. Dennoch gilt diese Zuschreibung so lange, bis neue externe Beweggründe erzwingen, die bisherigen Konvergenzargumente in einem anderen Licht zu sehen. – Aus der einleitenden Studie sei abschließend noch besonders das Kapitel V über Hugo von St. Viktor als Geograph hervorgehoben (87–115). Der Verf. zeigt die Bedeutung der Karte und ihrer „Descriptio" als Hilfsmittel für die Schriftauslegung auf. Für Hugo gilt die Geographie als exegetische Hilfswissenschaft bei seinem Unterricht, sie dient aber auch dem Leser seiner exegetischen Kommentare, der den Literalsinn des Schrifttextes erfassen will.

R. Berndt S. J.

Mittelalterliches Kunsterleben nach Quellen des 11. bis 13. Jahrhunderts. Hrg. von *Günther Binding* und *Andreas Speer*. Stuttgart: frommann-holzboog 1993. 346 S.

Vorliegender Sammelband geht zurück auf ein interdisziplinäres, d.h. philosophie- und kunstgeschichtliches Forschungskolloquium an der Universität zu Köln, dessen Thema ursprünglich mit „Über den Gegenstand mittelalterlicher Ästhetik" zu formulieren war (7). Das Ergebnis der gemeinsamen Arbeit drückt sich heute im Titel des Bandes aus. Nicht mehr an einem irgendwie gearteten künstlerischen Objekt kristallisiert sich unser Bemühen, die mittelalterliche Ästhetik zu verstehen. Sondern die Kölner Gruppe kann zeigen, daß die heutige geschichtswissenschaftliche Auseinandersetzung mit der mittelalterlichen Kultur angemessener vorangeht, wenn sie methodisch und inhaltlich deren Ästhetik als mittelalterliches Kunsterleben begreift. – Im einzelnen um-

faßt der Band folgende Beiträge: *A. Speer,* Vom Verstehen mittelalterlicher Kunst (13 bis 52); *N. Senger,* Der Ort der „Kunst" im Didascalicon des Hugo von St. Viktor, (53–75); *R. Kämmerlings,* „Mystica arca". Zur Erkenntnislehre Richards von St. Viktor (76–100); *H. P. Neuheuser,* Die Kirchweihbeschreibungen von Saint-Denis und ihre Aussagefähigkeit für das Schönheitsempfinden des Abtes Suger (116–183); *G. Binding,* Beiträge zum Architekturverständnis bei Abt Suger von Saint-Denis (184–207); *N. Senger,* Der Begriff „architector" bei Thomas von Aquin (208–223); *F. Hentschel,* Robert Grossetestes Brief „De unica forma omnium" im Spiegel kunsttheoretischer Interpretationen (224–248); *B. R. Tammen,* Gervasius von Canterbury und sein „Tractatus de combustione et reparatione Cantuarensis ecclesiae" (264–309); *L. Keller,* Die Abteikirche Saint-Bénigne in Dijon. Untersuchung der Baubeschreibung aus dem 11. Jahrhundert (310–324). Zwei Artikel sind mit je einem Textanhang, lateinisch mit deutscher Übersetzung, versehen: ein Auszug aus Richard von St. Viktor, *Beniamin maior* (101–115), findet sich im Anschluß an R. Kämmerlings; Robert Grossetestes *De unica forma omnium* folgt F. Hentschel (249–263). Die üblichen Verzeichnisse (325–346) runden die Publikation ab. – Der einleitende Aufsatz *A. Speers* entwirft den philosophiegeschichtlichen Horizont, innerhalb dessen die gestellte Frage nach der mittelalterlichen Ästhetik betrachtet werden soll. Erfreut kann man zur Kenntnis nehmen, daß die bisherige gewisse Einengung des Themas auf ‚das Schöne bei Thomas von Aquin' überwunden wird durch eine geschichtliche, organische Sichtweise. Ganz zu Recht zeigen Speer und andere Autoren des Bandes auf, daß die antik-mittelalterliche Denk- und Handwerkskultur der *artes – liberales* und *mechanicae* – den wahren Sitz im Leben dessen bilden, was Spätere als Kunstobjekte bezeichnen werden. Nicht die aristotelische Metaphysik, sondern eine sich Platon verdankende Naturphilosophie ist der angestammte philosophische Ort der Ästhetik. In bezug auf die Darstellung der Viktoriner Hugo und Richard ist generell die ausgebliebene Rezeption französisch-sprachiger Arbeiten auszustellen. L. Giard hat kürzlich maßgebliche Arbeiten zu Hugos Wissenschaftskartographie im „Didascalicon" vorgelegt, die Rezeption verdienen. Die Wiederentdeckung von Hugos „Descriptio mappe mundi", einem eine Weltkarte beschreibenden – insofern also seine Raumkonzeption und seine Raumordnung mitteilenden – Text des Viktoriners, dürfte ein neues Licht auf mittelalterliches Kunsterleben werfen. Für Richard von St. Viktor hätte ein Artikel von Peter Hofmann gute Dienste geleistet. – Der Kölner Arbeitsgruppe sind weitere ähnliche Ergebnisse zu wünschen, die, wie in diesem Fall schon, ansprechend sorgfältig verlegt werden. R. Berndt S. J.

Bejick, Urte, *Die Katharerinnen.* Häresieverdächtige Frauen im mittelalterlichen Südfrankreich (Herder/Spektrum 4211). Freiburg: Herder 1993. 153 S.

Die Katharer gehören zu den geheimnisvollsten und faszinierendsten Ketzerbewegungen des Mittelalters. Trotz des weltweiten Interesses an diesen radikalen Anhängern eines alternativen Christentums wissen wir nur sehr wenig über die Rolle, die Frauen innerhalb der Sekte gespielt haben. Hier hilft das vorliegende Buch weiter. Es hat 3 Teile. Im ersten Teil (Einleitung, 11–18) werden vor allem die Quellen vorgeführt. Es handelt sich um 2 Aktensammlungen: die Protokolle der Inquisition von Carcassonne und die Register des Jacques Fournier. Im zweiten Teil (Religiöses Leben zwischen Volksfrömmigkeit und Häresie, 19–94) werden u. a. 3 Rituale der Katharer besprochen, und zwar stets im Hinblick auf deren Bedeutung für die Frau. Das *Melioramentum* (Ehrbezeugung) bzw. die *Genuflexion* (Kniebeuge) bestand darin, daß man die sogenannten Perfekten verehrte und ihnen zurief: „Seid gesegnet, gute Christen, bittet Gott für uns." Das *Brotbrechen* bestand darin, daß man ein Vaterunser über den Brotlaib sprach, ihn zerschnitt und dann vor die einzelnen Mitglieder des gemeinsamen Mahles legte. Die *Endura* war ein Freitod durch Verhungern. Dieser sollte die Bluttaufe des Martyriums ersetzen und die in die Sekte Aufgenommenen (meist Kranke) vor dem Rückfall in die Sinnenwelt (des Christentums) bewahren. Im dritten Teil des vorliegenden Buches („Häresie" im Alltag, 95–148) wird vor allem an die Leibfeindlichkeit der Katharer erinnert. Wenn ein Mann eine Frau fleischlich erkenne, steige der Gestank dieser Sünde bis zum Himmelszelt, und dieser Gestank verbreite sich durch die ganze Welt. Zugleich

zieht B. ein Fazit ihrer Untersuchung: Die Katharer sind eine der vielen religiösen Bewegungen, in deren Rahmen Frauen eine Glaubens- und Lebensmöglichkeit hatten. Zwar fehlten auch hier (wie überhaupt im Christentum des 12. und 13. Jahrhunderts) die materiellen und rechtlichen Grundlagen zu einer wirklichen Emanzipation, aber es gelangen doch sogenannte „kleine Fluchten". – Ein Literaturverzeichnis schließt die vorliegende Arbeit ab. Ich habe das Büchlein mit Interesse gelesen; um so mehr, als ich im letzten Sommer (1994) meine Ferien in Südfrankreich (Albi, Carcassonne, Foix) verbringen und entdecken konnte, daß dort die Erinnerung an die Katharer noch heute überall lebendig ist. R. Sebott S. J.

Maidl, Lydia, *Desiderii interpres.* Genese und Grundstruktur der Gebetstheologie des Thomas von Aquin (Veröffentlichungen des Grabmann-Institutes 38). Paderborn: Schöningh 1994. 400 S.

Unter den vielen Einzelthemen thomanischer Theologie gehört das Lehrstück vom Gebet zu denjenigen, die sich gegenüber dem Versuch einer vergegenwärtigenden Aneignung besonders sperrig verhalten. In der seit einigen Jahrzehnten geführten Diskussion um das theologische Verständnis des Bittgebetes gilt Thomas entgegen einer sonst verbreiteten Tendenz, ihn zu einem Modernen *avant la lettre* zu stilisieren, den meisten Autoren als der Hauptvertreter eines überholten, in der Sache nicht aktualisierbaren Antworttypus. Im einzelnen sind es vor allem drei Vorwürfe, die ihm in diesem Zusammenhang gemacht werden: der angeblich intellektualistische Charakter seiner Gebetslehre, eine die menschliche Freiheit aufhebende Zuordnung von geschöpflicher Bitte und göttlichem Vorauswissen (bzw. eine „ungeschichtliche" Verhältnisbestimmung von Zeit und Ewigkeit) und eine legalistisch verengte Perspektive, die das Gebet unter die Akte der natürlichen Gottesverehrung rechnet und in ihm, da die *religio* wiederum als Teilaspekt der Gerechtigkeit gesehen wird, primär eine moralische Pflicht des Menschen gegenüber Gott sieht. Die jüngste Arbeit zum thomanischen Gebetsverständnis, eine am Münchener Grabmanninstitut unter der Leitung von Ulrich Horst angefertigte Studie von *Lydia Maidl,* geht auf diese kritischen Bezugnahmen gegenwärtiger Gebetstheologie auf Thomas nur am Rand ein. Gerade weil ihr vorrangiges Interesse kein aktualisierendes, sondern ein historisch-darstellendes und systematisch-verstehendes ist, kann sie Fehlurteile wie die genannten in beiläufigen, in die historischen Analysen eingestreuten Bemerkungen zurechtrücken.

Die Verfasserin stellt ihrer systematischen Darstellung, die umfangmäßig den Hauptteil ihrer Arbeit ausmacht (125–322), eine historisch-genetische Untersuchung des werkimmanenten Kontextes (insbesondere der „Kernstellen" 4 Sent 15,4; ScG III 95 f.; CTh II; STh II-II 83 und der Predigten zum Vaterunser), der literarischen Quellen und der inneren Entwicklung der thomanischen Gebetstheologie voran. Dieser Überblick zeigt, wie Thomas sich zu seinen zentralen Aussagen vorantastet, indem er das Gebet in immer neuen Anläufen in wechselnde theologische Zusammenhänge hineinstellt. Während er im SK wenigstens formal noch an die Einordnung des Gebetes unter die satisfaktorischen Bußwerke gebunden ist (zusammen mit Almosen und Fasten gilt das Gebet als ausreichende Genugtuung für die läßlichen Sünden), analysiert er das Gebet und insbesondere das Bittgebet in den folgenden Werken als Prüfstein des Verhältnisses von göttlicher Vorsehung und menschlicher Freiheit (ScG), als sprachliche Artikulation der menschlichen Hoffnung (CTh), als dem kreatürlichen Wesen des Menschen angemessener Vollzug seiner Rückkehr zu Gott und als der diesen Weg zusammenfassende Grundakt seines ganzen Lebens (STh). Die Vaterunser-Auslegung eines zunächst auf italienisch gehaltenen Predigtzyklus behandelt dagegen vorwiegend praktische Fragen des individuellen Betens und der Einordnung des Gebetes in die tägliche Lebensgestaltung seiner Hörer. Die vergleichende genetische Betrachtungsweise kann verdeutlichen, daß Thomas die traditionellen Elemente wie die unglückliche Parallelisierung von *oratio* und *argumentatio,* die Assoziation der Beweisführung vor einem Gerichtsforum oder die kontroverse Einteilung der affektiven und rationalen Elemente zugunsten einer strengen theologischen Charakterisierung des Gebetes als Selbstübereignung des Menschen an Gott, als rationaler Ausdruck seiner kreatürlichen Sehnsucht und als von der

Liebe getragenes Verlangen zur Vereinigung mit Gott zurückdrängt. Entsprechend verlagert sich die Quellenbenutzung von der Verwertung der Glossenzitate im SK zu den Vätertexten, die Thomas nach seinen patristischen Studien in Neapel aus persönlicher Lektüre bekannt waren. Unter den Kirchenvätern, die seine Gebetslehre besonders beeinflußt haben, hebt die Verfasserin vor allem Augustinus (das Gebet für die Feinde als vollendeter Ausdruck der Liebe, die Lehre von der *praeparatio animi,* die Einordnung des Gebetes in den Tugendtraktat der STh), Johannes Chrysostomus (das Gebet als freier, fast spielerischer Austausch mit Gott, der lebendig und persönlich gehaltene Ton der Darstellung), Cyprian (das Gebet als Vollzug kirchlicher Einheit) und den Damaszener (die Zusammengehörigkeit von rationalem und affektivem Moment in der Aufstiegsbewegung zu Gott, die beiden wichtigsten Definitionen des Gebetes als *petitio decentium a Deo* und als *ascensus intellectus in Deum)* hervor, wobei sie den einzelnen Autoren jeweils eine theologische Sacheinsicht zuordnet, zu der sich Thomas von ihnen inspirieren ließ. Das Verhältnis zu seinen unmittelbaren Vorgängern und Zeitgenossen ist vorwiegend durch die Abkehr von der in Bonaventura noch lebendigen monastischen Tradition bestimmt. Thomas stellt sich entsprechend der apostolischen, auf eine Versöhnung von Wissenschaft und Seelsorge ausgerichteten Zielsetzung seines Ordens auf die Seite der Viktoriner, die das Gebet in viel stärkerem Maße auf das moralische Handeln und die praktische Lebensgestaltung ausrichten wollten. In der Entwicklungslinie, die die Verfasserin bezüglich der Verknüpfung von Gebet und Tun in der mittelalterlichen Theologie angelegt sieht, ordnet sie Thomas zwischen Hugo von St. Viktor und der auf Weltgestaltung zielenden Mystik Meister Eckharts ein, nach welcher der Mensch seine eigene Vollkommenheit nur im Mitwirken mit Gottes Wirken findet (118 f.).

Die Fülle der sorgfältigen Analysen, durch die der Hauptteil das thomanische Gebetsverständnis in seiner systematischen Verbindung mit anderen Themenkomplexen (Gebet und *desiderium naturale,* Gebet und Prädestination, das Gebet im Übergang vom Alten zum Neuen Bund, das Gebet und die göttlichen Tugenden, unser Beten und das Fürbittgebet der Heiligen, unser Beten als Teilhabe am Gebet Christi, die trinitarische Struktur des Betens) erschließt, kann hier nicht im einzelnen nachgezeichnet werden. Schon die Vielfalt der in dieser Studie angeführten Aspekte ist ein sprechender Beweis dafür, daß die thomanische Gebetstheologie von der gegenwärtigen Diskussion meist nur in ihren Einseitigkeiten und für sich gesehen problematischen Inhalten, aber nicht in der komplexen Zusammenschau wahrgenommen wird, in der die Einseitigkeiten als sinnvolle Momente des Ganzen verstehbar werden. Dies sei hier nur exemplarisch anhand der drei anfangs genannten Standardvorwürfe an Thomas dargestellt. So meint die Kennzeichnung des Gebetes als rationaler Akt und seine Zuordnung zu den verstandesgemäßen Fähigkeiten des Menschen alles andere als eine intellektualistische Verkürzung. Das Gebet gründet vielmehr in der natürlichen Sehnsucht des Menschen nach Gott, in der Offenheit seiner geistigen Natur für den Empfang der Gnade – einer Offenheit, die sich gerade im Gebet in einer dem Menschen als Geistwesen entsprechenden Weise, nämlich im geistigen Akt der Interpretation, vollzieht (daher der Titel *desiderii interpres).* Durch das Gebet wird die Sehnsucht des Menschen vom Niveau einer bloß latenten ontischen Tendenz auf die Ebene eines bewußten, Verstand und Willen umkreisenden geistigen Vollzugs gehoben. Wenn der Mensch im Gebet seine Bedürftigkeit und die kreatürliche Sehnsucht seines Wesens vor Gott ausspricht, wird sein Begehren und Wünschen wie in einem Filter gereinigt und so Ausdruck des vernunftgemäßen Verlangens nach dem, was uns unserem letzten Ziel näherbringt (wobei Thomas wie kein mittelalterlicher Theologe vor ihm auch die Bitte um die zeitlichen Güter gutgeheißen hat; vgl. 126–139). Der rationale Charakter des Gebetes ist deshalb im letzten nichts anderes als ein Ausdruck für das Privileg des Menschen, seine Verwiesenheit auf Gott im bewußten Streben und im sprechenden Einklang mit Gott realisieren zu dürfen. – Was den zweiten Einwand anbelangt, so gehört das Gebet für Thomas tatsächlich zu den von Gott vorhergesehenen und in seiner ewigen Weisheit angeordneten Zweitursachen. Es will nicht auf den göttlichen Willen selbst einwirken, seine Disposition ändern oder die Vollkommenheit seiner universalen Weltordnung umgestalten. Vielmehr soll der Mensch durch sein Bitten das erwirken, wovon Gott in seiner Treue und Beständigkeit verfügt hat, daß es sich auf die Bitte des Menschen hin erfüllen soll. Dennoch wird das

Bittgebet dadurch nicht auf ein nachträgliches Sich-Einfügen in eine statische, immer schon vorgegebene Ordnung reduziert. Der *ordo* der göttlichen Vorsehung stellt sich vielmehr als „ein höchst dynamisches Beziehungsgefüge" (146) dar, dessen Zusammenwirken sich auf jeder Seinsstufe anders gestaltet. Entsprechend dem besonderen Rang der geistigen Kreatur meint das Gebet jenen freien Akt des Vertrauens und der Hingabe, durch den sich der Mensch Gott so eröffnet, daß dieser sich ihm schenken kann. An dieser Stelle betont die Verfasserin, daß die thomanische Gebetstheologie gerade in ihren denkerischen Aporien als ein Weg verstanden werden muß, der den Menschen zur existentiellen Annahme seiner Endlichkeit und Fehlbarkeit führen kann. Insofern stellt die Gebetstheologie innerhalb des vorherrschenden sapientialen Denkens eine Art existentielles Gegengewicht dar, das die thomanische Theologie vor vorschnellen Antworten (etwa auf die Theodizeefrage) bewahrt (144–159).

Das Verfahren einer integrativen Interpretation, das Einzelaspekte der thomanischen Gebetstheologie über ihren unmittelbaren Kontext hinaus in einem weiteren Zusammenhang betrachtet, erlaubt es schließlich, auch der Zuordnung des Gebets zur Tugend der natürlichen Gottesverehrung einen guten Sinn abzugewinnen. Die besondere Nähe des Gebetes zur *religio* ist nicht als Opposition zu den theologischen Tugenden oder zum inneren Wachstum der Gnade gedacht. Vielmehr ist es innerhalb der Gesamtheit aller religiösen Akte das Spezifikum des Gebetes, daß der Mensch Gott die ihm geschuldete Ehre erweise und in der freien und bittenden Unterwerfung unter seinen Schöpfer den ihm zukommenden, gegenüber allen anderen Kreaturen herausgehobenen Ort in der Schöpfung einnimmt. Das Gebet läßt sich innerhalb des hoffenden und liebenden Ausgreifens nach Gott gerade nicht mehr auf festumrissene, äußere Verpflichtungen begrenzen; es hat vielmehr eine immer größere Hingabe an Gott und ein immer intensiveres Vertrauen in seine Vorsehung zum Ziel. Der Tugendcharakter des Gebetes, der dieses zu einem Grundakt des moralischen Lebens macht, meint deshalb nicht allein eine moralische Pflicht, sondern ein In-Beziehung-Setzen des ganzen Lebens zu Gott. Das Gebet steht so in einem Kreislauf von Hoffen und Vertrauen, Sehnsucht und Bitte, Erfahren der Gnade und Fortschreiten im Guten, der alle affektiven, willentlichen und rationalen Fähigkeiten des Menschen in Gang setzt. Diese Deutung, die im Gebet einen notwendigen dispositiven Beitrag zur Mehrung, Intensivierung und Vollendung der habituellen Einigung des Menschen mit Gott sieht, findet schließlich auch in den praktischen Gebetsanweisungen des Thomas (das Gebet soll nicht zu lang sein, es soll nur so lange andauern, wie es der Hingabe dient) und in seinem Verständnis des immerwährenden Gebetes (das Gebet soll das ganze Leben „informieren", Gebet und Leben sollen „koextensiv" werden) eine Stütze (273–277).

Die vorliegende Studie erweist sich durch ihre souveräne Textkenntnis, durch ihre Vertrautheit mit den zurückliegenden Kontroversen der Thomasinterpretation sowie durch ihre sorgfältigen Einzelanalysen als ein herausragender Beitrag zur gegenwärtigen Thomasforschung. In der Hinwendung zu einem scheinbar abseits liegenden Randthema gelingt es ihr insbesondere, die geistliche Tiefendimension der thomanischen Theologie im Ganzen freizulegen. Störend machen sich allenfalls einige im Text als Fremdkörper erscheinende Schlagwörter wie das „Revolutionäre" an Thomas, oder die „Pragmatisierung", „Demokratisierung", „Individualisierung" und „Rationalisierung" seiner Gebetstheologie (106; 120 f.) bemerkbar. Hier fragt man sich als Leser, ob das Ergebnis dieser sorgfältigen Studie ohne die vereinzelte Verneigung vor dem wissenschaftlichen Modejargon nicht ebenso überzeugend ausgefallen wäre. E. Schockenhoff

Löffelberger, Michael, *Marsilius von Padua.* Das Verhältnis zwischen Kirche und Staat im „Defensor pacis" (Schriften zur Rechtsgeschichte 57). Berlin: Duncker & Humblot 1992. 271 S.

Die Dissertation Löffelbergers (L.) ist unter der Anleitung von Sten Gagnèr erarbeitet worden, dessen Arbeiten über die Vorbereitung der Moderne im Mittelalter bahnbrechend gewirkt haben. L. hat sich den „Defensor pacis" von 1324 (DP) als Untersuchungsgegenstand vorgenommen, er untersucht die Forschungslage, verweist auf das Geleistete und merkt die noch offenen Fragen an. Die drei zentralen Vorhaben des „De-

fensor" sind zutreffend benannt: staatstheoretische Programmatik, Angriff gegen die Papstkirche seiner Zeit („gegenwärtig" ist wohl mißverständlich) und Versuch einer Kirchenreform (24). Die wichtigsten Forschungen sind herangezogen, unter ihnen die Arbeiten von Alain Gewirth, Jeannine Quillet, Georges de Lagade, Johannes Heckel und Heiner Bielefeldt, und kritisch durchgemustert. Um Marsilius von Padua (* 1275?/ 1280? – 1342/43) (M.) gründlicher zu verstehen, sei es nötig, so L., den theologischen Hintergrund auszuleuchten, denn nur auf diese Weise gelänge es, sich über den Gesetzes- und Kirchenbegriff des M. Klarheit zu verschaffen. Eine dringend zu beantwortende Frage sei jene nach dem Verhältnis von weltlicher und geistlicher Gewalt im DP; L. behauptet dabei, der DP könne nicht ohne eine solide Kenntnis der Theologie des 13. und 14. Jahrhunderts verstanden werden. Diese Theologie, besser ist es m. E., ab hier bereits von „Theologien" zu sprechen, ist aber, und hier hat L. zweifellos recht, in wichtigen Teilbereichen noch nicht oder jedenfalls nicht genügend erforscht. Zu Recht geißelt L. die Forschungsprojekte, welche die Frage nach dem theologischen Hintergrund des M. lediglich mit einem Verweis auf die Theologie des Thomas von Aquin beantworten (27, Anm. 7). L. verspricht also mehr und Gründlicheres zu leisten. Er dringt nun mit seiner Arbeit in die weder leicht erkennbaren noch einfach darstellbaren Wege der Diskussion um das Verhältnis von freiem Willen und göttlicher Gnade ein, ein Thema, welches das Abendland nicht zum erstenmal, aber doch auch heftig im 13. und 14. Jahrhundert beschäftigte. So erörtert L. zuerst die Geschichte der Rechtfertigungslehre von Augustinus bis hinauf zur Gnadenlehre Wilhelm von Ockhams. Anschließend wendet sich L. der Aristotelesrezeption bei Thomas von Aquin und M. zu, um im Anschluß auf „lex", „lex naturalis", „lex divina" in den Auffassungen des Hochmittelalters und dann bei M. zu sprechen zu kommen. Bei M. erkennt L. eine existentielle Naturrechtslehre. Im folgenden zeigt L., welchen Wandlungen das Kirchenverständnis seit der Urkirche unterlag. Die Unterscheidungen von „sichtbarer Kirche" und „wahrer Kirche" sind bei der Lokalisierung des M. ebenso bedeutsam wie die von „ecclesia universalis" und „ecclesia particularis". „Aufbau und Organisation der Kirche" im DP bilden ein sehr umfangreiches nächstes Kapitel. Ein Vergleich des marsilianischen Ansatzes mit dem Martin Luthers beschließt diese Arbeit, deren Untertitel damit ein wenig irreführend gewählt ist, auch wenn selbstverständlich bei M. nicht von Kirche gehandelt werden kann, ohne über „civitas" (man sollte auch immer vorsichtig unseren Begriff von „Staat" verwenden) zu sprechen.

Zu messen ist diese insgesamt empfehlenswerte Arbeit an ihrem eigenen Anspruch. Selbstverständlich besorgt eine jede Einordnung und jeder Vergleich einen Zuwachs an Erkenntnis. Und eine Arbeit, die wichtige Fragestellungen des Früh-, Hoch- und Spätmittelalters wieder hörbar macht, muß gelobt werden. Alle folgende Kritik möge von dieser positiven Würdigung her gelesen werden. Bringt L.s Arbeit nun aber neue Einblicke in die für M. mitbestimmende geistige Umwelt? Nach den geweckten Erwartungen darf diese Erweiterung doch, ohne die immense Fleißarbeit schmälern zu wollen, als etwas spärlich betrachtet werden. K. Flasch gelingt dies auf wenigen Seiten (Das philosophische Denken im Mittelalter. Von Augustin bis Machiavelli. Stuttgart 1986, 472–481), so etwa, wenn Flasch – wie selbstverständlich auch völlig korrekt L. – von der Zurückstufung des Klerus zu einer untergeordneten Behörde innerhalb der civitas spricht, dann aber den Blick darauf lenkt, daß M. diesem Klerus eine immense, bedeutende Lehraufgabe anvertraut wissen wollte, was bei L. nur in einem Satz gerade erwähnt ist (231 f.). Diese Lehraufgabe umfaßt übrigens „alle vom menschlichen Geist gefundenen sittlichen Normen" (DP I.c.6 § 8 f.). Was aber L. an kritischer Bemerkung nicht erspart werden kann, ist, daß er die komplizierte theologische Diskussion des Mittelalters nicht immer mit dem notwendigen Fein-Instrumentarium zur Darstellung bringt. Man müßte Satz für Satz der Seiten 46–80 genau durchsprechen, erklären, um L. *und* den Autoren Gerechtigkeit widerfahren zu lassen: „Im Gegensatz zu Thomas von Aquin benötigt er [der Mensch] für die Wahl des Guten nicht die Gnade Gottes" (60). Oder: „Im Gegensatz zu Thomas erkennt M. ... eine gewisse Eigenständigkeit des menschlichen Verdienstes an. Entscheidend hierfür ist, daß nach M. der Mensch auch nach seinem Sündenfall grundsätzlich über die Wahlfreiheit zwischen Gut und Böse verfügt. Nach Thomas hat der Mensch diese jedoch durch den Sündenfall verloren" (69). Oder was heißt es (79),

daß bei M. dem Menschen eine Wahlfreiheit zwischen Gut und Böse auch gegenüber Gott zukomme? Im Gegensatz zu Thomas von Aquin? Die Auslegung von DP I.c.6 §§ 1 ff. und II.c.6.§ 2 halte ich für höchst fraglich. DP I.c.6.§ 4.fin. müßte in einer Feinanalyse mit Summa Theologica I II 114 a.1 verglichen werden; vor jeder Überbewertung des marsilianischen Textes sei gewarnt! Ohne Zweifel ist es interessant und wichtig, nach den Ähnlichkeiten des Ockhamschen Denkens mit dem des M. zu fragen. Was aber den Vergleich von DP und den theologischen, wohlgemerkt, nicht staatsphilosophischen Schriften des Thomas von Aquin betrifft, so bleibt der Eindruck, daß L. hier immerfort Vergleiche anstellt, die den DP schlichtweg überfordern. Deutlich ist dies ja, wenn L. den DP daraufhin untersucht, ob er von „metaphysischer Freiheit" spreche (56). Als hermeneutischer Führer hätte zum einen L.s Anliegen die Feststellung von Otto H. Pesch dienlich sein können, daß Paulus sowenig wie Augustinus die Antithese von Gesetz und Gnade auf Fragen der Kirchenleitung oder gar auf Fragen des politischen Handelns bezogen haben („Gesetz und Gnade", in: Christlicher Glaube in moderner Gesellschaft. Teilbd. 13. ²Freiburg i. Br. 1981, 36). Ebenda (37 f.) hätte zum anderen sich eine Hilfe angezeigt gefunden, nämlich den Gehalt der I-II 109, 111 und 114 der Summa Theologica für die Frage des Verhältnisses von Gnade und menschlicher Freiheit weiter zu klären. Ob der Mensch nach dem Sündenfall aus eigener Kraft Gutes tun kann, beantwortet Thomas in q. 109, art. 2, daß das menschliche Tun einer göttlichen Mitwirkung (auxilium divinum) bedürfe, aber sowohl *vor* wie nach dem Sündenfall. Die einschlägige Aussage ist in L.s ansonsten sehr genauer und fast immer verantwortungsvoll gekürzter Zitation des Artikels (61, Anm. 170) entfallen: „Ulterius autem in utroque statu indiget homo auxilio divino ut ab ipso moveatur ad bene agendum." L. hätte von der „innerlichen" Gnade bei Thomas sprechen müssen, welche zur „äußerlichen" hinzutritt, der Mensch steht eben Gott nicht so gegenüber, wie in bei L. unterstellter Distanz. So richtig es ist zu sagen, daß bei Thomas der Mensch sich nicht aus eigener Kraft retten kann, so gilt eben auch, daß die Freiheit des Menschen durch die Sünde nicht verloren, sondern versklavt worden ist. Und: Er könne das Gute tun, aber nicht das ganze Gute: q. 109, art. 2.; O. H. Pesch faßt zusammen: „Die Freiheit unter der Gnade ist *befreite* Freiheit, aber Freiheit des *Menschen*, der (wieder) auf *seine* Weise mittut, will sagen: auf die Weise einer personalen, verstehenden *Antwort*, nicht als rein passives Bewegtwerden." Gewisse Äußerungen nähren den Zweifel, ob L. sich nicht etwas zu viel zugemutet hat (36: häretische Lehren haben immer ihren Ursprung in der Heiligen Schrift; 37: Greshake ist kein evangelischer Theologie, sondern römisch-katholischer). Als gelungener ist die Darstellung der „Lehre vom Bußsakrament in der Scholastik" (189–195) zu bezeichnen. Doch auch hier geschieht das Eigenartige, daß L. Thomas vorwirft, eine Antwort schuldig geblieben zu sein, um auf derselben Seite Thomas die Antwort geben zu lassen (192): es handelt sich um die Frage des Vorauswirkens der sakramentalen Gnade. Außer dem von L. angeführten art. 1 der Quodl. IV q.7 darf aus art. 10 zitiert werden: „Numquam potest esse vera contritio sine voto clavium Ecclesiae ..." (zur Bußtheologie s. Herbert Vorgrimler: Buße und Krankensalbung, in: Handbuch der Dogmengeschichte IV, Fsz. 3. Freiburg 1978, 120–153). Die behauptete Rückbesinnung auf altkirchliche Traditionen hätte ich mir deutlicher belegt gewünscht (194). Wie interessant wäre es gewesen, auf die Behandlung der Laienbeichte bei M. vor dem Hintergrund seiner Theologie einzugehen (z. B. DP II.c.6.12). N. Brieskorn S. J.

Russo, Daniel, *Saint Jérôme en Italie.* Étude d'iconographie et de spiritualité (XIII^e-XV^e siècle) (Images à l'appui 2). Paris/Rom: Éditions la Découverte/École française de Rome 1987. 299 S.

Diese Studie verbindet gelungen Kunst- und Theologiegeschichte. Hieronymus ist unbezweifelbar eine der markantesten Persönlichkeiten der Alten Kirche. Sein theologisch-exegetischer Einfluß im Mittelalter schlägt sich nicht nur im Schrifttum dieser Epoche nieder, sondern zeigt sich auch in den differenzierten Facetten seiner Ikonographie. Dieses Buch zeichnet die thematisch und stilistisch breite Präsenz des Kirchenvaters Hieronymus im Spätmittelalter nach. – In 8 Kapiteln und reich illustriert anhand von 58 Abbildungen entfaltet der A. sein Thema, das er auf die Zeit zwischen

1250 und 1500 begrenzt: I) Saint Jérôme dans la tradition de l'Église (5–26), II) La première iconographie de saint Jérôme: une image de référence (27–36), III) Jérôme docteur et cardinal de l'Église (37–66), IV) Saint Jérôme sur les fresques et les rétables du XIV^{e} siècle (67–116), V) Un saint de réforme (117–148), VI) Les cycles de saint Jérôme (149–200), VII) Le pénitent au désert (201–251), VIII) Le saint dans son étude (253–273). Eine reiche Bibliographie (279–284) dokumentiert die wissenschaftliche Basis der Untersuchung. In der Zusammenfassung (275–277) hebt der A. abschließend hervor, welch ikonographischer Erfolg der Figur des Mönchs von Bethlehem im späten Mittelalter beschieden war und welch großes Ansehen die Darstellungen belegen. Insgesamt, bis hin zum Schlußwort, durchziehen das Werk wie ein roter Faden Reflexionen über Methoden und Gegenstände der christlichen Ikonographie. Klassifizierung und Interpretation der Bilder selbst scheinen manchmal zurückzustehen im Vergleich mit den philosophisch-theologischen Überlegungen. Das Werk ist lesenswert im Hinblick auf die Kulturgeschichte am Ausgang des Mittelalters. In der Bibliographie vermißt man *R. Jungblut,* Hieronymus – Darstellung und Verehrung eines Kirchenvaters, Diss. Göttingen 1968. Die Arbeit von *E. F. Rice jr.,* Saint Jerome in the Renaissance, The Johns Hopkins University Press 1988, dürfte noch nicht zugänglich gewesen sein.

R. Berndt S. J.

Weigand, Rudolf, *Liebe und Ehe im Mittelalter* (Bibliotheca eruditorum, Internationale Bibliothek der Wissenschaften 7). Goldbach: Keip 1993. XV/404 S.

Im vorliegenden Buch sind 16 Beiträge vereinigt, die zuvor schon verstreut zwischen 1967 und 1990 veröffentlicht worden waren. Die 16 Untersuchungen sind in 4 Gruppen bzw. Teile gegliedert. Bei den Aufsätzen der *1. Gruppe* geht es vor allem um die Lehre der Kanonisten bezüglich der Ehe. Im 1. Beitrag (Die Lehre der Kanonisten des 12. und 13. Jahrhunderts von den Ehezwecken, 3–36) weist W. darauf hin, daß die Dekretisten eine doppelte Einsetzung der Ehe kennen: Im Paradies wurde die Ehe eingesetzt zur Erzeugung von Nachkommenschaft, nach dem Sündenfall als Heilmittel gegen die Konkupiszenz. Bei den Motiven für die Eheschließung spielen neben diesen primären Ehezwecken alle anderen Motive (Förderung der Liebe, Schönheit des Partners, wirtschaftliche Vorteile) eine sekundäre Rolle. Im 2. Aufsatz (Kanonistische Ehetraktate aus dem 12. Jahrhundert, 37–57) werden 12 Ehetraktate aus dem 12. Jahrhundert vorgestellt. Aus der 3. Untersuchung (Liebe und Ehe bei den Dekretisten des 12. Jahrhunderts, 59–76) sei eine längere Passage zitiert, die zeigt, welche erheblichen Defizite überwunden werden mußten, bevor man zu einer ausgewogenen Einschätzung von Liebe und Ehe kommen konnte. Nach Rufin „ist ein Verkehr zur Erfüllung der ehelichen Pflicht ohne Sünde, ebenso wenn er nur zum Zwecke der Erzeugung von Nachkommenschaft ausgeführt wird. Der Verkehr zur Vermeidung der (eigenen) Unenthaltsamkeit ist läßliche Sünde, wie bei Gratian, (nur) zum Zweck der Lust dagegen schwere Sünde. In dieser Ansicht darf die normale, sozusagen durchschnittliche Auffassung in der zweiten Hälfte des 12. Jahrhunderts gesehen werden. Die Autoren waren nämlich durch manche Umstände, nicht zuletzt durch die vorliegenden Texte des Hieronymus und Augustinus sowie durch das apokryphe *Responsum Gregorii* daran gehindert worden, eine positive Einschätzung der Geschlechtlichkeit zu erreichen" (70). Der 4. Beitrag (Kirchenrechtliche Verständnishintergründe des Kiliansmartyriums, 77–91) hängt nur lose mit den übrigen Untersuchungen der 1. Gruppe zusammen. Weil Kilian von Herzog Gosbert die Entlassung seiner Frau Gailana forderte, die zuvor die Frau seines (verstorbenen) Bruders war, ließ Gailana schließlich die Missionare ermorden, um ihre bedrohte Ehe zu retten. Nach damaliger Rechtslage stand der Ehe das Hindernis der Schwägerschaft in der Seitenlinie entgegen. Im CIC/1983 (can. 1092) ist dieses Hindernis auf die gerade Linie eingeschränkt worden; die Ehe Gosberts und Gailanas wäre also heute gültig und erlaubt. Bei den Aufsätzen der *2. Gruppe* geht es um die bedingte Eheschließung und um den Ehewillen. Im 1. Beitrag (Gibt es eine Heiratsmöglichkeit trotz Vorliegens eines trennenden Ehehindernisses? 95–104) werden unter der gleichen Gesamtüberschrift drei (an sich) verschiedene Probleme behandelt: die bedingte Eheschließung, die Eheschließung bei Behinderung der kirchlichen Jurisdiktion, die Ehen von getauften Nicht-

katholiken. Gibt es in diesen Fällen eine Heiratsmöglichkeit, auch wenn von dem (einmal vorausgesetzten) trennenden Ehehindernis nicht sofort oder überhaupt nicht dispensiert wird? Im 2. Aufsatz (Die Einführung der Formpflicht für die Eheschließung durch das Tridentinum und die bedingte Eheschließung, 105–117; der entsprechende Beitrag erschien bereits 1974) plädiert W. dafür, die Eheschließung unter einer sich auf die Zukunft beziehenden Bedingung abzuschaffen. Dies hat der CIC/1983 in can. 1102 § 1 getan. Die 3. Untersuchung (Die bedingte Eheschließung, 119–140) ist dem can. 1102 des CIC/1983 und seiner Problematik gewidmet. In dem 4. Beitrag (Die Durchsetzung des Konsensprinzips im kirchlichen Eherecht, 141–154) kommt W. zu der Konsequenz, daß heute viel mehr Ehen wegen irgendwelcher Willensmängel für nichtig erklärt werden. Daran ist hauptsächlich die immer konsequentere Anwendung des Konsensprinzips im Eherecht schuld. Der *3. Teil* des vorliegenden Buches handelt von der Unauflöslichkeit der Ehe, von den Dispensmöglichkeiten und von dem Naturrecht. Im 1. Beitrag (Unauflöslichkeit der Ehe und Eheauflösungen durch Päpste im 12. Jahrhundert, 157–177) kommt W. zu folgender Feststellung bzw. Frage: „Wenn man die Entwicklung der dispensatorischen Auflösung des Ehebandes und die Dispens vom Gelübde betrachtet und miteinander vergleicht, so fällt auf, daß in beiden Fällen die Kanonisten lange sehr zurückhaltend waren und nur nach vielem Zögern die entsprechende päpstliche Vollmacht anerkannten. In letzterem Falle wird aber heute [der vorliegende Aufsatz wurde 1970 verfaßt] schon gelehrt, daß die Dispens von einem Gelübde in Wirklichkeit kein eigentlich konstitutiver Akt sei, sondern nur ein deklaratorischer: Hier und jetzt besteht wegen der zu berücksichtigenden Umstände keine Bindung mehr im Gewissen und vor Gott. Wäre nicht in bezug auf die Ehe eine ähnliche Weiterentwicklung denkbar?" (177). Der 2. Aufsatz (Das Scheidungsproblem in der mittelalterlichen Kanonistik, 179–187) betrachtet die Scheidungsproblematik bei den Schulen von Paris und Bologna, in den Entscheidungen der Päpste und der Kanonistik (um 1200) und auf den Konzilien von Florenz und Trient. In der 3. Untersuchung (Zur Lehre von der Dispensmöglichkeit des Gelübdes in den Pönitentialsummen, 189–216) wird versucht, auf die folgende Frage eine Antwort zu geben: „Kann von einem Gelübde, das jemand abgelegt und durch das er sich Gott gegenüber verpflichtet hat, von einem Menschen Dispens gewährt werden?" (189). Der 4. Beitrag (Zur Problematik des Naturrechts: Inhalt, Erkennbarkeit, Veränderlichkeit, Dispensierbarkeit, 217–241) will nicht mehr bieten als einige Reflexionen zum Naturrecht; auch zur Unauflöslichkeit der Ehe. Vermutlich werden uns diese Fragen noch sehr lange beschäftigen. Sie sind bei weitem nicht zu Ende diskutiert. (Auch meine eigenen Beiträge zu dieser Frage [in meinem italienischen Eherechtskommentar und in meiner Fundamentalkanonistik] geben weniger Lösungen; vielmehr offenbaren sie die vorhandene Ratlosigkeit.) Es könnte sein, daß andere Wissenschaftszweige (z. B. die analytische Sprachphilosophie) der Kanonistik helfen muß, überhaupt erst einmal die richtigen Fragen zu stellen. Im *4. Teil* des vorliegenden Buches werden Eheleben und Eheprobleme im Spiegel der kirchlichen Rechtssprechung betrachtet. Der 1. Aufsatz (Die Rechtsprechung des Regensburger Gerichts in Ehesachen unter besonderer Berücksichtigung der bedingten Eheschließung nach Gerichtsbüchern aus dem Ende des 15. Jahrhunderts, 245–305) macht u. a. auf einige kulturgeschichtliche Faktoren im Zusammenhang mit der Eheschließung aufmerksam: auf die Vielzahl der geheimen (aber trotzdem gültigen) Ehen (erst das Tridentinum führte die verpflichtende Eheschließungsform ein); auf die Tatsache, daß viele Ehen im Bett geschlossen wurden (weil auch auf diese Weise der [allein notwendige] Konsens ausgedrückt werden konnte); auf die Deflorationsentschädigung u. a. m. In dem Beitrag „Zur mittelalterlichen kirchlichen Ehegerichtsbarkeit. Rechtsvergleichende Untersuchung" (307–341) weist W. u. a. nach, daß die Gerichtspraxis bei den verschiedenen kirchlichen Gerichten recht unterschiedlich war. Die letzten beiden Untersuchungen des 4. Teils des vorliegenden Buches behandeln das „Ehe- und Familienrecht in der mittelalterlichen Stadt" (343–376) und die „kirchenrechtliche(n) Bestimmungen mit möglicher Bedeutung für die Bevölkerungsentwicklung" (377–387). Ein Sachregister (395–400) und ein Personen- und Ortsregister (401–404) schließen dieses höchst informative und sehr nützliche Buch ab.

R. Sebott S. J.

Brieskorn, Norbert, *Finsteres Mittelalter?* Über das Lebensgefühl einer Epoche. Mainz: Grünewald 1991. 301 S.

Der an der Münchener Hochschule für Philosophie lehrende Rechtshistoriker und Rechtsphilosoph legt mit diesem Band einen recht umfangreichen, in der Tendenz apologetischen Essay vor, der das zeitgenössische, breitere Publikum mit den als Mittelalter bezeichneten Jahrhunderten bekanntmachen will. Gedanklich umreißt der A. drei große Problemkreise. Zuerst stellt er sich der Frage, ob es sich um ein „finsteres oder vorbildliches Zeitalter" handele (13–39). Schlaglichtartig wählt er einige neuzeitliche Auffassungen vom Mittelalter aus und läßt sie Revue passieren, um so seine eigene Stellungnahme zu diesen überkommenen Urteilen einzuführen. Die zweite Annäherung besteht in dem „Versuch der Rekonstruktion des Mittelalters" (40–142). Verf. thematisiert letzteres als eine „Zeit der Jenseitsgerichtetheit" (40–59) und als „Leben mit der Natur" (59–86); er skizziert die „sozialen Ordnungen" (86–119) und den „Einzelnen und seine Selbstfindung" (119–142). Der letzte Gang ist der „Versuch einer Gesamtbeurteilung" des Mittelalters (143–198): über sein Selbstverständnis (143–160) und seine Leistungen (160–169); Verf. diskutiert mögliche Mängel des Mittelalters (169–187) und sucht nach Anknüpfungspunkten (187–198). Beigegeben sind dem Band im Anhang weiterführende Anmerkungen zum Haupttext (199–267) (in Publikationen vergleichbarer Art sind sie gewöhnlich numeriert und haben oft die Form von Fußnoten). Dankbar wird der interessierte Leser anhand des Quellen- und Literaturverzeichnisses weiterführende Lektüre finden können (268–289), die Register (291–301) erleichtern die Benutzung schon dieses Bandes. – Das spezifische Interesse des Verf. an der Rechts- und Institutionengeschichte macht sich bemerkbar in der ganzen Anlage des Buches. Es ist insofern zwar zu verstehen, nichtsdestoweniger aber auch zu bedauern, daß eine geistesgeschichtliche, ja sogar philosophie- oder theologiegeschichtliche Perspektive zu kurz kommt. Der Verf. vermag mit seiner Skizze die Vielgestaltigkeit des Mittelalters aufscheinen zu lassen, gleichzeitig jedoch führen die großen chronologischen Sprünge immer wieder zu unscharfen Konturen. Alles in allem stellt der Band eine lesenswerte Hinführung für einen dem Mittelalter a priori nicht ablehnend gegenüberstehenden Leser dar.

R. Berndt S. J.

Kaeppeli OP, Thomas, Panella OP, Emilio, *Scriptores Ordinis Praedicatorum Medii Aevi, volumen IV T-Z, praemissis addendis et corrigendis ad volumina I-III.* Rom: Istituto storico Domenicano 1993. 718 S.

Jacques Quétif OP († 1698) hatte seinerzeit um 800 Artikel und 2000 Notizen über Dominikanerschriftsteller gesammelt, sein Mitbruder Jacques Echard hatte sie ergänzt und unter dem Titel *Scriptores Ordinis Praedicatorum* in zwei in-folio-Bänden 1719 und 1721 veröffentlicht. Seit diesem monumentalen Werk ist die Forschung jedoch nicht stehen geblieben. Der 1984 verstorbene *Thomas Kaeppeli* OP hatte sich deswegen an die Aufgabe gemacht, alle mittelalterlichen Autoren seines Ordens mit ihren Werken – einige wenige ganz große wie Thomas von Aquin und Albert ausgenommen, die sonstwie ausreichend erfaßt sind – in einem umfassenden Repertorium zusammenzustellen. 1970, 1975 und 1980 konnte er die Bde I, II und III seiner *Scriptores Ordinis Praedicatorum Medii Aevi* in alphabetischer Reihenfolge bis zum Buchstaben S einschließlich veröffentlichen. Der vorliegende Bd IV enthält nun außer der Fortsetzung für die Buchstaben T–Z (283–490) Ergänzungen zu den Bden I–III, also zu den Buchstaben A–S (11–282), einen Index scriptorum alphabeticus (491–550), einen Index scriptorum chronologicus (551–578) und einen Index incipitarius (579–718). Der außerordentliche Reichtum des Dominikanerordens an Schriftstellern der theologischen, philosophischen und aller sonstigen Disziplinen bis auf den heutigen Tag ist bekannt. Mit Bd IV sind also jetzt alle Dominikanerschriftsteller, die von 1221, dem Todesjahr des hl. Dominikus, bis zum Beginn des 16. Jahrhunderts Schriftwerke hinterlassen haben, seien sie gedruckt oder bloß handschriftlich überliefert, erfaßt. Die einzelnen Notizen sind dabei nach dem bewährten Schema der vorausgehenden Bde aufgebaut: Auf einen knappen Abriß der Biographie des Autors folgt die oft umfangreiche Liste der zu ihm gehörigen Bibliographie

– bei dem bekannten Vinzenz von Beauvais macht das eine ganze Seite aus! – und das Verzeichnis der Werke, jeweils mit detaillierten Angaben über die handschriftliche Überlieferung und die Drucke, soweit vorhanden. Für das *speculum naturale* des eben genannten Vinzenz werden allein 29 Bibliotheken aufgeführt mit teils mehreren Handschriften des genannten Werkes. Kein Zweifel, für alle im Bereich des Mittelalters tätigen Forscher eine sehr gute Nachricht, daß das bewährte Nachschlagewerk jetzt vollständig vorliegt! H. J. Sieben S. J.

Handwörterbuch zur deutschen Rechtsgeschichte (HRG). Hrsg. *Adalbert Erler †, Ekkehard Kaufmann* und *Dieter Werkmüller*, 37. Lfg. (Sp. 1025–1280). Berlin: Schmidt 1994.

Das HRG enthält diesmal die mit Waffen, Wald, Wasser, Wehr und Wein zusammenhängenden Artikel. Ich möchte auf einige Stichwörter eingehen, die auch für die Kanonistik von Bedeutung sein können. Der *Voreid* ist ein Eid, mit dem der Kläger feierlich versichert, daß er seine Klage nicht mutwillig und grundlos erhebt. Die Frage, wann der V. überhaupt abzuleisten war, wird in den Rechtsquellen unterschiedlich geregelt. Nach einigen Rechten war er nur nötig, wenn der Gegner ihn ausdrücklich verlangte. Sprach dagegen die Beweislage eindeutig für den Kläger, war der V. entbehrlich. Gleiches galt, wenn der Kläger eigene Wunden, den Leichnam des Erschlagenen, Zeugen, Urkunden oder andere sichtbare Beweiszeichen vorweisen konnte. Insgesamt ist jedoch weder die Bedeutung des V. noch sein Verhältnis zum Reinigungseid hinreichend geklärt; dies um so mehr, als die Begriffe „anteiuramentum" bzw. „praeiuramentum" erst gegen Ende des 12. Jahrhunderts in nachweislich römischrechtlich beeinflußten Quellen auftauchen. – Nach einer allgemeinen gesellschaftlichen Sitte genießen Höhergestellte vor minder Hohen den *Vorrang*. Ältere vor Jüngeren, höherer Rang oder Dienstgrad vor dem niedereren, der Uniformierte vor dem Zivilisten, die Dame vor dem Herrn, der Gast vor dem Gastgeber. Was heute (in den meisten Fällen) nur durch die Sitte geregelt wird, war in älteren Zeiten durch strenge Vorschriften festgelegt, eben die Regeln der Präzedenz. Die Festlegung des V. gestaltet sich einfach, wenn er innerhalb derselben Gesellschaftsklasse von der Spitze her geregelt werden kann. Vgl. z. B. den canon 106 des CIC/1917. Schwieriger ist die Festlegung des V. bei verschiedenen Gesellschaftsklassen. In Deutschland hat die Präzedenz innerhalb des diplomatischen Corps eine Regelung durch das Schlußprotokoll zum Reichskonkordat von 1933 gefunden: Der Apostolische Nuntius beim Deutschen Reich ist Doyen des dort akkreditierten Diplomatischen Corps. Dies gilt noch heute in der Bundesrepublik Deutschland. In neuerer Zeit sucht man die Probleme des V. auf internationalem Felde bisweilen dadurch zu umgehen, daß man die Rangfolge nach dem Alphabet bestimmt, daß man das Los entscheiden läßt, daß man alterniert, daß die Verhandlungen an einem runden oder ovalen Tisch stattfinden. – Keine Strafe ohne Schuld (nulla poena sine culpa): das ist eine Grundregel des modernen Strafrechts. Die Tat ist das eine, der Täter das andere. Die Verknüpfung erfolgt durch den dem Täter gemachten Vorwurf der Schuld. Dabei unterscheidet das Recht *Vorsatz* (dolus) und Fahrlässigkeit (culpa) als Schuldformen. V. wird in einer Kurzformel als „Wissen und Wollen der Tatumstände" definiert. Was dies aber letztlich ist und meint, gehört bis heute zu den umstrittenen Problemen der Theorie. Kann man überhaupt die subjektive Seite der Tat, also das Wissen und Wollen auf seiten des Täters beweisen? Gilt nicht vielmehr der Grundsatz: „De internis non iudicat praetor"? Ist der sogenannte Überzeugungstäter nicht frei von jeder (moralischen) Schuld? – In vielen Staaten Europas, in denen der Herrscher durch Wahl bestimmt wurde, sind seit dem Mittelalter *Wahlkapitulation(en)* (capitula iurata bzw. pacta conventa) errichtet worden. Es handelt sich dabei um schriftliche, in Kapitel gegliederte Verträge, die anläßlich einer bevorstehenden Herrscherwahl vom Kreis der Wähler ausgearbeitet und beschworen worden sind. Die Aufstellung von W. knüpft an die Wahlzusagen und Wahlversprechungen der älteren Zeit an. In den W. geht es aber nicht mehr darum, Absprachen über den zu wählenden Kandidaten zu treffen oder durch Gewährung von Vorteilen die Stimmen von Wahlmännern zu gewinnen. Vielmehr enthalten die „capitula" Zusagen des künftigen Herrschers über die Inhalte seiner bevorstehenden Herrschaft. Seit

der Wahl Eugens IV. im Jahr 1431 werden auch in den Konklaven der Papstwahl regelmäßig W. aufgestellt, die häufig vom neuen Pontifex nicht nur beeidet, sondern auch in Form einer Bulle publiziert worden sind. Die umfangreichen Texte betreffen einerseits Probleme der Verwaltung und der Reform der Weltkirche, andererseits beschäftigen sie sich mit der Regierung des Kirchenstaates und den Vorrechten der Kardinäle. Ob nach der letzten bekannten W. von 1676 auch noch im 18. Jahrhundert Kapitulationen im Konklave errichtet worden sind, ist bislang noch nicht genügend gesichert. – Unter *Wahrsagerei* versteht man sowohl die Erforschung der Zukunft als auch die Aufdekkung des unbekannt Vorhandenen (z. B. Krankheitsursachen). Wahrsager liefern Informationen nicht aus eigener Kraft, sondern sind Mittler zwischen dem Menschen und übermenschlichen Mächten. Das AT und das NT verurteilen jede Art der Zauberei und der W., wenn und insofern sie von der Willkür des Menschen ausgeht. Sie kennen aber eine Weissagung und Prophetie, die in Gott ihren Ursprung haben. Der CIC/1917 stellt W. als Form der „superstitio" in can. 2325 unter (unbestimmte) Strafe. Der CIC/1983 enthält keinen speziellen Straftatbestand mehr. – *Wallfahrt* ist die Wanderung oder Fahrt zu einer irgendwie ausgezeichneten Kultstätte (Gnadenort) in bestimmter geistiger Haltung. Sie hat auch Beziehungen zum kirchlichen und weltlichen Recht. Einschlägig sind die Bestimmungen des CIC/1917 (cc. 1281, 1282, 1285, 1287), des CIC/1983 (cc. 1186–1190, 1230–1234) und des CCEO/1990 (cc. 884–888). – Die *Wasserweihe* ist ein altnordisches Ritual zur Annahme eines neugeborenen Kindes. Das Kind wurde auf der nackten Erde geboren. Darauf wurde das Kind durch die Hebamme von der Erde aufgehoben und dem Vater dargereicht. Akzeptierte der Vater das Kind (er konnte es auch ablehnen; vgl. den Artikel „Aussetzen eines Kindes" in Bd. 1 des HRG), so folgten zwei Zeremonien: die Namengebung und die W. Die letztere geschah, indem man das Kind mit Wasser besprengte. Damit hatte die heidnische W. eine (wenigstens äußerliche) Nähe zur christlichen Taufe. Daß man im frühen Mittelalter die trinitarische Formel bei der christlichen Taufe besonders betonte, hatte seinen Grund nicht nur in Mt 28,19; vielmehr sollte die Taufe auch von der altnordischen W. abgegrenzt werden. – Auch diesmal bietet das HRG wieder eine Menge höchst interessanter Informationen der Rechtsgeschichte, die es zudem in leicht verständlicher Form ausbreitet. Dies ist um so mehr zu loben, als das HRG von wenigen Professoren und Assistenten erarbeitet werden muß. R. Sebott S. J.

White, Graham, *Luther as Nominalist.* A Study of the Logical Methods used in Luther's disputations in the Light of their Medieval Background. (Schriften der Luther-Agricola-Gesellschaft 30). Helsinki: Luther-Agricola-Society 1994. 420 S.

Diese bei Carl-Heinz Ratschow geschriebene Dissertation behandelt im Licht der Kommentare von Pierre d'Ailly und Gabriel Biel zu den Sentenzen von Petrus Lombardus Luthers Argumentation in einigen seiner Disputationen. Im einzelnen geht es um die Disputationen zu Röm 3,28 (WA 39,1: 40–62.78–126.198–263), sodann die „Über das fleischgewordene Wort" (WA 39,2; 3–5), um Einzelthesen zur Trinität in mehreren Disputationen (WA 39,2; 252–257; 284–336; 337–401) und um die Disputation „Über die Gottheit und Menschheit Christi (WA 39,2; 92 ff.). Von scholastischen Disputationen weiß der Autor wenig mehr, als daß es in ihnen die Rollenaufteilung von *defendens* und *obiciens* gab, wobei der erstere nur negativ auf die Einwände des letzteren einzugehen hatte. Daraus meint er folgern zu müssen, daß die zu verteidigenden Thesen nicht argumentativ gemeint seien (26). Er geht im übrigen davon aus, daß der sogenannte *modus ponens* syllogistischer Argumentation selbstverständlich auch für Aussagen in bezug auf Gott angewandt werden könne (53). Dabei hat er wohl übersehen, daß man in bezug auf Gott nur einseitig analoge Aussagen machen kann; es handelt sich um Endaussagen, die sich nicht zu weiteren Schlußfolgerungen eignen. Nach dem Autor läßt sich Luthers „extremer" Nominalismus (182) u. a. daran festmachen, wie er auf die Frage antwortet, ob man sagen könne, daß die göttliche Wesenheit „zeuge". Luther unterscheide nämlich danach, ob man den Terminus „Wesenheit" in einem absoluten oder in einem relativen Sinn gebrauche. Der Autor kann nicht begreifen, wie theologische Wahrheit mit philosophischer Wahrheit einerseits zusammenstimmen könne und ande-

rerseits doch mit ihr nicht identisch ist; er hält solches für Nominalismus (178). Aus der ganz traditionellen und keineswegs spezifisch nominalistischen Aussage, daß der Sohn dasselbe ist wie der Vater, folgert der Autor, es müsse sich dann wohl um dasselbe „self-sufficient individual" handeln (226). Kein Wunder, daß er bei solchen Mißverständnissen auch Luthers Denken für „irreducibly inhomogeneous" hält (298). Besonders aufgefallen sind mir in dieser Arbeit die vielen Druckfehler bei den lateinischen oder deutschen Zitaten in den Fußnoten; noch schlimmer sind die ebenfalls häufigen Fehler bei der Übersetzung der Zitate (z. B. 45[139], 46[146], 91[10], 102[47], 197[45], 224[134], 236[13], 245[36], 260[75], 274[122], 290[168], 294[179]). Für den methodischen Stil der Arbeit bezeichnend sind öfter vorkommende Sätze wie „... what this further notion of understanding is will become clearer later" (150) oder einfach „this is something that will become clearer later ..." (178).

P. Knauer S. J.

Götz v. Olenhusen, Irmtraud, *Klerus und abweichendes Verhalten.* Zur Sozialgeschichte katholischer Priester im 19. Jahrhundert: Die Erzdiözese Freiburg (Kritische Studien zur Geschichtswissenschaft 106). Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht 1994. 503 S.

Die vorliegende Untersuchung, als Dissertationsarbeit in Geschichte an der Philosophischen Fakultät Freiburg vorgelegt, untersucht anhand der Personalakten katholischer Priester der Erzdiözese Freiburg im Erzbischöflichen Diözesanarchiv sowie der staatlichen Akten im Generallandesarchiv Karlsruhe das Verhalten von Staat und Kirche gegenüber „normwidrigem" Verhalten des Klerus; sie bietet jedoch in diesem Zusammenhang noch wesentlich mehr: vor allem Einblicke in die gesamte Sozialgeschichte des Klerus wie auch des entstehenden „katholischen Milieus".

Gerade die Freiburger Erzdiözese weist hier interessante Besonderheiten aus: ihre heterogene Zusammensetzung aus 5 ehemaligen Diözesen – der im Süden, d. h. in der ehemaligen Diözese Konstanz, starke aufgeklärte Reformkatholizismus im Gefolge Wessenbergs – die bis zur Jahrhundertmitte hier besonders virulenten innerkirchlichen Gegensätze – die relativ späte Ultramontanisierung erst nach der Jahrhundertmitte – schließlich ihre politische Situation unter einem protestantischen Fürsten, jedoch mit katholischer Bevölkerungsmehrheit. – Im 1. Kapitel („Die Ausgangslage: Position und Rolle des katholischen Klerus im neuen Staat Baden", 25–94) wird, aufgelistet an verschiedenen Stichwörtern, die kirchenpolitische Rahmensituation behandelt. Das 2. Kapitel („Sozialisationsinstanzen der Priesterlaufbahn und sozialer Wandel im Klerus", 95–142) befaßt sich dann mit dem sozialen Rollenwandel des Klerus. Die folgenden Kapitel sind dem eigentlichen „Devianzverhalten" und der Reaktion von Kirche und Staat darauf gewidmet, und zwar zunächst generell („Abweichendes Verhalten von Geistlichen der Erzdiözese Freiburg", 143–180), dann hinsichtlich der spezifisch „klerikalen" Verfehlungen, die weder staatlich-bürgerlich sanktioniert werden noch speziell zum Bereich von Sexualität und Zölibat gehören („Unklerikalisches Verhalten und Ultramontanisierung", 181–206), schließlich hinsichtlich der „Sexualdelikte" (207–276). Das 6. und 7. Kapitel („Scheitern des Reformkatholizismus und Anfänge der Ultramontanisierung", 277–308; „Kirchenstreit, Kulturkampf, Ultramontanisierung des Klerus und das katholische Milieu in Baden", 309–387) geben ein Darstellung der innerkirchlichen Entwicklung, bzw. des „devianten" Verhaltens von Klerikern in diesem Bereich. – Die Darstellung bietet nicht nur und nicht in erster Linie eine „chronique scandaleuse", sondern vor allem sehr interessante sozialgeschichtliche Ergebnisse und Einblicke, die für die Geschichte des gesamten deutschen Katholizismus im 19. Jahrhundert von großem Wert sind. Sie betreffen einmal den Wandel der sozialen Herkunft des Klerus. Kam dieser im 18. und noch im frühen 19. Jh. vorzugsweise aus den Städten, bzw. der städtischen Mittelschicht und bäuerlichen Oberschicht (die einen Privatlehrer bezahlen konnte), so vollzog sich im 19. Jh., genau konträr zur generellen Urbanisierung und Industrialisierung, ein Wandel zum Ländlichen (130–142) und damit eine Entfernung vom bürgerlich-liberalen Milieu, bedingt einmal durch die bewußte kirchliche Erschließung des Landes und seines Reservoirs an Priesterberufen, dann durch die Entfremdung zwischen Bildungsbürgertum und Klerus.

Ebenso nimmt der Anteil gemischt-konfessioneller Herkunftsorte ständig ab, während die Knabenkonvikte nach dem Kulturkampf, speziell ab 1895, über die Hälfte, in den Jahren vor dem 1. Weltkrieg schließlich über 80 % des badischen Klerus stellen (101). Der soziale Rollenwandel zeigt sich u.a. auch im gewandelten Stellenwert des „Wirtshausverbots". Dient letzteres im Vormärz der Abgrenzung gegenüber unterbürgerlichen Schichten, so seit dem Badischen Kirchenstreit generell der gesellschaftlichen Distanz, gerade gegenüber dem bürgerlich-liberalen Milieu (189 f., 201, 204). Ähnliches gilt für die Kleidung, die bis in die 50er und teilweise 80er Jahre hinein einfach eine dunkle bürgerliche war (194–196). – Zeigt sich in alldem eine wachsende Distanz zum liberalen Bildungsbürgertum, so wird in dem entstehenden „katholischen Milieu" seit dem Badischen Kirchenstreit der Klerus stärker zum Verbündeten der unterbürgerlichen Schichten, bzw. der „Verlierer" der Industrialisierung (392 f.), zumal der Ultramontanismus frühzeitig auf die „Masse" und nicht das Bürgertum gesetzt hatte (397).

Kontrolliert und „diszipliniert" wird der Klerus in der ersten Jahrhunderthälfte vor allem von staatlicher Seite; Anzeigen erfolgen vor allem „von oben", etwa durch die Dekane. Die „Devianzquote" ist entsprechend gering; hinzu kommt, daß es sich bei Disziplinarmaßnahmen um ein heikles kirchenpolitisches Feld handelt, an das man von beiden Seiten nicht gerne rührt. Ein Wandel geschieht in den Jahrzehnten nach 1850 einmal durch die wachsende Sozialkontrolle seitens der Gemeinden, die erst, zumal wenn sich dies mit anderen Konflikten innerhalb der Gemeinden oder zwischen Gemeinde und Pfarrer oder Kaplan verband, Dinge ans Tageslicht und zur Kenntnis der kirchlichen Behörde brachte, die vorher innerhalb der dörflichen Solidarität verborgen blieben (151–153, 164 f.). Auch wurde das bis in die 70er Jahre geltende Anciennitätsprinzip, kraft dessen Beschwerden von Vikaren über ihre Vorgesetzten zunächst einmal als Auflehnung gegen die Autorität galten, durch die Ultamontanisierung umgestoßen, welche jüngere ultramontane Geistliche mit einem neuen Selbstgefühl gegen aufgeklärte und liberale Pfarrer erfüllte (151). Die Konfliktperioden und die Schübe der „Ultramontanisierung" (Badischer Kirchenstreit seit 1853, Schulstreit 1863, 1. Vatikanum und Badischer Kulturkampf) erweisen sich generell als Höhepunkte disziplinierender Sanktionsmaßnahmen, wobei hier verschiedene Faktoren (reale Konfliktsituationen, Sozialkontrolle der Gemeinden, Interesse der Kirchenbehörde) ineinandergreifen. Nach Abschluß der Ultramontanisierung nimmt die Quote wieder ab; das Interesse der Kirchenbehörde an Verfolgung von Delikten, auch bei Zölibatsverstößen, wird geringer (177 f., 180). – Die höchste „Devianzquote" (mit ca. 30 %) ist dabei in den Weihejahrgängen von 1830 bis 1850 festzustellen (170); es war die eigentliche „Krisenzeit", da das tridentinische Priesterideal im liberalen Bürgertum immer weniger Akzeptanz findet, ein „katholisches Milieu" aber noch nicht existierte. Überproportional vertreten sind außerdem von Herkunft der Kleriker her Städte und gemischt-konfessionelle Orte, ferner Diskrepanzen zwischen Herkunfts- und Wirkungsort (172–175, 245 f.). – Speziell was Zölibatsvergehen betrifft, so liegt der Gesamtprozentsatz der Priester, die wegen eines Verstoßes gemaßregelt wurden (wobei sich weder über die Dunkelziffer noch über die Frage, ob in allen Fällen die Verurteilten wirklich schuld waren, genauere Angaben machen lassen), in der Erzdiözese im behandelten Zeitraum bei 4,3 %, darunter mit 9,5 % am höchsten bei den in den 40er Jahren Geweihten (209) – also weder bei den klassischen Wessenbergianern noch bei den „Zölibatsstürmern" der Jahre 1820 bis 1832! Die Anzahl der verfolgten Delikte steht hier in direktem Zusammenhang mit dem Ultramontanisierungsprozeß (232 f.). Nach 1890 nimmt diese Zahl rapide ab, zumal man nun kirchlicherseits Skandale in der Öffentlichkeit um jeden Preis zu vermeiden bestrebt war (238). Generell zeigt die Verfasserin an Einzelfällen überzeugend, daß das Erzbischöfliche Ordinariat bei Sexualdelikten des Klerus vor allem folgenden Maximen folgte: Skandalvermeidung, Nicht-Verschärfung des Priestermangels, daher meist milde Strafen (Strafexerzitien, einige Monate Korrektionshaus, Versetzung auf eine andere, meist geringere Stelle), wobei von den Opfern, den Frauen und Mädchen, die betroffen waren, praktisch nie die Rede ist (275 f.). – Dabei bringt die Autorin immer wieder interessante Fallbeispiele, welche, ohne unbedingt repräsentativ zu sein, Strukturen des dörflichen Alltagslebens offenbaren (so 249–264 der Fall von Pf. Fischer in Horben, dessen sexuelle

Eskapaden zunächst von der Gemeinde toleriert und erst dann 1854 angezeigt wurden, als er selber den Fehler beging, den „Holzfrevel" der Bauern zu kriminalisieren, den diese nicht als Unrecht empfanden).

Daß der Ultramontanismus sich seitens der Verfasserin nicht allzu großer Sympathien erfreut, wird bei der Lektüre sehr schnell klar (wobei sie anderseits auch keineswegs blind ist gegenüber der kläglichen und wenig anziehenden Realität des Altkatholizismus, dessen Pfarrer bis auf wenige Ausnahmen „mehr oder weniger gescheiterte Existenzen" waren: 387). Nicht darüber kann freilich die Diskussion gehen, sondern ob alle ihre Folgerungen sachlich begründet und tragfähig sind. Hier sind nun einige kritische Fragen angebracht. Schon die heute vielfach übliche Klassifizierung des Ultramontanismus unter dem in sich sehr unscharfen Allgemeinbegriff „Fundamentalismus" ist sehr fragwürdig, vor allem dann, wenn er dazu verführt, bestimmte schwärmerisch-exaltiert-irrationale Ausläufer im 19. Jahrhundert mit der Gesamtbewegung zu identifizieren. Dann tut man nur von umgekehrter Warte aus das, was man früher mit Wessenberg und seiner Bewegung getan hat: eine ganze Richtung vom Blickwinkel ihrer Gegner aus definieren. So kann man nun, trotz einzelner Personen wie des Priesters und Wunderheilers Oschwald, wirklich nicht sagen, das „Hoffen auf Wunder" sei die spezifische Antwort des Ultramontanismus auf die sozialen Nöte der unter-bürgerlichen Schichten des 19. Jh.s gewesen (so 300). – Ferner sind generalisierende Urteile, wie z. B., „daß die Angehörigen sozialer Schichten, die an soziokulturellem Modernisierungsprozessen partizipierten, nicht mehr in der Lage oder willens waren, sich als Priester einer ultramontanen Kirche angepaßt zu verhalten, insbesondere nicht als Landpfarrer" (180), nicht begründbar, weil aus dem statistischen Material nur Tendenzen und Gefahren, aber keineswegs ausnahmslose Regeln folgen. Die Aussage, daß sie es ceteris paribus „schwerer hatten", wäre begründet gewesen, die oben zitierte nur dann, wenn z. B. ausnahmslos alle Priester aus Städten oder gemischt-konfessioneller Umgebung straffällig geworden oder gescheitert wären! – Nicht schlüssig begründet sehe ich auch die Behauptung, daß, vor allem bei Zölibatsvergehen, vorzugsweise gegen „liberale" Priester vorgegangen wurde, während bei „ultramontanen" eher ein Auge zugedrückt wurde (233, 327 f.). Belegt ist durch die angeführten Statistiken nur das *zeitliche* Zusammenfallen von gehäuftem Einschreiten gegen Zölibatsverstöße einerseits, Ultramontanisierungsschüben anderseits; dieser Zusammenhang erklärt sich jedoch ebenso durch die wachsende Polarisierung der Gemeinden in diesen Momenten, die generell Verdächtigungen, aber auch die Bereitschaft, bisher verheimlichte Skandale aufzudecken, förderte; so könnte sich auch die besondere Häufigkeit in der „liberalen", besser „polarisierten" Bodenseeregion (234) erklären. – Erhebliche Bedenken sind auch gegen die Schlußfolgerung zu erheben, daß die Ultramontanisierung des Klerus in der Erzdiözese Freiburg „keinesfalls ein naturwüchsiger bzw. organischer Prozeß" war, sondern „nur mit harten disziplinarischen Maßnahmen durchgesetzt werden (konnte)" (398). Denn diese Folgerung ergibt sich aus den Statistiken und konkreten Einzelbeispielen der Verfasserin gerade nicht. Verglichen vor allem mit Diözesen des Rheinlandes wurden liberale und aufgeklärte Geistliche in Freiburg sehr wenig gemaßregelt. Dies geschah praktisch nur bei offenem Ungehorsam gegenüber dem Erzbischof im Badischen Kirchenstreit (ca. 5 % des Klerus: 312) oder später im Schulstreit, bei Widerspruch gegen das Unfehlbarkeitsdogma nach dem 1. Vatikanum oder ähnlichen faßbaren und eklatanten Verstößen. Dies reichte jedoch nicht für eine durchgreifende Ultramontanisierung des Klerus, zumal in Baden der Staat durch die Vergabe geistlicher Stellen erhebliche Möglichkeiten der Protegierung hatte. Auch behauptet die Verfasserin selber an anderer Stelle, daß die Kirchenbehörde „liberale Geistliche nur so lange (benachteiligte), als sie sich nicht den Unterwerfungsriten unterzogen, bzw. nicht in eine Situation gekommen waren, wo sie sich unterwerfen mußten, wenn sie nicht exkommuniziert werden wollten" (382). Zwar kann man die Ultramontanisierung keineswegs als ruhigen „naturwüchsig-organischen Prozeß" beschreiben. Sie ist, wie gerade aus den sonstigen Ausführungen der Autorin hervorgeht, vor allem ein Polarisierungsphänomen, durch Zuspitzung der weltanschaulich-politischen Gegensätze und Verlust des gesellschaftlichen Rückhalts für liberal-aufgeklärte Geistliche forciert. Entscheidende Phasen waren hier einmal der Badische Kirchenstreit (1853/54), dann noch mehr der Schulstreit von 1863, der erst zu einer einheitlichen So-

lidarisierung des Klerus führte, zumal der Verlust des Einflusses in den Schulen gerade auch die nicht-ultramontanen Geistlichen ihrer gesellschaftlichen Identität beraubte (324–326), schließlich der badische Kulturkampf und die alt-katholische Polemik (373 f.).

Kritische Lektüre und Prüfung einiger sehr diskutabler Folgerungen sind also angebracht. Aber über die Daten kann man für eine kirchliche Sozialgeschichte und für eine Erfassung des Gesamtphänomens der kirchlichen „Ultramontanisierung" nicht hinweggehen. Kl. Schatz S. J.

3. Systematische Theologie

Ackva, Joachim, *An den dreieinen Gott glauben.* Ein Beitrag zur Rekonstruktion des trinitarischen Gottesverständnisses und zur Bestimmung seiner Relevanz im westeuropäischen Kontext (Frankfurter Theologische Studien 47). Frankfurt: Knecht 1994. XIII/339 S.

Stimmt die bekannte Behauptung K. Rahners wirklich, daß die meisten Christen ungeachtet ihres orthodoxen Bekenntnisses zur Dreifaltigkeit im Grunde ihres Glaubensbewußtseins doch nur reine Monotheisten sind? Diese Aussage nimmt J. Ackva in seiner bei Hans Kessler in Frankfurt/M. verfaßten Dissertation zum Ausgangspunkt seiner Untersuchung. Dabei gibt der Untertitel genau die Spannweite seines erkenntnisleitenden Interesses wieder. Da er davon ausgeht, daß weder das Glaubensbewußtsein der Christen einfachhin häretisch noch die trinitätstheologische Formulierung dieses Glaubens einfachhin unangemessen sein kann, wird die von Rahner und manchen anderen Theologen konstatierte Kluft zwischen offizieller Lehre und allgemeinem Glaubensbewußtsein wohl eher in einem mangelnden Verständnis und einer damit zusammenhängenden fehlenden Relevanz des trinitarischen Glaubensbekenntnisses begründet sein. Von daher könnte eine hermeneutisch saubere „*Rekonstruktion*" des kirchlichen Glaubens an den dreieinen Gott, welche sowohl die den Glaubensformeln zugrundeliegenden Glaubenserfahrungen in neutestamentlicher Zeit aufdeckt als auch zeigt, wie diese konsequent zu den trinitarischen Formulierungen hinführen, dem heutigen (auf den westeuropäischen Kontext eingegrenzten) Glaubensbewußtsein eine gute Verstehenshilfe bieten. Dabei müßte aber zugleich auch die *Relevanz* dieses zentralen Glaubensgehaltes für die Spiritualität der persönlichen Gottesbeziehung und des gesellschaftspolitischen Handelns neu aufgewiesen werden. Die im Verlauf der Untersuchung eingehend begründete Option der wechselseitigen Korrelation zwischen (bibeltheologischer und dogmengeschichtlicher) Rekonstruktion und (theologisch-spiritueller) Relevanz des Glaubens an den dreieinen Gott bildet die eigentliche systematische Pointe dieser sehr lesenswerten Studie.

Von daher ist auch der Aufbau der Arbeit bestimmt: Nach einer knappen, präzisen Einführung in Zielsetzung und Methode (1–15) wird gemäß einer reflektierten hermeneutischen Vorgehensweise im *ersten Teil* (16–52) der gegenwärtige Verstehenshorizont für das Reden von Gott im westeuropäischen Kulturraum analysiert; und zwar unter Rückgriff auf solche (kultur- und religions-)soziologischen Untersuchungen, die mögliche Zugänge und bestehende Hindernisse für den christlichen Glauben an den dreieinen Gott erkennen lassen können. – Das Hauptgewicht der ganzen Arbeit liegt dann auf dem *zweiten Teil* (53–193), dem es eben um die Rekonstruktion der Bedeutung des Trinitätsglaubens aus den neutestamentlichen Zeugnissen geht. Untersuchungsgegenstand sind dabei nicht bestimmte „dreigliedrige" Bekenntnisformeln im NT (das wäre eine zu schmale Basis für das Anliegen Ackvas), sondern die im Trinitätsbekenntnis zusammengefaßten und aus den biblischen Erinnerungen zu eruierenden Erfahrungsgehalte (55). Denn „im Christusgeschehen und im Geistwirken sind der Ansatz und das Kriterium für das christliche Gottesbild zu sehen" (57). Dem Rekonstruktionsversuch voraus gehen sehr gründliche und genaue hermeneutische, methodologische und sprachlogische Vorüberlegungen, die den Status unterschiedlicher Formen der Rede von Gott reflektieren und die hier intendierte Nähe systematisch-theologischer Begrifflichkeit zur ge-

schichtlichen Gotteserfahrung verdeutlichen. – Die Rekonstruktion erfolgt unter Aufarbeitung sehr umfangreichen bibeltheologischen, aber auch systematischen und theologiegeschichtlichen Materials. Dabei wird der Forschungsstand sehr informativ und kompakt dargeboten, und zwar unter der genannten systematisch-theologischen Gesamtperspektive, so daß hier durchaus eine neue und originelle Entwicklungsgeschichte des trinitarischen Gottesbekenntnisses vorgelegt wird. Ein erster Durchgang folgt dem *heilsgeschichtlichen* Erkenntnisweg – vom vorösterlichen Jesus über seinen Kreuzestod bis zur Oster- und Pfingsterfahrung – und untersucht ihn auf seine Transparenz auf die dreieine Wirklichkeit Gottes hin. Anschließend wird das Verhältnis von irdischem Jesus, gegenwärtigem Christus und Heiligen Geist reflektiert, um von hier aus die Menschwerdung des präexistenten Sohnes und die in ihm erfolgte „Selbstmitteilung Gottes" verstehbar zu machen. Darum werden in einem zweiten Gang in umgekehrter *sachlogischer Perspektive* die Menschwerdung Gottes, der Tod des menschgewordenen Sohnes, der Osterglauben und die Geistsendung auf ihre trinitätstheologischen Implikationen hin befragt. Dabei ergibt sich, daß aufgrund der neutestamentlichen Erfahrung und Deutung dieses Heilshandelns Gott konsequent verstanden werden muß „als ein dynamisches Geschehen der Beziehung und der Liebe, das fortwährend eine (einladende) Einheit bewirkt, in der gerade die Andersheit ihren Platz hat" (193). Darin genau liegt der rekonstruierte Kern des trinitarischen Bekenntnisses.

Im *dritten Teil* (194–252) werden nun als Bindeglied zwischen der Rekonstruktion und der angezielten Relevanzbestimmung drei neuere theologische Entwürfe vorgestellt und diskutiert. Dabei beschränkt sich A. nach einer Skizze gegenwärtiger trinitätstheologischer Tendenzen auf die Auseinandersetzung mit drei repräsentativen Konzeptionen eines sozialen Trinitätsverständnisses, da diese selbst die Frage nach der gesellschaftlichen Relevanz des Gottesverständnisses stellen. Mit gutem Sachverstand und ausgewogener Urteilsfähigkeit zeigt er die Stärken und Probleme der Entwürfe des reformierten Deutschen J. Moltmann, des katholischen Brasilianers L. Boff und des syrisch-orthodoxen Inders Mar Osthathios auf. – Der abschließende *vierte Teil* mit dem programmatischen Titel „Im Beziehungsfeld des dreieinen Gottes leben" (255–313) verknüpft die Überlegungen der vorangegangenen Teile und entwickelt den systematischen Ertrag. Die Ausgangshypothese aufgreifend, kommt A. zu dem Ergebnis, daß die Gehalte des Trinitätsdogmas und authentisch trinitarischer Glaube durchaus auch ohne die Begriffe der Trinitätslehre und selbst bei Ablehnung des Begriffes der Trinität vorhanden sein können. Dennoch haben auch diese Begriffe und Formeln einen bleibenden Sinn: Mit Hilfe von J. B. Metz' Verständnis kirchlicher Lehraussagen als „formuliertes Kollektivgedächtnis" und als „Erinnerungsmarken" verdeutlicht der Verf. die identitätsstiftende und gegen herrschende Plausibilitäten widerständige Leistung des expliziten Trinitätsglaubens. Aus bibeltheologischer Rekonstruktion und systematischer Reflexion werden dann drei unverzichtbare Gehalte des Trinitätsglaubens ansatzweise entfaltet: 1. Gott ist perichoretische Communio; 2. Gott ist dynamische, lebendige und einladende Communio; 3. Gott ist kenotische Liebe. Aus dieser Sicht und angeregt durch ostkirchliche und mystische Traditionen entwickelt A. spirituell-praktische Ansätze für ein christliches Selbstverständnis und eine Lebenspraxis im „Beziehungsfeld des dreieinen Gottes". Solche trinitarische Spiritualität betrifft aber nicht nur die persönliche Glaubensbeziehung, sondern auch das gesellschaftspolitische Handeln (301–313), für das sehr bedenkenswerte Perspektiven aufgezeigt werden.

Man kann H. Kessler nur voll und ganz zustimmen, wenn er in seinem Geleitwort schreibt, daß hier „ein Stück bester fundamentaldogmatischer Rekonstruktions- und Erschließungsarbeit" gelungen ist (X). Sie wird in einer gut verständlichen und darum flüssig zu lesenden Sprache, in einem konsistenten Argumentationsgang und mit einem klar erkennbaren, sich wie ein roter Faden durchziehenden Formalobjekt vordemonstriert; und das an *dem* zentralen Thema des christlichen Glaubens, das sonst im theologischen Betrieb so schnell wegen seiner Komplexität beiseite geschoben oder oft nur formelhaft eingebracht wird. Der Bedeutungsreichtum des Glaubens an den dreieinen Gott wird in dieser Arbeit sowohl durch den Rückgang zu seinem Ursprung wie auch durch den Aufweis seiner hohen *Integrationsfähigkeit* angesichts der gegenwärtigen Glaubenssituation offenkundig; denn in ihm lassen sich verschiedenste philosophische

Ansätze (beim Subjekt bzw. bei der Sozialität), auch konfessionell unterschiedliche Theologien (katholisch, orthodox, reformiert) und schließlich die ganze Spannweite der Spiritualität zwischen Mystik und Politik miteinander vermitteln. Ich wüßte nicht, wie man überzeugender die Relevanz des unverkürzten und authentischen Trinitätsglaubens der Kirche heute aufweisen könnte. Insofern zeigt sich der von A. gewählte Ansatz der wechselseitigen Korrelation von Rekonstruktion und Relevanz als äußerst furchtbar für die heutige Glaubensverkündigung der Kirche, und zwar keineswegs nur im Bereich der Trinitätstheologie. M. Kehl S. J.

Knapp, Markus, *Gottes Herrschaft als Zukunft der Welt.* Biblische, theologiegeschichtliche und systematische Studien zur Grundlegung einer Reich-Gottes-Theologie in Auseinandersetzung mit Jürgen Habermas' Theorie des kommunikativen Handelns (Bonner Dogmatische Studien 15). Würzburg: Echter 1993. 736 S.

Diese in Würzburg angenommene Habilitationsschrift von Markus Knapp greift ein außerordentlich komplexes und aktuelles Thema der gegenwärtigen Theologie auf: Wie läßt sich im Horizont einer „postmodernen" Selbstreflexion der Neuzeit und des dabei aller utopischen Gehalte entkleideten Zukunftsverständnisses, aber auch angesichts des möglichen katastrophalen Scheiterns menschlicher Geschichte überhaupt, eine christliche Eschatologie argumentativ vertreten, die die geschichtstranszendente Vollendung der Geschichte durch Gott mit dem geschichtsverändernden Handeln des Menschen vermitteln will? Der Bogen wird weit gespannt, um eine Antwort auf diese Lebensfrage der Eschatologie heute sowohl biblisch wie auch theologiegeschichtlich, philosophisch und theologisch zu fundieren.

Als Leitfaden für die Suche nach einem theologisch sachgerechten Zukunftsverständnis wird der Begriff des Reiches bzw. der Herrschaft Gottes gewählt (43 ff.). Er bietet dem Autor u. a. die Chance, die im heutigen Kontext gestellte Frage nach der Zukunft rückzukoppeln an den Ursprung des christlichen Glaubens in der Verkündigung Jesu. Um andererseits die Zukunftsperspektiven der Moderne angesichts der Krise des neuzeitlichen Fortschrittsprojektes etwas differenzierter in den Blick zu bekommen, wird auf die von J. Habermas konzipierte Theorie des kommunikativen Handelns zurückgegriffen; sie soll der Theologie helfen, ihre Perspektive einer eschatologischen Zukunft im heutigen Problemkontext zu verorten. – Zur Durchführung dieses anspruchsvollen Programms entwirft der Verf. in der Einführung zunächst einmal sehr übersichtlich und kompakt den *Problemhorizont,* in dem heute die (philosophische und theologische) Frage nach der Zukunft der Geschichte gestellt wird. Im *ersten Teil* (47–270) wird dann in exegetisch-bibeltheologischer Perspektive die Königsherrschaft Gottes im AT, in der zwischentestamentarischen Zeit, in der Verkündigung Jesu und schließlich in der durch Tod und Auferstehung Jesu verwandelten Verkündigungssituation der jungen Kirche zum Thema gemacht. Aufgrund seiner detaillierten Darlegungen, die den neuesten Stand exegetischer Forschung widerspiegeln, kann der Verf. die Bedeutung der ntl. Basileia-Botschaft für die christliche Eschatologie darin erkennen, daß sie den Zugang zum Verständnis der christlichen Botschaft als Verheißung eines umfassenden Heils eröffnet, das alle Wirklichkeitsdimensionen erfaßt und auf ihr eschatologisches Ziel hin ausrichtet.

Im *zweiten Teil* geht der Autor der Frage nach, welche Bedeutung der Basileia-Botschaft in der *Geschichte* von Kirche und Theologie zukommt und welche Wandlungen des Basileiaverständnisses dabei zu beobachten sind (271–498). Dabei werden für die einzelnen Epochen der Kirchen- und Theologiegeschichte – jeweils nach einer sehr erhellenden Darlegung des Problemkontextes – je drei Vertreter behandelt: Für die Zeit der Alten Kirche Irenäus von Lyon, Origenes und Augustinus (273–312), für das Mittelalter Joachim von Fiore, Bonaventura und Thomas (321–348), für das Reformationszeitalter Luther, Calvin und die katholische Reform (349–407) sowie für die Neuzeit Schleiermacher und Ritschl, die katholische Theologie des 19. Jh.s sowie Neuansätze der Reich-Gottes-Theologie im 20. Jh. bei Barth, Tillich, Moltmann, Pannenberg im evangelischen Raum und die diesbezüglichen Auswirkungen des 2. Vatikanums auf die katholische Theologie (408–495). Bei diesem theologiegeschichtlichen Durchblick zei-

gen sich verschiedene Tendenzen, die bei einer systematischen Aneignung der Basileia-Botschaft nach K. beachtet werden müssen: eine Tendenz zur Verinnerlichung, ein spannungsvolles Verhältnis zur Christologie, eine relativ geringe Bedeutung der Wirklichkeit des Kreuzes, ein ungeklärtes Verhältnis zur innergeschichtlichen Fortschrittsdynamik sowie eine wechselhafte Bestimmung des Verhältnisses von Kirche und Basileia-Wirklichkeit.

Im *dritten (systematischen) Teil* erläutert K. zunächst die von Habermas konzipierte Theorie des kommunikativen Handelns; er sieht ihre Funktion mit Habermas darin, als normativer Maßstab einer kritischen Gesellschaftstheorie die Potentiale und Gefährdungen der Moderne erkennen zu helfen (501–550). Danach vergewissert K. sich der philosophischen Grundlagen dieser Theorie des kommunikativen Handelns, erläutert ihre Beurteilung der Religion und fragt schließlich nach der Situation der Theologie im Hinblick auf sie (550–582). Dabei stellt sich K. (wohl schärfer als manche anderen Theologen, die an Habermas anknüpfen) insbesondere dem Problem, wie Theologie möglich bleiben soll „unter den Prämissen nach-metaphysischen Denkens", so wie Habermas es für allein noch verantwortbar hält. Um die Theologie innerhalb des „linguistic turn" gegenwärtiger Philosophie nicht „sprachlos" werden zu lassen, unternimmt K. (im Anschluß an G. Ebeling und R. Schaeffler) eine Analyse des Gebetes als eines eigenen genuinen „Sprechaktes", in dem der Mensch seine Welterfahrung vor Gott bringt und sie von daher sich im ganzen neu erschließen läßt – eben im Horizont der Verheißung einer universalen Versöhnung (575). Durch den Rückgang auf diesen „wahrhaftigkeitsanalogen Geltungsanspruchs" des Glaubens kann der mit der Glaubensbotschaft verbundene „soteriologische Geltungsanspruch" in der Tat als ein universaler Geltungsanspruch verstehbar gemacht werden; und zugleich kann aufgewiesen werden, inwiefern man ihm nur im Glauben gerecht werden kann (570).

K. möchte dann in einem weiteren Schritt zeigen, daß das mit der Basileia-Botschaft angesagte eschatologische Heilsgeschehen „konstitutiv ist für genau den Erfahrungszusammenhang, der den soteriologischen Geltungsanspruch zu stützen vermag" (581). Zu diesem Zweck erläutert er in einer systematischen Zusammenschau die verschiedenen Aspekte des Basileia-Geschehens (die souveräne Initiative Gottes, die Gegenwart der Basileia-Wirklichkeit, ihr Verhältnis zur Geschichte, die eschatologische Spannung, die Vollendung der Basileia) und fragt dabei jeweils, inwieweit der sich damit konstituierende *Erfahrungszusammenhang* von Heil eingeholt werden kann von der Theorie des kommunikativen Handelns (583–664). Der „Überschuß" der Basileia-Wirklichkeit zeigt sich schließlich darin, daß die Idee einer unversehrten Intersubjektivität nur von der Voraussetzung einer umfassenden Solidarität mit allem Lebendigen her konsistent entwickelt werden kann; und diese Voraussetzung ist nur theologisch zu denken, indem Gott verstanden wird als „Agape-Geschehen" (648), das ungeteilte Solidarität im Sinne einer vorbehaltlosen Selbstüberschreitung auf die anderen hin begründet und unterfängt. So erweist sich schließlich das Kommen der Gottesherrschaft als ein solches Agape-Geschehen, das der Mensch zwar nicht von sich aus vollenden, in das er sich aber hineinstellen kann, indem er sich um ein „uneingeschränkt kommunikatives Wirklichkeitsverhältnis" bemüht (626).

Abschließend greift K. die in der Einführung aufgeworfene Problematik wieder auf: Denn die Frage nach der Zukunft muß von diesem Ansatz her auch angesichts einer drohenden universalen Katastrophe offengehalten werden. Unter Rückgriff auf v. Balthasars „Theologie des Karsamstag" verdeutlicht er: Das von Gott her sich ereignende Agape-Geschehen vermag „in ohnmächtiger Liebe auch hinabzusteigen in den Abgrund der gescheiterten Geschichte, um sich so im stummen Dabeisein mit seiner zerstörten Schöpfung zu solidarisieren" (676). Das läßt sich nach K. zwar nicht im Sinne einer eschatologischen Allversöhnungslehre ausdeuten, aber eben doch so, daß Gott auch angesichts eines vom Menschen selbst verschuldeten katastrophischen Endes der Geschichte noch ein Grund der Hoffnung sein kann.

Diese Untersuchung besticht nicht nur durch die immense Belesenheit des Autors und seine synthetisch-systematische Argumentationskraft, die die verschiedensten Ansätze in ein fruchtbares, die Unterschiede nicht verwischendes Gespräch miteinander bringen kann und sich so im besten Sinn als „kommunikative Vernunft" erweist. Dar-

über hinaus bietet dieses Buch einen ausgezeichneten, auf hohem Reflexionsniveau stehenden und doch verständlich geschriebenen Durchblick durch Geschichte und Gegenwart der Theologie unter dem biblischen Leitmotiv des Reiches Gottes und seiner wirklichkeitsgestaltenden Kraft. Sowohl den inhaltlichen Optionen als auch dem methodischen Vermittlungsvorschlag K.'s (eben zwischen Theologie und einer Theorie des kommunikativen Handelns) kann ich nur voll zustimmen. Wenn das Buch nur nicht so dick wäre ... Man kann nur hoffen, daß sich davon nicht allzuviele abschrecken lassen. Es wäre zu schade für diese verläßliche und erhellende Untersuchung, die ein ausgezeichnetes Beispiel für moderne theologische Sprach- und Kommunikationskultur darstellt. M. Kehl S. J.

Faber, Eva-Maria, *Kirche zwischen Identität und Differenz.* Die ekklesiologischen Entwürfe von Romano Guardini und Erich Przywara (Studien zur systematischen und spirituellen Theologie 9). Würzburg: Echter 1993. 449 S.

Faber, Eva-Maria, *Kirche – Gottes Weg und die Träume der Menschen.* Würzburg: Echter 1994. 166 S.

Mit zwei sehr beachtenswerten ekklesiologischen Werken tritt die Autorin, seit 1990 Assistentin bei Prof. Gisbert Greshake in Freiburg, an die Öffentlichkeit. Das zweite stellt eine überarbeitete, für einen größeren Leserkreis gedachte Fassung v. a. des 3. Teils des 1. Buches, also ihrer Dissertation dar. Unter dem erkenntnisleitenden Formalobjekt „Identität und Differenz" werden zwei sehr verschiedene ekklesiologische Ansätze miteinander verglichen: Der von R. Guardini und der von E. Przywara. Was F. mit den beiden Zentralbegriffen bezüglich des Kirchenverständnisses meint, beschreibt sie gleich am Anfang (4) sehr treffend: „Die ‚*Kirche der Identität*' ist jene Kirche, die von Harmonie geprägt ist, ein Symbol heilvoller Einheit und bergender Gottesnähe. Sie steht in innerer Einheit mit Christus und läßt das Reich Gottes im Vorschein schon Wirklichkeit werden." Bezüglich der Welt geht es dieser Kirche entweder um Integration oder leuchtenden Kontrast. „Der ‚*Kirche der Differenz*' hingegen wohnt eine dialektische Unruhe inne: Sie muß stets ihre eigene Differenz zu Christus bekennen und verbleibt in Differenz zum Reich Gottes, dem sie sich nicht graduell annähert, sondern von dem sie sich noch prinzipiell unterscheidet. Als Werkzeug des Heils verwirklicht sie dieses nicht schon, sondern erfährt gerade noch schmerzlicher, daß es noch aussteht. Unter den Bedingungen des Noch-nicht begegnet die Welt ihr als fremd und gar feindlich, obwohl sie andererseits auch selbst ein Stück Welt, nämlich unerlöste Welt ist; in ihr liegt ein Bruch; sie ist eine ‚durchkreuzte Kirche'."

Natürlich ist es Faber bewußt, daß (verstärkt nach dem 2. Vat. Konzil) jede Ekklesiologie die Kirche in der Spannung zwischen „Schon" und „Noch-nicht" (des Reiches Gottes), zwischen „Identität" und „Differenz" (zu Christus und seinem Heil), zwischen Ostern und Karfreitag konzipieren muß. Aber ihr scheint diese Spannung in der katholischen Ekklesiologie, gerade auch in der sich dieser Spannung bewußter gewordenen nachkonziliaren Zeit, doch weithin zugunsten einer stärkeren Betonung der Identität bei Hintansetzung der Differenz aufgelöst oder gemildert zu werden. Die konkrete heilsgeschichtliche Situation des von Sünde und Tod noch angefochtenen Wartens auf die vollendete Parusie („Zwischenzeit" unter dem Kreuz) wird nach ihr im Feld der dogmatischen und pastoralen Ekklesiologie bereits zu sehr vom Vollendungsglanz des österlichen Herrn und seines vollendeten Sieges überstrahlt. Gleichsam als Modell dieses vorherrschenden Typs von Ekklesiologie wird R. Guardinis Kirchenkonzept (Kirche als „Symbol der Wahrheit") vorgestellt (1. Teil). Genau im Gegensatz dazu steht E. Przywara mit seinem (von der „Analogia entis" her geprägten) Verständnis der „Kirche des je größeren Gottes" (2. Teil); es gilt der Verfasserin als heilsame prophetisch-kritische Korrektur an bestimmten Einseitigkeiten des modernen Kirchenbegriffs.

In gut lesbaren und außerordentlich präzisen, den jeweiligen Anliegen der beiden Theologen wirklich gerecht werdenden und sie zugleich konsequent unter dem leitenden Erkenntnisraster auslegenden Analysen werden diese beiden Kirchentheologien

dargestellt: Bei *Guardini* die Kirche von Ostern und Pfingsten her, die in der Liturgie die reale Vergegenwärtigung der Heilsgeheimnisse feiert, die sich in all ihren sichtbaren Lebensvollzügen als angemessenes Symbol der Wahrheit des Heils versteht, selbst in ihren (durchaus oft anstößigen) amtlich-institutionellen Strukturen und in ihrer Verantwortung für die Welt. Bei *Przywara* dagegen die Kirche des kenotisch-inkarnatorischen Abstiegs in die irdisch-sündige Demutsgestalt hinein, die sich gerade in der formal-institutionellen Gestalt der Kirche und ihrer amtlich-objektiven, ständig auf den je größeren Gott hin verweisenden Christusrepräsentanz zeigt und in dem werkzeuglichen, vom Kreuz her geschehenen Dienst an der Welt ihr Ziel findet. So ausgewogen die jeweiligen Stärken und Schwächen der beiden Ansätze auch herausgearbeitet werden, so eindeutig liegen die Sympathien der Verfasserin doch bei E. Przywaras Kirchenbild. – Dies kommt v. a. im 3. Teil zum Tragen; zunächst werden in einem systematisierenden Vergleich der beiden Entwürfe die entscheidenden Unterschiede markant herausgearbeitet (z. B. im Verständnis des heilsgeschichtlichen Zusammenhangs zwischen Christus und der Kirche, des Verhältnisses zwischen Israel und der Kirche, der Heilsbedeutsamkeit der Kirche; bei letzterem ist mir ein kleines Versehen aufgefallen: der in Anm. 33 auf S. 320 zitierte Artikel stammt von W. Löser, nicht von W. Kern).

Noch spannender wird es dann in den drei weiteren Kapiteln dieses Teils, in denen unter den Gesichtspunkten „Sakrament oder Symbol", „Gemeinschaft und Institution", „Sünde und Heiligkeit" die Konzeption Przywaras als maßgebliches Korrektiv an gegenwärtig sehr verbreiteten ekklesiologischen Tendenzen herangezogen wird, in denen die Verfasserin einen offenen oder sublimen Hang zur „Kirche der Identität" aufdeckt (z. B. bei K. Rahner, O. Semmelroth, E. Schillebeeckx, L. Boff, G. und N. Lohfink, L. Weimer, L. Lies, P. Weß, H. Steinkamp, G. Schneider u. a.); gerade die Auseinandersetzung mit der Sicht der Kirche als „Kontrastgesellschaft" und mit neueren pastoraltheologischen Gemeinde-Konzepten ist ausgesprochen erhellend und fair zugleich. Der Verfasserin geht es dabei stets um die stärkere, eben systemprägende Berücksichtigung des „Noch-nicht" des vollendeten Heils in der Kirche, der Differenz zwischen Kirche und Reich Gottes, der Werk-zeuglichkeit der Kirche (im klaren Unterschied zu ihrem Zeichen-Charakter), des nüchternen, allen schwärmerischen Kirchenträumen und Kirchenkritiken abholden Rechnens mit einer unaufhebbar armseligen, eben wirklich sündigen Kirche, der Anerkennung eines objektiv vorgegebenen, das „Extra-nos" des Heils bezeugenden formal-institutionellen Amtes in der Kirche usw. Diese Kritikpunkte werden z. T. ausführlicher und einsichtiger in dem zweiten der oben genannten Bücher behandelt.

Ich muß gestehen, daß mich die Lektüre dieser beiden Veröffentlichungen nachdenklich gestimmt und zum Überdenken eigener ekklesiologischer Positionen veranlaßt hat. Ich kann der Verfasserin weithin nur zustimmen, gerade in ihren systematischen Erwägungen; im Anschluß an Przywara bilden sie ein notwendiges und hilfreiches Korrektiv in der gegenwärtigen ekklesiologischen Landschaft. Deren „identitätsfreudige" Tendenzen sind zwar angesichts der gesellschaftlich-kulturellen Situation der deutschen Kirche durchaus verständlich; aber sie dürfen nicht einfach selbst-verständlich sein. – Was die aufgezeigte Grundspannung zwischen Identität und Differenz angeht, möchte ich dennoch anfragen, ob F. die Seite der Identität wirklich immer systematisch angemessen auf den Begriff bringt (wie sie es programmatisch auf S. 351 f. einfordert). Sie neigt dazu, die Vergegenwärtigung des Heils in der Kirche und in kirchlichen Vollzügen mehr mit Begriffen wie Vorgestalt (Gottes Weg ... 34), Vor-zeichen und Hoffnungszeichen (ebd. 20, 35, 86 f. u. a.), Zeugnis und Werkzeug (ebd. 83 ff.), Beginn und Anbruch (ebd. 34, 44) u. ä. zu umschreiben. Eine signifikante Formulierung: „Die Kirche lebt mitten in der Welt, die zerrissen und unheilvoll geprägt ist. Sie lebt in dieser Welt aber mit dem Schatz einer Botschaft der Hoffnung; sie ist in die noch überaus bedrängende Geschichte hinein geschenktes *Hoffnungszeichen*, Zeichen also, das eine zuversichtliche Hoffnung wecken will, ohne das Erhoffte jedoch schon im Vollsinn vorwegnehmen zu können. Ist es nicht eine der bedeutendsten Aufgaben kirchlicher Verkündigung, die *große* Hoffnung *offenzuhalten*, die sich auf Heil richtet, auf Heil, das mit Ganzheit zu tun hat, auf das Reich Gottes, in dem Gott wirklich alles in *allem* geworden ist?" (ebd. S. 86 f.).

So wahr diese Aussage auch ist (sie erinnert übrigens an *Küngs* Verhältnisbestimmung

zwischen Kirche und Reich Gottes, in: Die Kirche, Freiburg [4]1973, 118; Küng vermeidet darum überhaupt die Anwendung des Begriffs „Sakrament" auf die Kirche!), so wenig stellt sie mich zufrieden bezüglich der systematischen Zusammenbindung von „Schon" und „Noch-nicht" des Heils. Wenn Gott uns in Jesus Christus wirklich *alles* geschenkt hat und nicht nur den „Anbruch" seines Heils, eben sich selbst, über das hinaus von Gott her nicht „mehr" erhofft werden kann, dann wird durch die vergegenwärtigende Kraft des Heiligen Geistes in der communio sanctorum des Leibes Christi und ihren Heilszeichen dieses Heil eben doch schon im „Vollsinn" vermittelt (d. h. es fehlt darin nichts vom Sinngehalt dessen, was Gott uns an Heil in Jesus Christus geschenkt hat). Was allerdings noch aussteht, ist das die Welt vollendende Ankommen dieses Heils, was in einer offenen (natürlich nicht progressiv-linearen) Geschichte zwischen Gottes und der Menschen Freiheit entschieden wird, bei der die Sünde in der Tat eine ganz erhebliche, v. a. bleibende Rolle spielt. In Christus hat Gott sich selbst schon „ganz" der Welt gegeben, dennoch ist er es noch nicht „im ganzen" bzw. „in allem": „totum, sed non totaliter." Daß genau dieses „Noch-nicht" wiederum das Christusgeschehen selbst (und damit natürlich auch die Kirche!) öffnet und „dynamisiert" auf seine eigene Vollgestalt im vollendeten Reich Gottes hin (und es darum nicht als in sich abgeschlossen betrachtet werden kann), daß also die bleibend unter dem Zeichen des Kreuzes weitergehende Heilsgeschichte selbst noch einmal eine konstitutive Bedeutung für das in Christus gekommene und durch seine endgültige Parusie vollendete Reich Gottes besitzt (es herrscht in der Tat ein dialektisches Ineins von Schon und Noch-nicht, ebd. 44 f.) – dies scheint mir eine der wichtigsten ekklesiologischen Einsichten der beiden Bücher von F. zu sein. Sie bilden einen ausgesprochen wohltuenden und zugleich herausfordernden Kontrapunkt im gegenwärtigen ekklesiologischen Konzert. M. Kehl S. J.

Ratzinger, Joseph Cardinal, *Wesen und Auftrag der Theologie.* Versuche zu ihrer Ortsbestimmung im Disput der Gegenwart. Einsiedeln: Johannes 1993. 116 S.

In dem vorliegenden Büchlein sind 6 Vorträge zusammengefaßt, die zuvor vielfach gehalten und auch schon (mit Ausnahme des letzten) publiziert worden sind. Der erste Beitrag (Glaube, Philosophie und Theologie, 11–25) versucht diese 3 folgendermaßen zusammenzubinden: „Wir waren ... von der Todesfrage als philosophischem Stachel des Glaubens ausgegangen; wir hatten dann die Gottesfrage und ihren universalen Anspruch als Ort der Philosophie in der Theologie entdeckt. Wir können nun als drittes hinzufügen: Die Liebe als Zentrum des Christlichen, an dem ‚Gesetz und Propheten hängen', ist zugleich Eros zur Wahrheit, und nur so bleibt sie als Agape zu Gott und den Menschen gesund" (24). Das Wesen des Akademischen (Vom Wesen des Akademischen und seiner Freiheit, 26–35) sieht R. durch 4 Grundeigenschaften beschrieben: durch den Dialog, durch die Freiheit, durch die Wahrheit, durch den Kult. Auch letzterer gehört zum Akademischen. Denn weil die Freiheit wehrlos ist, muß sie sich auf besondere Weise (eben durch den Kult) in den Schutz der Götter begeben. Der dritte Aufsatz (Vom geistlichen Grund und vom kirchlichen Ort der Theologie, 39–62) handelt von der Größe und der Versuchung der Theologie. Deren Versuchung besteht darin, sich zum Herrn über den Glauben machen zu wollen. Die Größe der Theologie besteht darin, sich im Dienst des Glaubens zu wissen. Im vierten Beitrag (Pluralismus als Frage an Kirche und Theologie, 63–85) versucht R. nachzuweisen, daß die Wahrheit nie einförmig ist, weil unser Geist sie nur in Brechungen erschaut. Der fünfte Vortrag (Zur Instruktion über die kirchliche Berufung des Theologen, 89–107) plädiert für eine Unterscheidung der Geister. „Nur in einer tiefen inneren Einheit mit Christus, nur in einem immer neu gelebten Gehorsam gegen das Wort Gottes und nur in einer inneren Einwurzelung in die lebendige Kirche aller Orte und aller Zeiten können wir solche Unterscheidung erlernen" (107). Der sechste und letzte Beitrag des vorliegenden Buches (Fragen zur Priesterausbildung in Deutschland, 108–114) weist auf die neue Bedeutung der Priesterseminare hin. „Es scheint mir eine Aufgabe dieser Stunde und eine bedeutende Möglichkeit eines Ausgleichs gegenüber den derzeit unaufhebbaren Problemen der Fakultäten zu sein, die Priesterseminare wieder zu Stätten einer qualitativ hochstehenden geistlichen Unterweisung und der Vertiefung des theologischen Unter-

richts zu gestalten" (114). – Zwei kleine Ausstellungen zum Schluß: 1. Die Invektive (S. 97 A. 4) gegen den Münchener Kanonisten Heribert Schmitz scheint mir ungerecht zu sein. Schmitz hat sich (zuletzt als Mitglied des bayerischen Senats) als ehrlicher Makler zwischen Kirche und Staat viele Verdienste für die katholische Kirche erworben. 2. Bei der Biographin von Erik Peterson (S. 42 A. 7) handelt es sich um Barbara Nichtweiß.

R. Sebott S. J.

Langenhorst, Georg, *Hiob unser Zeitgenosse.* Die literarische Hiob-Rezeption im 20. Jahrhundert als theologische Herausforderung (Theologie und Literatur 1). Mainz. Grünewald 1994. 448 S.

Schon der einleitende „Panoramablick" läßt eine überwältigende Stoff-Fülle und Zugangs-Vielfalt sichtbar werden. (Verf. bleibt begründet beim alten Namen Hiob [= H.] – auch für das Buch, das ich im folgenden mit dem heutigen Titel meine.) Das verlangt strenge methodische Disziplin. Unter rezeptionsgeschichtlichem Aspekt entspricht dem L. durch umfassende Materialsichtung, gruppierende Zuordnung, ästhetische Wertung und exemplarische Einzelinterpretationen; die Theologie kommt im problemorientierten Text-Ansatz zum Zuge, der Ijob selbst in den Blick nimmt, um heutige Antwortversuche damit zu konfrontieren; drittens soll damit ein wirklicher Dialog zwischen eigengesetzlichen Disziplinen eröffnet werden. – Vorweg darum ein strukturanalytischer Aufriß des Buchs mit seiner dreifachen Antwort: H. besteht die Probe; die Freunde haben unrecht geredet; das Geheimnis bleibt, als lebenstragendes Mysterium.

Der Hauptteil ist in vier Kapitel gegliedert. I. (zur Hinführung) Wegmarken: Theatrum mundi, Herder, Kant, Goethe, Kierkegaard; Ijob in literaturwissenschaftlicher Perspektive (Drama? Tragödie? Komödie? absurd?). II. Zerbrechende Weltsicht nach dem Ersten Weltkrieg: G. B. Shaw, H. G. Wells, Geschlechterkampf (A. Polgar, O. Kokoschka), Großstadt (A. Döblin, W. Baier, „Anti-Hiob" bei B. Brecht); E. Wiechert. Dabei treten zu den ausführlich behandelten Autoren und Werken zumeist noch weitere im Text oder wenigstens in Fußnoten angesprochene und knapp charakterisierte Namen und Titel. Wiecherts Indienstnahme H.s für Deutschland (L. fragt: „Stoffmißbrauch?") leitet, nach einer ersten Zwischenbilanz, über zu III. H. und das Schicksal des jüdischen Volkes: M. Susman, J. Roth, Mynona, K. Wolfskehl, Y. Goll, N. Sachs, E. Wiesel (u. a.), mit deutlichem Schwergewicht auf Roths Roman und N. Sachs' Lyrik. Ein eigener Exkurs referiert die jüdische Diskussion über H. als Deutefigur des Holocaust (R. L. Rubenstein, H. Jonas, M. Buber). Die zweite Zwischenbilanz mündet in ein Zitat H. Flügels (223): Je mehr die christliche Theologie Christus als Antwort auf H. aufgebaut habe, desto mehr sei H. zum Inbegriff jüdischer Existenz geworden (so nicht mehr – 222 – im jüdisch-amerikanischen Kontext); das ruft zur Achtsamkeit (obzwar nicht zu F.s wohlfeilen Verdikten, die L. darum auch übergeht). IV. Die Krise des Menschen nach dem Zweiten Weltkrieg: P. Claudel und die christliche Literatur (C.s Lösungsversuch ist leider dualistisch; doch wird offenbar dieser Ausweg in die Ohnmacht Gottes auch gegenwärtig immer öfter gewählt; daß aber Ijob selbst „auf der Textebene keinen Voraushinweis auf Christus" enthält [242], versteht sich; erlaubt dies einem Theologen, die christologische Auslegung umstandslos als „einfachhin rückprojizierend dem Hiobbuch selbst übergestülpt" zu bezeichnen?); R. Frosts groteske Parodie „A Masque of Reason". Ein zweiter Exkurs gilt „philosophischen Deutungen": C. G. Jung, E. Bloch, R. Girard, ehe der literarische Weg mit A. MacLeish wieder einen Gipfel erreicht (nach Roman [Roth] und Lyrik [N. Sachs] jetzt dramatisch). Danach der Anti-Hiob F. Zorns und M. Spark mit ihrer H.-Satire. Die dritte Zwischenbilanz stellt die zahlreichen Querverbindungen heraus und die Vielfalt der allgemeinen wie individuellen Leseweisen.

Den literarisch-theologischen Diskurs um Hiob führt der Schlußteil in drei Stufen, in (I.) der korrelativen Zusammenführung geht es um den H. der modernen Literatur als Herausforderung an die Theologie – mit Erfahrungs-, Wirklichkeits- und Sprachgewinn – und um Ijob als Herausforderung. Dabei versucht L. „ein Abziehen der Interpretationsschalen, um zum Kern zu gelangen" (331). Zunächst und vor allem, im Einklang mit zahlreichen heutigen Stimmen, ist Ijob keine philosophische Theodizee, vielmehr das

Gegenteil (ohne Frage, wenn man diese als Betrachtungen – 334 – „aus rationaler Distanz" sieht). Freilich bietet das Buch nicht einfach „göttliche ‚Imponiergebärden'" (336), sondern in den Gottes-Reden sehr wohl eine Antwort (nach O. Keel): „Die Welt ist trotz ihrer chaotischen Elemente nicht als ganze ein Chaos, und Jahwe ist nicht selbst ein Frevler, sondern der Bekämpfer dieses Chaos" (340). Statt eines Voraushinweises auf Christus gibt Ijob ein Glaubens- und Hoffnungs-Zeugnis. (Dazu diskutiert L. einmal 19,25 f.: Goel sei Gott selbst; sodann abschwächend 42,5. Die Reden höchstens Audition? Als gäbe es nicht jenes tiefe Sokrates-Wort: „Sprich, damit ich dich sehe"! L. zieht sowenig wie Jung in Betracht, die Tierschilderungen könnten als „Schleuderbrett" dienen, ähnlich einem zen-buddhistischen Kôan.) Zeugnis gerade auch in H.s Rebellion, während eine lange Tradition ihn fälschlich auf den Dulder festgelegt hat. Es gibt in der Tat keine Antwort zum Woher, Warum und Woraufhin des Leids. Aus „biblisch-alttestamentarischer Sicht – relativieren sich auch die philosophischen Gottesattribute ‚gut', ‚allmächtig' ..." Die Bibel spreche ohne derartige „vorprägende Festlegungen" (345). Warum so pejorativ? Verlangt die Ehre Gottes nicht, ihn göttlich zu denken? Fordert sie also nicht (um an Theologenadresse einen Theologen zu nennen: J. B. Metz) unzweideutig antimythische Gott-Rede? Auch die Rabbinen denken ja darum die alten Texte weiter. Mag sein, daß Theologen eine neue Zurückhaltung lernen müssen; aber wohl kaum gegenüber Zeitgeist-Selbstverständlichkeiten; hier wünschte man ihnen durchaus mehr Mut = parrhesia (vielleicht auch angesichts dessen, daß – verständlicherweise – „Hiob immer wieder. Jesus hingegen sehr viel seltener angeführt" wird – 352?). Auf die Vorstellung des „Tun-Ergehen-Zusammenhangs" ist in der Tat zu verzichten; auch auf theoretische Erklärungen von Ursache, Sinn und Zweck des Leidens (348). Doch sind es nicht diese Verzichte, die einen „intellektuell redlichen Glauben" tragen und ermöglichen. Keine (349) „theologischen Festlegungen über Gott"? Aber (Leibniz) vom Teufel wird ihn L. doch unterscheiden wollen? Wieso und woher ist ihm das „Grundgeheimnis" (ebd.) als göttliches „positiv" – und nicht, wie auch sonst im Mythos (dessen Spuren in der Bibel ja nicht bloß etwa Ex 4,24–26 begegnen), „jenseits" dessen eine dunkel-helle und gut-böse Sakralmacht? – Dazu stellt (II.) L. christlich-theologische Annäherungen vor: K. Barth (W. Vischer), G. Gutiérrez, H. Küng – und meldet berechtigte Rückfragen an: zum Vergessen des Menschen angesichts der absoluten Freiheit Gottes (a-364); zur vorschnellen Deutung des Rätsels als Liebe (b-375); zu einer moralistischen Aktualisierung (c-384). – Im Schlußabschnitt (III.) umreißt Verf. seinen eigenen Vorschlag. Eingangs: Da es hier nicht bloß um Literatur und Theologie geht (wobei letztere schon mehr ist als AT-Exegese – so „gestaltet" Claudel tatsächlich nicht, und will dies weder noch sollte er, „das alttestamentliche Gottes und Menschenbild" – 242), sondern auch um Mensch und Gott – und beider Ehre, wäre die Relativierung theologischer Kritik am freien Umgang von Literaten mit Ijob wohl ihrerseits zu relativieren (oder bedeutet Korrelation nicht wechselseitige Herausforderung?). Bei allen Unterschieden, die es festzuhalten gilt, nennt J. doch H. und Jesus „Schmerzensbrüder", obwohl Jesus kein „Zweifels-, Fragen- und Rebellionsbruder" ist (394). Aus dessen Gott-Vertrauen heraus möchte L. ihn einen wahren „Freund Hiobs" nennen (399). Entscheidend aber wird – nach Paulus – Jesu Bestätigung durch seine Auferweckung. Jetzt ist auch (endlich 403) deutlich zu lesen, daß die Basis des Lebensvertrauens bei H. „letztlich unklar" blieb. Freilich hat auch Jesus das Leid nicht beseitigt, und Paulus kann nur „im Modus der begründeten Hoffnung" sprechen (404); doch bietet dieses Hoffnungszeugnis die „Möglichkeit eines existentiellen Durchtragens" an (406).

Ein ungemein reiches und anregendes Werk, durch eine Spezialbibliographie ergänzt. Im Vorwort meint K.-J. Kuschel (Hrsg. der hiermit eröffneten Reihe) nicht zu Unrecht, frühere Publikationen zum Thema würden dadurch zu Vor-Arbeiten. Er spricht das Risiko solcher Untersuchungen auf der Grenze an, jeweils zu großen Entgegenkommens nach der anderen Seite gezogen zu werden. Das soll hier schon aus dem Grund nicht geschehen, weil es dabei kein tadelnswertes Zu-Viel gibt. Wünsche indes bzgl. eines Zu-Wenig gibt es immer. Das klang in Zwischen-Rückfragen schon an und sei noch einmal aufgenommen. (Vorher, zumal es auch um Literatur geht, mein ceterum censeo zum falschen Dativ nach ‚als'; 54, 338 [373]; 219, Z. 10: ‚unverständlich'). Um bei L.s eigenen Rückfragen an die vorgestellten Theologen anzuknüpfen: Gutiérrez schreibt, H. könne

aus seiner Unschuld kein Recht auf Wohlergehen herleiten (372). In der Tat. Doch etwas anderes wäre die Sorge-*Pflicht* Gottes. Nicht bloß ein F. Buggle darf fragen, inwiefern Hiobs Geschichte und das Welt-Geschehen überhaupt, wenn nicht absurdes Chaos (weil eben Kampf gegen dieses), dann sogleich von „Gottes Freiheit und Liebe getränkt" sei; bzw. wie aus dem Fehlen von Gerechtigkeit der Begriff der Gnade herausspringe. (Undenkbar, daß dies jemand – mit Verlaub – nicht minder zynisch fände als Voltaire den Optimismus von Pangloß?) Nach Küng gibt Jesu Leiden allem Leiden Sinn. Dazu halte ich es lieber mit K. Rahner, der in der Vermehrung des Leidens keine Lösung zu sehen vermochte. Anderseits möchte L. Küng nicht folgen, wenn er in „Credo" nach wie vor die Gottesattribute der Gerechtigkeit, Güte und Macht festhalten will (380). Was besagt es genauer, daß nicht die Attribute das Subjekt bestimmten, sondern dieses die Attribute? Leibniz' Frage nach der Unterscheidung von Gott und Teufel kehrt wieder. Wie vermeidet die Glaubensberufung auf die Bibel eine schlechte Zirkularität? Fundamental wie bezüglich der Wahl unter widersprüchlichen Texten? Konkret: soll Anti-Chaos-Kampf den Schöpfungsbegriff *ersetzen?* Wäre des weiteren hierbei die Ohnmacht Jesu auch die seines Vaters (Mt 26,53)? Woher dann Hoffnung auf ihn? Mit anderen Worten: Vielleicht wäre doch intensiver über die Bedingungen eines interdisziplinären Dialogs nachzudenken, d.h. über dessen gemeinsamen Boden und die mögliche Notwendigkeit von Vermittlung, um „Kurzschlüsse" zu vermeiden? (Man kennt sie unter dem Label „Bibel und Naturwissenschaft", „Physik[er] und Gottes-Glaube", „Theologie und Biologie" usw.) Nun kommen als Philosophen ausführlich nur Jung, Bloch und Girard zu Wort (und geht es dabei nur – 263, 270, 276 – um „Bibelhermeneutik"?). Daß außer der Theologie auch die Philosophie bescheidener werden muß als in Zeiten der Aufklärung und des Rationalismus, versteht sich. Eingeräumt auch, daß es (oft von K. Rahner angesprochen) für Theologen nicht mehr *die* Philosophie gibt. Indes wäre agnostischer und wahlweise neureligiöser oder biblizistischer Katzenjammer erst recht keine Lösung. Nicht für eine Antwort – etwa gar anstatt der (ganzen) Schrift –, denn auf die Hiobsfrage gibt es keine Antwort, aber für eine kritische Gesprächsbegleitung sollten Theologen sich vielleicht doch ihrer früheren, heute emanzipierten ancilla erinnern.

J. Splett

Theologie aus Erfahrung der Gnade. Annäherungen an Karl Rahner. Hrsg. *Mariano Delgado / Matthias Lutz-Bachmann* (Schriften der Diözesanakademie Berlin 10). Hildesheim: Morus 1994. 299 S.

Gott neu buchstabieren. Zur Person und Theologie Karl Rahners. Hrsg. *Hans-Dieter Mutschler.* Würzburg: Echter 1994. 120 S.

Karl Rahner in Erinnerung. Hrsg. *Albert Raffelt* (Freiburger Akademieschriften 8), Düsseldorf: Patmos 1994. 206 S.

Drei Sammlungen zum 90. Geburts- und 10. Todestag des unvergessenen Theologen. Der erste (I) Band bringt die Vorträge einer Gedächtnisvorlesung, die 1992/93 vom Seminar für Katholische Theologie der FU Berlin in Zusammenarbeit mit der dortigen Akademie veranstaltet worden ist. Der zweite (II) dokumentiert eine Vortragsreihe, mit der zur selben Zeit die Karlsruher Hochschulgemeinde ihr Karl-Rahner-Haus „eingeweiht" hat. Im März 1994 schließlich fand die Tagung der Freiburger Katholischen Akademie statt, deren Vorträge das dritte Buch (III) um weitere, teils bereits publizierte Texte ergänzt.

Die beiden ersten eröffnet (nach den Vorworten) *K.-H. Neufeld* mit Vergegenwärtigungen von Person, Leben und Werk R.s („im Kontext der Theologie des 20. Jh." / „Zeitgenosse") für eine Generation, die den bewegenden Lehrer und die damalige Situation nicht mehr persönlich erlebt hat. Dann folgt in Berlin eine Skizze *K. P. Fischers* zur Spiritualität von R.s Theologie: aus den Exerzitien (33 ein Dostojewski-Zitat: „Wenn man glaubt, glaubt man nicht, daß man glaubt, und wenn man nicht glaubt, glaubt man nicht, daß man nicht glaubt"). Um so detaillierter und durchgearbeiteter der große Folgebeitrag von *R. Siebenrock* über R.s Gnadentheologie. (Gerade angesichts seines umfangreichen Apparats ist es bedauerlich – und bei den heutigen Mög-

lichkeiten unverständlich, daß die Anmerkungen – in I wie II – statt als Fuß- als Endnoten geboten werden.) Wichtig hier u.a. der Hinweis auf die Bedeutung seiner neuscholastischen Tradition für R. (Anm. 9) mit der Vermutung, daß bei Newman wie der Tübinger Schule es ihre Schwächen gegenüber der scholastischen Strenge waren, die ihren Erfolg verhinderten (Anm. 41, 71); oder die Betonung von R.s Theozentrik (Anm. 81). Desiderate der Forschung werden benannt, besonders im Blick auf das Thema der ungeschaffenen Gnade. Auch inhaltlich schließt sich dem *N. Schwerdtfegers* aktualisierendes Konzentrat seiner Arbeit über die „anonymen Christen" an (im Ausgang von *Cordula).* Liegt bisher der Akzent auf Verteidigung, so bedenkt *B. Schlegelberger* die Theologie der Religionen ausdrücklich in Auseinandersetzung mit R. Ihm ist der Blickwechsel vom einzelnen Nichtchristen auf die Heilsbedeutsamkeit der Religionen zu verdanken; aber über ihn hinaus stehe nun eine pluralistische Religionstheologie an: *J. Hick.* Der Konkurrenz von Wahrheitsansprüchen antwortet hier ein Konzept, daß auf der Basis von Tillichs Religionsbestimmung die Betonung unserer Erkenntnisgrenzen mit dem Komplementaritätsmodell verbindet. Rez. vermißt dazu eine Metareflexion. Natürlich können/sollen Christen vom „Reichtum der Kulturen" lernen (117); doch geht es hier letztlich um *unsere* Perspektiven auf die göttliche Urwirklichkeit (um Was-Fragen also) oder nicht darum (eine Daß-Frage), ob Jesus Gottes letztes, alles entscheidendes Wort (Hebr 1,1 f.) und selber „der Herr" (Röm 10,9) ist? Zu Problemen theologischer Wahrheitstheorie *F. Gruber.* Ihn stört R.s ontologische Adäquationsperspektive, sei ‚sein' bei Kant doch (129) „kein reales Prädikat [in der Tat; doch ist hier klar, was bei Kant „real" heißt?], sondern nur ein logisches [?]". Auch komme sie mit späteren „dialogischen" Aussagen in Konflikt. So, nach Hinweisen auf Pannenberg, Peukert und Dalferth, ein Plädoyer für die Diskurstheorie. Leider wird nicht klar zwischen Definitions- und Begründungs- bzw. Kriterien-Problematik unterschieden, man könnte auch sagen: zwischen Wahrheit und Gewißheit. Und was nennt Verf. „Glaubensgegenstände" (137): das *enuntiabile* oder die *res,* auf die nach Thomas (de ver. 14,8 ad 5) der Glaubensakt zielt? Christliche Wahrheit eine „je praktisch zu bewährende Wahrheit" (139)? Gewiß, jedoch wohl so, daß sie nicht erst durch unser Handeln Wahrheit würde, geschweige denn durch Wahrheitstheorien! Mit R.s und Barths Trinitätslehre befaßt sich *C. Gestrich:* Die Definition des Boëthius stimme (144) „einigermaßen mit den trinitätstheologischen Erfordernissen" nach R. überein? Und mit Hugo (144, 147) ist sicher Richard gemeint. Bei der Frage der *vestigia* (153) wäre wohl Anselms Satz vom „omnia unum, ubi non obviat relationis oppositio" (DH 1330) ernst zu nehmen. Bedenkenswert der Schlußhinweis, daß beide Theologen hier für die Kollegen, nicht für theologische Laien schreiben. Sie machen in der Tat auf einen „Skandal" (156) und „wirklichen Schaden" (157) im christlichen Gott-Denken und -Reden aufmerksam. Sehr persönlich erwägt *H. Pissarek-Hudelist* Hilfen und Ansatzpunkte bei R. für eine feministische Theologie, mit einem Akzent auf dem „universalen Heilsoptimismus"; gefolgt von *M. Burgers* Skizze der R.schen Mariologie aus dem Prinzip „Maria die in vollkommenster Weise Erlöste". Umfangreich adnotiert wiederum: *A. Lob-Hüdepohl,* Tragische Entscheidungen? Verf. meint damit solche, „die gegen eine im Prinzip gerechtfertigte Sollenserwartung verstoßen, [doch] in einer konfliktreichen und aussichtslosen Situation unvermeidlich sind und deshalb – trotz aller möglichen und berechtigten Kritik, mit einem mitfühlenden Verständnis rechnen können" ([?] 205). Grenzen von R.s Existentialethik im Blick auf die Alltagsmoral sieht er in der Zentral-Rolle der Exerzitien-Wahlsituation mit ihrer Trosterfahrung. Um so bedeutsamer der „theologische Überschuß" im Hoffen auf die absolute Zukunft, wobei wünschenswert deutlich die Indienstnahme Gottes abgewiesen wird (unter Hinweis auch hier auf den wichtigen Vortrag über Gottes „unverbrauchbare Transzendenz" in Schriften 14). „Europäische Theologie": Zu R., Metz und Pannenberg macht *Delgado* einen Vorschlag für eine „interkulturelle Theologie der zweiten Achsenzeit im Welthorizont wechselseitiger Abhängigkeit", wider westlichen Hochmut wie antiwestliche Fundamentalismen. Pauschaler Kritik gegenüber zeigt *R. Kampling* den Menschen und Dogmatiker R. als Förderer und Forderer der Exegese, bzgl. der Kirchlichkeit dieser Disziplin und ihrer Christlichkeit, nicht zuletzt mit dem Anspruch, daß Auslegung nicht Kritik an der Schrift sei, sondern an ihrem

Leser. Den Schluß macht *Lutz-Bachmann* über R.s Grundsatz vom Philosophie-Bedürfnis der Theologie.

Das zweite Bändchen ist im ganzen weniger fachlich, mehr von einführendem Charakter. An *Neufelds* Vorstellung schließt sich ein Beitrag *J. Sudbracks* über die Zentral-Bedeutung der Exerzitientheologie für R. an. (Dankenswerte Kritik bzgl. ich-bezogener Enneagramm-Aktivitäten, die „am eigentlichen Impuls der ignatianischen Exerzitien vorbei"gehen – 50). *M. Kehl* handelt von der selbstverständlichen (und eben darum nicht unkritischen) Kirchlichkeit R.s und den Grundlinien seines Kirchenverständnisses, mündend in die schöne symbolische Exegese von Joh 8,1 ff.: die Ehebrecherin vor Jesus als seine Kirche (konkretisiert im Büchlein zum „Strukturwandel"). *K.-H. Weger* benennt Grundzüge seiner Theologie: transzendentale Erfahrung, Revolution der Gnadenlehre (ungeschaffene Gnade als Selbstmitteilung Gottes, im übernatürlichen Existential als Angebot an jeden Menschen [ohne daß damit freilich schon jeder (10) zu einem „anonymen Christen" wird]), suchende Christologie ... Abschließend der *Hrsg.* über R.s Verhältnis zur Naturwissenschaft, ausgehend von einer scharfen, doch begründeten Kritik an gewissen kurzschlüssigen Brückenschlägen zwischen Theologie und Naturwissenschaft. Er betont die transzendentale „Überwindung der klassischen Seinslehre"; doch inwieweit bleibt er in seiner Kritik an Unterscheidungsmängeln der Neuscholastik selber ihrer Sicht verhaftet – gerade bzgl. einer gebotenen Differenzierung von Sein und Natur? Eines ist es, daß die Natur*wissenschaft* mit Recht von metaphysischen Bezügen abstrahiert (107); ein anderes, daß (ebd.) „nach der ‚Wende zum Subjekt' ein zwingender Gottesbeweis aus der Natur überhaupt nicht mehr möglich" sei. Zwingend sind Gottesbeweise nie, und nicht bloß Gottesbeweise, sondern alle Kern-Argumente einer Philosophie, die sich eher geistes- als naturwissenschaftlich versteht. Doch wer bestimmt, Beweise müßten zwingen? Im Unterschied zu Richtigkeiten macht die Wahrheit frei, auch und gerade sich/ihr selbst gegenüber (sie entbindet, statt zu binden). Und man sollte nicht erklären, daß „die Welt keinen Verweischarakter auf Gott" habe (109). Warum nämlich den Welt-Begriff der Naturwissenschaft überlassen? Auch das fragende Subjekt gehört zur Welt, gerade in nicht positivistisch-reduktionistischer Sicht. Und mag man unser Unvermögen zu einer umfassenden Synthese der Perspektiven durch „gnoseologische Konkupiszenz" (114) erklären (vielleicht genügt dazu schon Endlichkeit als solche?); jedenfalls – oder eben deshalb – läßt sich zwischen Theologie und Naturwissenschaft kein „Gegensatz" (115) konstatieren. (Anders steht es mit Mentalitäten, einschlägiger „déformation professionelle" – und Popularsynthesen à la Drewermann, dessen Rahner-Kritik hier 9 f., 60 f. und 113–115 vielleicht schon zuviel Ehre angetan wird, wie fast auch der Rufmordkampagne mit ihrer Filiation Luther–Hegel–[Darwin]–Heidegger–R.: Freimaurerei [8, vgl. I 11]; so sieht es jedenfalls auch Vorgrimler III 67).

Die Freiburger Tagung stand unter dem Titel ‚Vergessene Wahrheiten'. So der Titel eines R.-Aufsatzes zum Bußsakrament. Dazu *H. Vorgrimler* im ersten Teil seines Vortrags: Versöhnung mit der Kirche. Anfragen an R.s Personifizierung der Kirche (besagt ‚heroischer Tugendgrad' tatsächlich – 48 – „letzlich den Verlust jeglicher Vitalität und den Triumph des Infantilismus"?) sowie an die übliche Lehre von der schweren Sünde führen zum nachdrücklicheren zweiten Teil, über R.s Hilfen für eine Versöhnung mit der realen Kirche: Gottunmittelbarkeit des Einzelnen, Kompromißfähigkeit und Blick für die Mitte des Glaubens. Dem gehen, nach dem Vorwort des Hrsg.s, Darlegungen *K. Lehmanns* zum philosophischen Denken im Werk und Gedanken *K. H. Neufelds* zu R.s Ordensexistenz voraus. Der engste Mitarbeiter in München und Münster spricht sein vergebliches Bemühen an, R. im Blick auf kritische Anfragen zu einer „Grundlagen-Revision" (26) seines Ansatzes zu bewegen. Der Mitbruder vermittelt etwas von der Selbstverständlichkeit, mit der R. sechzig Jahre Jesuit war, in seiner spirituellen Prägung, im Alltag, in der Annahme von Destination und Umdestination wie auch in Auseinandersetzungen. Als vierter *J. B. Metz:* R.s Ringen um die theologische Ehre des Menschen. Er stellt einmal auf die Gottbegabung und theologische Kompetenz des Menschen als solchen ab und zitiert R.s Erinnerung an das Dogma des ersten Vatikanums von der natürlichen Erkennbarkeit Gottes gegenüber der Gefahr einer „ekklesiologische[n] Verschlüsselung" (72) der Gott-Rede durch das zweite Konzil. Wichtig der Hinweis auf die Sprache des Gebets als Basis. In der Tat: „Nur theoretische Naivität

kann die Theologen von heute glauben machen, sie könnten ihre Sprache – also ihre Rede über Gott – im Rahmen moderner Wissenschafts- und Sprachtheorien begründen" (78). Regieren freilich nicht diese (oder schon ein [Neu-]Platonismus) als Maß, wenn (79) das Gebet als „Heimstatt negativer Theologie" und „praktiziertes Bilderverbot" erscheint? Gemeint ist jedoch, dies der zweite Aspekt, die Sorge um das „negative Mysterium des menschlichen Leidens". Daher R.s Widerstand gegen Thesen vom (mit-)leidenden Gott und – für M. zentral – sein Gedanke vom Leiden an Gott. – Die zweite Hälfte des Buchs sammelt weitere Texte. Vier im Wiederabdruck: von 1989 *Metz'* Rede ‚Fehlt uns Karl Rahner?'; aus dem vergriffenen Akademie-Band von 1984 *Vorgrimlers* und *Lehmanns* Beiträge zur Geburtsfeier: Gotteserfahrung im Alltag; K. R. und die Kirche; sowie *Rahners* eigene Antwort: Erfahrungen eines katholischen Theologen. Sodann hat *Franz Kardinal König* im Zusammenhang mit seiner Ehrenpromotion in Münster Erinnerungen an den Konzilstheologen vorgetragen. Mit R. und seinem kirchlichen Beten wendet der Rückblick sich hoffend voraus in die Zukunft der Kirche. Auf den letzten vierzig Seiten führen schließlich *Raffelt/Siebenrock* die Bibliographie der Sekundärliteratur fort: 1984–1993.

Mutschler zugestimmt: „etwas Wesentliches ... vorenthalten" unabänderlicherweise alle drei Bücher (trotz dessen Abschiedsrede in III): „den unmittelbaren Eindruck des Menschen Karl Rahner" (II 11). Gleichwohl dienen sie nicht einzig der Erinnerung – an einen eindrucksvollen Mann, überzeugenden Christen und großen, einflußreichen Lehrer –, sondern durchaus seiner Gegenwart. J. Splett

Katechismus der katholischen Kirche. München–Wien: Oldenbourg; Leipzig: Benno; Freiburg/Schw.: Paulusverlag; Linz: Veritas 1993. 816 S.

Das Werk wird eingeleitet durch eine vom 11. Oktober 1992, dem dreißigsten Jahrestag der Eröffnung des Konzils, datierte Apostolische Konstitution, die ihn als „im Anschluß an das Zweite Vatikanische Konzil verfaßt" bezeichnet. Auf einer im Jahr 1985 zum zwanzigsten Jahrestag des Konzilsabschlusses einberufenen Bischofssynode war sehr einmütig „ein Katechismus bzw. ein Kompendium der ganzen katholischen Glaubens- und Sittenlehre" (S. 30) gewünscht worden. Der Papst erwähnt, daß dieser Katechismus in „neun aufeinanderfolgenden Fassungen" (S. 31) erarbeitet worden sei. Er sei Gegenstand einer umfangreichen Beratung aller katholischen Bischöfe, ihrer Bischofskonferenzen oder Synoden, ferner der Institute für Theologie und Katechese gewesen. Er soll nicht die approbierten örtlichen Katechismen ersetzen, sondern eher zur Abfassung weiterer ermuntern und „die unterstützen, die den verschiedenen Situationen und Kulturen Rechnung tragen" (S. 35). – Inhaltlich folgt der Katechismus der gleichen Ordnung wie bereits im XVI. Jahrhundert der Katechismus von Pius V.; er hat vier „Abschnitte", die sich auf das Credo, die Liturgie mit den Sakramenten, das christliche Handeln gemäß den Geboten und das christliche Gebet beziehen. – Der Haupttext des Katechismus umfaßt 681 Seiten. Die vier „Abschnitte" des Katechismus sind in „Kapitel", „Artikel", nur beim Glaubensbekenntnis zusätzlich auch in „Absätze", und in römisch bezifferte kleinere Einheiten unterteilt. Schätzungsweise 80 % des Textes bestehen aus einer Aneinanderreihung von zum großen Teil sehr schönen, aber meist unerläutert bleibenden Zitaten aus den verschiedensten Schichten der Tradition; längere Zitate wie auch „geschichtliche oder apologetische Bemerkungen oder ergänzende lehrhafte Ausführungen" (Nr. 20) werden gewöhnlich klein gedruckt. Den größeren Texteinheiten, also Artikeln oder Absätzen, folgen grau unterlegte Kurztexte, die den ihnen vorangehenden Haupttext im Ausmaß von etwa einem Zehntel davon zusammenzufassen suchen. Gelegentlich gibt es leichte Diskrepanzen gegenüber dem Haupttext (vgl. z. B. die Nummern 71, 1278, 1411, 1488, 1743–1748). Diese Kurztexte „sollen der örtlichen Katechese Anregungen zu knappen Sätzen geben, die sich dem Gedächtnis einprägen lassen" (ebd.). Der Gesamttext ist von 1–2865 durchnumeriert und dadurch leicht zitierbar; am Rand werden viele Parallelverweise geboten, und in den Fußnoten werden Belegstellen aus der Schrift und der Tradition benannt. Allein das Register der im Haupttext zitierten Stellen macht 104 Spalten auf 52 Seiten aus; das thematische Register umfaßt 88 Spalten, zu denen noch 4 Spalten Abkürzungen kommen. Insgesamt nehmen

diese sorgfältig gearbeiteten Register 98 Seiten ein. Die drucktechnische Gestaltung der deutschen Ausgabe des Werks ist hervorragend.

Man vermißt eine genaue Rechenschaft über die Bedeutung des Wortes „Gott" sowie über die Kriterien für Offenbarung. Daß Glaube und Wissen sich nach der Lehre des Ersten Vatikanums nicht nur in der Weise der Erkenntnis, sondern auch im Gegenstand selbst unterscheiden (DH 3015), blieb unbeachtet. Der Katechismus versteht die Vollständigkeit des christlichen Glaubens im Sinn einer additiven Aneinanderreihung; es gelingt ihm nicht, die innere Einheit der Glaubensaussagen als Entfaltung des einen Grundgeheimnisses unserer Gemeinschaft mit Gott darzustellen. – Es sei auf einen schwerwiegenden Sachfehler hingewiesen. Im Dritten Hauptteil, der der Grundlegung der Moral dient, wird die Lehre von den sogenannten „fontes moralitatis" in der folgenden Weise zusammengefaßt: „*Die sittlich gute Handlung* setzt voraus, daß sowohl das Objekt als auch die Absicht und die Umstände gut sind." (1755) Aber in der vorangehenden Nr. hatte es geheißen: die „*Umstände*, einschließlich der Folgen, sind zweitrangige Elemente einer sittlichen Handlung. Sie tragen dazu bei, die sittliche Güte oder Schlechtigkeit menschlicher Handlungen zu steigern oder abzuschwächen (ein solcher Umstand ist z. B. die Höhe des Betrages eines Diebstahls). Sie können auch die Verantwortung eines Handelnden vermindern oder vermehren (z. B. Handeln aus Todesangst). Die Umstände können an sich die sittliche Beschaffenheit der Handlungen selbst nicht ändern; sie können eine in sich schlechte Handlung nicht zu etwas Gutem und Gerechtem machen." (1754) Dann können aber zum einen die Umstände einer Handlung als solche auch nicht „gut" sein, wie Nr. 1755 fordert; sie bestimmen vielmehr nur, in welchem Grad eine Handlung gut oder schlecht ist. Zum anderen aber und vor allem ist es unzutreffend, daß die vorausgesehenen Folgen einer Handlung nur zu den Umständen zu rechnen sind. Sie bestimmen vielmehr den Gegenstand der Handlung selber. Sie können durchaus die betreffende Handlung „in sich schlecht" und damit einfachhin unerlaubt machen. Sie nur zu den Umständen rechnen zu wollen, „die die sittliche Beschaffenheit der Handlung nicht ändern können", würde einen geradezu katastrophalen ethischen Irrtum implizieren. Das in dieser falschen Formulierung richtig Gemeinte ist nur, daß nicht umgekehrt eine in sich schlechte Handlung durch ihre Folgen gut werden kann. Da Handlungen, wenn sie „in sich schlecht" sind, niemals gerechtfertigt werden können, widerspricht der Katechismus aber auch seinen eigenen Voraussetzungen, wenn er formuliert: „Außer wenn streng therapeutische Gründe dafür sprechen, verstoßen direkt gewollte Amputationen, Verstümmelungen oder Sterilisationen unschuldiger Menschen gegen das sittliche Gesetz." (2297) Wenn therapeutische Gründe vorliegen, handelt es sich in Wirklichkeit gar nicht um jene „direkt gewollten" Handlungen, die immer unerlaubt sind.

P. Knauer S. J.

4. Praktische Theologie

Hafner, Felix, *Kirchen im Kontext der Grund- und Menschenrechte* (Freiburger Veröffentlichungen aus dem Gebiet von Kirche und Staat 36). Freiburg/Schw.: Universitätsverlag Freiburg 1992. 358 S.

Seine von der juristischen Fakultät der Universität Basel 1992 angenommene Habilitationsarbeit leitet Hafner (H.) mit „Das Verständnis der Grund- und Menschenrechte im Kontext moderner Rechtsstaatlichkeit" ein und erörtert dabei gründlich und umfassend die menschenrechtliche Ausformung des Rechtsstaates. Freiheit, Gleichheit und Geschwisterlichkeit, so sagt H. statt „Brüderlichkeit", dienen als Wegmarken rechtsstaatlicher Politik und Gesetzgebungsarbeit. Der zweite Teil behandelt das „Kirchliche Menschenrechtsverständnis". H. schließt in seine Habilitation nicht nur die römisch-katholische, sondern auch die anderen auf dem Boden der Schweiz wirkenden Kirchen ein, gibt ihrem Menschenrechtsverständnis allerdings in seiner präzisen Nachzeichnung dieser Auseinandersetzung unterschiedlichen Raum. Der dritte Teil ist der „Geltung der Grund- und Menschenrechte in den innerkirchlichen Rechtsordnungen, namentlich im

Recht der römisch-katholischen Kirche" gewidmet; H. wendet somit den Blick „ad intra" und durchleuchtet die kirchlichen Rechtsordnungen, inwieweit sie sich den Menschenrechtsgedanken zu eigen gemacht und in ihren Institutionen und als Institution verwirklicht haben. Das abschließende Kapitel dieses Teils versah H. mit dem Titel „Lücken und Desiderata" und umriß wohl damit, so darf ich hoffen, sein künftiges Aufgabenfeld. Er beendet sein Werk mit einem 4. Teil, betitelt „Grundrechtsbindung der Kirchen durch den Staat unter besonderer Berücksichtigung der Rechtslage in der Schweiz". Aus rechtsgeschichtlichen, rechtsphilosophischen und rechtstheologischen Linienführungen setzt sich H.s Werk zusammen.

Der erstaunlicherweise nie thematisierte Rechtsbegriff H.s. gibt aber im Laufe der Ausarbeitung seine Konturen preis. Einerseits will H. das Recht inhaltlich an den Begriff der Menschenwürde und der Sozialität binden, andererseits wehrt er Versuche ab, in die Rechtsordnung Nichtjustiziables aufzunehmen. Zurückhaltung, Offenheit und der Versuch der Bestimmtheit können aber auch zu solchen Ausführungen verleiten: „Die Verwirklichung der Menschenrechtsidee erweist sich dergestalt als dialektischer Prozeß, der ‚keine eindeutigen und zeitlos optimalen Lösungen' hervorbringt, sondern im dauerhaften spannungsgeladenen Zusammenspiel der menschenrechtlichen Teilaspekte immer nur zu ‚Annäherungslösungen' führen kann" (12). Was folgt für H. daraus? „Aus demselben Grunde vermag auch keine der sich auf eines der menschenrechtlichen Sachmomente abstützenden Menschenrechtsbegründungen dogmatische Ausschließlichkeit zu beanspruchen; die theoretische Fundierung und Legitimierung der Menschenrechte bedarf vielmehr eines stetigen offenen Dialogs unter den verschiedenen Begründungsrichtungen, so daß die eigentliche Begründung der Menschenrechtsidee letztlich nur als ‚kommunikative Wahrheit' gedacht werden kann" (13). Folgt aus einer Anwendungsproblematik gleichfalls eine Begründungsproblematik? Ich zweifele. Und bedarf es nicht doch dann eben noch einmal übergeordneter Kriterien, wenn Wahrheit nicht bloßes Konsensergebnis sein soll? H., der wahrscheinlich mit „Begründung" das Begründungsverfahren meint, spürte das Ungenügen seiner Formulierung und schob die Bemerkung nach: „Das vorstehend beschriebene Modell der Relationalität der Menschenrechte beruht ... auf einer ganzheitlichen Sicht des Menschen", und später heißt es, daß das Charakteristikum der menschlichen Würde sich nur im Kontext eines für alle Menschen gleichermaßen geltenden anthropologischen Grundverständnisses herleiten lasse (15). Was die Position H.s betrifft, so tritt er für den Vorzug des Prinzips der Menschenwürde ein, vor dem Grundsatz des nationalen Selbstbestimmungsrechtes, somit also für die inhaltliche Hinordnung aller Rechte, Pflichten, Institutionen und Politiken auf die Würde des einzelnen Menschen (91). H. unterschlägt dabei nicht die Einseitigkeiten der Menschenrechtsdiskurse und ihre weltanschauliche Ausprägung.

Ihnen stellt er die Kirchen gegenüber, bzw. weitgehend die römisch-katholische Kirche, und hebt deren besondere Gründung und einzigartigen Auftrag hervor. Zur reformierten, lutherischen oder orthodoxen Kirche wird der Leser wenige, aber kennzeichnende, gut orientierende Aussagen antreffen. H. steht vorbehaltlos auf dem Boden der Aussagen des Zweiten Vatikanischen Konzils. Den Säkularisierungsprozeß deutet H. positiv und erkennt im Autonomieanspruch des Menschen, seiner Kultur und der Universalitätsansprüche des Rechts einen Sinn, welcher den Gehalt der christlichen Partikularität erst, wenn ich H. richtig verstehe, in seiner Bedeutung erahnen läßt (161). Doch denkt H. eher von den zu vermeidenden Positionen her, als daß er, was auch unzumutbar wäre, eine Lösung anzubieten hätte. Während sein menschenrechtlicher Ansatz H. zu einer Bevorzugung der Autonomie des Christen, des religiösen Subjekts, wie H. ihn nennt, führen müßte, diskutiert er doch ausgiebig und äußerst fair den Communio-Gedanken und erkennt Rang und Notwendigkeit „institutioneller und funktional-finaler Komponenten" (228) der „Fundamentalrechte" des Christen in der Kirche an. Er versucht dann den höchst differenzierten Ausgleich zwischen beiden Ansätzen. Diese „Synthese" (225) von einerseits subjekt- und andererseits gemeinschaftsbetonter Perspektive will H. als schöpferische Transformation verstanden wissen, welche auf keinen allgemeinen und abschließenden Ausgleich hinausläuft, sondern der Prüfung einer jeden einzelnen Norm Platz schaffen muß, ob sie mehr in Richtung klassischen Abwehr-, Teilhabe- und Leistungsrechtes auszulegen oder aus dem Gesamtkonzept der Ekklesia

heraus als von ihr eingegrenzt zu verstehen sei. So folgt: „Menschenrechte sind auch Christenrechte" (219), die allgemeinen Menschenrechte sind auch der kirchlichen Gemeinschaft vorgegeben, setzt sie sich doch aus fehlbaren Menschen zusammen (den weiteren auf S. 219 angegebenen Gründen kommt nicht das gleiche Gewicht zu). Es dürfe keine vom Menschenrechtsschutz ausgesparten Räume in der Kirche geben. Mit Peter Krämer betont H. weiterhin, daß es von der Kirche, aber nicht von der kirchlichen Autorität gewährte Rechte gibt und wohl auch geben muß, Rechte also, an denen nicht die Kirche, wohl aber die kirchliche Autorität zu messen ist (222). Zugleich aber sind die Treue zur Ekklesia und die integrierende Aufgabe des Rechts zu stärken. H.s Kritik am geltenden Kirchenrecht richtet sich zu Recht u. a. gegen die Durchlöcherung des Menschenrechtsschutzes (c. 223 § 2), den Verstoß gegen den „nulla-poena-Satz" (C. 1399), die Schuldvermutung (c. 1321 § 3), die fehlende Verfahrensordnung beim Lehrbeanstandungsverfahren (254 f.) und die Kindertaufe, die auch gegen den Willen nichtkatholischer Eltern erfolgen darf (c. 868 § 2). Die „Desiderata" enthalten eine Liste von Anliegen, welche H. in einer klaren und mutigen Position zeigen, die der vorangehende Text wegen seiner fast schon ermüdenden klugen Abwägung, Nuancierung und Zurückhaltung fast nicht mehr hätte erwarten lassen. H. will niemanden verletzen und macht eifrig von dem bewährten Mittel der Zitation Dritter Gebrauch, um sich abzusichern.

Die Ausdrucksweise H.s ist klar und auch dem nicht juristisch geschulten Leser eingängig. Es bietet R. dem Leser, dem Studenten der Jurisprudenz, dem Kirchenrechtler eine hervorragend auf Vollständigkeit abzielende Dokumentation an. Es soll dem in viele Teilbereiche des Menschenrechtsanliegens sich profund und souverän verbreitenden Werk kein Abbruch getan werden, wenn ich es in erster Linie als ein Kompendium Juris bezeichne. Der reichhaltige Apparat wird vielen von Nutzen sein. Personen- wie Sachindex fehlen leider. Die Frage kirchlicher Asylgewährung, welches die „sanctuary"-Bewegung als Rechtspflicht der Kirchen weitgehend anerkennt, stellte sich wohl erst nach Abfassung dieser höchst verdienstvollen Arbeit. N. Brieskorn S. J.

Essener Gespräche zum Thema Staat und Kirche. Bd. 28. Hrsg. *Heiner Marré* und *Dieter Schümmelfeder*. Münster: Aschendorff 1994. 137 S.

Die 28. Tagung der Essener Gespräche beschäftigte sich mit dem Thema der staatlichen Kirchenförderung und griff damit ein aktuelles und auch perspektivisch beiderseitig wichtiges Anliegen im Horizont des Staat-Kirche-Verhältnisses auf. Das Eingangsreferat von *Hans-Heinrich Rupp* über die Förderung gesellschaftlicher Aktivitäten durch den Staat (5–16) steckte den gesamtgesellschaftlichen Rahmen ab, in dem sich auch die staatliche Kirchenförderung bewegt, und versuchte, den Ort der Kirchen im Koordinationsfeld von Staat und Gesellschaft präziser zu definieren. Die Kirchen sind, wie andere gesellschaftliche Verbände auch, Spiegelbilder der geistigen Vitalität einer Gesellschaft, von deren Ethos der säkulare Staat zehrt. Der Staat hat daher ein lebendiges Eigeninteresse an der Förderung dieser Aktivitäten, insbesondere soweit sie die genuinen ethischen und sozialen Wurzeln des kompliziert gewordenen Organismus „Gemeinwesen" stärken und fördern. Aufgrund ihres aus der christlichen Botschaft sich ergebenden ethischen und sozialen Engagements und der auf diesen Gebieten bestehenden Kompetenz gehören die Kirchen nicht nur zur „Grundrechtsgesellschaft", sondern genießen nach Art. 140 GG i. V. m. Art. 137 und 138 WRV auch eine besondere Stellung im Staatsrecht. Problematisch ist nach R. die heutige Überbeanspruchung des Staates als sozialer Verteilungsstaat, der das Subventionsvolumen übermäßig in die Höhe getrieben und die Mentalität einer „Anspruchsgesellschaft" hervorgebracht hat. In der anschließenden Aussprache (17–39) kristallisierte sich als eine Kernfrage heraus, ob die Kirche nur ein gesellschaftlicher Verband unter vielen sei oder ob sie einen legitimen Sonderstatus genieße, der nicht lediglich historisch begründet ist. In diesem Punkt wurden unterschiedliche Auffassungen deutlich, wenngleich man sich darüber einig war, daß die gesellschaftliche Akzeptanz des kirchlichen verfassungsrechtlichen Sonderstatus im Schwinden begriffen ist. – Das zweite Referat hielt *Wolfgang Clement* zum Thema der politischen Dimension und Praxis der staatlichen Förderung der Kirche (42–57). Nach einem kurzen historischen Rückblick auf die Entstehungsgeschichte der staatlichen Kir-

chenförderung hob C. hervor, daß die staatliche Förderung keine religiöse Parteinahme des Staates zugunsten bestimmter Überzeugungen darstelle, sondern aus dem Wesen der Kirchen als Kulturträger und Kulturvermittler erfolge (45). Kirchenförderung stellt für den modernen Staat daher einen Akt der Kulturförderung dar, die auch im pluralistischen Gesellschaftssystem erforderlich ist, da die Freiheitsrechte ohne die tatsächlichen Voraussetzungen ihrer Inanspruchnahme ihren Wert verlieren (45). So steht auch der Gedanke der Kirchenförderung im Gesamtzusammenhang der Entwicklung des prägenden Selbstverständnisses des Staates vom Obrigkeitsstaat hin zum Sozial- und Kulturstaat, wobei sich im Gefolge dieser Entwicklung auch die Sicht der Grundrechte von reinen Abwehrrechten hin zu Teilhabe- und Leistungsrechten gewandelt hat. Kirchliche Tätigkeit trägt daher aus staatlicher Perspektive (ebenso wie die Tätigkeit anderer gesellschaftlicher Kulturträger) zu mehr gesellschaftlicher Pluralität und damit zu mehr Wahl- und Entscheidungsmöglichkeiten für den einzelnen bei (46). Im folgenden ging C. auf konkrete Beispiele von Staatsleistungen an die Kirchen ein (46–56), wobei er den Bereich der Kirchenbaulasten, der Kirchensteuern, der direkten Subventionen für kirchliche Einrichtungen wie z. B. Kindergärten, Privatschulen, Jugend- und Altenhilfe ansprach. In der anschließenden Aussprache (58–81) wurde der aktuelle Fragenkomplex um die politischen und rechtlichen Entwicklungen der europäischen Union, die über Regelungen z. B. des Datenschutzes und des Dienst- und Arbeitsrechtes indirekt für das deutsche Staatskirchenrecht Folgen zeitigen könnten, diskutiert. P. Mikat sprach sich dafür aus, die staatskirchenrechtliche Materie aufgrund ihrer historischen Bedeutung für die gewachsene Prägung der Mitgliedstaaten in einem künftigen Europa der regionalen Regelungskompetenz zuzuweisen (78). Ein Europa der Regionen beinhaltet auch eine langfristige Sicherung der Kultur der Regionen, womit sich als das zentrale staatskirchenrechtliche Thema der Zukunft die „Sicherung von Freiheitsräumen und die damit verbundene Fortschreibung geschichtlich bewährter Strukturen in den einzelnen Regionen" ergibt. Dies führt zwar für lange Zeit zu divergierenden und konkurrierenden regionalen Ausprägungen des Staat-Kirche-Verhältnisses in Europa, aber diese Vielfalt führt zu einer freiheitsfördernden gegenseitigen Befruchtung (78 f.). – Das abschließende Referat hielt *Dietrich Pirson* über die Förderung der Kirchen als Aufgabe des säkularen Staates (83–102). P. stellte in instruktiver Weise die Gründe für die Legitimation der Kirchenförderung zusammen, die vom Tagungsleiter A. Hollerbach in prägnanter Formulierung als „sozusagen transpositive Legitimation des bestehenden Systems" (103) gewürdigt wurden: Kirchenförderung ist Förderung personaler wie gemeinschaftlicher Grundfreiheiten, insbesondere der religiösen Freiheit, die der sinn-, ethik- und kulturstiftenden Kraft der Kirchen Rechnung trage. P. weist in diesem Zusammenhang darauf hin, daß die „in einer nationalen Gemeinschaft seit jeher vorhandenen Religionen fraglos auch integrierende Bestandteile der nationalen Kultur sind" (94). Der religiöse Bezug einer Verfassung kann in exemplarischer Weise gesellschaftsprägende Elemente benennen und durch die ihr immanente Sinndeutung kann die Religion Erkenntnisse über die tragenden Prinzipien des verfaßten Gemeinwesens vermitteln (95). Dies entspricht der Idee einer staatlichen „Sinnverantwortung" (K. Obermayer), die über den Schutz der Menschenwürde als originärem menschlichen Freiheitsraum hinaus nicht nur Tragweite für den individualethischen, sondern auch den sozialethischen Bereich besitzt. In der anschließenden Diskussion (103–121) gab es Bedenken gegenüber der Klassifikation der Religion als Integrationsfaktor der nationalen Kultur. Aufgabe der Kirche sei es vielmehr, verschiedene gewachsene Kulturen zu übergreifen und so eine multikulturelle Identität anzustreben. – Der vorliegende Band der Essener Gespräche bildet einen aktuellen Gradmesser des derzeitigen Diskussionsstandes des Staatskirchenrechtes und seiner wesentlichen Themen und kann daher jedem Interessierten ohne Einschränkung zur Lektüre empfohlen werden. G. Schmidt S. J.

Lederhilger, Severin J., *Das „ius divinum" bei Hans Dombois* (Kirche und Recht 20). Wien: Plöchl 1994. XXXVII/210 S.

Die vorliegende Arbeit wurde im SS 1991 von der Kanonistischen Fakultät des „Institutum Utriusque Iuris" an der Päpstlichen Lateranuniversität als Dissertation zur Erlan-

gung eines Doktors des Kanonischen Rechts angenommen. Rechnet man Vorwort, Abkürzungsverzeichnis, Bibliographie, Einleitung und Schluß ab, so hat das vorliegende Buch 3 Kapitel. Im ersten (Das „ius divinum" in der evangelischen Kirchenrechtstheologie, 8–79) beschreibt L. zunächst, wie bei Gratian dem ius humanum das ius divinum (in seiner doppelten Form als ius divinum positivum und als ius divinum naturale) gegenübergestellt wurde. (Noch der CIC/1917 hatte in can. 27 § 1 genau diese Unterscheidung.) Thomas von Aquin verstand das Gesetz in der Kirche nicht in erster Linie als Vorschrift, sondern als „gratia seu praesentia Spiritus Sancti". Negativ vermerkt L., daß in der Geschichte nach Thomas das päpstliche Lehramt die Interpretationsgewalt über das ius divinum beanspruchte (und erlangte) und dann auch oft willkürliche Rechtssetzungen mit dem Mantel des ius divinum umgab. Die Reformatoren (insbesondere M. Luther und Ph. Melanchthon) erhoben Einspruch gegen das menschliche Verfügen über das Gesetz Gottes. Luther hielt zwar grundsätzlich noch am ius divinum fest, führte aber eine Antinomie zwischen Glaube und Vernunft, unsichtbarer Kirche und sichtbarer Kirche, göttlichem Recht und menschlichem Recht ein. Die folgende Entwicklung im protestantischen Raum ist von einer zunehmenden Verdrängung des göttlichen Rechts gekennzeichnet. R. Sohm postulierte schließlich eine Wesensverschiedenheit von Kirche und Recht. Die Ablehnung gegen das Kirchenrecht (in der protestantischen Kirche) ebbte erst in unserem Jahrhundert ab. Durch die tragische Erfahrung des Kirchenkampfes, in welchem es sich zeigte, daß rein menschliches (Kirchen-)Recht keine Unterstützung gegen die Nazidiktatoren bot, wurde in den protestantischen Kirchen eine Neubesinnung auf Evangelium, Bekenntnis und göttliches Recht lebendig. In diesem Zusammenhang sind Erik Wolf, Johannes Heckel und Hans Dombois zu nennen. Wolf prägte den Satz: „Zwar hat das evangelische Kirchenrecht sein Wesen in der natürlich-geschichtlichen Welt, aber nicht *von* ihr." Für Heckel gilt: Das göttliche Gesetz als Ausdruck des göttlichen Rechtswillens ist das regierende Weltprinzip. Durch diesen allumfassenden Charakter wird die lex divina zum Naturgesetz. Freilich ist das göttliche Gesetz rein geistlicher Art. Im zweiten Kapitel (Das „ius divinum" in der Kirchenrechtstheologie von Hans Dombois, 80–146) geht L. in minuziöser Weise den Gedankengängen von Dombois nach. Hier kann nur das Ergebnis aufgelistet werden. Dombois verbindet die Lehre von den *Institutionen* (Gehlen, Luhmann) mit dem Gedanken, daß Kirchenrecht *liturgisches und bekennendes Recht* ist (Barth). Obendrein hat bei Dumbois das *geistliche Handeln* einen bevorzugten Platz. Durch dieses geistliche (vor allem gottesdienstlich/liturgische) Handeln entsteht Recht, und zwar nach dem folgenden Schema: actio Dei – reactio hominis – status (= Recht). Im dritten Kapitel (Das „ius divinum" bei Hans Dombois als Beitrag zur Ökumene, 147–204) kommt L. zu folgender Bewertung: „Bei Durchsicht der Literatur sowohl katholischer wie evangelischer Provenienz läßt sich feststellen, daß die von Hans Dumbois vorgelegte Sicht des Kirchenrechts einschließlich seiner kritischen Bemerkungen über das ius divinum sich einer breiten, von ihm schon lange gewünschten und eingeforderten Auseinandersetzung erfreut. Dabei ist seine ökumenische Vorreiterrolle insofern besonders furchtbar geworden, da sich römisch-katholische Kanonisten und evangelische Kirchenrechtler seiner Thesen annehmen, wodurch ein gemeinsamer Dialog und eine Gesprächsbasis ermöglicht werden" (209 f.). – Ich habe das Buch von L. mit großem Interesse gelesen und viel daraus gelernt. Ohne jeden Zweifel ist dies die beste Darstellung über Dombois von katholischer Seite. Zum Schluß nur noch dies: Dombois' Entwurf wird von katholischen Autoren zunehmend zur Kenntnis genommen und respektiert. Gilt dies auch für die protestantische Seite? Meine diesbezüglichen Zweifel hängen mit der Gesamtkonzeption von Dombois zusammen. Dombois' Zuneigung gehört in sehr starkem Maße der frühen und mittelalterlichen Kirche bis hin zum 11. Jahrhundert. Dann setzt (für Kirche und Recht) eine Periode des Verfalls ein, eben die Periode des Neukatholizismus und des Protestantismus. Was die Protestanten (nach meiner Erfahrung) stört, ist die Tatsache, daß Dombois die Reformation nicht so sehr als Neuansatz denn als Verfallserscheinung ansieht. Diese Ansicht könnte dazu führen, daß die „Brücke Dombois" zwar auf katholischer Seite festgemacht werden kann, nicht aber auf der protestantischen Seite. Täusche ich mich da?

R. Sebott S. J.

Stein, Albert, *Evangelisches Kirchenrecht.* Ein Lernbuch. Neuwied: Luchterhand 1992; 3., durchgesehene und ergänzte Auflage. IX/225 S.

Das vorliegende Buch hat 5 Kapitel. Im ersten (Voraussetzungen, 3–36) hat mich besonders der neutestamentliche Befund zu Fragen des Kirchenrechts beschäftigt. St. versucht, diesen in 10 Perikopen zusammenzufassen. Es sind dies: der Auftrag zur Verkündigung des Glaubens (Mt 28, 19 f.), der Taufbefehl (Mt 28, 19), der Herrenmahlsbefehl (Lk 22, 19), die Weisung zum Rechtsverzicht (Mt 5, 39 ff.), die Weisung zum Dienen (Mt 20, 26), die Weisung zu nachgehender Seelsorge (Mt 18, 15 ff.), die Weisung zur Wahrung der Vielheit der Gaben (1 Kor 12, 19 ff.), die Weisung zur innergemeindlichen Schlichtung (1 Kor 6, 1 ff.), die Weisung zur Freistellung der Beauftragten von hinderlicher Arbeit (1 Kor 9, 3 ff.), die Weisung zu ökumenischer Einigkeit (Joh 17, 11 ff.). Das zweite Kapitel (Das Recht des Gottesdienstes, 37–74) wird von St. folgendermaßen zusammengefaßt (vgl. 37): Den besten Ansatz für alles rechte Verständnis evangelischen Kirchenrechts bedeutet der Gottesdienst als der Mittelpunkt des Lebens einer christlichen Gemeinde. Evangelische Gottesdienstordnung will dazu helfen, daß Jesus Christus nach der Heiligen Schrift öffentlich bezeugt wird und die ökumenische Gemeinschaft der Christen mit Christus und untereinander zu ihrem geordneten Ausdruck kommt. Hier zeigen sich Grundstrukturen eines evangelischen Kirchenrechts, die sich als Auftrag und Dienstgemeinschaft, Sendung und Aufsicht, Regel und Befreiung umschreiben lassen. Das dritte Kapitel des vorliegenden Buches (Das Recht der Gemeinde, 75–130) behandelt vor allem die Gemeindegliedschaft, die Aufträge der christlichen Gemeinde und das Pfarramt. Letzteres wird folgendermaßen beschrieben (vgl. 103): Die evangelischen Pfarrer und Pfarrerinnen haben heute als rechtsgeschichtlich gewachsenes Grundamt einen berufsmäßig herausgehobenen Volldienst an den Mitchristen ihrer Gemeinde inne. Zu ihrem Auftrag gehören in Zusammenarbeit mit anderen Mitarbeitern die öffentliche Wortverkündigung und Sakramentsverwaltung, aber auch die Erstzuständigkeit für Amtshandlungen und kirchlichen Unterricht sowie maßgebliche Mitverantwortung für die äußere Gemeindeleitung. Ihr Dienst wird durch Kirchengesetz in beamtenähnlicher Rechtsform geordnet. Das vierte Kapitel (Kirche im größeren Bereich, 131–183) behandelt u. a. die Wiedervereinigung der Christen in kirchenrechtlicher Sicht. Genannt werden die Unionen und Teilzusammenschlüsse (z. B. in Preußen 1817 zwischen Lutheranern und Reformierten), die Verwaltungsunion mit wechselseitigem Gastrecht (Kanzelgemeinschaft, Interkommunion, Interzelebration), Konsensunion (in der Schwebe gelassene Gemeinsamkeit beider Bekenntnisse) und Konkordie (ausdrücklicher Konsens durch wechselseitige Anerkennung der Bekenntnisse). In dem kurzen fünften Kapitel (Die Grenze des Kirchenrechts, 184–186) formuliert St. das Folgende: Evangelisches Kirchenrecht muß trotz allen Bemühens vor der Forderung seiner Aufgabe zurückbleiben. Weder seine Rechtssätze noch die ihm dienenden Menschen können voll erbringen, was wir um der Sache der Kirche willen von ihnen erwarten möchten. Kirchenrecht kann letztlich nur auf die Selbstdurchsetzung Gottes hoffen. Fünf Anhänge (Hinweise für die Weiterarbeit, Literaturverzeichnis, Verzeichnis der im Text als beispielhafte Quellenstellen auszugsweise wiedergegebenen Kirchenrechtssätze, Verzeichnis wichtiger Schlagworte und Eigennamen, Sammlung kirchlicher Rechtsvorschriften) schließen diese sehr nützliche Arbeit ab. – Dem Vernehmen nach wird das vorliegende Buch bald in die 4. Auflage gehen; was erneut seine Qualität beweist. Für diese Neuauflage würde ich drei kleine Verbesserungsvorschläge machen: 1. Die auf S. 12 angekündigte Reform des CIC ist bereits 1983 vollendet worden; seit dieser Zeit besitzt die katholische Kirche den CIC/1983. 2. Die Deutsche Demokratische Republik (vgl. 125) besteht seit dem 3. Oktober 1990 nicht mehr. 3. Das Evangelische Staatslexikon (vgl. 187) existiert seit 1987 in dritter Auflage. R. Sebott S. J.

Bibliographie Theologie und Frieden. Herausgegeben vom *Institut für Theologie und Frieden.* Barsbüttel: Institut für Theologie und Frieden 1993. Band 2.1: *Zeitschriften* I. 573 S. Band 2.2: *Thesaurus, Register.* 193 S.

Band 1.1 und 1.2 dieser Bibliographie, die die Monographien erfassen, erschienen 1984 im Verlag J. Bachem, Köln. Die vorliegenden beiden Bände sind nach demselben

Schema aufgebaut. Bd. 2.1 bringt fast 20000 Titel; Redaktionsschluß war der 31.3.1991. Die Veröffentlichungen sind nach Autoren alphabetisch geordnet und fortlaufend von 1 bis 19870 numeriert. Bd. 2.1 beginnt mit einer technischen Einleitung über die Herstellung eines Thesaurus; der Leser lernt, was ein Deskriptor, eine Äquivalenzrelation, eine Hierarchierelation u.a.m. ist. Die für den Benutzer wichtigsten Teile dieses zweiten Bandes sind: die alphabetisch angeordnete Beschreibung der 400 ausgewerteten wissenschaftlich-theologischen Zeitschriften, in der auch der Auswertungszeitraum angegeben ist; das Abkürzungsverzeichnis der ausgewerteten Zeitschriften; das Register, das sowohl Sachen als auch für die Thematik wichtige Namen, z.B. Las Casas, John Locke oder Martin Niemöller, enthält und unter dem jeweiligen Stichwort die Nummern der einschlägigen Veröffentlichungen bringt. Die Sachwörter zeigen, daß die Bibliographie thematisch sehr breit angelegt ist; man findet z.B. ‚Abtreibung', ‚Caritas', ‚Christenverfolgung', ‚Ethik', ‚Gesellschaftsmodell', ‚Kirchenkritik', ‚Ökumene', ‚Soziale Gerechtigkeit'. Bei manchen Stichwörtern steht man vor denselben Problemen wie bei der Benutzung des ‚Index Thomisticus'; so umfaßt (Seitenformat DIN A 4) z.B. ‚Katholische Kirche' etwa 20 Spalten, ‚Johannes Paul II' etwa 14 Spalten, ‚Friedensvorstellung' etwa 24 Spalten. – Diese Hinweise zeigen das Dilemma, vor dem die Autoren einer solchen Bibliographie stehen: auf der einen Seite müssen alle Themen berücksichtigt werden, die in einem sachlichen Zusammenhang mit dem Thema ‚Frieden' stehen; auf der anderen Seite wird aber die Benutzung erschwert, wenn eine Bibliographie zu wenig spezifisch ist. – Die Titel „Monographien I" (Bd. 1.1) und „Zeitschriften I" zeigen, daß die Bibiographie fortgeführt werden soll. Seit Frühjahr 1995 ist eine CD-ROM lieferbar, „die über ihr Recherchenprogramm einen [...] besseren Zugriff auf die Datenbestände ermöglicht" (Bd. 2.1 S. 3). F. Ricken S. J.

Nouwen, Henri J. M., *Nimm sein Bild in dein Herz.* Geistliche Deutung eines Gemäldes von Rembrandt. Freiburg, Basel, Wien: Herder ^{2}1993. 171 S.

Der Verf. ist durch zahlreiche Bücher über das geistliche Leben bekannt geworden. Lange Jahre war er Professor für Pastoraltheologie und Spiritualität an der Yale- und Harvard Universität, bis er 1986 sein Lehramt aufgab und sich der von Jean Vanier gegründeten „Arche-Bewegung" anschloß, die in zahlreichen Häusern ein gemeinsames Leben mit Behinderten durchführt. Im Jahre 1983 traf Nouwen in Frankreich in einem der Häuser der Arche auf ein großes Poster des berühmten Gemäldes von Rembrandt „Die Rückkehr des verlorenen Sohnes". Das 262 cm × 206 cm große Gemälde wurde 1766 durch Katharina die Große für die Eremitage in Sankt Petersburg erworben und befindet sich noch heute dort. Freunde des Verf.s luden ihn zu einer Rußlandreise ein, wo er am 26.7.1986 zum ersten Mal vor dem Gemälde stand. Das ganze Buch ist wie eine Entdeckungsreise in die spirituelle Aussagekraft und den tiefen geistlichen Reichtum, die sich in dem Gemälde Rembrandts, dem zugrundeliegenden neutestamentlichen Schrifttext und aus dem Lebensschicksal der Person des Künstlers ergeben. Nach dem Prolog „Begegnung mit einem Gemälde", der die Vorgeschichte zu dieser intensiven Begegnung mit dem Gemälde enthält, und einem Einleitungskapitel „Der jüngere Sohn, der ältere Sohn, der Vater" ist das Buch in drei große Teile gegliedert: I. Der jüngere Sohn, II. Der ältere Sohn, III. Der Vater. Die Meditationen und theologisch-spirituellen Überlegungen werden abgerundet mit einem Schlußteil: „Werden wie der Vater" und dem Epilog: „Das Bild leben".

Teil I. Der jüngere Sohn. Dieser und der nächste Teil sind parallel aufgebaut 1. Rembrandt und der jüngere (bzw. ältere) Sohn, 2. der jüngere (ältere) Sohn geht weg und 3. Die Rückkehr des jüngeren (älteren) Sohnes. Im ersten Schritt werden ähnliche Erfahrungen aus dem Leben Rembrandts geschildert, als dieser noch jung war und sich selbst in seinen Gemälden dargestellt hat: eitel und ausschweifend, sich selbst und Gott davonlaufend. Der zweite Schritt (der jüngere Sohn geht weg) zeichnet die geistigen Linien der Ungeheuerlichkeit eines solchen Weggangs auch vor dem Hintergrund der Bibel und der Umwelt des Orients. Ein solcher Weggang kommt dem Wunsch nach dem Tod des Vaters gleich. Auch in heutigen dörflichen Gemeinschaften des Mittelmeergebietes, des Orients bis hin nach Indien, erfolgt zwar schon zu Lebzeiten des Vaters eine Aufteilung

des Besitzes auf die Söhne, aber nicht eine Auszahlung. Der Vater hat weiter das Nutzungsrecht, auch wenn das Erbe aufgeteilt ist. Das Verfügungsrecht erhält der Sohn erst nach dem Tod des Vaters. Im dritten Schritt werden die geistigen Strukturen der Rückkehr des jüngeren Sohnes gezeichnet: arm, zerlumpt, heruntergekommen, ohne Ansehen, mit Gesichtsverlust flüchtet der Sohn in die Arme des Vaters. Theologisch wird hier vom Verf. der Gedankengang weitergeführt hin auf Christus: Er ist der Sohn seines Vaters, der in die Gottfremde der Sünde ging, unsere Sünden auf sich lud, ja nach Paulus für uns zur Sünde wurde, der die Gottverlassenheit am Kreuze durchlitt und der durch sein Leiden und seinen Tod hindurch in der Auferstehung und Himmelfahrt zu seinem Vater heimkehrt. Zwischendurch wird immer wieder gefragt: worin erkenne ich mich wieder in dem jüngeren Sohn? Das zeigt der Verf. bei sich auf an seiner Lebensgeschichte. Es ist wie ein Blick in den Spiegel auch für den Leser, der darin Züge seiner eigenen Existenz wiedererkennen kann. Im zweiten Teil geht es um den älteren Sohn, ebenfalls im Dreierschritt wie im ersten Teil. Im ersten Gedankengang „Rembrandt und der ältere Sohn" stellt der Maler den rechts im Bild stehenden, skeptisch der Szene zuschauenden Mann dar. Die bildliche Darstellung unterscheidet sich vom Schrifttext, in dem der ältere Sohn, erst vom Felde kommend, gar nicht hereinkommen will, weil ein Fest für den jüngeren Bruder, den Taugenichts, gefeiert wird. Barbara J. Haeger hat in einer ausführlichen Untersuchung nachgewiesen, daß zur Zeit Rembrandts die Gleichnisse vom verlorenen Sohn und vom Zöllner oft miteinander verbunden wurden, der Zöllner also in Rembrandts Bild der im Hintergrund sitzende Mann ist, der sich an die Brust schlägt, und an dem der Pharisäer im älteren Sohn symbolisiert ist. Rembrandt will in dieser Darstellung bildlich ausdrücken, daß der ältere Sohn sich noch nicht für die Liebe des Vaters zu allen Menschen, besonders den Sündern, entschieden hat, wie im Herzen des älteren Sohnes um das Ja zu Jesu Wort: „Ich bin nicht gekommen, Gerechte zu berufen, sondern Sünder" gerungen wird. Viele Zeitgenossen Rembrandts betonen, daß in dem Maler eher ein „eigensinniger, berechnender Querulant als ein Sucher nach tieferer Wahrheit" (82) zu sehen sei, auf jeden Fall aber „eine im Umgang sehr schwierige Person" (83). So sammelte er Aussagen der Nachbarn gegen seine zweite Frau Geertje, damit sie in eine Irrenanstalt eingewiesen werden konnte. Als Fazit können wir ziehen: „Rembrandt ist ebensosehr der ältere Sohn des Gleichnisses wie der jüngere." Beide brauchten in ihm die Heilung und Vergebung. Auch vom älteren Sohn kann man sagen: er ging weg, in die innere Emigration. Mit diesem Geschehen wollte er nichts zu tun haben. Der verzeihende Vater und der rückkehrende Sohn befinden sich nicht im Zentrum des Bildes, sondern auf der linken Seite. Der „große, düster blickende ältere Sohn" (86) beherrscht die rechte Seite. Während der Vater sich dem jüngeren Sohn zuneigt, steht der ältere starr und steif da und stützt sich auf seinen Stab. Er ist verloren in seiner Verbitterung. Unter den sogenannten Gerechten gibt es so viel Griesgrämigkeit, Vorurteil und Verurteilung. „Unter den Leuten, die mit so viel Eifer ‚Sünden' meiden, herrscht soviel abstoßende Kälte" (89). Ein anderer Grundzug wird auch an dem älteren (pharisäischen) Sohn klar: es fehlt die Freude. Man klagt über die Schlechtigkeit der Welt und der anderen Menschen. Man ist schon so sehr auf Enttäuschungen fixiert, daß man immer neue erwartet. Warum wurde ihm nichts vom Fest mitgeteilt? Warum bereitet man dem heruntergekommenen Sohn ein Fest, und ihm, der immer seine Pflicht getan hat, nichts? Es ist die Erfahrung, daß ein solcher Mensch sich nicht auf die Freude anderer und über andere einlassen kann. Sowohl das Gleichnis im Evangelium als auch diese bildliche Darstellung lassen die Frage offen, was aus dem älteren Sohn geworden ist. Kehrt er auch zurück aus seiner Selbstgerechtigkeit und seiner inneren Emigration? Eine Bekehrung kann nur in mehreren Schritten erfolgen. Man müßte die Rivalität aufgeben, man müßte das Klagen, Jammern über die Schlechtigkeit der anderen lassen, ein solcher Mensch muß den Sprung wagen vom Vertrauen auf das eigene Vermögen und die eigene Gerechtigkeit in das Vertrauen auf den verwandelnden Gott, von der Verbitterung in die Dankbarkeit. Die Worte, die der Vater zu dem älteren Sohn spricht, eröffnen den christologischen Bezug: „Mein Kind, du bist allezeit bei mir, und was mein ist, ist dein." Jesus Christus bleibt immer in Verbindung mit dem Vater, auch wenn er in die Finsternis der sündigen Welt geht. „Ich und der Vater sind eins" (Joh 17,22), hat Jesus gesagt, und: „Ich habe euch alles kundgetan, was ich von meinem Vater gehört habe" (Joh

13,15). Jesus ist der wahre Erstgeborene, der die Gesinnung des barmherzigen und verzeihenden Vaters zu seiner eigenen gemacht hat. Im dritten Teil geht es dem Verf. um den Vater. Im ersten Schritt in gleicher Weise wie zuvor um die Gestalt Rembrandts, die sich im Vater widerspiegelt. Der Künstler ist erst nach einem langen leidvollen Leben zur Reife gelangt, um dieses Bild malen zu können. In der Gestalt dieses Vaters ist die Zärtlichkeit der vergebenden Barmherzigkeit Gottes ausgedrückt, in seinem Gesichtsausdruck, seiner herabneigenden Haltung, der stummen Geste seiner Hände, – alles „spricht von der göttlichen Liebe zum Menschengeschlecht, die von Anfang an da war und immer da sein wird" (112). Es ist ein von vielen Tränen fast erblindeter alter Mann, er wird auch nicht gezeichnet als einer (im Unterschied zum Evangelientext), der dem heimkehrenden Sohn entgegeneilt, sondern als ein stillgewordener Mensch, der lange gewartet hat und dessen Gesicht nicht Verbitterung, sondern von Leid gezeichnete Güte und Vergebung ausstrahlt. „Die einzige Autorität, die er als Vater für sich in Anspruch nimmt, ist die Autorität des Erbarmens" (115). Die eigentliche Mitte des Bildes sind die Hände des Vaters, auf die alles Licht gebündelt ist. In diesen Händen ist das Erbarmen verkörpert. Bei genauem Hinsehen erkennt man, daß die beiden Hände des Vaters verschieden sind, die feine zartgliedrige, gleichsam mütterlich, während die andere Festigkeit und Stärke ausdrückt, gleichsam väterlich. In Gott ist die barmherzige Liebe von Vater und Mutter zugleich vorhanden. Der Vater freut sich, ist in einem tiefen Frieden über die Heimkehr des jüngeren Sohnes. Aber er will alle Menschen, auch den älteren Sohn, in diese Freude miteinbeziehen, will sie daran teilhaben lassen. Der Vater ist gut zu allen, er vergleicht nicht, wie wir es leider immer wieder tun. Er läßt seine Sonne aufgehen über Böse und Gute und bewirkt durch seine vorbehaltlose Güte, daß auch der Böse gut wird. In diesem alten und fast blinden Vater des Gemäldes wird das Herz Gottes sichtbar: ihm liegt es am Herzen, uns zu suchen und zu finden. Und das tut er, um mit uns ein Fest zu feiern (der dritte Schritt dieses 3. Teiles). Das Ziel des Heilshandelns Gottes ist die Tischgemeinschaft mit ihm und die „Einladung zur Freude" (134). Der Zielpunkt dieses ganzen Buches ist, nicht ein Kind zu bleiben, weder wie der jüngere Sohn, noch wie der ältere, sondern erwachsen zu werden, zu werden wie der Vater: barmherzig zu werden wie ein Vater und eine Mutter. Ein reuevoller Sohn zu werden ist demnach nur ein Schritt, ein willkommenheißender Vater zu werden in einem Festmahl. Das Gemälde von Rembrandt wie auch der Evangelientext rufen uns gleichsam zu: „Seid barmherzig, wie euer Vater barmherzig ist" (Luk 6,36). Der Vater ist die geistige Mitte des Gemäldes von Rembrandt. Darum mündet das Gemälde in die Aussage: werden wie der Vater. Das ist der Schlußabschnitt des Buches. Daher auch der Titel: nimm sein Bild in dein Herz und lebe es, wie der Epilog sagt. Ich wurde von jemand, den ich geistig begleite, auf dies Buch aufmerksam gemacht. Ich habe es zur Grundlage meiner Jahresexerzitien gemacht, die ganz entscheidend gewesen sind für mein Leben. Ich kann das Buch nur empfehlen zur Lesung, zur Meditation, um es in sein Herz aufzunehmen und – es zu leben.

R. Koltermann S. J.

Von Balthasar, Hans Urs, *Texte zum ignatianischen Exerzitienbuch.* Auswahl und Einleitung von *Jacques Servais S. J.* (Christliche Meister 46). Freiburg: Johannes Verlag Einsiedeln 1993. 231 S.

Bedeutende Theologen des 20. Jahrhunderts haben entscheidende Anregungen für ihr Denken aus den ignatianischen Exerzitien empfangen – so Karl Rahner, Erich Przywara und auch Hans Urs von Balthasar. Es war ihnen klar, daß in Ignatius' Geistlichen Übungen ein in sich stimmiges theologisches Konzept enthalten ist, das weit über die Begründung praktischer Verhaltensregeln für den Verlauf der Übungen hinausreicht. Auf je ihre Weise haben sie sich bemüht, das eigenständige „Lehrcharisma" des Ignatius wahrzunehmen und auszuwerten. Das vorliegende Buch lenkt die Aufmerksamkeit auf Hans Urs von Balthasar und seine Sicht der Exerzitien. Von Balthasar selbst hat immer wieder in Anspruch genommen, dem ignatianischen Denken stark verbunden zu sein. Ausleger seines umfangreichen theologischen Werkes haben ihrerseits herausgearbeitet, daß sie auf ignatianisch bestimmtes Denken gestoßen sind. Die von *Jacques Servais* zusammengestellte und veröffentlichte Auswahl von mehr als 160 Texten aus den verschiedensten

Werken von Balthasars belegt in eindrucksvoller Weise, daß sich von Balthasar immer wieder und in den verschiedensten Zusammenhängen auf die Exerzitien im ganzen, aber auch auf ihre zahlreichen Einzelmotive bezieht. Der alles einende Gedanke ist der der liebenden Verfügbarkeit dem Willen Gottes gegenüber, zumal in der Situation der grundlegenden Wahl des Lebensstandes. – S. hat seiner Textauswahl eine ausführliche Einleitung vorangestellt, in der er sich als solider und kompetenter Kenner sowohl der ignatianischen Exerzitien und der Tradition ihrer Auslegung als auch des Werkes von Balthasars erweist. Mit Recht weist er darauf hin, daß die Exerzitienauffassung von Balthasars nicht nur aus dem Studium der Quellen und der einschlägigen Literatur, sondern auch aus einer langen und reichen Exerzitienerfahrung hervorgewachsen ist. In von Balthasars eigener Lebensgeschichte fielen die wichtigsten Entscheidungen im Zusammenhang der Exerzitien. Und er hat seinerseits anderen die Exerzitien ungezählte Male gegeben. S. stellt die Eigenart der Balthasarschen Sicht der Exerzitien dar, indem er sie mit vorliegenden anderen Sichten vergleicht, z. B. mit der von G. Fessard. Die aus dem Werk von Balthasars ausgewählten Texte sind entlang den Texten des Exerzitienbuches selbst aufgereiht. Sie stammen nur in den seltensten Fällen aus Aufsätzen oder Büchern, in denen von Balthasar sich thematisch mit den Exerzitien befaßt – dies ist nämlich durchaus selten der Fall. Sie finden sich vielmehr über das Gesamtwerk verstreut, enthalten aber fast immer eine ausdrückliche Anspielung auf ein Exerzitienthema. Nun sind sie zusammengetragen und bilden im Ergebnis so etwas wie einen fortlaufenden theologischen und bisweilen auch praktischen Kommentar zum Exerzitienbuch. Alles stammt, wie der Leser stets spürt, aus einer eindringlichen Meditation. – Das vorliegende Buch wird abgerundet durch eine Bibliographie und durch verschiedene Indices und Register.

Jedem, der sich mit der Theologie der ignatianischen Exerzitien und/oder mit dem theologischen Denken von Balthasars befaßt, sei dieses Buch nachdrücklich empfohlen.

W. Löser S. J.

Heising, Johannes, *Abt Alkuin.* Reflexionen über Ordensleben und Amtskirche. Frankfurt a. M.: Interkulturelle Kommunikation 1993. 97 S.

Im Dezember 1968 reichte Abt Alkuin (Johannes Heising) von St. Michael (Siegburg) den Antrag auf Entpflichtung von seinen Ämtern ein und bat um Laisierung. H. begründete seinen Schritt mit den folgenden Worten: „Um Entpflichtung von meinem Amt als Abt habe ich gebeten, weil mich mein Gewissen dazu drängt. Ich kann nicht länger zu Trägern kirchlicher Amtsautorität gehören, welche die innerkirchliche Entwicklung trotz bester Absichten durch ihren autoritären Stil blockieren. Mit meinem Entschluß gebe ich zu erkennen, daß ich diesen Zustand für unerträglich und verhängnisvoll halte. Denn er steht unserem Auftrag, die Frohbotschaft Jesu Christi zeitgemäß zu verkünden, im Wege" (72). Im Rückblick auf dieses Ereignis und im Abstand von 25 Jahren versucht H. nun, seine damalige Entscheidung und sein Leben danach zu reflektieren. Er beschreibt seinen Entschluß, ins Kloster zu gehen, seine Einübung in die benediktinische Lebensform, sein Studium in Siegburg, Rom und Jerusalem, sein Leben als Mönch und den Beginn der Konflikte mit der (sogenannten) Amtskirche; dann auch: sein Plädoyer für einen Ketzer (Hubertus Halbfas), seinen Austritt aus dem Orden und seine Arbeit für die „Kirche von Unten". H. versteht es, flott und pointiert zu schreiben; auch trifft er mit seinen Schilderungen meist ins Schwarze. Es ist aber nicht ganz einfach, das vorliegende Buch zu bewerten. Zu sehr ist hier Subjektives und Objektives miteinander verschränkt. Und manchmal wird auch die Grenze des Banalen und Peinlichen erreicht. Vielleicht wird man diese Wortmeldung (mit dem in ihr verbundenen Bekenntnis) vor allem verstehen dürfen als Aufschrei eines Betroffenen, der unter den ungerechten Strukturen der katholischen Kirche gelitten hat und noch immer leidet. Ich respektiere diese Betroffenheit, aber alle Konsequenzen zu akzeptieren – dies vermag ich nicht.

R. Sebott S. J.

Eingesandte Bücher

Besprechung nicht angeforderter Bücher liegt im Ermessen der Redaktion

Baumgart, Norbert Clemens, Gott, Prophet und Israel. Eine synchrone und diachrone Auslegung der Naamanerzählung und ihrer Gehasiepisode (2 Kön 5) (Erfurter Theologische Studien 68). Leipzig: Benno-Verlag 1994. XXVII/290 S.

Brito, Emilio, La Pneumatologie de Schleiermacher (Bibliotheca Ephemeridum Theologicarum Lovaniensium CXIII). Leuven: University Press/Peeters 1994. XII/649 S.

Daniélou, Jean, Gebet als Quelle christlichen Handelns. Mit einem Vorwort von *Hans Urs von Balthasar*. Freiburg: Johannes Verlag Einsiedeln 1994. 171 S.

Delfgaauw, Pacificus, Saint Bernard. Maître de l'Amour divin (Spirituels 6). Paris: FAC-éditions 1994. 223 S.

Delgado, Mariano, Die Metamorphosen des Messianismus in den iberischen Kulturen. Eine religionsgeschichtliche Studie (Neue Zeitschrift für Missionswissenschaft; Schriftenreihe 314). Immensee: Neue Zeitschrift für Missionswissenschaft 1994. 133 S.

L'Ebreo Errante. Metamorfosi di un mito, a cura di *Esther Fintz Menascé* (Quaderni di Acme 21). Milano: Università degli Studi di Milano 1993. 410 S.

Filosofia e Teologia nel Trecento. Studi in ricordo di Eugenio Randi, a cura di *Luca Bianchi* (Textes et Études du Moyen Age 1). Louvain-La-Neuve: Fédération Internationale des Instituts d'Etudes Médiévales 1994. 575 S.

Flannery, Kevin L., Ways into the Logic of Alexander of Aphrodisias (Philosophia Antiqua LXII). Leiden u. a.: Brill 1995. XXIV/169 S.

Friede für die Menschheit. Grundlagen, Probleme und Zukunftsperspektiven aus islamischer und christlicher Sicht. Hrsg. *Andreas Bsteh* (Beiträge zur Religionstheologie 8). Mödling: St. Gabriel 1994. 331 S.

Galitis, Georg, Mantzaridis, Georg, Wierts, Paul, Glauben aus dem Herzen. Eine Einführung in die Orthodoxie. München: TR-Verlagsunion ^{3}1994. 248 S.

Godzieba, Anthony J., Bernhard Welte's Fundamental Theological Approach to Christology (American University Studies 160). New York u. a.: Lang 1994. XIV/213 S.

Heimbach-Steins, Marianne, Unterscheidung der Geister – Strukturmoment christlicher Sozialethik. Dargestellt am Werk Madeleine Delbrêls (Schriften des Instituts für christliche Sozialwissenschaften 31). Münster – Hamburg: Lit 1994. XIII/303 S.

Jeanrond, Werner G., Introduction à l'herméneutique théologique. Développment et signification (Cogitatio Fidei 185). Paris: du Cerf 1995. IV/270 S.

Klein, Stephanie, Theologie und empirische Biographieforschung (Praktische Theologie heute 19). Stuttgart u. a.: Kohlhammer 1994. 368 S.

Kühn, Rolf, Studien zum Lebens- und Phänomenbegriff (Transzendentalphilosophie heute 6). Cuxhaven: Junghans 1994. 496 S.

Lambertino, Antonio, Psychoanalyse und Moral bei Freud. Mit einem Vorwort von *Ernst Federn* (Abhandlungen zur Philosophie, Psychologie und Pädagogik 236). Bonn: Bouvier 1994. 394 S.

Ludolf von Sachsen, Das Leben Jesu Christi (Christliche Meister 47). Freiburg: Johannes Verlag Einsiedeln 1994. 228 S.

Moraltheologie im Abseits? Antwort auf die Enzyklika „Veritatis splendor". Herausgegeben von *Dietmar Mieth* (Quaestiones disputatae 153). Freiburg u. a.: Herder 1994. 315 S.

Peterson, Erik, Ausgewählte Schriften. Hrsg. *Barbara Nichtweiß*. Band 1: Theologische Traktate. Mit einer Einleitung von *Barbara Nichtweiß*. Würzburg: Echter 1994. XXIV/260 S.

Pogge, Thomas W., John Rawls (Beck'sche Reihe 525). München. Beck 1994. 213 S.

Rasmusson, Arne, The Church as Polis. From Political Theology to Theological Politics as Exemplified by Jürgen Moltmann and Stanley Hauerwas (Studia Theologica Lundensis 49). Lund: Lund University Press 1994. 418 S.

Rodrigues Canavarro, António Abel, OP Diogo Monteiro (1561–1634) e a sua „arte de orar". Braga: Universidade Católica Portuguesa; Editoral Apostolada da Oraçao 1992. 194 S.

Sala, Giovanni B., Lonergan and Kant: Five Essays on Human Knowledge. Translated by *Robert M. Doran* (Lonergan Studies). Toronto u. a.: University of Toronto Press 1994. XVIII/178 S.

Sesboüé, Bernard et Wolinski, Joseph, Le Dieu du salut (Histoire des dogmes 1) Paris: Desclée 1994. 544 S.

ThPh 70 (1995) 321–354

Wege der Argumentation in Augustinus' *de libero arbitrio*

Von Josef Lössl S. J.

Der Dialog mit Evodius über den freien Willen *(de libero arbitrio)* ist eines der Werke Augustins, deren Entstehung sich über mehrere Jahre erstreckte. Von 388 bis zu seiner Bischofsweihe ca. 396 arbeitete Augustin an dem Text[1]. Während dieser Zeit vollzog sich in seinem Denken in einigen nicht unerheblichen Fragen ein tiefgreifender Wandel, der sich in *lib. arb.* in mehreren redaktionellen Schichten widerspiegelt. Die ältesten von ihnen klingen noch an die Dialoge von Cassiciacum (386) an, die Endredaktion enthält bereits Motive des Spätwerks (bis 430). Diese Schichtung läßt den argumentativen Aufbau mitunter inkohärent erscheinen. Die Argumentation scheint mehrere „Wege" zu gehen, die jeweils nur aus dem Kontext des Werks heraus nachvollziehbar sind. Eine Untersuchung dieses Kontexts (1–4) könnte deshalb zu einem tieferen Verständnis des Texts (5–7) beitragen, der Interpretation des Leitmotivs (Eingangsfrage: *an deus sit auctor mali*) sich dadurch neue Perspektiven eröffnen.

1. Biographischer Kontext

Nach seiner Taufe Ostern 387 in Mailand wollte Augustin nach Afrika zurückkehren. Mit seiner Mutter Monica, seinem Sohn Adeodatus und Evodius, der wie er aus Thagaste stammte und vorhatte, dort zusammen mit ihm ein Klosterleben zu beginnen, reiste er nach Ostia, um ein Schiff für die Überfahrt zu buchen. Doch die Seewege waren gesperrt. Der Usurpator des Westens, Maximus, war in Italien eingefallen. Aus Konstantinopel war Kaiser Theodosius dem in Mailand residierenden Valentinian II. zu Hilfe geeilt. Es herrschte Krieg. In dieser Situation starb Augustins Mutter[2]. Nach ihrer Beerdigung ging Augustin mit Adeodat und Evodius nach Rom und verbrachte dort die Zeit bis zur Niederwerfung des Maximus und dem Ende des Krieges vor allem mit literarischen Arbeiten, so auch mit der Niederschrift eines Dialogs mit Evodius, die die Grundschicht des Texts von *lib. arb.* bildet[3]. Thema jenes Dialogs könnte die im endgültigen Text

[1] Das Datum der Bischofsweihe ist nicht genau bekannt. Es liegt zwischen Mai 395 und August 397 (wahrscheinlich näher bei letzterem). Augustin schreibt, er habe *lib. arb.* als Laie begonnen und als Presbyter (d. h. frühestens im Sommer 391, spätestens bei seiner Bischofsweihe) vollendet. Das Heranschieben dieses Datums an den *terminus ad quem* erfolgt aus inhaltlichen Erwägungen. Vgl. *W. Geerlings*, Augustinus, in: LTHK 1, ^{4}1994, 1240–1245, 1241. *dono perseu.* 30 (PL 45, 1010): *libros de libero arbitrio laicus coepi; presbyter explicaui.* Eine Textvariante: *laicus Romae coepi et in Africa presbyter explicaui.* In lateinischen Zitaten werden im Folgenden nur die Anfangsbuchstaben von Eigennamen groß geschrieben. Ansonsten richtet sich die Schreibweise nach der verwendeten Ausgabe. Abweichungen werden angezeigt.

[2] Vgl. *conf.* 9,8.17 (CChr. SL 27, 142 f.).

[3] Da *lib. arb.* kein szenischer Dialog ist, d. h. auf die Umstände des Gesprächs im Text kaum Bezug genommen wird, blieb in vielen überlieferten Handschriften der Dialogpartner ungenannt.

von Evodius formulierte Frage gewesen sein, mit der *lib. arb.* abrupt und ohne Kommentar einsetzt: „Sag mir, so frage ich dich: Ist nicht Gott der Urheber des Bösen?“[4] Im Hintergrund dieser Frage steht die Lehre des Manichäismus, nach der es zwei absolute Prinzipien, ein gutes und ein böses gibt[5]. Augustin war selbst neun Jahre lang ein Anhänger dieser Lehre gewesen. Er wußte um die existenzielle Relevanz dieser Frage. Mag sie auch für ihn schon beim Beginn der Abfassung von *lib. arb.* in dieser Form kein Problem mehr dargestellt haben, eine universalere Formulierung der Frage hielt ihn bis zu seinem Lebensende gefangen: „Woher und warum überhaupt – das Böse?“[6] Sie durchzieht auch alle drei Bücher von *lib. arb.* Ihretwegen ändert Augustin die im ersten Buch von Evodius angezielte Richtung des Gesprächs. Er demonstriert im zweiten Buch Gott als den Schöpfer alles Guten und führt im dritten Buch die Willensfreiheit des Menschen ein, um in ihr – und das genau wird dann der springende Punkt der Argumentation von *lib. arb.* überhaupt werden – den rätselhaften Ursprung des Bösen zu entdecken bzw., weil er eben rätselhaft bleibt, nicht zu entdecken.

Augustin schreibt in seinen *retractationes* im Jahr 427, er habe schon in dieser ersten Phase der Entstehung des Werkes, also noch in Rom – nach Afrika kehrte er erst Ende 388 zurück – mit der Abfassung aller drei Bücher begonnen[7]. Allerdings hätten das zweite und dritte Buch nur in Entwürfen vorgelegen, die er im Jahr darauf mit in sein Privatkloster nach Thagaste nahm. Sie habe er erst als Presbyter in Hippo vollendet *(secundum et tertium in Africam iam etiam in Hippone Regio presbyter ordinatus, sicut tunc potui, terminaui).* Mit dieser Angabe ist ein Zeitraum von ca. fünf Jahren umschrieben, in den auch die Ordination zum Presbyter fällt (Ende 390 oder Anfang 391). Sie traf Augustin für seine Begriffe gänzlich unvorbereitet, zumal er von Bischof Valerius, einem greisen, nicht gut Latein sprechenden Griechen das in der afrikanischen Kirche für einen Presbyter unübliche

---

Auch viele Interpretationen berücksichtigen die Dialogsituation nicht. Dabei weist ein Brief Augustins an Evodius, der wie er aus Thagaste stammte und um 397 Bischof von Uzalis wurde, ausdrücklich auf den historischen Kern der Dialoge in *lib. arb.* wie auch in *de quantitate animae* hin: *ep.* 162,2 (CSEL 44, 513): *quae te conferente mecum ac sermocinante conscripsi, siue de quantitate animae siue de libero arbitrio.*

[4] *lib. arb.* 1,1 (CChr.SL 29, 211): *Euodius: dic mihi, quaeso te, utrum deus non sit auctor mali.*

[5] Daß und wie *lib. arb.* von Anfang an im Kontext der antimanichäischen Polemik Augustins entstand, wird illustriert von einigen anderen Projekten, mit welchen sich Augustin während des besagten Aufenthalts in Rom 387/8 beschäftigte und die als seine ersten explizit antimanichäischen Schriften gelten: 1) ein weiterer Dialog mit Evodius, *de quantitate animae*, 2) der erste im engeren Sinn theologische Traktat Augustins, *de moribus ecclesiae catholicae et de moribus manichaeorum*, 3) Augustins erster Kommentar zu einem Buch der Hl. Schrift, *de genesi contra manichaeos.*

[6] Vgl. *duabus ann.* 10 (CSEL 25, 63 f. 73): *unde ipsa peccata et omnino unde malum?* Außerdem *conf.* 3,7,12 (CChr.SL 27, 33): *nesciebam enim aliud, uere quod est, et quasi acutule mouebar, ut suffragarer stultis deceptoribus, cum a me quaererent, unde malum.* 7,3–12 (CChr.SL 27, 94–104): (...) *et quaerebam, unde malum, et male quaerebam* [...] *iam itaque me, adiutor meus, illis uinculis solueras, et quaerebam, unde malum, et non erat exitus* [...].

[7] Vgl. *retract.* 1,9,1 (CChr.SL 57, 23).

Predigtamt zugewiesen bekam. In einem Brief an ihn erbittet Augustin bis zum darauffolgenden Osterfest Urlaub, um zur besseren Vorbereitung auf diesen Dienst die Heilige Schrift zu studieren[8].

Diese Zeit markiert den Anfang einer intensiveren Auseinandersetzung mit der Bibel, die Augustin längerfristig von den allgemeineren philosophischen Fragestellungen seines Frühwerks weg, hin zu theologischen Problemstellungen führte. Insbesondere das Studium paulinischer Literatur beschäftigte ihn nicht nur im engeren Sinn exegetisch, sondern vor allem auch inhaltlich mit der Frage nach dem Zusammenwirken von Gnade und Freiheit[9]. Es sollten Überlegungen zu dieser Frage sein, die in die letzte Schicht von *lib. arb.* einflossen, die Schrift, die er nach eigenen Worten als „ordinierter Presbyter in Hippo fertigstellte", *sicut tunc potui,* wie er hinzufügt, „so gut ich damals eben konnte". „In diesen drei Büchern", so Augustin weiter, „wurden so viele Fragen angeschnitten, daß ich sie entweder nicht beantworten konnte *(enodare non poteram)* bzw. für ihre ausführliche Behandlung in ihnen kein Platz war"[10]. Meint er damit vielleicht, er sei zum Zeitpunkt der Fertigstellung von *lib. arb.* schon so in die dort behandelten Spezialprobleme eingearbeitet gewesen, daß ihre detaillierte, seinem neuesten Wissensstand angemessene Diskussion den Rahmen der Frühschrift gesprengt hätte?

[8] *ep.* 21,4 (CChr.SL 34/1, 52): *sunt fortasse aliqua* [...] *in sanctis libris conscripta consilia, quibus* [...] *possit homo dei rebus ecclesiasticis ordinatioribus ministrare* [...] *quo modo autem hoc fieri potest, nisi* [...] *petendo, quaerendo, pulsando [vgl. Mt 7,7!], id est orando, legendo, plangendo? ad quod negotium mihi paruum tempus uelut usque ad pascha impetrare uolui per fratres a tua sincerissima et uenerabili caritate et nunc per has preces uolo.*

[9] Die wichtigsten Schriften aus dieser Zeit im Hinblick auf *lib. arb.* sind: *expositio quarundam propositionum epistolae ad Romanos* (394), *expositio epistolae ad Galatas* (394), *epistolae ad Romanos inchoata expositio* (394/5), *de diuersis quaestionibus 83* 66–68 (396), *de diuersis quaestionibus ad Simplicianum* (397). Vgl. dazu *P. Fredriksen,* Augustine's Early Interpretation of Paul, Diss. Princeton 1979. *Dies.,* Augustine on Romans, Society of Biblical Literature (= Early Christian Literature Series 6) 1982. Außerdem: *Th. G. Ring* (Hrsg.), Aurelius Augustinus, Schriften gegen die Pelagianer, Prolegomena, Bde. 1–3, Würzburg 1989–1991.

[10] *retract.* 1,9,1 (CChr.SL 57, 23): *tres libri quos disputatio peperit, appellati sunt de libero arbitrio, quorum secundum et tertium in Africa, iam etiam in Hippone Regio presbyter ordinatus, sicut tunc potui, terminaui, in his libris ita multa disserta sunt, ut incidentes nonnullae quaestiones, quas uel enodare non poteram, uel longam sermocinationem in praesenti requirebant.*

2. Theologiegeschichtliches Umfeld

Tatsächlich hatte Augustin in den Jahren zwischen 391 und 397 gewaltige Fortschritte im Bereich biblische Exegese und Hermeneutik gemacht. Wahrscheinlich 394 war ihm das Regelbuch *(liber regularum)* des donatistischen Laientheologen Tyconius in die Hände gefallen, eine bibelexegetische Methodenlehre aus der Zeit um 380[11].

Augustin hatte das Problem des donatistischen Schismas hautnah zu spüren bekommen, als er Presbyter in Hippo wurde. Er sah es als ein Ärgernis, das die Wahrheit des christlichen Glaubens in Frage stellte. Die Donatisten (Partei des Donatus, *pars Donati)* hielten die Katholiken mit ihrem Sakramentenverständnis *(ex opere operato)* für Heuchler und sich selbst für die wahre Kirche. Sie achteten darauf, daß bei ihnen die Sakramente „gültig", d. h. nur von solchen Klerikern gespendet wurden, die nicht von *traditores* geweiht worden waren, Bischöfen, deren Amtsvorgänger bei den letzten großen Verfolgungen Heilige Schriften an die Behörden „ausgeliefert" hatten. Diese Sakramentenlehre stand im Kontext einer eigenen nordafrikanischen Ekklesiologie in Opposition zur ultramarinen römischen Orthodoxie. Einer der größten donatistischen Theologen in der zweiten Hälfte des 4. Jahrhunderts war der Laie Tyconius, der das Problem des Schismas dadurch zu überwinden versuchte, daß er, der weder zur römischen Kirche überwechselte noch in der donatistischen ein Amt anstrebte, sich die „wahre" Kirche jenseits von römisch orthodoxer und donatistischer Gemeinde als eine geistliche Wirklichkeit vorstellte.

Zumal auch im Zusammenhang mit seinen Paulusstudien zwischen 391 und 397 setzte sich Augustin intensiv mit diesem Denken auseinander. Dabei geriet er in soteriologische Problemstellungen, die er seit seiner Absage an den Manichäismus eigentlich überwunden zu haben glaubte, etwa die Frage, wo die Trennungslinie zwischen wahren und falschen Gläubigen, Guten und Bösen, Erlösten und Verdammten verlaufe. Die Zugehörigkeit zur richtigen Gruppe (nämlich der Getauften) konnte im Rahmen einer geistlichen Erwählung durch Gott lediglich die *conditio sine qua non* für das Heil sein. Die Aufnahmebedingungen in diese Gemeinschaft sollten

[11] Vgl. *F. C. Burkitt*, The Book of Rules of Tyconius, Cambridge 1894. Die Datierung der ersten Berührung Augustins mit diesem Werk ergibt sich aus einem Brief an Bischof Aurelius von Karthago aus dem Jahr 396, wo er darauf Bezug nimmt. Er kennt es also bereits, und zwar wahrscheinlich von einem Karthagobesuch im Jahr 394 her. Aug. *ep.* 41,2 (CSEL 34/2, 83): *nam et ego, quod iussisti, non neglego, et de Tychonii septem regulis uel clauibus, sicut saepe iam scripsi, cognoscere, quid tibi uideatur, exspecto.* Weitere Literatur zu Tyconius: *T. Hahn*, Tyconiusstudien, Leipzig 1900. *J. Ratzinger*, Beobachtungen zum Kirchenbegriff des Tyconius im *Liber regularum*, in: RÉAug 2 (1956) 173–185. *K. Forster*, Die ekklesiologische Bedeutung des Corpus-Begriffs im *Liber regularum* des Tyconius, in: MThZ 7 (1956) 173–183. *W. Babcock*, Augustine and Tyconius: A Study in the Latin Appropriation of Paul, in: StPatr 17/3 (1982) 1209–1215. *P. Bright*, The Book of Rules of Tyconius. Its Purpose and Inner Logic (= *Ch. Kannengiesser*, [Hg.], Christianity and Judaism in Antiquity, Bd. 2), Notre Dame / Ind. 1988. *Ch. Kannengiesser*, A Conflict of Christian Hermeneutics in Roman Africa. Tyconius vs. Augustine, Berkeley/Cal. 1989. *W. S. Babcock*, Tyconius: The Book of Rules. Atlanta/Georgia 1989.

deshalb nach Augustin heruntergeschraubt werden, um möglichst vielen Menschen diese Grundvoraussetzung zu gewähren, was mit der von ihm propagierten und zu seinen Lebzeiten weithin praktizierten Säuglingstaufe ohnehin gegeben war. Weiter sollten durch Erziehung und Sakramentenpastoral möglichst gute Bedingungen für das Gnadenwirken Gottes geschaffen werden. Garantieren konnte die Kirche die Erlösung für den einzelnen jedoch nicht. Die Gnade Gottes wirkte im Verborgenen. Wer die Gemeinschaft der Heiligen im Himmel wirklich bildete, wußte nach Augustin niemand.

Die entscheidenden Prozesse spielten sich für ihn im Individuum ab. Dorthin verlagerte er auch verstärkt seine soteriologischen Überlegungen. Bis ca. 397, also etwa bis zum Abschluß der Arbeiten an *lib. arb.*, hielt er daran fest, daß jeder zum Glauben berufene Mensch *(uocatus)* selbst die Entscheidung über sein Heil treffe und Gott nur im Besitz eines Vorherwissens *(praescientia)* darüber sei, wie der einzelne zu seinem Glauben finden und die ihm angebotene Gnade annehmen werde, mit der er dann das Gute tun könne, das ihn heilige. Die Gnadenwahl aufgrund des Vorherwissens des Glaubensverdienstes des einzelnen Menschen durch Gott *(ante praeuisa merita)* war der erste Versuch Augustins, die Frage zu beantworten, wie das Heil des Menschen gänzlich von Gott abhängen könne, obwohl der Mensch seinerseits als ganzer in seiner Freiheit angesprochen sei, dem Ruf Gottes Folge zu leisten[12].

Es handelt sich bei diesem frühen Versuch Augustins, das Verhältnis von Gnade und Freiheit zu erklären, um eine Art Arbeitsteilungshypothese[13]: Der Mensch kann sich von sich aus frei entscheiden. Gott wirkt in keiner Weise auf ihn ein. Er weiß lediglich im voraus, wie der Mensch sich entscheiden wird. Damit findet die Entscheidung des Menschen zwar schon im Licht der Gnade statt, Gott wirkt sie aber lediglich indirekt, indem er sie vorherweiß[14]. Damit wird sowohl der Forderung nach der Au-

---

[12] Etwa im Jahre 394/5 *exp. prop.* 55 (CSEL 84, 30): *quod autem ait: „quos uocauit, ipsos et iustificauit“* [Röm 8,30] *potest mouere et quaeri, utrum omnes, qui uocati sunt, iustificentur. sed alibi legimus: „multi uocati, pauci autem electi“* [Mt 22,14] *tamen quia ipsi quoque electi utique uocati sunt, manifestum est non iustificatos nisi uocatos, quamquam non omnes uocatos sed eos, „qui secundum propositum uocati sunt“* [Röm 8,28] *sicut superius dicit. propositum autem dei accipiendum est, non ipsorum. ipse autem exponit, quid sit secundum propositum, cum dicit: „quoniam quos ante praesciuit et praedestinauit conformes imaginis filii eius“* [Röm 8,29] *non enim omnes, qui uocati sunt, secundum propositum uocati sunt, hoc enim propositum ad praescientiam et ad praedestinationem dei pertinet. nec praedestinauit aliquem, nisi quem praesciuit crediturum et secuturum uocationem suam, quos et electos dicit.*

[13] Vgl. *exp. prop.* 60 (CSEL 84, 33 f.): *nonnullos mouet, ut potent apostolum Paulum abstulisse liberum uoluntatis arbitrium* [...] *dicit enim idem apostolus: „idem deus, qui operatur omnia in omnibus“* [1 Kor 12,6] *nusquam autem dictum est: deus credit omnia in omnibus. quod ergo credimus, nostrum est, quod autem bonum operamur, illius, qui credentibus in se dat spiritum sanctum* [...] *exp. prop.* 61 (CSEL 84, 35 f.): *quod autem ait: „miserebor, cui misertus ero, et misericordiam praestabo, cui misericors fuero“* [Röm 9,11–15] *nostrum enim est credere et uelle, illium autem dare credentibus et uolentibus facultatem bene operandi per spiritum sanctum, per quem caritas dei diffunditur in cordibus nostris, ut nos misericordes efficiat.*

[14] *exp. prop.* 62 (CSEL 84, 36–38): *quod autem ait: „igitur non uolentis neque currentis, sed mi-*

tonomie menschlichen Handelns Genüge getan wie auch die Allwirksamkeit der göttlichen Gnade betont, wenn auch nur im Bereich des „Vorherwissens", was immer damit angesichts der Ewigkeit Gottes gemeint sein soll[15].

Diese um 394 noch unausgegorene Theorie Augustins von der Alleinwirksamkeit der göttlichen Gnade, die hier lediglich als der Ermöglichungshorizont einer autonomen menschlichen Willensfreiheit erscheint, sollte über 20 Jahre später Pelagius zitieren, um Augustin vorzuhalten, daß er selber einmal etwas anderes vertreten habe als seine spätere Theorie von der direkt auf die menschliche Willensfreiheit wirkenden, absolut irresistiblen Gnade[16]. Diese geht, ohne dies im Detail widerspruchsfrei erklären zu können, davon aus, daß Gott den Glaubensakt selbst vorherbestimmt, ohne ihm den Charakter eines freien Willensaktes zu nehmen, und dabei denjenigen, der ihn vollzieht *(uocatus)*, als jemanden erweist, der zum Heil erwählt (bestimmt) ist *(electus)*[17].

Den Gedanken von der Irresistibilität der Gnade in dieser radikalen Form scheint Augustin vor allem von Tyconius' *liber regularum* übernommen zu haben. Dort finden sich einige Aussagen, die beinahe wörtlich in *ad Simplicianum* 1,2, der ersten Schrift, in der Augustin seine radikale Gnadenlehre entwickelt, wiederkehren und auch an die markantesten Aussagen von *lib. arb.* erinnern[18]. Tyconius, so Augustin Jahrzehnte später, 426 in *de doctrina*

---

serentis est dei" [Röm 9,16] *non tollit liberum uoluntatis arbitrium, sed non sufficere dicit uelle nostrum, nisi adiuuet deus misericordes nos efficiendo ad bene operandum per donum spiritus sancti ad hoc referens, quod superius dixit* [Röm 9,15 – *miserebor cui misertus ero*] *manifestum est ergo non uolentis neque currentis, sed miserentis dei esse, quod bene operamur, quamquam ibi sit etiam uoluntas nostra, quae sola nihil posset* [...] *cum tamen homini non auferatur liberum uoluntatis arbitrium siue ad credendum deo, ut consequatur nos misericordia, siue ad impietatem, ut consequatur supplicium.*

[15] Zur Problematik dieses Modells aus philosophischer Sicht vgl. *Ch. Kirwan*, Augustine, London 1989, 60–128. *W. L. Rowe*, Augustine on Foreknowledge and Free Will, in: *R. A. Markus*, Augustine. A Collection of Critical Essays, London 1972. *A. Plantinga*, The Nature of Necessity. Oxford 1974, bes. 164–193.

[16] Vgl. u. a. *dono perseu.* 30 (PL 45, 1010 f.); *retract.* 1,9 (CChr.SL 57, 23 f.).

[17] Vgl. schon 397 in *ad Simplicianum* 1,2,5. 22 (CChr.SL 44, 30.54 f.): *non igitur ex praescientia uoluit intellegi factam electionem* [...] *quod si electio hic fit aliqua, ut sic intellegamus quod dictum est: „reliquiae per electionem gratiae factae sunt"* [Röm 11,5] *non ut iustificatorum electio fiat ad uitam aeternam, sed ut eligantur qui iustificentur, certe ita occulta est haec electio* [...] *restat ergo ut uoluntates eligantur. sed uoluntas ipsa, nisi aliquid occurrerit quod delectet atque inuitet animum, moueri nullo modo potest. hoc autem ut occurrat, non est in hominis potestate.* Eben dieser zuletzt genannte Gedanke wird sich auch in *lib. arb.* 3 wiederfinden.

[18] Vgl. Tyc. *lib. reg.* 3 *(Burkitt* 1894, 19): *etenim impossibile sine gratia dei habere aliquem gloriam* [...] *nemo enim uicit nisi cui deus uicerit quod non est in lege sed qui fecerit. in fide autem infirmum facit dei aduersarium nostrum, propterea „ut qui gloriatur in domino glorietur"* [1 Kor 1,31] *si enim quod uincimus nostrum non est, non est ex operibus sed ex fide et nihil est quod ex nobis gloriemur. „nihil enim habemus quod non accepimus"* [1 Kor 4,7] Aug. *retract.* 2,1,3 (CChr.SL 57, 89 f.): *in cuius quaestionis solutione laboratum est quidem pro libero arbitrio uoluntatis humanae, sed uicit dei gratia.* Aug. *ad Simplicianum* 1,2,21 (CChr.SL 44, 53): *nulla igitur intentio tenetur apostoli et omnium iustificatorum, per quos nobis intellectus gratiae demonstratus est, nisi ut qui gloriatur in domino glorietur. quis enim discutiet opera domini, ex eadem consparsione unum damnantis alium iustificantis? liberum uoluntatis arbitrium plurimum ualet, immo uero est quidem, sed in uenundatis sub peccato quid ualet?*

christiana, sei neben anderen auch in dieser Frage nicht so weit gegangen wie er selber[19]. Das Regelbuch scheint ihn jedoch andererseits zu einer Erweiterung und Radikalisierung seiner Theorie von 394/5 angeregt zu haben[20]. Darüber hinaus scheint Augustin die Intention von Tyconius' Hauptwerk in einer für ihn typischen Weise „mißverstanden" zu haben. Für ihn war im *liber regularum* der „Schlüssel zum Zugang der verborgenen Geheimnisse der Heiligen Schrift" zu finden. Diese Deutung entsprach ganz seinem Erkenntnisoptimismus bezüglich zentraler Glaubensgeheimnisse, der ihn zu den gnadentheologischen Forschungen von *ad Simplicianum* und eben auch schon in *lib. arb.* motivierte, dem Glauben an einen *intellectus gratiae*. Tyconius dagegen hatte das Regelwerk eher restriktiv, als Hilfe zur Vermeidung von Irrtümern definiert[21].

3. „Quellen" und redaktionelle Intentionen

Tyconius' *liber regularum* ist nicht die einzige mögliche Quelle, aus der Augustin bei der Arbeit an *lib. arb.* geschöpft und die ihn (vielleicht sogar mehrmals) zur Überarbeitung des Texts bewogen haben könnte. So schwer es bei der Originalität von Augustins Sprache ist, „Quellen" im konkreten Wortlaut nachzuweisen, so lassen sich neben der auf den Einfluß des Tyconius zurückgehenden noch eine ganze Reihe weiterer redaktioneller Schichten oder, auf den Autor bezogen, Intentionen unterscheiden, die auf den Einfluß bestimmter Quellen hindeuten:

1) Zunächst ist festzustellen (und bei allen weiteren Überlegungen zu berücksichtigen), daß das Werk bei seiner Grundlegung 388, also von seinen Ursprüngen her, als Widerlegung einer zentralen Lehre des Manichäismus konzipiert war[22].

---

[19] *doctr.* 3,46 (CChr.SL 32, 105 f.): *tertia regula est de promissis et lege, quae alio modo dici potest de spiritu et littera* [...] *laborauit in ea disserenda Ticonius bene, sed non plene.*

[20] So auch *Fredriksen* 1979, 212: „Tyconius adds an important twist to his argument which saves it from remaining identical to the position Augustine had argued in *exp. prop.*, *inch. exp.* and *diu. qu.* 83 and subsequently rejected".

[21] Vgl. *ad Simplicianum* 1,2,21.22 (CChr.SL 44, 53.55): *intellectus gratiae demonstratus* [...] *liberum uoluntatis arbitrium plurimum ualet* [...] *sed in uenundatis sub peccato quid ualet?* [...] *uoluntas ipsa* [...] *moueri nullo modo potest. hoc autem ut occurrat, non est in hominis potestate.* An einer anderen Stelle will er ob der Probleme, die dieses Konzept mit sich bringt (Warum wird Esau von Gott schon im Mutterleib als sündig verworfen?), schier verzweifeln; *ad Simplicianum* 1,2,10 (CChr.SL 44, 35): *reditur enim ad illas difficultates non solum sua obscuritate sed etiam nostra tam multa repetitione molestiores.* 426 jedoch scheint er den „Schlüssel" zu einer befriedigenden Lösung der genannten Probleme gefunden zu haben; *doctr.* 3,30 (CChr.SL 32, 102): *Ticonius quidam, qui contra donatistas inuictissime scripsit, cum fuerit donatista, et illic inuenitur absurdissimi cordis, ubi eos non omni ex parte relinquere uoluit, fecit librum, quem regularum uocauit, quia in eo quasdam septem regulas exsecutus est, quibus quasi clauibus diuinarum scripturarum aperirentur occulta.* Vgl. Tyc. *lib. reg.* (*Burkitt* 1894, 1): *sunt enim quaedam regulae mysticae quae uniuersae legis recessus obtinent et ueritatis thesauros aliquibus inuisibiles faciunt; quarum sit ratio regularum sine inuidia ut communicamus accepta fuerit, clausa quaeque patefient et obscura dilucidabuntur, ut quis prophetiae immensam siluam perambulans his regulis quodam modo lucis tramitibus deductus ab errore defendatur.*

[22] Davon zeugen die einleitenden Gedanken (Gott und das Böse), aber auch einige Aussagen

2) Auf ein Charakteristikum auch des späteren Denkens Augustins, das bereits die frühesten Schriften auszeichnet und das im Zusammenhang mit dem Mißverständnis des *liber regularum* unter dem Schlagwort *intellectus gratiae* beleuchtet wurde, weist das programmatische Zitat Jes 7,9b LXX *(nisi credideritis, non intellegetis)* hin[23]. Der christliche Glaube war für Augustin Vorbedingung für eine methodisch richtige Philosophie, methodisches Philosophieren Mittel zur Vervollkommnung des Glaubens. Im Zusammenhang mit der Rezeption des *liber regularum* hatte dies geheißen: Exegese der Heiligen Schrift ist mit geistphilosophischen Methoden zu betreiben, geistphilosophische Einsichten sind im Licht der in der Hl. Schrift offenbarten Glaubenswahrheiten zu verstehen.

3) Inhaltlich hing mit diesem Programm, soweit es über antimanichäische Polemik hinaus auf die Entwicklung einer eigenen philosophischen Position abzielte, die Frage Augustins nach „Gott und der Seele" zusammen, wie er sie 386 in den *soliloquiae* formuliert hatte[24]. Das zeigt auch der in derselben Zeit abgefaßte, ebenfalls mit Evodius gehaltene Dialog *de quantitate animae.* Wie sich jedoch am Ende des dritten Buches von *lib. arb.* herausstellen wird, findet Augustin im Bereich der Seelenlehre nicht zu einer eindeutigen Lösung *(lib. arb.* 3,21,59 [CChr.SL 29, 309]).

4) In diesem Zusammenhang können antimanichäische Argumentationsfiguren aufgrund ihrer monistischen Struktur auch als stoische Positionen interpretiert werden, wo es z.B. heißt, a) daß nichts Böses die Vollkommenheit des Alls mindern könne[25], b) alles, Gott, Seele, Natur, von Rationalität durchwirkt sei[26], c) über allem das höchste Gesetz stehe[27], dem unter Anwendung der Willensfreiheit zu gehorchen sei[28].

5) Schließlich können in einem weiteren Schritt diese stoischen Elemente, je nach Textbefund und entsprechend den Einflüssen, denen Augustin

---

noch im 3. Buch, z.B. *lib. arb.* 3,16 (CChr.SL 29, 284 f.): *cum adhuc et tales meliores sint eis quae, quoniam nullum habent rationale ac liberum uoluntatis arbitrium, peccare non possunt, quae tamen adhuc etiam ipsae meliores sunt quam corporum quorumlibet quamlibet splendidissimus fulgor, quem pro ipsius summi dei substantia quidam, quamuis cum magno errore, uenerantur.*

[23] Vgl. *lib. arb.* 1,2,4 (CChr.SL 29, 213); *lib. arb.* 2, 2, 6 (CChr.SL 29, 239); *de magistro* 11,37 (CChr.SL 29, 195); *c. Acad.* 3,20,43 (CChr.SL 29, 60 f.). *W. Geerlings,* Jesaia 7,9b bei Augustinus. Die Geschichte eines fruchtbaren Mißverständnisses, in: WissWeish 50 (1987) 5–12.

[24] *solil.,* 2 (CSEL 89, 11): *deum et animam scire cupio – nihilne plus? – nihil omnino.* Einen Abriß über die Fragen bezüglich Gottes- und Seelenlehre in *lib. arb.,* besonders im 3. Buch, gibt *R. J. O'Connell,* The Origin of the Soul in St. Augustine's Later Works, New York 1988, 17–72. In Kontrast dazu vgl. *J. M. Rist,* Augustine. Ancient Thought Baptized. Cambridge 1994, 317–320.

[25] *lib. arb.* 3,9,26 (CChr.SL 29, 290 f.): *cum autem non peccantibus adest beatitudo, perfecta est uniuersitas; cum uero peccantibus adest miseria, nihilominus perfecta est uniuersitas.* Vgl. *R. J. O'Connell,* De libero arbitrio I: Stoicism Revisited, in: AugStud 1 (1970) 49–68. *M. Colish,* The Stoic Tradition From Antiquiy to the Early Middle Ages, 2 Bde., Leiden 1985/6, vor allem Bd. 2.

[26] *lib. arb.* 3,5,13 (CChr.SL 29, 283): *humana quippe anima naturaliter diuinis ex quibus pendet conexa rationibus* [...] *in illis quibus conexa est rationibus uidet.*

[27] *lib. arb.* 1,6,15 (CChr.SL 29, 22): *illa lex quae summa ratio nominatur, cui semper obtemperandum est.*

[28] *lib. arb.* 1,15,32 (CChr.SL 29, 233): *iubet igitur aeterna lex auertere amorem a temporalibus et eum mundatum ad aeterna conuertere.*

um 386 sonst noch ausgesetzt war, als mit neuplatonischem und christlichem, d.h. biblischem, noch zugespitzter ausgedrückt: paulinischem Gedankengut angereichert betrachtet werden, etwa wenn das höchste Gesetz zugleich als unveränderliches, höchstes Gut und das Verhalten des menschlichen Willens ihm gegenüber als Aufstieg (Gehorsam) oder Abstieg (Ungehorsam) und letzteres als Sünde gegenüber Gott bezeichnet wird[29].

Der Synkretismus aus Elementen verschiedener philosophischer und theologischer Denkrichtungen, der hier allem Anschein nach vorliegt, läßt den Duktus der Argumentation von *lib. arb.* oft inkohärent und etwa für eine kontemporäre philosophische Behandlung ungeeignet erscheinen[30]. Im folgenden soll jedoch der Versuch unternommen werden, anhand der Untersuchung der Dialogstruktur des Textes und der Konzentration auf Augustins primäres erkenntnisleitendes Interesse die innere Kohärenz der Argumentation, soweit vorhanden, aufzuzeigen. Von der jüngsten redaktionellen Schicht her ist zu erwarten, daß, wenn der Text als Einheit gelesen wird, die Freiheitsproblematik im Zusammenhang mit der augustinischen Deutung der paulinischen Gnadenlehre, wie sie kurz nach der Vollendung von *lib. arb.* in *ad Simplicianum* 1,2 zum Durchbruch kommt, die Sinnspitze vieler Argumentationsketten darstellt.

Die damit gegebene inhaltliche Nähe zu *ad Simplicianum,* der ersten Schrift, die Augustin nach seiner Bischofsweihe, also um 397 veröffentlichte, könnte dann auch als zusätzliches Indiz einer zeitlichen Nähe der beiden Schriften zueinander, also einer möglichst späten Fertigstellung von *lib. arb.* (396) gedeutet werden und außerdem die Glaubwürdigkeit der Feststellung Augustins in den *retractationes* und in *de dono perseuerantiae* erhöhen, Pelagius' Berufung auf *lib. arb.* beruhe auf einem Mißverständnis[31].

---

[29] *lib. arb.* 1,20,54 (CChr.SL 29, 272): *sed tu fortasse quaesiturus es, quoniam mouetur uoluntas cum se auertit ab incommutabili bono ad mutabile bonum, unde iste motus existat* [...] *motus iste, id est auersio uoluntatis a domino deo, sine dubitatione peccatum est.*

[30] Moderne Interpreten belassen es deshalb entweder bei der Feststellung der in Augustins Argumentationsgang inhärenten Widersprüche (so zuletzt *Rist* 1994, 317–320) oder sie konstruieren ein übergeordnetes Interpretationsmodell (so *O'Connell* 1988, 17–72, der trotz gegenteiliger Evidenz in *lib. arb.* 3,21,59 [CChr.SL 29, 309] meint, Augustin gehe von der Präexistenz der Einzelseelen aus, weil sich dadurch plausibler erklären lasse, wie die Sünde Adams instantan das gesamte Menschengeschlecht affiziert habe, selbst diejenigen, die zum Zeitpunkt der Sünde Adams noch gar nicht geboren waren).

[31] Vgl. *dono perseu.* 30 (PL 45, 1010 f.). *frustra itaque mihi de illius libri mei uetustate praescribitur, ne agam causam sicut debeo agere paruulorum, et inde gratiam dei non secundum merita hominum dari, perspicuae ueritatis luce conuincam.* [...] *cum uero rectius intelligi, non me propterea de hac re dubitasse credi oportere, quia contra quos mea dirigebatur intentio, sic mihi uisi sunt refellendi, ut siue poena esset peccati originalis in paruulis, quod ueritas habet; siue non esset, quod nonnulli errantes opinantur; nullo modo tamen quam manichaeorum error inducit, duarum naturarum, boni scilicet et mali, permixtio crederetur.* Außerdem *retract.* 1,9 (CChr.SL 57, 23–29).

4. *De libero arbitrio* in den *retractationes*

Auf die eminente Rolle, die *ad Simplicianum* 1,2, eine Exegese von Röm 9,9–29 mit grundsätzlichen Implikationen für die Lehre von Freiheit und Gnade, in diesem Zusammenhang spielt, hat vor einigen Jahren vehement Kurt Flasch hingewiesen[32]. Allerdings hat Flasch *lib. arb.* nur in einem negativen Bezug zu *ad Simplicianum* gesehen. In *ad Simplicianum*, so Flasch, vertrete Augustin die Überzeugung, daß die göttliche Gnade als Erwählung vor jeder möglichen Handlung die menschliche Willensfreiheit vollständig außer Kraft setze[33]: Gott erwähle den zum Heil, den er so geschaffen und vorherbestimmt habe, daß er würdig sei, das Heil zu empfangen. „Verdammt" nach dem Beispiel Esaus dagegen (Röm 9,13; Gen 25,23; Mal 1,2 f.) sei, wer nicht erwählt werde, weil Gott ihn so geschaffen und vorherbestimmt habe, daß er der Erwählung zum Heil nicht für würdig befunden werden könne.

Hier interessiert weniger die Frage, ob Flaschs Interpretation von *ad Simplicianum* zutrifft oder nicht, als die mit Zitaten aus *lib. arb.* belegte Behauptung, vor 397 habe Augustin etwas grundlegend anderes vertreten:

> „Nach Augustins *Genesiskommentar gegen die Manichäer* von 389 können alle Menschen, *wenn sie nur wollen*, am göttlichen Licht teilhaben; sie können an Gott glauben und seine Gebote halten[34]. Genau das können sie 397 nicht mehr. Jetzt kommt es auf ihr *Wollen und Laufen* [Röm 9,16] nicht mehr an. Noch 395 las man's anders: *Der Geist wird nur dann Sklave der Begierde, wenn er es will*[35]. *Unser Wille wäre gar kein Wille, wenn er nicht in unserer Macht stünde. Aber weil er in unserer Macht steht, ist er frei.*"[36]

Flaschs Verwendung von Zitaten aus *lib. arb.* zur Illustration des Unterschieds zwischen der 397 in *ad Simplicianum* entwickelten Position Augustins und früheren Positionen gewinnt noch zusätzlich an Brisanz dadurch, daß die genannten Stellen aus dem dritten Buch stammen und möglicherweise nur kurze Zeit vor *ad Simplicianum* entstanden sind. Was die zeitliche Nähe der Endredaktion von *lib. arb.* zu *ad Simplicianum* angeht, so ist Flasch durchaus zuzustimmen. Seiner Entdeckung eines Bruchs jedoch steht die Beobachtung eines Kontinuums gegenüber. Die von ihm zitierten Stellen verlieren erheblich an Sprengkraft, wenn man ihren Kontext beachtet. Dieser lautet etwa im zuletzt genannten Fall:

---

[32] *K. Flasch*, Logik des Schreckens, Mainz 1990.

[33] *Flasch* 1990, 65. Vgl. Eph 1,3–14.

[34] Schon an dieser Stelle ist der Kausalzusammenhang nicht so klar, wie Flaschs Interpretation das nahelegt. Vgl. „[...], was alle können, wenn sie wollen, weil jenes Licht, das in die Welt kommt, jeden Menschen erleuchtet". Die Kausalkette beginnt also beim Licht (gemeint ist Christus), das in die Welt kommen muß, um den Menschen die Fähigkeit des Erkennens erst zu vermitteln, nicht bei der Fähigkeit des Menschen selber: *Gen. c. Man.* 1,3,6 (PL 34, 176): *quod omnes homines possunt si uelint, quia illud lumen omnem hominem illuminat uenientem in hunc mundum.* Vgl. Joh 1,9.

[35] *lib. arb.* 3,8 (CChr.SL 29, 275): *nulla re fieri mentem seruam libidinis nisi propria uoluntate.*

[36] *lib. arb.* 3,32 (CChr.SL 29, 280): *uoluntas igitur nostra nec uoluntas esset nisi esset in nostra potestate.* Vgl. Flasch 1990, 39.

„Weil er [der freie Wille] in unserer Macht steht, ist er für uns frei [...] Dabei haben wir aber keinen Grund zu leugnen, daß Gott alles Zukünftige vorherweiß und wir trotzdem wollen, was wir wollen. Obwohl oder gerade weil Gott unseren Willen vorherweiß, wird er [unser freier Wille] sein, was er unter der Rücksicht dessen ist, der ihn vorherweiß, nämlich er selbst. Er wird also insofern freier Wille sein, als er von Gott als freier Wille vorhergewußt wird. Und da er kein Wille wäre, wenn er keine Fähigkeit zur Umsetzung hätte, wird auch diese von Gott vorhergewußt."[37]

Das Kontinuum zwischen *lib. arb.* und *ad Simplicianum* besteht darin, daß es Augustin in beiden Texten weniger um die Manifestation der menschlichen Willensfreiheit als um die Erklärung des Zusammenhangs von menschlicher Willensfreiheit und göttlichem Gnadenwirken geht. Bei dem aus *lib. arb.* zitierten Text handelt es sich um eine Übergangsform vom Konzept des Vorherwissens, wie es in den Römerbriefkommentaren von 394/5 entwickelt wurde, zum Konzept der Vorherbestimmung. Einerseits wird der Mensch selbst als Herr über seine Willensakte bezeichnet, andererseits hängt die Existenz und somit auch die Funktion der menschlichen Willensfreiheit vom Vorherwissen Gottes ab.

Augustin versteht das Vorherwissen Gottes nicht so, daß Gott zufällig vorherweiß, wie sich der Mensch entscheiden wird, sondern mit Bestimmtheit, d. h. sein Vorherwissen der im gegebenen Fall tatsächlich getroffenen Entscheidung ist eine Bedingung, wenn nicht bereits in dieser Version eine Bestimmung dieser Entscheidung. Obwohl die Entscheidung des betreffenden Menschen frei ist, hat Gott sie genau so, wie sie am Ende getroffen wurde, vorhergesehen und damit für diesen Menschen die Möglichkeit, sich anders zu entscheiden, ausgeschlossen. Flaschs Darstellung ist insofern zuzustimmen, als zwischen *lib. arb.* und *ad Simplicianum* Unterschiede, was die Modelle des Zusammenwirkens von göttlicher Gnade und menschlicher Freiheit betrifft, tatsächlich festzustellen sind. Was hier noch „Vorherwissen" genannt wird, heißt dort bereits unumwunden „Vorherbestimmung". Nicht zuzustimmen ist Flasch, wenn er unterschlägt, wie stark sich beide Modelle dennoch ähneln. Genauso wie Augustin abstreitet, in *ad Simplicianum* die menschliche Willensfreiheit geleugnet zu haben, streitet er ab, daß es ihm in *lib. arb.* um die Manifestation der Autonomie der menschlichen Willensfreiheit gegangen sei, wie Pelagius ihm unterstellt hatte. Es scheint, wie auch Flasch zugibt, vielmehr umgekehrt zu sein, daß nämlich Augustin in *ad Simplicianum* versucht habe, eine Argumentation für die menschliche Willensfreiheit aufrechtzuerhalten, während er in *lib. arb.* versucht habe, herauszufinden, ob es nicht eine Wurzel des Bösen jenseits der menschlichen Willensfreiheit gebe[38]. Die Unmöglichkeit, eine sol-

[37] *lib. arb.* 3,32 (CChr.SL 29, 280): *porro, quia est in potestate, libera est nobis* [...] *ita fit ut et deum non negemus esse praescium omnium futurorum et nos tamen uelimus quod uolumus, cum enim sit praescius uoluntatis nostrae, cuius est praescius ipsa erit. uoluntas ergo erit, quia uoluntatis est praescius. nec uoluntas esse poterit, si in potestate non erit. ergo et potestatis est praescius.*

[38] Vgl. *Flasch* 1990, 49. Zu *ad Simplicianum: retract.* 2,1,3 (CChr.SL 57, 89 f.): *in cuius quaestionis solutione laboratum est quidem pro libero arbitrio uoluntatis humanae, sed uicit dei gratia.* Zu

che Wurzel zu bestimmen, konnte dann als starkes Argument gegen den Manichäismus angeführt werden. Augustin selbst weist in den *retractationes* darauf hin, daß sich die beiden Schriften ergänzen. Sie verhalten sich komplementär zueinander. Es sei, so Augustin, etwas anderes, die Frage nach dem Ursprung des Übels zu behandeln, als den Weg aus dem Übel heraus zu beschreiben[39].

Diese in den *retractationes* gelieferte Erklärung für die unterschiedliche Gewichtung von Gnade und Freiheit in *lib. arb.* und *ad Simplicianum* wurde mitunter als tendenziös abgelehnt: denn das Interesse Augustins in den *retractationes* ist es, seine frühen Schriften, in denen von Irresistibilität der Gnade und Prädestination keine Rede ist, gegen Mißbrauch durch Pelagianer abzusichern. Er gibt diese Absicht jedoch offen zu und betont sogar, daß ein solcher Mißbrauch, etwa im Fall von *lib. arb.*, durchaus verständlich sei, weil dort ja entsprechende Formulierungen vorkämen[40]. Man müsse jedoch schon arg tendenziös, aus dem Zusammenhang gerissen, zitieren, um wirklich etwas in pelagianischem Sinne daraus abzuleiten[41]. Vor allem aber müsse man die [endredaktionellen] Stellen am Ende der Bücher 2 und 3 unterdrücken, wo die Auseinandersetzung mit den Pelagianern quasi vorweggenommen werde[42].

---

lib. arb.: *lib. arb.* 3,49,168 (CChr.SL 29, 304): *sed quae tandem esse poterit ante uoluntatem causa uoluntatis?* [...] *aut igitur uoluntas est prima causa peccandi aut nullum peccatum est prima causa peccandi.*

[39] *retract.* 1,9,2 (CChr.SL 57, 23 f.): *de gratia uero dei, qua suos electos sic praedestinauit, ut eorum qui iam in eis utuntur libero arbitrio ipse etiam praepararet uoluntates, nihil in his libris disputatum est* [...] *aliud est enim quaerere, unde sit malum, et aliud est quaerere, unde redeatur ad pristinum uel ad maius perueniatur bonum.*

[40] *retract.* 1,18 (CChr.SL 57, 55): *in hoc libro eadem notare quae mihi displicent, uel defendere quae aliis non bene intellecta displicere possunt, superfluum mihi uisum est.* Vgl. auch zu *lib. arb. retract.* 1,9,3 (CChr.SL 57, 24): *quapropter noui heretici pelagiani, qui liberum sic asserunt uoluntatis arbitrium, ut gratiae dei non relinquant locum, quando quidem eam secundum merita nostra dari adserunt, non se extollant, quasi eorum egerim causam, quia multa in his libris dixi pro libero arbitrio, quae illius disputationis causa poscebat.*

[41] Nachdem er eine Reihe von verfänglichen Zitaten ohne Kommentar aufgeführt hat, schreibt er *retract.* 1,9,4 (CChr.SL 57, 26): *in his atque huiusmodi uerbis meis, quia gratia dei commemorata non est, de qua tunc non agebatur, putant Pelagiani uel putare possunt suam nos tenuisse sententiam. sed frustra hoc putant. uoluntas quippe est qua et peccatur et recte uiuitur; quod his uerbis egimus. uoluntas ergo ipsa nisi dei gratia liberetur a seruitute, qua facta est serua peccati, et ut uitia supere adiuuetur, recte pieque uiui a mortalibus non potest.*

[42] *retract.* 1,9,6 (CChr.SL 57, 28): *ecce tam longe antequam pelagiana heresis extitisset, sic disputauimus, uelut iam contra illos disputaremus.* Augustin sagt dies über *lib. arb.*, nicht, wie *Flasch* 1990, 51, betont, erst über *ad Simplicianum*, und zitiert dazu sinngemäß Stellen aus der endredaktionellen Schicht von *lib. arb. retract.* 1,9,6 (CChr.SL 57, 29): *ex qua miseria peccantibus iustissime inflicta liberet dei gratia, quia sponte homo, id est libero arbitrio, cadere potuit non etiam surgere, ad quam miseriam iustae damnationis pertinet ignorantia et difficultas, quam patitur omnis homo ab exordio natiuitatis suae; nec ab isto malo quisquam nisi dei gratia liberatur* [...] *quamuis ignorantia et difficultas etiamsi essent hominis primordia naturalia, nec sic culpandus sed laudandus deus esset.* Vgl. *lib. arb.* 2,20,54 (CChr.SL 29, 273): *quid ergo securius quam esse in ea uita ubi non possit tibi euenire quod nan uis? sed quoniam non sicut sponte homo cecidit ita etiam surgere potest, porrectam nobis desuper dexteram dei, id est dominum nostrum Iesum christum, firma fide teneamus et exspectemus certa spe et caritate ardenti desideremus. si quid autem de origine peccati diligentius quaerendum adhuc putas [nam omnino ego iam opus esse non*

5. Dialog – *de libero arbitrio* 1

Ehe der Gedankengang in den Büchern 2 und 3 am Text nachgezeichnet werden kann, muß gezeigt werden, wie er in Buch 1 vorbereitet wird. Geht man von der Dialogsituation aus, so fällt sofort auf, daß Evodius ständig Einwände macht, die Augustin jeweils nach kurzen Erläuterungen als für den Fortgang der Argumentation irrelevant ausscheidet. Die Art dieser Eingaben läßt Rückschlüsse darauf zu, was Augustin im weiteren Verlauf des Dialogs wichtig sein könnte und was nicht, beginnend mit der Eingangsfrage, ob nicht Gott selbst der Urheber des Bösen sei. „Von welcher Art von Bösem", so Augustin, sollte Gott der Urheber sein, „der des zugefügten oder der des erlittenen?"[43]

Damit geht er sofort *medias in res;* denn, so Augustin weiter, wenn Gott der Schöpfer alles Guten und gerecht sei, würde er weder Böses tun, noch zulassen, daß jemandem etwas Böses geschieht, außer, der Betreffende habe es gerechterweise verdient[44]. Die Annahme, daß Gott gut und gerecht sei, so Augustin, sei eine notwendige Voraussetzung für die weitere Argumentation *(quod necesse est credamus).* Der Urheber des Bösen *(auctor mali)* ist, wie Evodius zustimmt, ein anderer als Gott. Man dürfe sich nun aber, fährt Augustin fort, die Urheberschaft des Bösen generell nicht so vorstellen, als ob es einen einzigen, bestimmten, objektiv feststellbaren Urheber des Bösen gäbe *(non enim unus);* „vielmehr ist jeder böse [Mensch] selbst der Urheber seiner Übeltat" und er würde für seine Übeltaten nicht zu Recht bestraft, wenn er sie nicht freiwillig *(uoluntate)* begangen hätte[45].

Statt auf das hier zum ersten Mal genannte Stichwort *uoluntas,* Wille, einzugehen, steuert Evodius in eine scheinbar völlig andere Richtung: „Wie kann jemand sündigen, wenn er es nicht gelernt hat?" *(utrum quisquam peccet, qui non didicerit?)* Lernen, so Augustin, *disciplina,* wie das Fachwort lautet, sei etwas Gutes. Lernbar sei immer nur „etwas", also ein Gut. Wenn

---

arbitror, si quid tamen putas], in aliam disputationem differendum est. lib. arb. 3,18,51–20,55 (CChr.SL 29, 305–307): *et tamen etiam per ignorantiam facta quaedam inprobantur et corrigenda iudicantur* [...] *sunt etiam necessitate facta inprobanda, ubi uult homo recte facere et non potest* [...] *si non est ista poena hominis sed natura, nulla ista peccata sunt* [...] *illa est enim peccati poena iustissima, ut amittat quisque quod bene uti noluit cum sine ulla posset difficultate si uellet* [...] *nam sunt re uera omni peccanti animae duo ista poenalia, ignorantia et difficultas* [...] *ut autem de illo primo coniugio et cum ignorantia et cum difficultate et cum mortalitate nascamur, quoniam illi cum peccauissent et in errorem et in erumnam et in mortem praecipitati sunt, rerum moderatori [summo] deo iustissime placuit, ut et in ortu hominis originaliter appareret iustitia punientis et in prouectu misericordia liberantis.* Die Satzteile in eckigen Klammern sind nach *G. Madec,* Notes sur le texte critique du *de libero arbitrio* d'Augustin, in: RÉAug 20 (1974) 82–87, emendiert.

[43] *lib. arb.* 1,1,1 (CChr.SL 29, 211): *de quo malo quaeras* [...] *quemque fecisse dicimus, alio, cum mali aliquid esse perpessum.*

[44] *lib. arb.* 1,1,1 (CChr.SL 29, 211): *at si deum bonum esse nosti uel credis – neque enim aliter fas est – male non facit, rursus, si deum iustum fatemur – nam et hoc negare sacrilegum est –, ut bonis praemia, ita supplicia malis tribuit.*

[45] *lib. arb.* 1,1,1 (CChr.SL 29, 211): *non enim unus aliquis est, sed quisque malus sui malefacti auctor est* [...] *non enim iuste uindicaretur, nisi fierent uoluntate.*

das prinzipiell Böse, also der Ursprung *(auctoritas)* des Bösen im Menschen, lernbar wäre, dann wäre das Lernen selbst böse *(non erit bonum)*. Man müsse deshalb davon ausgehen, daß „Böses tun" in diesem Fall nichts anderes heiße als „vom Guten, hier also: vom Lernen, abweichen", *male facere nihil est nisi a disciplina deuiare*. Der Kern des Lernens bestehe in der Einsicht *(intellectus)*. „Wer lernt, hat Einsichten, wer aber Einsichten hat, handelt gut" *(qui discit intellegit et omnis qui intellegit bene facit)*. Nicht einsehen wollen also ist ein möglicher Ursprung des Bösen im Menschen. Nicht einsehen wollen aber ist nach Augustins Verständnis von Jes 7,9bLXX auf dieser Ebene gleichbedeutend mit „nicht glauben wollen", *nisi credideritis, non intellegetis:* „Wenn ihr nicht glaubt, werdet ihr keine Einsicht haben." Was aber ist der Inhalt des Glaubens? Eben die bekannte Aussage über Gott, „der alles aus nichts geschaffen und den eingeborenen Sohn als Macht und Weisheit gezeugt hat"[46].

Es ist nun Augustin selbst, der an dieser Stelle einen gewichtigen, seither immer wieder gebrachten Einwand formuliert: „Glauben wir also, daß alles aus dem Einen Gott, Gott aber nicht der Urheber des Bösen ist! Was uns freilich mutlos machen könnte, ist die Tatsache, daß die Sünden aus eben den Seelen hervorgehen, die Gott geschaffen hat, so daß wir früher oder später dazu kommen, sie Gott selbst zuzuschreiben.[47]" Genau das ist und, wie wir sehen werden, bleibt Evodius' Problem. Augustin versucht, es von seinen erkenntnistheoretischen und ontologischen Grundlagen her zu lösen. Die „Urheberschaft des Bösen" sei nicht „objektiv" im Sinne der Wirkursächlichkeit aufspürbar – wie er schon sagte: „Jeder, der Böses tut, ist, auf sich selbst bezogen, selbst ganz Urheber des Bösen." „Solange du das Problem von außen her angehst", wird er Evodius sagen, „dürftest du aus den Schwierigkeiten nicht herauskommen.[48]"

Und es reiche, fährt er nun fort, in diesem Sinne auch nicht aus, dabei stehenzubleiben, diesen Sachverhalt lediglich als wahrscheinlich anzunehmen. Es komme vielmehr darauf an, ihn als innerlich notwendig zu erfassen, um an ihm festhalten und das eigene Handeln danach ausrichten zu können *(quod in fidem recepimus etiam intellegendo scire ac tenere firmissimum)*[49]. Und so schwierig dieses Unternehmen, vom *credere* zum *intellegere* voran-

---

[46] *lib arb.* 1,2,4 (CChr.SL 29, 213): *ex quo fit ut de nihilo creauerit omnia, de se autem non creauerit, sed genuerit quod sibi par esset, quem filium dei unicum dicimus; quem cum planius enuntiare conamur, dei uirtutem et dei sapientiam nominamus, per quam fecit omnia quae de nihilo facta sunt.* Der Ausdruck *dei uirtus et sapientia* stammt aus 1 Kor 1,24 und ist wie Jes 7,9bLXX ein bevorzugtes biblisches Element im Denken des frühen Augustin.

[47] *lib. arb.* 1,2,5 (CChr.SL 29, 213): *mouet autem animum, si peccata ex his animabus sunt quas deus creauit, illae autem animae ex deo, quomodo non paruo interuallo peccata referantur in deum.*

[48] *lib arb.* 1,3,20 (CChr.SL 29, 215): *dum tu foris in ipso facto* [...] *malum quaeris, pateris angustias.*

[49] An dieser Stelle fällt auf, wie sich Augustins Sprachgebrauch vom heutigen unterscheidet. *credere* heißt für Augustin „etwas als wahrscheinlich annehmen", *intellegere* „an etwas mit innerer Gewißheit festhalten".

zuschreiten, sei, mit Gottes Hilfe *(deo adiuuante)* werde es gelingen[50]. Im weiteren Fortgang des Dialogs versucht Augustin, Evodius auch in Einzelfragen dazu zu bringen, „von innen her zu denken" und nicht immer äußere, kategoriale Urteile zu fällen. Was mache etwa den üblen Kern einer schweren Sünde aus, ihre Gesetzwidrigkeit, wie Evodius vermutet? – „Komm mir doch nicht immer nur mit den Autoritäten", jammert Augustin! „Erinnerst du dich nicht, daß wir Einsicht gewinnen wollten über das, was wir glauben?"[51] Wenn schon über Gesetze geredet werden müsse, dann so, daß die Möglichkeit, Einsicht zu gewinnen, gewährleistet bleibe, etwa dadurch, daß zwischen zeitlichen und ewigen Gesetzen unterschieden werde. Erstere verhielten sich relativ zu bestimmten Situationen, seien also veränderlich, letztere seien unveränderlich, mit dem Naturverlauf und der Einsicht in ihn identisch. Beispiel für ein zeitliches Gesetzeswerk sei die Polisverfassung. Sie könne etwa in Krisensituationen zu einer Diktatur umgebaut werden. Ewiges Gesetz sei, daß die Guten belohnt und die Bösen bestraft würden. Dieses Gesetz sei in sich gut. Das Schicksal der Bösen, ihre Bestrafung, eliminiere das Böse, was zur Gutheit des Gesetzes insgesamt beitrage[52].

Im Verlauf des Dialogs versucht Augustin, Evodius allmählich an dieses Denken notwendiger, innerer Zusammenhänge heranzuführen. Der Ursprung des Bösen sei, nach dem zuletzt Gesagten zu urteilen, nicht in der Funktion der *lex aeterna* selbst zu suchen, sondern an der Schnittstelle von *lex aeterna* und *lex temporalis,* nämlich beim leib-seelisch verfaßten Menschen. Die *lex aeterna* und die ihr entsprechende Einsicht *(ratio, mens, spiritus, intellectus)* kämen in der geistig-seelischen Dimension des Menschen *(animus, anima)* zur Geltung, allerdings unter der Bedingung raumzeitlicher Veränderung mit ihrer Gesetzlichkeit *(lex temporalis).* Nur wenn letztere vollständig rückgebunden sei an erstere, könne bei bestimmten Menschen prinzipiell davon ausgegangen werden, daß sie durch die Willensfreiheit Ursprung derjenigen Güter seien, die sie wollten und in der Tat verwirklichten[53]. Für den Menschen als geistiges Wesen aber sei jener Urzu-

---

[50] Der Ausdruck *deo adiuuante* oder später noch mehrmals *ipso adiuuante* deutet einmal mehr auf eine Einbindung der hier vorliegenden Argumentation in eine übergeordnete Gnadenlehre mit intellektueller Zielsetzung hin. Im zweiten Buch wird etwa ein „Gottesbeweis", der ebenfalls *credere in deum* voraussetzt, „mit Gottes Hilfe" geführt werden.

[51] *lib arb.* 1,4,10 (CChr.SL 29, 216): *rursus me ad auctoritatem reuocas, sed meminisse te oportet id nunc a nobis esse susceptum, ut intellegamus quod credimus.*

[52] *lib arb.* 1,6,15 (CChr.SL 29, 220): *illa lex quae summa ratio nominatur, cui semper obtemperandum est et per quam mali miseram, boni beatam uitam merentur, per quam denique illa, quam temporalem uocandam diximus, recte fertur recteque mutatur, potestne cuipiam intellegenti non incommutabilis aeternaque uideri? an potest aliquando iniustum esse, ut mali miseri, boni beati sint? aut ut modestus et grauis populus ipse sibi magistratus creet, dissolutus uero et nequam ista licentia careat?*

[53] *lib arb.* 1,8,18 (CChr.SL 29, 223): *ratio ista ergo uel mens uel spiritus cum inrationales animi motus regit, id scilicet dominatur in homine, cui dominatio lege debetur ea, quam aeternam esse comperimus.*

stand des Gutseins identisch mit dem Zustand der Weisheit *(in sublimitate sapientiae conlocatus)*.

Aber das sei ja gerade das Unbegreifliche, wirft Evodius an dieser Stelle ein, daß der Mensch diesen Zustand aufgebe, um Sklave der Begierde zu werden *(descendere ac libidini seruire)*:

„Die Frage ist doch: Könnte dies jemals irgendjemand wollen, wollte dies jemals irgendjemand oder hat dies jemals irgendjemand faktisch vollzogen? Natürlich *glauben (credere)* wir, daß Gott den Menschen in einem vollkommenen, glückseligen Zustand erschaffen hat und daß dessen Lapsus in die Härten des sterblichen Lebens ein nachträglicher *(inde)* und freiwilliger sein muß. Aber – obgleich ich persönlich dies ganz fest glaube, verstehen *(intellegentia)* kann ich es nicht und ich würde mich auch dagegen sträuben, wenn du jetzt die genaue Untersuchung eben dieser Frage vertagen wolltest." [54]

Gerade das aber wird Augustin tun; denn mit dieser Fragestellung hat ihn Evodius erneut an den Anfang zurückgeworfen. Die Frage „Warum – wenn überhaupt – der Lapsus?" hat dieselbe Struktur wie: „Warum gibt es das Böse?" – Und was hinter dieser Frage steht, ist nichts anderes als die Vermutung: „Ist nicht Gott selbst, der Urheber von allem, auch der Urheber des Bösen?" Gerade diese Argumentationsstruktur aber will Augustin aufbrechen.

„Wenn man dich so reden hört", erwidert er Evodius, „könnte man beinahe meinen, es wäre sicher, daß wir Menschen niemals weise waren. Du beziehst dich nämlich nur auf die Zeit, aus der heraus wir in dieses jetzige Leben *(ex quo in hanc uitam)* hineingeboren wurden [...] Da aber die Weisheit im Herzen *(in animo)* situiert ist, bleibt die große Frage *(magna quaestio)*, ob sie nicht vor dem Zusammenwirken mit diesem Körper *(consortium)* in einer anderen Art von Leben und im Zustand einer Art Weisheit sich befunden haben könnte. Dies aber ist ein großes Rätsel und am gegebenen Ort zu behandeln, was uns freilich nicht daran hindert, das, was wir jetzt in Händen haben, schon gleich jetzt soweit wie möglich zu entschlüsseln." [55]

Evodius, so Augustin, denke rein im Rahmen raumzeitlicher Kategorien, „aus denen" das Leben hervorwächst, statt sich „vor allem" prinzipiell zu überlegen, was es bedeuten würde, daß der Mensch als Geist im Besitz von Weisheit sei. Bei seinem Versuch, dieser Frage auf den Grund zu gehen, erweise sich Evodius nicht sehr kooperativ:

„Augustin: Was meinst du: Haben wir einen Willen? – Evodius: Weiß ich nicht. – Augustin: Willst du es denn wissen? – Evodius: Weiß ich auch nicht. – Augustin: Dann frage mich bitte nichts mehr. – Evodius: Warum nicht? – Augustin: Weil ich dir, wenn du nicht wissen willst, wonach du fragst, um

[54] *lib. arb.* 1,11,23 (CChr.SL 29, 226): *sed utrum esse quisquam possit incertum est qui haec aut uoluerit facere aut uelit. quamquam enim credamus hominem tam perfecte conditum a deo et in beata uita constitutum, ut ad aerumnas mortalis uitae ipse inde propria uoluntate delapsus sit, tamen hoc cum firmissima fide teneam, intellegentia non dum adsecutus sum; cuius rei diligentem inquisitionem si nunc differendam putas, me inuito facis.*

[55] *lib. arb.* 1,12,24 (CChr.SL 29, 227): *ita istuc dicis, quasi liquido compertum habeas numquam nos fuisse sapientes; attendis enim tempus ex quo in hanc uitam nati sumus. sed cum sapientia in animo sit, utrum ante consortium huius corporis alia quandam uita uixerit animus et an aliquando sapienter uixerit, magna quaestio est, magnum secretum et suo considerandum loco; neque ideo tamen hoc quod nunc habemus in manibus impeditur quominus aperiatur ut potest.*

dadurch zu Weisheit zu kommen, auch keine Antwort schuldig bin."[56] Statt vergeblich, wie Evodius es nun unter verschiedenen Vorzeichen immer wieder vorgeschlagen hat, das unlösbare Problem *an deus sit auctor mali, unde malum, unde lapsus* zu verfolgen, führt Augustin also eine neue Problemstellung ein, die in etwa lautet: Wie ist für den Menschen die Rückkehr zur urständlichen Weisheit möglich? Antwort: *per bonam voluntatem*[57]. Er wechselt, um in philosophiegeschichtlichen Kategorien zu sprechen, von der neuplatonischen zur stoischen Fragestellung. Er definiert den guten Willen *(bona uoluntas)* allgemein als Streben nach dem höchsten Gut *(summum bonum)*, setzt den perfekten guten Willen mit dem höchsten Gut gleich und relativiert somit die ethische Kategorie „guter Wille" auf die ontologische Kategorie „höchstes Gut" hin. So gelingt es ihm, Evodius anhand der Kardinaltugenden *(prudentia, fortitudo, temperantia, iustitia)* den Zusammenhang von gutem Willen *(bona uoluntas)* und glückseligem Leben *(beata uita)* deutlich zu machen[58]. Evodius:

> „Also wirklich, ich sage dir, ich kann mich kaum eines Freudenschreis erwehren, da mir plötzlich ein so großes und so leicht zu erlangendes Gut aufscheint." Augustinus: „Siehst du? Wenn diese Freude, die durch den Kontakt mit dem Guten entstanden ist, ruhig, friedlich und beständig dein Inneres *(animum)* aufrichtet, kann man von Glück *(beata uita)* sprechen, außer du bist der Meinung, Glück sei etwas anderes als Freude am Wahren, Guten und Gewissen."

Damit scheint der Dialog an sein Ende gelangt zu sein; denn Evodius hat offenbar begriffen, worum es Augustin geht. Doch bei näherem Hinsehen fangen die Probleme genau an dieser Stelle erst an; denn glücklich sein, so Augustin, wolle jeder Mensch, wie auch jeder Mensch prinzipiell guten Willens sei. Warum also könne es nicht jeder sein *(uolunt omnes beati esse nec possunt)*? Weil es, so Augustin, scheint, daß zwischen „glücklich sein wollen" im Sinn von „genießen wollen" und „gut sein wollen" im Sinn von „bereit sein, recht [d.h. tugendgemäß im Sinn der Kardinaltugenden] zu leben" *(recte uiuere)* ein gravierender Unterschied bestehe. Es bestehe hier ein Zusammenhang zwischen dem subjektiven guten Willen als einer Form des glücklichen Lebens und dem objektiven Verhältnis zwischen ewigem und zeitlichem Gesetz, wie es oben *(lib. arb.* 1,6) erklärt wurde. Guten Willens, d.h. glücklich sein, heiße, das ewige Gesetz zu lieben, durch das die Guten belohnt und die Bösen bestraft würden. Umgekehrt

---

[56] *lib. arb.* 1,12,25 (CChr.SL 29, 227): *Augustinus: nam quaero abs te, sitne aliqua nobis uoluntas. Euodius: nescio. Augustinus: uisne hoc scire? Euodius: et hoc nescio. Augustinus: nihil ergo deinceps me interroges. Euodius: quare? Augustinus: quia roganti tibi respondere non debeo nisi uolenti scire quod rogas. deinde nisi uelis ad sapientiam peruenire.*

[57] *lib. arb.* 1,12,25 (CChr.SL 29, 227): *Euodius: quid est bona uoluntas? Augustinus: uoluntas qua adpetimus recte honesteque uiuere et ad summam sapientiam peruenire.*

[58] *lib. arb.* 1,13,29 (CChr.SL 29, 231): *Euodius: uere tibi dico, uix me contineo quin exclamem laetitia, repente mihi oborto tam magno et tam in facili constituto bono. Augustinus: atqui hoc ipsum gaudium quod huius boni adeptione gignitur, cum tranquille et quiete atque constanter erigit animum, beata uita dicitur; nisi tu putas aliud esse beate uiuere quam ueris bonis certisque gaudere.*

bedeute, jenes Gesetz nicht zu lieben, einen bösen Willen zu haben *(in mala uoluntate perseuerantes)* und deshalb unglücklich zu sein. Jenes Gesetz aber liebten die nicht, die die zeitlichen Güter *(diuitias, honores, uoluptates etc.)* liebten. Augustin: „Das ewige Gesetz befiehlt uns also, unsere Liebe zu läutern und sie von den zeitlichen Dingen weg, hin zu den ewigen zu wenden."[59] Insofern die Menschen diesem Gesetz nicht folgten, seien sie der Herrschaft zeitlicher Gesetze unterworfen, die ihre Begierden und damit auch ihre Freiheit einschränkten; denn eine solche Art der Herrschaft baue auf der schieren Angst vor dem Verlust der zeitlichen Güter (Freizügigkeit, Ehre, Besitz usw.), einer Angst, die den Segen der zeitlichen Güter und auch der zeitlichen Gesetze in einen Fluch verwandle[60].

Also nicht die Dinge, so Evodius bestätigend, seien am Unglück schuld, sondern die Menschen, die sie schlecht gebrauchten *(non res ipsas sed homines qui eis male utuntur esse culpandos)*. Die Entscheidung über ihren Gebrauch treffe ja jeder einzelne Mensch selbst, subjektiv, mit seinem Willen, und dieser sei, wenn er sich am ewigen Gesetz ausrichte, gut, wenn nicht, böse. Noch ehe also im gegebenen Fall die zeitlichen Gesetze die Freiheit des Menschen objektiv einschränkten, habe der Mensch durch seine Hinwendung zum Zeitlichen seine Freiheit subjektiv bereits selbst eingeschränkt. Für Augustin ist damit die Frage nach dem Tun des Bösen beantwortet, *quid sit male facere*[61]. Mehr wollte und konnte er mit seinen Prämissen nicht erreichen. Evodius dagegen interpretiert das Ergebnis der Untersuchung anders: „Mir scheint, wir haben darüber hinaus auch die Frage beantwortet, warum wir überhaupt Böses tun *(unde male facimus)*"[62]: wegen der Willensfreiheit. Damit aber hat Augustinus seiner Meinung nach die eigentliche Frage noch immer nicht beantwortet:

> „Wenn wir das Böse aus freiem Willen tun, wie unsere Argumentation gezeigt hat, und der Gebrauch des freien Willens eine Gabe unseres Schöpfers ist, dann ist es doch so, daß wir gar nicht hätten sündigen können, wenn wir nicht im Besitz dieses freien Willens gewesen wären. Es scheint also, daß wir auch weiterhin die Befürchtung, daß Gott selbst für den Urheber unserer bösen Taten gehalten werden kann, nicht ausräumen können."[63]

Der Dialog scheint damit an seinen Anfang zurückgeworfen, Evodius' Ausgangsfrage nicht beantwortet zu sein. Allerdings hat Augustins Argu-

---

[59] *lib arb.* 1, 15,32 (CChr.SL 29, 233): *Augustinus: iubet igitur aeterna lex auertere amorem a temporalibus et eum mundatum ad aeterna conuertere.*

[60] *lib arb.* 1,15,32 (CChr.SL 29, 233): *metu coercet ergo et ad id quod uult torquet ac retorquet [miserorum] animos quibus regendis accomodata est. dum enim haec amittere timent, tenent in his utendis quendam modum aptum uinculo ciuitatis, qualis ex huiuscemodi hominibus constitui potest.*

[61] *lib. arb.* 1,16,34 (CChr.SL 29, 234).

[62] *lib. arb.* 1,16,35 (CChr.SL 29, 235).

[63] *lib. arb.* 1,16,35 (CChr.SL 29, 235): *deinceps quaerere instituerамus, unde male facimus. nisi enim fallor, ut ratio tractata monstrauit, id facimus ex libero uoluntatis arbitrio. sed quaero utrum ipsum liberum arbitrium, quo peccandi facultatem habere conuincimur, oportuerit nobis dari ab eo qui nos fecit, uidemur enim non fuisse peccaturi si isto careremus, et metuendum est, ne hoc modo deus etiam malefactorum nostrorum auctor existimetur.*

mentation durch den Ausschluß einiger möglicher Weiterführungen an Profil gewonnen. Der Anfang ist also ein neuer Anfang, den der von Evodius in seiner letzten Äußerung eingeführte Ausdruck *liberum arbitrium* markiert[64].

War es Augustin lediglich darum gegangen, das Tun des Bösen durch den freien Willen des Menschen in seiner Funktion zu erklären, nämlich als Hinwendung des Willens zu den zeitlichen Gütern, so zielte die Fragestellung Evodius' progressiv auf Antworten bezüglich 1) des Wesens Gottes *(lib. arb.* 1,1), 2) des Ursprungs des Bösen *(lib. arb.* 1,2) und 3) der Unterscheidung zwischen dem menschlichen Wollen des Guten und der Fähigkeit, es tun zu können, also auch nach der Unterscheidung zwischen dem Wollen-Wollen und dem Wollen-Können, der Frage nach dem Ursprung der Fähigkeit *(potestas)*, das Gute zu tun, und nach dem Grund für das Fehlen dieser Fähigkeit, wie sie in Buch 3 und *ad Simplicianum* 1,2 behandelt *(lib. arb.* 1,16) und nach 411 im pelagianischen Streit relevant wird. Auffällig ist, daß hier im ersten Buch Augustin Evodius vor überzogenen Erwartungen an die Untersuchung warnt – das Problem sei (trotz Gültigkeit des Jes 7,9bLXX, *lib. arb.* 1,2 formulierten Prinzips) obskur *(lib. arb.* 1,11.12) –[65], während er im weiteren Verlauf des Dialogs, beginnend mit Buch 2, Evodius' Fragestellung mehr und mehr zu seiner eigenen zu machen scheint[66].

6. „Beweis" – *de libero arbitrio* 2

lib. arb. 2 ist bekannt für seinen „Gottesbeweis". In der Tat spricht Augustin davon, zeigen *([de]monstrare)* zu wollen, wie eine sichere Erkenntnis *(certa cognitio)* von der Existenz Gottes *(deum esse)* aussieht[67]. Unabhängig von der auch in der kontemporären Philosophie diskutierten Frage nach der Möglichkeit von Gottesbeweisen überhaupt soll im folgenden gezeigt werden, was eigentlich im Rahmen der Argumentation von *lib. arb.* 2 mit dieser „Demonstration" gemeint ist bzw. was mit ihr bezweckt wird.

---

[64] Augustin hatte ihn ein einziges Mal verwendet, ohne näher auf ihn einzugehen. *lib. arb.* 1,11,21 (CChr.SL 29, 225): *nulla res alia mentem cupiditatis comitem faciat quam propria uoluntas et liberum arbitrium.*

[65] Vgl. auch *lib. arb.* 3,21,61 (CChr.SL 29, 311): *non enim in praeterita me adtendo, ut tamquam errorem perniciosissimum uerear, si aliter de his sensero quam fuerunt; sed in id quod futurus sum cursum dirigo duce misericordia conditoris mei.* Vgl. Zitat Röm 1,21 in *lib. arb.* 3,24,72 (CChr.SL 29, 317): *et obscuratum est insipiens cor eorum.*

[66] Vgl. *lib. arb.* 2,1,1 (CChr.SL 29, 236): *Euodius: explica mihi, quare dederit deus homini liberum arbitrium uoluntatis, quod utique si non accepisset, peccare non posset?*

[67] Vgl. *lib arb.* 2,3,7 (CChr.SL 29, 239): *quaeramus autem hoc ordine, si placet: primum quomodo manifestum est deum esse...* 2,13,35 (CChr.SL 29, 261): *promiseram autem, si meministi, me tibi demonstraturum esse aliquid quod sit nostra mente atque ratione sublimius.* 2,15,39 (CChr.SL 29, 263 f.): *si enim est aliquid excellentius, ille potius deus est* [...] *quod iam non solum indubitatum, quantum arbitror, fide retinemus, sed etiam certa, quamuis adhuc tenuissima forma cognitionis adtingimus.*

Zur Dialogform ist anzumerken, daß Augustin von nun an das Heft der Gesprächsführung fester in Händen hält als im ersten Buch. Evodius wird immer mehr zum Statisten, der die Argumente Augustins nur bestätigt, statt unter Anführung von eigenen Argumenten gegenzulenken. Am Ende des dritten Buches wird Evodius als Dialogpartner ganz verschwinden und statt dessen quasi der Adressat eines Protreptikos Augustins, der, wie gesagt, dabei ist, Evodius' Frage immer mehr als seine eigene zu begreifen.

Ausgangspunkt des zweiten Buchs ist die zunächst erneut von Evodius aufgeworfene Frage, wie der Mensch mit der Gabe der Willensfreiheit, die ja ähnlich wie eine Tugend (z.B. Gerechtigkeit) funktioniert, Böses tun kann[68]. Augustin erwidert, er sei bereit anzunehmen, daß die Willensfreiheit keine Gabe Gottes sei, wenn sich zweifelsfrei nachweisen ließe, daß sie nur zum Bösen tauge, also, wie Evodius hinzufügt, „uns [Menschen] nicht hätte gegeben werden dürfen"[69]. Dies könne er, Augustin, deswegen tun, da ja umgekehrt nicht bewiesen sei, ob überhaupt irgendetwas von Gott komme, ja ob Gott überhaupt existiere[70]. Evodius stimmt zu: Man sei ja in diesem Bereich auch in erster Linie auf Wahrscheinlichkeitsannahmen aufgrund autoritativer Schriften, auf das Zeugnis religiöser Menschen, die Tradition der Kirche usw. angewiesen, über deren argumentativen Wert man sich und anderen Rechenschaft ablegen müsse. Erst wenn dies in ausreichendem Maß geschehen sei, könne man zur Untermauerung der Glaubensüberzeugung die Annahmen mit rationalen Gründen ausbauen[71]. Augustin bestätigt: „Zuerst muß geglaubt werden. Intellektuell durchdrungen werden kann nur Geglaubtes."[72] Ziel der Argumentation sei zwar sichere Erkenntnis, aber eben von Geglaubtem: 1) von der Existenz Gottes, 2) davon, daß Gott Urheber alles Guten sei, vor allem aber 3) von der Gutheit der Willensfreiheit[73].

---

[68] *lib. arb.* 2,2,4 (CChr.SL 29, 237): *Euodius: sed nonne tibi uidetur, quaeso te, si ad recte faciendum data est, quod non debuerit ad peccandum posse conuerti, sic ut ipsa iustitia quae data est homini ad bene uiuendum?*

[69] *lib. arb.* 2,2,4 f. (CChr.SL 29, 237 f.): *Augustinus: si autem inuenerimus non bene datam esse [uoluntatem] non eum [deum] dedisse intellegamus, quem culpare nefas est* [...] *Euodius: si enim incertum est ad recte faciendum datam esse, incertum est etiam dare debuisse* [...] *si incertum est dari debuisse, incertum est ab eo datam esse, quem nefas est credere dedisse quod dari non debuit.*

[70] Deswegen, so Augustin, könne der Tor die Nichtexistenz Gottes behaupten, wogegen man doch Argumente anführen müsse: *lib. arb.* 2,2,5 (CChr.SL 29, 238): [Ps 52,1; 13,1]: *dixit insipiens in corde suo: non est deus. hoc tibi diceret nec uellet tecum credere quod credis, sed cognoscere utrum uera credideris, relinqueresne hominem an aliquo modo quod inconcussum tenes persuadendum esse arbitrareris, praesertim si ille non obluctari peruicaciter, sed studiose id uellet agnoscere?*

[71] *lib arb.* 2,2,5 (CChr.SL 29, 238).

[72] *lib arb.* 2,2,6 (CChr.SL 29, 239): *nisi enim et aliud esset credere, aliud intellegere et primo credendum esset quod magnum et diuinum intellegere cuperemus, frustra propheta dixisset: „nisi credideritis, non intellegetis."* Das Bibelzitat ist Jes 7,9 bLXX, das bereits aus dem ersten Buch bekannt ist. Zum Verständnis des Ausdrucks *cognoscere* verweist Augustin auf Joh 17,3 *(haec est uita aeterna ut cognoscant te uerum deum et quem misisti Iesum christum)* und fügt schließlich noch Mt 7,7 *(quaerite et inuenietis)* hinzu.

[73] *lib. arb.* 2,3,7 (CChr.SL 29, 239): *quaeramus autem hoc ordine, si placet: primum quomodo*

Augustin beginnt mit der Frage an Evodius, ob er denn mit Sicherheit wisse, daß er selbst existiere *(utrum tu ipse sis)* und ob ihm dies bewußt sei *(hoc est intellegere te)*[74]. Der „Beweis" dieses Sachverhalts mit Hilfe des Selbstbewußtseinsarguments wie etwa in *de uera religione* bleibt jedoch aus[75]. Augustin fährt unmittelbar fort mit einer Analyse der Sinneswahrnehmung. Die in die klassischen fünf Sinne aufgegliederte sinnliche Wahrnehmung *(quinque sensus)* sei, um als Wahrnehmung funktionieren zu können, auf eine vereinheitlichende Funktion verwiesen, auf einen, wie Evodius bestätigt, sechsten, inneren Sinn[76]. Was Evodius nicht sofort begreift: Die Einführung eines solchen vereinheitlichenden Prinzips im Bereich der Sinneswahrnehmungen setzt prinzipiell die Unterscheidung des Akts der Wahrnehmung vom Wahrgenommenen selbst auf der Ebene des Urteilsvermögens voraus[77].

Über die nun folgenden Spitzfindigkeiten bezüglich der hierarchischen Abstufung der Verhältnisse *ratio – interior sensus, interior sensus – quinque sensus* und *quinque sensus – corpora* gerät der Dialog in Gefahr, den Faden zu verlieren[78], bis Augustin die Katze aus dem Sack läßt:

> „Kannst du bitte im Bereich der menschlichen Natur irgendetwas Höheres entdecken als die Vernunft *(ratio)*?" – Evodius: „Nein." – Augustinus: „Und was, wenn wir etwas entdeckten, was nicht nur zweifelsfrei existierte, sondern sich auch als unserer Vernunft übergeordnet *(praestans)* erwiese? Würdest du zögern, jenes Etwas, was immer es ist, Gott zu nennen?" – Ja, Evodius würde zögern: „Es gefällt mir nicht, Gott als denjenigen zu bezeichnen, dem meine Vernunft unterlegen ist, wenn er doch vielmehr der ist, über dem niemand steht *(quo est nullus superior)*."[79]

Trotzdem meint Augustin nach einigem Hin und Her, daß es ausreiche, formal zu zeigen, daß es etwas Höheres als die Vernunft *(ratio)* gebe; denn selbst wenn inhaltlich etwas immer noch Höheres gedacht oder erfah-

---

manifestum est deum esse; deinde, utrum ab illo sint quaecumque in quantumcumque sunt bona; postremo, utrum in bonis numeranda sit uoluntas libera.

[74] Verbunden mit diesem Gedankengang ist die Triade *esse, uiuere, intellegere* und die entsprechende Einteilung des Kosmos in unbelebte Materie, beseelte und geistbeseelte Lebewesen und deren Bewertung.

[75] Vgl. *uera rel.* 39,72,206 (CChr.SL 32, 235): *omnis, qui se dubitantem intellegit, uerum intellegit et de hac re, quam intellegit, certus est. de uero igitur certus est.*

[76] *lib. arb.* 2,3,8 (CChr.SL 29, 241): *Euodius: arbitror nos ratione conprehendere esse interiorem quendam sensum ad quem ab istis quinque notissimis cuncta referantur.*

[77] *lib. arb.* 2,3,9 (CChr.SL 29, 242): *Augustinus: credo te non negare aliud colorem esse et aliud colorem uidere et item aliud* [...] *habere sensum quo uideri posset, si subesset.*

[78] Vgl. *lib. arb.* 2,5,11 (CChr.SL 29, 244): *Euodius: quantum memini, trium illarum quaestionum, quas paulo ante ad contexendum ordinem huius disputationis posuimus, nunc prima uersatur, id est quomodo manifestum fieri possit, quamuis tenacissime firmissimeque credendum sit, deum esse.*

[79] *lib arb.* 2,6,13 f. (CChr.SL 29, 246): *Augustinus: quare uide, obsecro, utrum aliquid inuenire possis, quod sit in natura hominis ratione sublimius. Euodius: nihil omnino melius uideo. Augustinus: quid si aliquid inuenire potuerimus quod non solum esse non dubites, sed etiam ipsa nostra ratione praestantius? dubitabisne illud quidquid est deum dicere? Euodius:* [...] *non enim mihi placet deum appellare quo mea ratio est inferior, sed quo est nullus superior.* Ähnlich wie hier Evodius redet Augustin selbst in *uera rel.* 39,72,203 (CChr.SL 32, 234): *uide ibi conuenientiam, qua superior esse non possit, et ipse conueni cum ea, confitere te non esse, quod ipsa est.*

ren werden könne, formal stehe fest, daß jenes immer noch Höhere niemand anderer als Gott selbst sei, trotzdem oder eben gerade weil die Vernunft es nicht erfassen könne[80]. Um diesen Beweis führen zu können, muß Augustin nun aber, wie er meint, zuerst einmal die Universalität der Vernunft aufzeigen. Evodius schlägt vor, dies anhand der Mathematik zu tun, worauf Augustin Überlegungen zur Zahl Eins anstellt: In ihr gründeten zugleich Vernunftgemäßheit und Wirklichkeitsbezug der Mathematik, wie sogar die Schrift es nahelege, wenn etwa der Prediger sage: „Ich machte die Runde, ich und mein Herz, um zu wissen, zu erwägen und zu erforschen – Weisheit und Zahl (Koh 7,26)."[81]

Der Ausdruck „Weisheit", erwidert Evodius, sei nun aber doch recht ungeschützt. Für weise würden auch Verbrecher gehalten, die ihr Handwerk gut verstünden. Aber, so Augustin, man habe doch schon im ersten Buch festgehalten, daß Weisheit nichts anderes sei als die Wahrheit, in der das höchste Gut erkannt und festgehalten werde[82]. Alles andere sei Irrtum. Aber sei nicht auch das höchste Gut für jeden Menschen ein anderes?[83] „Gehen wir", so Augustin, „von der Existenz mindestens einer einzigen Weisheit, bzw. einiger weiser Menschen aus und davon, daß alle Menschen glücklich werden wollen."[84] Entspräche dann nicht jene reale, aber nur individuell gültige Weisheit (Besitz des höchsten Gutes), bzw. die Art, wie sie sich nach außen hin zufällig, ohne Allgemeingültigkeitsanspruch, im einen oder anderen Menschen manifestiert, dieser Hypothese (Streben aller nach dem höchsten Gut), und zwar mit derselben inneren Notwendigkeit, wie in der in der *ratio* gedachten Zahl Eins die Mathematik mit der sinnlich wahrnehmbaren Wirklichkeit in Berührung komme?[85]

---

[80] *lib. arb.* 2,6,14 (CChr.SL 29, 247): *bene habet, nam mihi satis erit ostendere esse aliquid huius modi quod aut fateberis deum esse, aut si aliquid supra est, eum ipsum deum esse concedes, quare siue supra sit aliquid siue non sit, manifestum erit deum esse, cum ego, quod promisi, esse supra rationem eodem ipso adiuuante monstrauero.* N. B. Wie in der aus *uera rel.* 39,72 zitierten Stelle betont wird, dies müsse bekannt, *confiteri*, werden, so wird hier wie auch bereits an anderer Stelle darauf verwiesen, daß der Beweis *deo adiuuante*, also im Kontext eines bereits im Vollzug befindlichen Glaubens, geführt werde.

[81] *lib. arb.* 2,8,22.24 (CChr.SL 29, 251.253): *unum uero quisquis uerissime cogitat profecto inuenit corpori sensibus non posse sentiri* [...] *unum enim si non nossem, multa in corpore numerare non possem* [...] *non enim frustra in sanctis libris sapientiae coniunctus est numerus, ubi dictum est: „circuli ego et cor meum ut scirem et considerarem et quaererem sapientiam et numerum."*

[82] *lib. arb.* 2,9,26 (CChr.SL 29, 254): *num aliam putas esse sapientiam nisi ueritatem in qua cernitur et tenetur summum bonum?*

[83] *lib. arb.* 2,9,27 (CChr.SL 29, 255): *Augustinus: dubitas autem summum bonum, quicquid illud est, omnibus hominibus unum esse? – Euodius: dubito sane, quod diuersos diuersis rebus gaudere uideo tamquam summis bonis suis.*

[84] *lib. arb.* 2,10,28 (CChr.SL 29, 255 f.): *quid? hoc quod tenemus uel esse sapientiam uel sapientes et beatos esse omnes homines uelle, ubi uidemus?*

[85] Augustin zitiert hier noch einmal Koh 7,26 und zusätzlich Weish 8,1 *(sapientia adtingit a fine usque ad finem fortiter et disponit omnia suauiter)*, das sinngemäß auch am Beginn der bereits erwähnten, an diese anklingende Passage *uera rel.* 39,72,201 (CChr.SL 29, 234) steht: *sapientia dei pertendit usque in finem fortiter. In uera rel.* schließt der Beweis mit dem Hinweis auf die gegenüber den Zahlen transzendente Wirklichkeit der Weisheit Gottes – vgl. Ps 146,50: *sapientia dei non est numerus.*

Werde diese Annahme in unerschütterlichem Glauben festgehalten und mit der christlichen Offenbarung, nämlich mit der Aussage kombiniert, daß Christus die Macht und Weisheit Gottes sei (1 Kor 1,24), dann sei bewiesen, was zu beweisen war: Die Existenz Gottes könne auch *(etiam)* erkannt werden *(certa cognitione adtingimus)*[86], allerdings nur in der Weise, daß sie nicht zu leugnen sei *(negare non poteris)*; denn wir Menschen stünden nach wie vor in einem Spannungsverhältnis von Glauben und Wissen *(tendimus)*. Evodius' exaltierte Freude *(incredibilis laetitia)*, die nun, ähnlich wie schon in Buch 1, erneut aufblitzt, weicht deshalb sofort wieder einer völligen Verwirrung: Evodius: „Ich bin also noch nicht weise, obwohl ich doch schon kein Tor *(insipiens* [von der Sorte, die behaupten, *non est deus])* mehr bin?" – Augustinus: „Was soll das heißen? Nennst du denn nicht auch jemanden, der nicht gerecht ist, ungerecht?" – Evodius: „Zweifellos sollte ich mich dann also doch als Toren bezeichnen." – Augustinus: „Ein Tor, der die Weisheit kennt?"[87]

Warum diese Verwirrung im Argument? Augustin will zeigen, daß es hier nicht um weise bzw. nicht weise sein geht, sondern um weise sein aufgrund eines Wollens, das seinen Ursprung, wie die nun gehäuft auftretenden Bibelstellen andeuten sollen, bei Gott hat, was ja eben im Beweis demonstriert wurde[88]. Vom Menschen könne man demnach nicht einfachhin sagen, er sei weise oder nicht weise, *sapiens* oder *insipiens*, außer im Hinblick auf die Frage, ob er sich als Antwort auf den Ruf Gottes auf den Weg *(iter)* gemacht habe, die Weisheit zu suchen oder nicht. Deshalb ist auch Evodius' erneute Exaltation, er sei jetzt genügend instruiert *(persuasum)* darüber, daß, soweit in diesem Leben erkennbar, die Existenz Gottes durch seine Urheberschaft alles Guten manifest sei, als vorläufig zu betrachten[89]. Sie ist voller Einschränkungen *(persuasum, in hac uita, tales quales* usw.) und weist darauf hin, daß die Behandlung der eigentlichen Frage, ob der freie Wille ein Gut sei, noch immer nicht beantwortet sei[90]. Evodius akzeptiert also nicht, daß

---

[86] *lib. arb.* 2,15,39 (CChr.SL 29, 263): *Augustinus: tu autem concesseras, si quid supra mentes nostras esse monstrarem, deum te esse confessurum, si adhuc nihil esset superius* [...] *si enim est aliquid excellentius, ille potius deus est; si autem non est, iam ipsa ueritas deus est. siue ergo illud sit siue non sit, deum tamen esse negare non poteris.*

[87] *lib. arb.* 2,15,41 (CChr.SL 29, 265): *Euodius: non sum quidem adhuc sapiens, sed nec insipientem me dixerim. Augustinus: dic, quaeso te, nonne fateberis eum qui non est iustus iniustum esse* [...] *cur ergo et quando sapiens non est, non sit insipiens? Euodius:* [...] *ut me insipientem non dubitem dicere. Augustinus: nouit ergo insipiens sapientiam.*

[88] *lib. arb.* 2,15,40 f. (CChr.SL 29, 265 f.): *Augustinus: non enim, sicut iam dictum est, certus esset uelle se esse sapientem idque oportere, nisi notio sapientiae menti eius inhereret, sicut earum rerum de quibus singillatim interrogatus respondisti, quae ad ipsam sapientiam pertinet, quorum cognitione laetatus est* [...] Weish 6,17: *in uiis ostendet se illis hilariter et omnis prouidentia occurret illis* [...] *lib. arb.* 2,17,45 (CChr.SL 29, 268): *intuitus ergo et considerans uniuersam creaturam quicumque iter agit ad sapientiam, sentit sapientiam in uia se sibi ostendere hilariter et in omni prouidentia occurrere sibi.*

[89] *lib. arb.* 2,18,47 (CChr.SL 29, 268): *Euodius: satis mihi persuasum esse fateor, et quem ad modum manifestum fiat, quantum in hac uita atque inter tales quales nos sumus potest, deum esse, et ex deo esse omnia bona.*

[90] *lib. arb.* 2,18,47 (CChr.SL 29, 269): *nunc iam tertiam quaestionem uideamus, utrum expediri possit: inter bona esse numerandam liberam uoluntatem.*

Existenz und Wille Gottes im guten Willen des von der Weisheit Gottes ergriffenen Menschen eins seien, wie Augustin zuletzt zeigen wollte, sondern bringt einen letzten Einwand: Wenn der freie Wille einen solch universalen Ursprung (Heilswillen Gottes in der Macht und Weisheit Gottes Jesus Christus) habe, wenn also ein böser Wille undenkbar sei, könne man dann überhaupt vom freien Willen als „Mittel" *(medium)* sprechen? Dagegen Augustin: Wie die Vernunft *(ratio)* sich selbst als Gegenstand enthalte, also selbst durch sich selbst gedacht bzw. gewußt werde, und das Erinnerungsvermögen *(memoria)* ebenso, so enthalte auch der Wille *(uoluntas)* sich selber. Er wolle sich selbst. Wollen zu wollen sei ein Urvollzug des Menschen und in seinem Ursprung identisch mit dem Festhalten an Wahrheit und Weisheit[91]. Dennoch habe es mit dem Willen eine besondere Bewandtnis. Er sei ein Mittel, ein *medium bonum.* Er verwirkliche sich selbst in der Bejahung der höchsten Güter und verfehle sich selbst in deren Verneinung, in der Sünde[92].

Damit wird nun eine doppelte Unterscheidung hinsichtlich der ursprünglichen und in ihrem Ursprung als Gut unantastbaren Willensfreiheit *(uoluntas)* getroffen[93]: 1) Ob sündig oder nicht, sie bleibt in jedem Fall sie selbst. 2) Dennoch verliert sie sich durch die Sünde an das Böse. Das Böse ist von seinem Ursprung her zwar nichts als Privation des Guten, wird jedoch durch die Sünde (also den freien Willen *[voluntas]* selbst) instandgesetzt, sich seiner als eines Gutes zu bedienen. Da nun aber dessen Ursprung wiederum im Willen Gottes liegt, stellt sich erneut Evodius' Ausgangsfrage, ob nicht Gott selbst als Urheber des Bösen zu betrachten sei. In dieser Situation der Ratlosigkeit *(nescire)* rät Augustin, auf keinen Fall hinter die anfänglichen Prämissen zurückzugehen: Gott sei der Urheber alles Guten, auch des Willens, selbst des noch so defizienten Willens. Für dessen Defekt aber gebe es keinen Grund *(defectus ex nihilo est).*

---

[91] Vgl. hierzu schon oben *lib.arb.* 2,12,37 (CChr.SL 29, 262): *haec est libertas nostra, cum isti subdimur ueritati.* Hier nun *lib. arb.* 2,19,52 (CChr.SL 29, 272): *uoluntas ergo* [...] *cum inheret incommutabili bono* [...] *tenet homo uitam beatam.*

[92] *lib. arb.* 2,19,53 (CChr.SL 29, 272): *uoluntas autem auersa ab incommutabili et communi bono et conuersa ad proprium bonum aut ad exterius aut ad inferius, peccat.*

[93] *lib. arb.* 2,20,54 (CChr.SL 29, 272 f.): *Augustinus: sed tu fortasse quaesiturus es, quoniam mouetur uoluntas cum se auertit ab incommutabili bono ad mutabile bonum, unde iste motus existat, qui profecto malus est, tametsi uoluntas libera, quia sine illa nec recte uiui potest, in bonis numeranda sit, si enim motus iste, id est auersio uoluntatis a domino deo, sine dubitatione peccatum est, num possumus auctorem peccati deum dicere? non erit ergo iste motus ex deo, unde igitur erit? ita quaerenti tibi si respondeam nescire me, fortasse eris tristior, sed tamen uera responderim, sciri enim non potest quod nihil est. tu tantum pietatem inconcussam tene, ut nullum tibi bonum uel sentienti uel intellegenti uel quoquo modo cogitanti occurrat quod non sit ex deo.*

7. Offene Fragen – *de libero arbitrio* 3

Evodius bemerkt sofort, daß diese letzten Gedanken im Vergleich zu den kurz vorher geäußerten selber defizient sind; denn wenn der Defekt ein Faktum ist, dann muß er auch eine Ursache haben. Augustin war eben dabeigewesen, dies aufzuschlüsseln, als er mit der lapidaren Bemerkung, er sei *ex nihilo*, sein eigenes Argument abwürgte.[94]

Es ist also erneut Evodius, der die Argumentation weitertreibt. Erst gegen Ende von Buch 3 wird er als Dialogpartner verschwinden. Hier am Anfang ist der Dialog noch recht lebhaft, etwa wenn Augustin ironisch Evodius' Vermutung hinterfragt, der „Defekt" des Willens sei natürlich und infolgedessen schuldlos *(inculpabilis)*. Augustin: Ob Evodius etwa Gefallen am Defekt des Willens finde? – Evodius: „Nein, im Gegenteil, es mißfällt mir." – Augustin: „Etwas Schuldloses mißfällt dir?" – Evodius: „Nein – ob es schuldlos ist, ist ja gerade die Frage!" – Augustin: „Also mißfällt dir etwas, was du gar nicht kennst[95]." – Doch Evodius bleibt hartnäckig: „Was, wenn das Wesen *(natura)* [der Willensfreiheit] darin bestünde, notwendig bestimmt zu sein?" – Augustin: Es wäre keine Willensfreiheit[96]. Und weiter: Die Frage nach der Willensfreiheit im Zusammenhang mit dem Sündenfall sei qualitativ anders zu bewerten als der naturgesetzlich bestimmte Fall eines Steins.

Auch die Frage nach dem Vorherwissen Gottes ist lediglich eine Variation von Evodius' Ausgangsfrage, ob nicht am Ende doch Gott der Urheber des Übels sei. Evodius: Wenn Gott vorherwisse, was jemand zu einem bestimmten Zeitpunkt wolle, dann träfe dies doch notwendigerweise ein[97]. Wieder bleibt Augustin nichts anderes übrig, als auf den qualitativen Unterschied zwischen der menschlichen Vorstellung von Vorherwissen und der Annahme eines „Vorherwissens Gottes" hinzuweisen, bei der man ja die spezielle Problematik des Redens von Gott berücksichtigen müsse: Zunächst, so Augustin, sei im Glauben anzunehmen, daß Gott der Schöpfer alles Guten und gerecht, der Mensch jedoch Sünder sei[98]. Aus dieser Annahme könne man, sofern man hier raumzeitliches Vokabular

---

[94] *lib. arb.* 3,1,1 (CChr.SL 29, 274): *Euodius: si ita data est ut naturalem habeat istum [ad summum bonum] motum, iam necessitate ad haec conuertitur, neque ulla culpa deprehendi potest ubi natura necessitasque dominatur.*

[95] *lib arb.* 3,1,1 (CChr.SL 29, 275): *Augustinus: placetne tibi iste motus an displicet? – Euodius: displicet. – Augustinus: reprehendis ergo eum. – Euodius: utique reprehendo. – Augustinus: reprehendis igitur animi motum inculpabilem. – Euodius: inculpabilem animi motum non reprehendo, sed nescio an ulla culpa sit relicto incommutabili bono ad commutabilia conuerti. – Augustinus: reprehendis ergo quod nescis.*

[96] *lib. arb.* 3,1,2 (CChr.SL 29, 275): *restat igitur ut eius sit proprius iste motus quo fruendi uoluntatem ad creaturam a creatore conuertit.*

[97] Dies ist nur eine andere Form der Frage an *deus sit auctor mali; lib. arb.* 3,2,4 (CChr.SL 29, 276): *quoniam peccaturum esse praesciuerat, necesse erat id fieri quod futurum esse praesciebat deus, quo modo est igitur uoluntas libera ubi tam ineuitabilis apparet necessitas?*

[98] Hierzu Ps 40,5: *ego dixi, domine, miserere mei; cura animam meam, quoniam peccaui tibi.* Vgl. *lib. arb.* 3,3,6 (CChr.SL 29, 278).

verwenden wolle, u.a. auch folgern, daß Gott mit Bestimmtheit die zukünftigen freien Willensakte der einzelnen Menschen vorherwisse *(deus praesciens omnium futurorum)*. Da dieses Vorherwissen aber in keinem bestimmbaren Verhältnis zum Nichtwissen der Menschen darüber stehe, wie es in einzelnen Situationen in der Zukunft um ihre Willensfreiheit bestellt sei, berühre es diese nicht. Nach wie vor gelte: „Wir sündigen durch unseren Willen *(uoluntate peccemus)*."[99] Evodius stimmt diesem Gedanken zu, wenn er meint, man könne nicht einmal in bezug auf Gott selbst sagen, ob die Schöpfung ein freier Willensakt oder naturnotwendig sei. Um die Ausgangsprämisse, daß „nicht ich, sondern er meines Glückes Schmied sei" *(non ego, sed ille me beatum fecit)* und ich nur Macht über meinen Willen habe *(nihil tam in nostra potestate quam ipsa uoluntas)*, kommt auch er nicht herum. Augustin: „Die Wahrheit selbst verkündet es aus deinem Mund" *(optime de te ueritas clamat)*[100]. Auch wenn Gott nach diesem Modell alles so vorherwisse, daß es mit Bestimmtheit eintrete, so heiße dies im Fall des Vorherwissens von Bösem nicht, daß er durch sein Vorherwissen das Böse bewirke, sondern vielmehr, daß er zulasse, daß Böses geschieht, um Gerechtigkeit zu üben[101]. Zu meinen, es wäre besser, wenn Gott das Böse „nicht" *(ut non essent)* oder „anders" *(aliter eas fieri)* „sein" (im Sinne von „existieren" – zu beachten dabei immer die Problematik solcher Rede!) ließe, hieße, Gottes verborgenem Plan vorzugreifen[102].

Man habe, so Augustin, ganz einfach von der Wirklichkeit der Schöpfung auszugehen. Wenn es so sei, wie es sei, dann habe Gott offenbar gewollt, daß es Geschöpfe von der Art wie die Menschen in der Weise gebe, wie es sie gebe, nämlich daß sie durch ihre Seelen mit ihm verbunden[103] und todunglücklich seien, wenn sie, da durch die Sünde von ihm losgelöst, das, wozu sie ursprünglich bestimmt gewesen seien, nämlich in seiner Gegenwart immerwährende Glückseligkeit zu genießen *(frui)*, in ihrer eigenen Welt, so wie sie durch die Sünde geworden sei, nämlich gott-los, nicht fänden[104]. Selbst wenn dies ein Unglück *(miseria)* sei, so

[99] *lib. arb.* 3,3,6 (CChr.SL 29, 278): Vgl. *M. Djuth*, The Hermeneutics of *de libero arbitrio* 3 – Are There Two Augustines? in: StPatr 27 (1993) 281–289, 288; „At this juncture, Stoic compatibilism, such as found in the thought of Seneca and Chrysippus, provides the inspiration for the harmony Augustine sees between grace and human freedom".

[100] *lib arb.* 3,3,7 (CChr.SL 29, 279).

[101] *lib. arb.* 3,4,11 (CChr.SL 29, 281): *Augustinus: deus omnia quorum ipse auctor est praescit, nec tamen omnium quae praescit ipse auctor est. quorum autem non est malus auctor, iustus est ultor.*

[102] *lib. arb.* 3,5,12 f. (CChr.SL 29, 282). Vgl. hierzu noch im letzten Werk gegen Julian von Aeclanum, *c. Iul. op. imp.* 1,129 (CSEL 85/1, 141): *si deus tuus [Iuliane] in contumeliam neminem format, non est ipsi Pauli apostoli deus* [...] *sed tu uidelicet artifex magnus profers ex officina pelagiana meliorem deum, qui nullum uas facit in contumeliam.* Vgl. 2 Tim 2,20.

[103] *lib. arb.* 3,5,13 (CChr.SL 29, 283): *humana quippe anima naturaliter diuinis ex quibus pendet conexa rationibus.* Interessant ist der Anklang an Tertullian, *Apologeticum* 17 (CChr.SL 1, 117): *testimonium animae naturaliter christianae.*

[104] *lib. arb.* 3,5,14 (CChr.SL 29, 283): *homines errant, qui meliora cum mente conspexerint, non*

sage es doch über die Grandiosität der ursprünglichen Verhältnisse immer noch mehr aus als alles, was die Schöpfung derzeit sonst noch zu bieten habe[105].

Dieser Gedankengang fügt sich nahtlos in den von *ad Simplicianum* 1,2 ein: Gott liebt den Sünder und läßt ihn deshalb bedingungslos existieren, aber er haßt die Sünde und verdammt deshalb den Sünder[106]. Der Mensch hat, so Augustin, keine andere Wahl als „existieren zu wollen"[107]. Nichtexistenz sei keine Alternative zum Unglück der ewigen Verdammnis. Von Nichtexistenz überhaupt zu reden, sei Unsinn *(absurdissime)*. Eine andere göttliche Ordnung zu postulieren, sei ebenfalls absurd, da dies ja auch die Andersheit des eigenen Denkens miteinschließe, was nicht gedacht werden könne. Bleibe also nur anzunehmen, daß wir in der besten aller Welten lebten, in der eben die Verdammnis aufgrund der Sünde nicht nur erforderlich sei, sondern sogar zur Schönheit des Ganzen beitrage[108].

Das ist mehr als die Beschreibung einer „nur ungünstigen Ausgangslage"[109]. Es geht hier, nicht anders als in *ad Simplicianum*, nicht nur um den Anfang, sondern auch um das Ende, um „Ewiges". Augustin illustriert dies anhand einer mit einer Reihe von Bibelzitaten nahegebrachten Angelologie: Die „Engelgleichheit" *(aequales angelis)* sei derjenige Zustand, in dem sich der Mensch in Ewigkeit befinde, wie in der Übertragung dieses Sachverhalts auf das heilsgeschichtliche Eschaton in Mt 25,31–46 illustriert werde[110]. Im großen Endgericht werde offenbar, was jetzt verborgen sei, nämlich, wer zu den Teufeln in die Hölle und wer zu den Engeln in den Himmel gehöre. Da helfe nur noch beten: „Herr, reinige mich von den Sünden, die mir verborgen sind" (Ps 18,13)[111]. Adressat dieses Gebets sei Christus, der endzeitliche Richter. Er vollziehe die Befreiung aus der Misere, in die der Mensch, nach Gottes Bild und Gleichnis (Gen 1,26) geschaffen und somit über den Engeln stehend, durch die Sünde noch tiefer gefallen sei als jene. Freiwillig, also der Tatsache der Sünde ins Auge sehend,

---

in sedibus congruis ea oculis quaerunt, uelut si quisquam perfectam rotunditatem ratione comprehendens stomachetur quod talem nucem non inuenit.

[105] *lib. arb.* 3,5,15 (CChr.SL 29, 284): *id est excellentior creatura quae libera uoluntate peccat quam quae propterea non peccat quia non habet liberam uoluntatem.* Augustin bringt hier den Vergleich, daß ein ungezügeltes Pferd ja auch schöner sei als ein Stein, der sich harmonisch in seine Umgebung einfüge.

[106] Vgl. *ad Simplicianum* 1,2,18 (CChr.SL 44, 45): *nec odit [deus] in homine nisi peccatum.* Vgl. *Flasch* 1990, 59 f.

[107] *lib. arb.* 3,7,21 (CChr.SL 29, 287): *si uis itaque miseriam fugere, ama in te hoc ipsum quia esse uis.*

[108] *lib. arb.* 3,9,26 (CChr.SL 29, 290): *si peccata fiant et desit miseria, nihilominus dehonestat ordinem iniquitas. cum autem non peccantibus adest beatitudo, perfecta est uniuersitas; cum uero peccantibus adest miseria, nihilominus perfecta est uniuersitas.*

[109] *Flasch* 1990, 84.

[110] *lib. arb.* 3,9,28 (CChr.SL 29, 292): 1 Kor 6,3: *nescitis quia angelos sumus indicaturi?* Mt 22,30 / Lk 20,36: *et erunt aequales angelis dei.* Mt 25,41: *ite in ignem aeternum, qui preaeparatus est diabolo et angelis eius.*

[111] *lib. arb.* 3,10,29 (CChr.SL 29, 292): *ab occultis meis munda me, domine, et ab alienis parce seruo tuo.*

gehe Christus denselben Weg (nämlich der Erniedrigung), den jene unfreiwillig, nämlich unter den Vorzeichen der Verleugnung ihres Geschaffenseins und der Einbildung ihrer Überlegenheit gegangen[112]. Er allein *(solus)* schaffe, wozu die in der Sünde verstrickte Seele nicht fähig sei, und seinetwegen wäre Gott selbst dann gerechtfertigt, wenn kein einziger Mensch gerettet würde[113].

Augustin will nicht mit der Christologie die Metaphysik aus den Angeln heben. Christus sei nicht dazu da, die Sünde zu entschuldigen. Was gut sei, sei immer gut, was böse sei, immer böse. Es sei ebenso absurd, das Böse zu leugnen, wie ein *intrinsice malum* anzunehmen. Gott schaffe jedes Wesen *(natura)* im Kern *(substantia)* gut. Das Böse manifestiere sich einzig und allein durch das Verderben des Guten *(corruptio)* mit dem Ziel, es zu vernichten *(nullum erit bonum)*. Anzunehmen, daß dieser Fall eintritt, sei absurd *(absurdissime)*; denn das hieße ja eben eine Umwertung der Werte: Das Böse würde an die Stelle des Guten treten, es würde selber gut sein, indem es das Gute so verdorben habe, daß es nicht mehr schlechter werden könne[114]. So gesehen sei die Anfälligkeit des menschlichen Willens *(liberum arbitrium)* für die Sünde eine positive Bestimmung und die Sündenstrafe ein Ausdruck der Wertschätzung dessen, was durch die Sünde verdorben sei[115]. Gemäß der Eingangsprämisse, Gott, der Schöpfer aller Dinge, sei in jedem Fall zu loben, gelte: Gott schuldet niemandem etwas. Alles was er gibt, ist gratuit. Er ist der Maßstab unserer Werturteile. Wenn etwas nicht so sei, wie es sein solle *(non ita est ut debuit)*, liege es nicht an ihm, sondern aufgrund der Sünde an der Schuld des Menschen, d.h. am Tun des Menschen dessen, was er nicht tun solle bzw. des Gegenteils von dem, was zu tun er Gott schuldig sei *(debet)* dafür, daß er es empfangen habe *(gratia)*. Wie immer es den Menschen gehe, Gott sei dafür zu loben[116].

Nach längerer Pause tritt nun erneut Evodius auf den Plan und weist Au-

---

[112] *lib. arb.* 3,10,30 (CChr.SL 29, 293): *sic eum anima quem superbiens intus reliquerat foris humilem inuenit, imitatura eius humilitatem uisibilem et ad inuisibilem altitudinem reditura.*

[113] *lib. arb.* 3,12,35 (CChr.SL 29, 296): *creatura spiritalis quantilibet numeri si pro suis meritis damnaretur [non] angustare posset ordinem qui conuenienter et decenter excipit quoscumque damnatas.* Zum hier nicht wörtlich verwendeten, vom Sinn her aber naheliegenden Begriff *exemplum* vgl. *W. Geerlings*, Christus exemplum, Studien zur Christologie und Christusverkündigung Augustins, Mainz 1978, 191–195.

[114] *lib. arb.* 3,13,36 (CChr.SL 29, 297): *erit ergo natura corruptione facta incorruptibile.*

[115] *lib. arb.* 3,13,38 (CChr.SL 29, 298): *quid, quod etiam in ipsis rebus quae uituperantur nullius uituperatur nisi ultium? nullius autem uituperatur uitium nisi cuius natura laudatur.* Augustin geht noch weiter und behauptet in *lib. arb.* 3,14,41 (CChr.SL 29, 299): *ut omnino hanc ipsam uituperationem uitiorum naturarum laudem esse fateamur.*

[116] Vgl. vom Argumentationsstil her die Anklänge an *ad Simplicianum* und vom Motiv des Gotteslobs her sogar an *confessiones! lib. arb.* 3,15, 42–3,16,46 (CChr.SL 29, 300–303): *quanto magis deus conditor omnium naturarum etiam in earum uitis laudandus est* [...] *nemo autem debet quod non accepit* [...] *deus autem nulli debet aliquid, quia omnia gratuito praestat* [...] *laudemus ergo conditorem si potest defendi peccator. laudemus si non potest. si enim iuste defenditor, non est peccator; lauda ergo creatorem; si autem defendi non potest, in tantum peccator est in quantum a creatore se auertit; lauda ergo creatorem.*

gustin darauf hin, daß er noch immer nicht die Frage nach der Ursache der Sünde beantwortet habe *(quae causa sit nescio).* Augustin weist auf die Zirkularität der Fragestellung hin: Es gebe keinen anderen Antrieb des Willens als diesen selbst[117]. Allerdings scheint auch er irritiert darüber zu sein, daß die Argumentation nicht nur schon zum wiederholten Mal im Kreis verläuft, sondern dabei in immer komplexere Problemstellungen mündet[118]; anhand einiger Schriftzitate weist er etwa an dieser Stelle plötzlich darauf hin, daß die Sündenstrafen *(poenalia)* eines bestimmten Menschen sich offensichtlich doch nicht nur auf seine eigenen, willentlich begangenen Sünden erstreckten[119]. Erneut sei im Hinblick auf Gottes Gerechtigkeit festzustellen: Unwissenheit und Behinderung *(ignorantia et difficultas)* seien Folge der Sünde[120], welcher, das fließt gleichsam nebenbei ein: Wer sich darüber aufrege, daß er wegen der Sünde Adams und Evas mit diesen Leiden geschlagen sei, solle bloß still sein. „Vielleicht" *(fortasse)* hätte er damit recht, wenn es keinen Sieger *(uictor)* über diese Plage gäbe. So wie die Dinge lägen, gebe es dazu jedoch absolut keinen Grund[121].

---

[117] *lib. arb.* 3,17,49 (CCh.SL 29, 304): *aut igitur uoluntas est prima causa peccandi aut nullum peccatum est prima causa peccandi.*

[118] *lib. arb.* 3,18,50 (CChr.SL 29, 304): *num eadem totiens replicaturi sumus?* Ähnlich „verzweifelt", dort freilich ausschließlich über seine eigene Unfähigkeit, das Problem zu lösen, wirkt Augustin in *ad Simplicianum* 1,2,10 (CChr.SL 44, 35): *reditur enim ad illas difficultates non solum sua obscuritate sed etiam nostra tam multa repetitione molestiores.*

[119] Vgl. *lib. arb.* 3,18,51 (CChr.SL 29, 305): 1 Tim 1,13: *misericordiam consecutus sum, quia ignorans feci.* Ps 24,7: *delicta iuuentutis et ignorantiae meae ne memineris.* Röm 7,19: *non enim, quod uolo, facio bonum, sed quod odi malum, hoc ago.* Röm 7,18: *uelle adiacet mihi, perficere autem bonum non inuenio.* (vgl. hier und öfter die Inversion der Reihenfolge zweier Schriftstellen zur besseren Illustration des Schriftarguments); Gal 5,17: *caro concupiscit aduersus spiritum et spiritus aduersus carnem: haec enim inuicem aduersantur, ut non ea quae uultis faciatis.*

[120] *lib. arb.* 3,18,52 (CChr.SL 29, 306): *nam sunt re uera omni peccanti animae duo ista poenalia, ignorantia et difficultas.*

[121] *lib arb.* 3,19,53 (CChr.SL 29, 306): *hic occurrit illa quaestio quam inter se murmurantes homines rodere consuerunt qui quodlibet aliud in peccando quam se accusare parati sunt: dicunt enim: si Adam et Eua peccauerunt, quid nos miseri fecimus ut cum ignorantiae caecitate et difficultatis cruciatibus nasceremur?* [...] *quiescent et adversus deum murmurare desistant. recte enim fortasse quaererentur si erroris et libidinis nullus hominum uictor existeret.* In *de natura et gratia* ca. 20 Jahre später wird Augustin darauf hinweisen, daß Pelagius, hätte er *lib. arb.* an dieser Stelle genau gelesen, nicht auf die Idee gekommen wäre, er, Augustin, habe hier, etwa mit dem Ausdruck „sich vor der Sünde hüten" *(caueri)* oder mit dem Hinweis auf die Unhintergehbarkeit des freien Willens seine Lehre vertreten, stehe doch die betreffende Argumentation im Kontext der Erbsündenlehre. Wenn deshalb z. B. vom recht handelnden *liberum uoluntatis arbitrium* die Rede sei, dann im Hinblick auf den Urstand des Menschen, oder von „sich vor der Sünde hüten" *(caueri),* dann im Sinn von Erlösung bzw. Bewahrung vor noch schlimmerer Sünde durch Christus *(uictor),* wie im Gebet des Herrn (Mt 6,13 f.) erbeten(!): Vgl. *de natura et gratia* 67,81 (CSEL 60, 294–296): *„ne nos inferas in temptationem" quod adiutorium non posceremus, si resisti nullo modo posse crederemus* [...] *ut non accidat, caueamus dicendo: ne nos inferas in temptationes; ut cito senetur, caueamus dicendo: dimitte nobis debita nostra, siue ergo immineat, siue insit, „caueri igitur potest" lib. arb.* 3,18,50 (CChr.SL 29, 304): *quod iste, si sentiret atque in suis litteris poneret, nulla inter nos de hac re controuersia remaneret [...] cum autem de libera uoluntate recte faciendi loquimur, de illa scilicet, in qua homo factus est, loquimur.* Entsprechend ist Flasch zu erwidern: Schon in *lib. arb.* sah Augustin die *poenalia* sehr wohl unter dem Aspekt der Schuld. Siehe etwa die ausführliche etymologische Deutung des Wortes *debere.* Demgegenüber *Flasch* 1990, 84: „Sündenlast war Strafe für die Sünde Adams, nicht Schuld [...] Die Seele konnte aus eigener Kraft das Böse

Nach dieser apologetischen Einleitung schreitet Augustin zur Analyse des Phänomens, das sich als komplexes Gebilde entpuppt: Unter Sünde sei, so heißt es jetzt, nicht mehr nur die eigentliche, aus freiem Willen und wissend begangene Sünde zu verstehen, sondern auch jene, die Ursünde, die sich nur anhand der erlebten Strafe offenbare. Natur, d.h. Wesen des Menschen, nenne man nicht nur die urständliche, unschuldig geschaffene, sondern auch die dem Menschen zur zweiten Natur gewordene, sündige, sterbliche, dem Fleisch unterworfene Seele[122]. Für eine bestimmte Seelenlehre (Präexistenz, Generatianismus, Kreatianismus, Traduzianismus) entscheidet sich Augustin nicht[123]. Er denkt pragmatisch: Solange er sein Ziel (das Heil der Seele) kenne, sei es ihm egal, auf welchen Grundlagen er es erreiche, wenn er es nur erreiche[124]. Die philosophischen Grundlagenfragen verlieren dabei ihre Schärfe. Der Übergang zu den theologischen Lösungsversuchen ist nahtlos. Was etwa bedeutet das Wort „natürlich" *(naturalis)* in folgendem Satz: „Selbst wenn Unwissenheit und Not *(ignorantia et difficultas)* natürlich sind, fängt die Seele dennoch bei ihnen an, zum Denken und zur Ruhe zu kommen, bis sie darin ihr Glück findet"?[125]

Augustin deutet Unwissenheit und Not, den Umstand, daß das menschliche Leben mit Hindernissen gepflastert ist, als Ansporn zum Fortschritt,

---

vermeiden." Wie 20 Jahre später in *de natura et gratia* standen für Augustin schon in *lib. arb.* Schuld und Strafe im Kontext der Erbsündenlehre, einem Komplex, in dem auch Christus *(uictor)* eine wichtige Rolle spielt. Ohne ihn, so Augustin in *lib. arb.*, wäre eine kritische Beurteilung seiner Gnadenlehre vielleicht *(fortasse)* sogar zu rechtfertigen. Ungeachtet der Bedeutung dieser Ergebnisse für die Bewertung von Flaschs Auslegung von *ad Simplicianum* 1,2 muß Flaschs Sicht in *lib. arb.* in den genannten Punkten als unzutreffend bezeichnet werden. Die Schrift eignet sich nicht als Kontrast zu *ad Simplicianum.*

[122] *lib. arb.* 3,19,54 (Chr.SL 29, 307): *non solum peccatum illud dicimus quod proprie peccatum uocatur – libera enim uoluntate et ab sciente committitur –, sed etiam illud quod de huius supplicio consequatur necesse est* [...] *sic etiam ipsam naturam aliter dicimus cum proprie loquimur naturam hominis in qua primum in suo genere inculpabilis factus est, aliter istam in qua ex illius damnati poena et mortales et ignari et carni subditi nascimur.* Entsprechend auch die Deutung von Eph 2,3: *fuimus enim et nos naturaliter filii irae sicut et ceteri.* Schon *R. Simon,* Histoire critique des principaux Commentateurs du Nouveau Testament, Rotterdam 1693 (Nachdruck Frankfurt 1969), 289, bemerkte, allerdings zu Stellen aus dem 411/2 entstandenen, freilich von *lib. arb.* abhängigen Werk *de peccatorum meritis et remissione* 1,21 u. 2,10 (CSEL 60, 27.87), daß Augustin hier *naturaliter* wie *originaliter,* also im Sinn der Erbsündenlehre verstehe. Hieronymus dagegen etwa habe Eph 2,3 mit dem Ausdruck *natura* im Sinn von *prorsus, omnino* übersetzt. Vgl. Hier., *ad Eph* 1 (PL 26, 498). Auch diese Parallele kann als deutlicher Hinweis auf eine späte Datierung von *lib. arb.* und eine frühe Entwicklung der Erbsündenlehre gedeutet werden.

[123] *lib. arb.* 3,21,59 (CChr.SL 29, 309): *harum autem quatuor de anima sententiarum, utrum de propagine ueniant an in singulis quibusque nascentibus nouae fiant an in corpora nascentium iam alicubi existentes uel mittantur diuinitus uel sua sponte labantur, nullam temere adfirmare oportebit.*

[124] *lib. arb.* 3,21,61 (CChr.SL 29, 311): *non enim in praeterita me adtendo, ut tamquam errorem perniciosissimum uerear, si aliter de his sensero quam fuerunt; sed in id quod futurus sum cursum dirigo duce misericordia conditoris mei.*

[125] *lib. arb.* 3,22,64 (CChr.SL 29, 312): *ignorantia uero et difficultas si naturalis est, inde incipit anima proficere et ad cognitionem et requiem, donec in ea peficiatur uita beata, promoueri.* Dies steht wohlgemerkt in der späten Schicht, in der Augustin seine Gnadenlehre entwickelt!

unabhängig von der Art und Weise, wie er versucht, diesen Umstand zu erklären. Er kann dieser *condition humaine* sogar positive Seiten abgewinnen, wenn er etwa meint, die Unbeholfenheit *(ignorantia et difficultas)* der Kinder berühre auf angenehme Weise die Gefühle der Erwachsenen *(humanis adfectibus blanda atque grata est).* Die Kinder sind nach Augustin der lebendige Beweis dafür, daß Gott das Heil der Menschen nicht auf deren Fähigkeit, freie Entscheidungen treffen zu können, beschränkt hat[126]. Nicht der persönliche Glaube der Säuglinge sei es, der ihnen das Heil zusichere, sondern ihr Eingebundensein in die Gemeinschaft der Glaubenden durch ihre Eltern. Konsequenz dieses Denkens ist die Forderung der Säuglingstaufe als *conditio sine qua non* für das Heil und die Annahme einer eigenen Art der Verdammnis für ungetauft verstorbene Säuglinge[127]. Hier in *lib. arb.* verzichtet Augustin noch auf entsprechende Spekulationen. Er betont lediglich, daß die Art, wie Gott den Säuglingen und Kindern Heil widerfahren lasse, dem Verstehenshorizont von Erwachsenen entzogen sei[128]. Er verweist auf zwei Schriftstellen: In Lk 7,12–15 werde der Knabe von Nain von Jesus durch den Glauben der Mutter vom Tode erweckt, um den Glauben der Menschen zu stärken. In Mt 2,16 würden die von Herodes ermordeten Kinder von Bethlehem als Märtyrer zur Ehre der Altäre erhoben[129]. In ähnlicher Weise handelt Augustin schließlich auch noch das Problem des Leidens der Tiere ab. Es sei nichts anderes als Ausdruck einer bewundernswerten Vitalität, die ebenso zum Einen strebe wie der Impetus der Geistseele[130].

Dann kommt er allmählich zum Schluß: Wenn man auch nur die leiseste Hoffnung auf ein Ergebnis bei der Untersuchung dieses Fragenkomplexes

---

[126] *lib. arb.* 3,23,66 (CChr.SL 29, 314): *sane superfluo quaeri de meritis eius qui nihil meruerit.*

[127] Ausführlich zu diesem Fragenkomplex s. *W. Simonis,* Heilsnotwendigkeit der Kirche und Erbsünde bei Augustinus, in: ThPh 43 (1968) 481–501, erneut abgedruckt in *C. Andresen* (Hrsg.). Zum Augustinus-Gespräch der Gegenwart, Bd. 2, Darmstadt 1981, 301–328.

[128] Augustins Ausflüge in die Kinderpsychologie sind bemerkenswert. Das antike (auch christliche!) Denken befaßte sich im allgemeinen nicht mit der Welt der Säuglinge und Kinder. Erst ab dem 7. Lebensjahr, wenn erste Anzeichen von Mündigkeit erkennbar waren und mit der formalen Ausbildung begonnen werden konnte, rückten Kinder mehr in den Mittelpunkt des Interesses. Diese Einstellung schlug sich auch im soteriologischen Denken nieder, wie Augustins Haltung in der pelagianischen Kontroverse zeigt, wo er immer wieder betont, daß sich Gottes Heilshandeln *auch* auf die Säuglinge erstrecke, was bei ihm natürlich die Möglichkeit der Verwerfung mit einschließt. Vgl. z.B. die Exegese von 2 Kor 5,14 *(si unus pro omnibus mortuus est, ergo omnes mortui sunt)* in *c. Iul. op. imp.* 2,175 (CSEL 85/1, 295 f.): *ibi sunt et paruuli.* Augustin hält Julian von Aeclanum wohl nicht zu Unrecht vor, er nehme als konservativer Bischof den Gedanken nicht ernst, daß schon Säuglinge in Christus sterben und auferstehen, also Mitglieder der Heilsgemeinschaft der Kirche sein könnten, obwohl er doch selbst als Säugling getauft worden sei(!).

[129] *lib. arb.* 3,23,68 (CChr.SL 29, 315). *quis ergo nouit quid ipsis paruulis in secreto iudiciorum suorum bonae conpensationis reseruet deus* [...] *non enim frustra etiam infantes illos, qui, cum dominus Iesus christus necandus ab Herode quaereretur, occisi sunt, in honore martyrum receptis commendat ecclesia.*

[130] *lib. arb.* 3,23,70 (CChr.SL 29, 316): *dolor autem quem bestiae sentiunt animarum etiam bestialium uim quandam in suo genere mirabilem laudabilemque commendat. hoc ipso enim satis apparet in regendis animandisque suis corporibus quam sint adpetentes unitatis.*

hegen wolle, dürfe man nicht irgendwo herumforschen, etwa im Bereich der Prokreation, sondern müsse zu den Grundlagen gehen und das Schicksal des ersten Menschen analysieren[131]. Damit jedoch stellt sich (Augustin diesmal, nicht Evodius!) erneut die Eingangsfrage: Warum hat Gott Adam so erschaffen und nicht anders? Mit seinem inzwischen relativ ausgereiften Rahmenkonzept sieht Augustin nun kein Problem mehr, diese Frage zu beantworten: Gott habe den Menschen in der Tat perfekt geschaffen, als Wesen, das durch Glauben zur Einsicht, durch Anwendung der *ratio* durch Glaubensgehorsam von relativer Dummheit zur Weisheit gelange[132]. Daß dieser Weg, soweit es den Menschen betreffe, durch die Sünde versperrt sei, liege allein am Menschen, der nur der Hilfe Gottes vertrauen müßte, um das Ziel zu erreichen[133].

Geschieht die Sünde Adams dann etwa aus Dummheit? Augustin: Wäre Adams Weisheit perfekt, wäre, was er tat, weise gewesen. Wäre seine Dummheit abgrundtief, dann wäre nicht er verantwortlich für seine Tat, sondern der, der ihn so geschaffen hätte[134]. Augustin nimmt einen Zwischenzustand an *(quiddam medium, transitus)*[135], vergleichbar dem Übergangsstadium zwischen Wachen und Schlafen. Aus diesem Halbdunkel des Unbewußten heraus manifestiere sich in konkreten Entscheidungssituationen der freie Wille des Menschen[136]. Konkretisiere er sich an dem, was die Sinne und der Geist tatsächlich wahrnähmen *(a subiacentibus rebus uel intentioni animi uel sensibus corporis)*, also am Wirklichen der Welt (Gott selbst, die Trinität sei unbegreiflich), dann befinde sich die Seele auf dem Weg zur Weisheit, „konkretisiere" er sich aber an dem, was aus ihm selbst „hervorgehe" *(proficiscitur a uoluntate suadendi)*, werde er dadurch, daß er nicht sein wolle, was er sei, nämlich er selbst, auf das Wirkliche der Welt bezogen, nicht etwa das, was er gerne sein wolle (sein eigener Gott), son-

---

[131] *lib. arb.* 3,24,71 (CChr.SL 29, 317): *quapropter ipse primus homo qualis factus sit magis quaerendum est quam quo modo eius posteritas propagata sit.*

[132] *lib. arb.* 3,24,72 (CChr.SL 29, 317): *si ergo ita factus est homo, ut, quamuis sapiens nondum esset, praeceptam tamen posset accipere cui utique optemperare deberet, nec illud iam mirum est quod seduci potuit, nec illud iniustum quod praecepto non obtemperans poenas luit; nec creator eius auctor uitiorum est, quia non habere sapientiam nondum erat uitium hominis, si nondum ut habere posset acceperat.*

[133] Vgl. hierzu wiederum eine Reihe von Schriftstellen, die die Umstände des Falls (dumme Selbstüberschätzung des Menschen gegenüber Gott und Auflehnung gegen seine Schöpfungsordnung, also gegen die Vernunft) und Möglichkeit der Errettung (Gebet, Askese, geistiges Leben im Kontext der Kirche): Röm 1,22: *dicentes se esse sapientes stulti facti sunt.* Röm 1,21: *et obscuratum est insipiens cor eorum.* (erneut zitiert Augustin in dieser, umgekehrten, Reihenfolge): Ps 41,7: *ad ipsum conturbata est anima mea.* Gen 3,5: *gustate et erite sicut dii.*

[134] *lib. arb.* 3,24,73 (CChr.SL 29, 318): *si enim sapienter fecit, recte fecit nihilque peccauit; si stulte, iam erat* [...] *in eo stultitia qua factum est ut recederet. non enim stulte aliquid sine stultitia facere poterat.*

[135] Genau das hatte sich im zweiten Buch auch aus einer Dialogsequenz mit Evodius herauskristallisiert. Vgl. *lib. arb.* 2,15,40 (CChr.SL 29, 264): *Euodius: non sum quidem adhuc sapiens, sed nec insipientem me dixerim* [...] *Augustinus: nouit ergo insipiens sapientiam?*

[136] *lib. arb.* 3,25,75 (Chr.SL 29, 320): *qui enim uult, profecto aliquid uult.*

dern lediglich weniger als das, was er sei (nämlich ein glücklicher Mensch)[137].

Wohlgemerkt! Es handelt sich hier, wie aus dem Verlauf des gesamten dritten Buches und aus der Bemerkung Augustins in *de natura et gratia* 67,81 (CSEL 60, 295) zu ersehen ist *(cum autem de libera uoluntate recte faciendi loquimur, de illa scilicet, in qua homo factus est, loquimur)*, um eine Analyse des freien Willens Adams vor dem Fall. Der Eindruck, daß sich hier die Gnadenlehre Augustins in einem Frühstadium befinde oder hinter der Lehre vom freien Willen zurücktrete, könne sich, so Augustin an besagter Stelle in *de natura et gratia*, nur bei solchen Leuten einstellen, die *lib. arb.* selbst nicht gelesen hätten *(non legerunt)*. Auch wenn es sich, wie Augustin (in *retract.* 1,9 [CChr.SL 57, 24]) betont, bei *lib. arb.* nicht um einen gnadentheologischen Traktat handle, so finde sich bei genauerem Hinsehen doch eine bereits recht ausgereifte Gnadenlehre, die, wie man hinzufügen möchte, auch in ihrer Problematik nicht hinter derjenigen von *ad Simplicianum* zurücksteht und bereits viele, erst wieder in der Auseinandersetzung mit Pelagius weiterentwickelte Elemente enthält.

Die in *lib. arb.* verfolgbaren Wege der Argumentation sind also vielfältig. Das Werk hat Augustin auf einem wichtigen Abschnitt seines Lebens begleitet. Er hat es kurz nach seiner Taufe begonnen und erst acht Jahre später, kurz vor seiner Bischofsweihe, vollendet. Es spiegelt viele philosophische Richtungen wider, die auf ihn Einfluß ausgeübt haben. Ursprünglich als antimanichäische Schrift konzipiert, enthält es stoische, neuplatonische wie auch biblische Elemente. Schriftexegese und Ekklesiologie sind bereits von der Auseinandersetzung mit dem Donatismus, namentlich Tyconius *(liber regularum)* bestimmt. Die redaktionelle Überarbeitung des Texts wird immer wieder sichtbar, vor allem am Ende des zweiten und dritten Buches, wo die Dialogform hinter die dominierende Beweisführung Augustins bzw. hinter seinen protreptischen Stil zurücktritt. Gleichwertige Dialogpartner sind Evodius und Augustin nur im ersten Buch, wo Evodius eine ganze Reihe von interessanten philosophischen Fragen berührt, die jedoch wegen Augustins Strategie der Gesprächsführung nicht weiter verfolgt werden. Augustin lenkt die Argumentation in eine bestimmte Richtung, wie am ehesten im Übergang zum zweiten Buch deutlich wird. Aus dem Dialog wird eine Beweisführung. „Bewiesen" wird unter Voraussetzung des Glaubens die Erkennbarkeit der Existenz Gottes und der Gutheit des freien Willens des Menschen als Gabe Gottes. Mit den Fragen, vor allem zur Seelen-, Urstands- und Erbsündenlehre, die sich daraus ergeben, bleibt Augustin nach einem lebhaften Neubeginn des Dialogs im dritten Buch am Ende jedoch allein. Evodius ist verschwunden. Er ist der rein rezeptive Adressat des

[137] Auch hierzu wieder zwei Schriftstellen in umgekehrter Reihenfolge. Sir 10,15: *initium omnis peccati superbia.* Sir 10,14: *initium superbiae hominis apostatare a deo.*

Schlußprotreptikos, der seinerseits in einer gewissen Verlegenheit endet. Augustin: „Ich weiß nun nicht, ob noch etwas da ist, das ich nicht behandelt habe, so daß bei dir noch Fragen offen wären in bezug auf unsere Antwort, soweit Gott uns die Ehre erwiesen hat, eine solche zu geben. Aber selbst wenn dir jetzt noch etwas einfallen sollte – die Anlage *(modus)* dieses Buches zwingt uns dazu, einen Schlußstrich zu ziehen und uns von unserem Disput ein wenig zu erholen."[138]

[138] *lib. arb.* 3,25,77 (CChr.SL 29, 321): *nescio me aliquid praetermisisse quod ex nostra responsione, quantum dominus praebere dignatus est, tuis interrogationibus desit. quamquam et si aliquid tibi occurrit, modus libri nos iam finem facere et ab hac disputatione requiescere aliquando compellit.*

ThPh 70 (1995) 355–372

Chalkedon im Paradigma Negativer Theologie

Zur aporetischen Wahrnehmung der chalkedonensischen Christologie

Von Gregor Maria Hoff

0. Thematischer Index

Chalkedon und Negative Theologie: die theologisch-genetische Rekonstruktion und Interpretation des Konzils von Chalkedon (451) und seiner christologischen Definition erlaubt die Konstruktion des bezeichneten Bezuges unter dem Gesichtspunkt einer bleibenden, grundsätzlichen Relevanz für jede theo-logische Theoriebildung. Die Formel von Chalkedon ist in ihrem Gesamt der Ausdruck einer Negativen Theologie, die in christologischer Perspektive unhintergehbar ist. Die These geht von der bleibenden Bedeutung Chalkedons für die Christologie aus und skizziert den theologischen Interpretationsbefund. Mit der Frage nach der bleibenden *Aporetik* der Lehrformel[1] wird der Versuch einer systematischen Einordnung Chalkedons im Sinne der These verbunden, um sie von hier aus funktional zu entfalten.

1. Ausgangspunkt

Christologiegeschichtlich bezeichnet die Glaubensdefinition von Chalkedon mit dem fundamentalen neutestamentlichen Namenstitel *Jesus Christus* – in dem sich der Anfang aller christologischen Reflexion kristallisiert[2] – und als seine definitorische Auslegung, als seine verbindlich übersetzende Fassung in theologische Begrifflichkeit den „locus classicus der gesamten späteren Christologie“[3]. „Wir werden zu dieser Formel immer wieder zurückkehren, weil, wenn kurz gesagt werden soll, was uns begegnet in der unsagbaren Erkenntnis, die unser Heil ist, wir immer wieder bei der

[1] Für die systematische Einordnung ist mit W. Kasper – nicht zuletzt hinsichtlich einer textlinguistisch korrekten Textsortenbestimmung und der mit ihr korrespondierenden intentionalen Ausrichtung – festzuhalten, „daß sich das Dogma von Chalcedon im Unterschied zum Dogma von Nikaia und Konstantinopel nicht mehr als Bekenntnis, sondern als rechte Lehre vom Bekenntnis versteht.“ *W. Kasper*, Wer ist Jesus Christus für uns heute? Zur gegenwärtigen Diskussion um die Gottessohnschaft Jesu, in: ThO 154 (1974) 203–222; hier 220.

[2] Zur Entwicklung und Bedeutung der christologischen Titulatur (ihrer kontextuellen Situierung mithin) vgl. *M. Hengel*, Erwägungen zum Sprachgebrauch von Χριστός bei Paulus und in der vorpaulinischen Überlieferung, in: *M. D. Hooker/S. G. Wilson* (eds.): Paul and Paulinism (= FS C. K. Barrett), London 1982, 135–158. – *H. Merklein*, Die Auferweckung Jesu und die Anfänge der Christologie, in: *ders.*, Studien zu Jesus und Paulus, Tübingen 1987, 221–246. – *D. Zeller* (Hrsg.), Die Menschwerdung Gottes – Vergöttlichung von Menschen, Fribourg–Göttingen 1988. – *M. Karrer*, Der Gesalbte, Göttingen 1990.

[3] *K.-H. Ohlig*, Fundamentalchristologie. Im Spannungsfeld von Christentum und Kultur, München 1986, 270.

bescheidenen nüchternen Klarheit der Formel von Chalkedon ankommen werden."[4]

Die Auskunft *K. Rahners* formuliert den prinzipiellen Anspruch des Chalkedonense an alle Christologie in einer eigenen Spannung der Formulierung, die gleichsam die theologische Spannung des Symbols sprachlich abspiegelt und insofern realisiert. Der argumentative Ausweis (weil) verläuft im Kreis: wir kehren zurück, weil wir ankommen werden. Die Unhintergehbarkeit der Formel wird sprachlogisch in einem Vorgang äußerster Reduktion, jener christologischen Reduktion analog, ausgedrückt – und zugleich wird angedeutet, daß sich mehr nicht sagen läßt. Gerade weil Chalkedon das Unsagbare in einer Formel von bescheidener Klarheit faßt, kann man über diese Formel nicht hinaus und kommt insofern je auf sie zurück. Die Logik des Ausweises ist die Logik Chalkedons, die alle Logik selbst aufsprengt und darin das Unsagbare sagt. Dies Paradox wird in der Formel selbst paradoxal gefaßt – konstruktionstechnisch im theoretisch erhebbaren Anspruch dem angezeigten Zirkelschluß durchaus verwandt.

Die logische Reduktion erscheint von daher als eminentes Indiz für die Bedeutung des chalkedonensischen Dogmas. Sein Stellenwert als *Grundformel* der Christologie erhellt darüber hinaus indes auch aus seiner kirchlichen Anerkennung durch eine ökumenische Synode und deren spezifischer historischer Situierung. „Mit etwa 350 Teilnehmern war das Konzil von Chalkedon die bisher imposanteste Kirchenversammlung der Geschichte. Obwohl nur sechs ihrer Mitglieder aus dem lateinischen Westen kamen, stand von Anfang an der ökumenische Charakter der Synode fest, weil Papst Leo I. in eindeutiger Form seine Präsenz auf dem Konzil sichergestellt hatte."[5] Von daher artikuliert Chalkedon das christologische Bekenntnis der Gesamtkirche – verbindlich zumal angesichts des historisch bestimmenden Interesses, die Einheit des Glaubens und den Kirchenfrieden wiederherzustellen bzw. zu sichern. Trotz der schismatischen Konsequenzen[6] des Konzils kommt ihm gerade aufgrund der Rezeptionsgeschichte[7] seine bleibend grundlegende Bedeutung zu.

---

[4] *K. Rahner*, Probleme der Christologie von heute, in: *ders.*, Schriften zur Theologie, Bd. 1, Einsiedeln–Zürich–Köln [8]1967, 169–222; hier: 170.

[5] *K. Baus*, Die theologischen Auseinandersetzungen bis zur Mitte des 5. Jahrhunderts, in: HKG, Bd. II, 1, Freiburg 1985 (Sonderausgabe), 97–185; hier: 122.

[6] Vgl. *H.-G. Beck*, Die frühbyzantinische Kirche, in: HKG, Bd. II, 2, Freiburg 1985 (Sonderausgabe), 3–92; besonders: 3–15, 30–63.

[7] Vgl. *A. Grillmeier*, Zur Wirkungsgeschichte des Konzils von Chalkedon, in: *ders.*, Mit ihm und in ihm. Christologische Forschungen und Perspektiven, Freiburg–Basel–Wien 1975; 303–419, vgl. besonders 335–370 (Die Rezeption des Konzils von Chalkedon in der römisch-katholischen Kirche).

2. Zur aporetischen Wahrnehmung der chalkedonensischen Formel

Die christologische Definition von Chalkedon steht von Anfang an in einem besonderen, zumal entwicklungsgeschichtlich bereits vorgezeichneten Problemhorizont spannungsgeladener, z. T. (extrem) polemischer Auseinandersetzungen, deren tiefster Ausdruck einerseits in der Kirchenspaltung zu sehen ist, andererseits in einer gleichzeitigen Behauptung zentraler Relevanz *und* fundamentaler Kritik. Die singuläre Bedeutung Chalkedons, historisch wie systematisch, wird darin transparent – indes auch eine prinzipiell *aporetische* Dimension. Ihre Wahr-nehmung ist Thema der problemillustrierenden Diskussionsskizze.

2.1. Genetische Aporetik

Das theologisch bestimmende Interesse des Konzils richtete sich auf eine Vermittlung der polarisierten Positionen auf dem Boden der Tradition mit dem Ziel eines dauerhaft etablierbaren Kirchenfriedens, dessen politische Dimension sich wiederum im Zustandekommen einer neuen, zunächst nicht beabsichtigten Definition niederschlug. Der fehlenden Option für ein weiterführendes Dokument entsprach die zumindest unbewußte Einsicht in die fehlenden theologischen Möglichkeiten hinsichtlich einer realen Lösung der vorliegenden christologischen Fragestellung. Erst massiver politischer Druck, bereits Hinweis auf die bleibenden Schwierigkeiten und die Gewißheit ihrer erneut bevorstehenden theologisch-kirchlichen Entladung, brachte die Lehrformel auf den Weg[8].

So läßt sich die Definition mithin als „ein Formelkompromiß aus Kompromißformeln, ein Kompromiß aus Kompromissen“[9] lesen, rekonstruierbar sowohl in seiner textuellen wie auch logischen Anlage. Spekulation, wenngleich nachvollziehbar, bleibt, ob „die allgemeinen Ermüdungserscheinungen der Grund dafür (waren – G. M. H.), daß relativ schnell eine Einigung zustande kam, wenn nicht in der Sache, so doch in den Formeln“[10].

Freilich macht gerade die Festlegung einer Einigung, selbst mit der Gewißheit weiterhin transportierter theologischer Leerstellen, die Definition zu mehr als einer technischen Konsensualisierung: der eigentliche Konsens nämlich ist ein inhaltlicher in der Intention, das Spannungsgefüge von Gottheit und Menschheit, gerade auch in der Wahrnehmung der entgegengerichteten Perspektive, auszuhalten und umzusetzen. Der sprachlich-strukturell nachweisbare Kompromißcharakter resultiert aus der theologi-

[8] Zur Rekonstruktion der Entstehungsgeschichte vgl. *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. – Zur Frage nach der konkreten Formulierung und ihrem maßgeblichen Autor bzw. Redaktor – wahrscheinlich Basilius von Seleucia – vgl. *A. de Halleux*, La définition christologique à Chalcédoine, in: RTL 7 (1976) 3–23; A. 155–170.

[9] *Ohlig*, Fundamentalchristologie 273.

[10] Ebd. 272.

schen Aporie, die auch Chalkedon nicht aufzulösen vermag. Indes zeigt sich erst so der inhaltlich rückgebundene Formwille in der Bestätigung der Kompromißthese – und in einem die anvisierte und von daher reale, wenn auch begrifflich nicht voll bestimmbare, bloß approximative Übereinkunft in der Sache.

Die Zuführung der einander nicht ausschließenden, sondern ergänzenden Perspektiven wird in den zentralen Passagen transparent. Die Gesamtanlage des Bekenntnisses ist antithetisch, wobei gerade das Gegenüber von Gottheit und Menschheit durch die Konjunktion „*und*" je zusammengeführt wird. Das Satzsubjekt ist Jesus Christus, allerdings nennt das Schema des Symbolums im Erstteil der Aussagen stets zunächst die göttliche Seite, der gleichgewichtig die menschliche entspricht. Sprachlich wird mit diesem durchgehaltenen Prinzip die Balance hinsichtlich der Struktur wie des Rhythmus gehalten. Andererseits deutet der Verzicht auf chiastische Konstruktionen dennoch eine Gewichtung an: die Gottheit wird vor der Menschheit genannt. Dies darf jedoch nicht als Tendenzmoment in der Person und Hypostase gesehen werden: dem widerspricht die folgende (negative) Attributionsreihe, vielmehr artikuliert sich darin das Bekenntnis zu Gott als dem theologischen Handlungssubjekt und Letztgrund. Darüber hinaus spiegelt sich hier die trinitarische Ordnung. Die Klarheit des Aufbaus wird gewählt, um die klare Zuordnung und Unterscheidung der beiden Naturen zu sichern.

„Der Grundsachverhalt ist, daß es um unterscheidende Inbeziehungsetzung im Gegensatz zu jeder Form von Vermischung oder Trennung geht." [11] Die Formel von Chalkedon realisiert damit einen „spannungsreichen Ausgleich." [12] Unbestimmt bleibt der entscheidende *Einheitspunkt*, die *Vermittlung* der beiden Naturen im realen Gottmenschen Jesus Christus. „Die Notwendigkeit, die einzelnen Implikationen aus dem abstrakten Begriff der zwei Naturen herauszuholen, wurde nicht gefühlt." [13] Zu ergänzen wäre: die begrifflich-theoretischen Möglichkeiten einer diesbezüglichen Auflösung waren mit der Definition selbst erschöpft. „So ist mit dieser Formel ‚Zwei Naturen in einer Person' das Christus-Geheimnis in einer Weise ausgesprochen, welche es der Kirche ermöglicht, immer tiefer in dieses Mysterium einzudringen. Sie weiß wenigstens so viel, in welcher Richtung in Christus die Einheit und in welcher Richtung die Zweiheit zu suchen ist. Das Wesen Christi und seiner Einheit selbst bleibt unausgesprochen und unaussprechlich." [14]

---

[11] *P. Knauer*, Die chalkedonensische Christologie als Kriterium für jedes christliche Glaubensverständnis, in: ThPh 60 (1985) 1–15, hier: 10.

[12] *Grillmeier*, Jesus der Christus, Bd. I, 771.

[13] Ebd. 763.

[14] *I. O. de Urbina*, Das Symbol von Chalkedon. Sein Text, sein Werden, seine dogmatische Bedeutung, in: *A. Grillmeier/H. Bacht* (Hrsg.), Das Konzil von Chalkedon. Geschichte und Gegenwart, Bd. I: Der Glaube von Chalkedon, Würzburg 1951, 389–418; hier: 407 (Hervorhebung: G. M. H.)

Damit wird eine fundamentale aporetische Konstellation bezeichnet, die in der Formel selbst zum Ausdruck kommt, um eben mit dieser paradoxal aporetischen Lösung den grundlegenden theologischen Konflikt zu steuern. Daß dies in dieser angreifbaren, so ausgewogenen wie höchst problematischen Form geschah, expliziert die Definition als den äußersten, radikalsten theologischen Randgang. Die strukturelle Negativität der Formel, verschärft konturiert vor dem Hintergrund eines avisierten Konsensbemühens, deutet dies aus. „Die Zurückhaltung gegenüber jeder weiteren positiven Bestimmung zeugt vielleicht auch von der Ahnung, daß das Zusammen von Gott und Mensch in Jesus Christus kaum in einem bruchlosen Entwurf begreifbar ist." [15]

2.2. Aporetische Kritik

Als die grundsätzliche Aporie der chalkedonensischen Christologie ist das Problem des realen Zueinanders von Menschheit und Gottheit in der einen Person und Hypostase Jesu Christi auszuweisen[16]. Die Spannung der Formel wird über den antithetischen Aufbau in der attributiven Bestimmungsordnung der beiden Naturen zugespitzt, wenn von ihnen ausgesagt wird, sie würden *unvermischt* (ἀσυγχύτως) und *unverändert* (ἀτρέπτως), *ungeteilt* (ἀδιαιρέτως) und *ungetrennt* (ἀχωρίστως) erkannt.

Die aporetische Kritik richtet sich vor allem auf diesen Punkt hin aus. In Frage steht die Möglichkeit einer theologisch-begrifflichen Überwindung dieses Befundes und zugleich der Versuch, die Gott-Mensch-Einheit interpretativ für ein „modernes" Verständnis transparent zu machen[17].

Der *transzendentaltheologische* Interpretationsansatz versucht die *unio hypostatica* aus dem Selbstvollzug des menschlichen Geistes zu erhellen: Der Mensch ist *capax infiniti* – er ordnet sich in seinem Fragen und Suchen, seiner ganzen Existenz auf Gott hin, der den Menschen erst zu dem macht, der er wirklich ist. Als das Wesen radikaler Offenheit kommt der Mensch gerade in dieser Bestimmung zu sich selbst. „Unsere menschliche Natur ist so wenig eine in sich geschlossene Natur, daß es gerade ihre wesentliche Natürlichkeit ausmacht, offen zu sein in den Grund ob allen Gründen, und deswegen offen für alles andere ... Und so fällt das ewige ‚Wesen Gottes' so-

[15] *H. Kessler*, Christologie, in: *Th. Schneider* (Hrsg.), Handbuch der Dogmatik, Bd. I, Düsseldorf 1992, 241–442; hier: 352 f.

[16] Zur „Aporektik der Zweinaturenlehre" vgl. *W. Pannenberg*, Grundzüge der Christologie, Gütersloh 1964, 291–334 (das Zitat ist die Überschrift des angegebenen Kapitels).

[17] Die hermeneutischen Voraussetzungen der einzelnen Ansätze sind in diesem Zusammenhang nicht diskutierbar. Als spezifisch relevant werden sie im Zuge rein kontextueller Ausweise der chalkedonensischen Aporetik angesprochen. Grundsätzlich stehen sie in metaphysikkritischer, historisch-kritisch operierender Tradition, die eine aporetische Interpretation aus der griechischen Ontologie entlehnten Terminologie ableite. Zumeist ungestellt bleibt dabei die Frage, inwieweit mit der ontologischen Fragestellung etwas grundsätzlich Unhintergehbares in den Blick kommt, das als Fragehorizont relevant bleibt, ohne dies exklusiv in *diesem* Sprachspiel formulieren zu müssen.

gar auf eine gewisse und freilich verschleierte Weise in die Definition des Menschen."[18] Gerade in der Differenz wird Identität menschlich erfahrbar. Und so wird Identität schlechthin explizierbar: am Anderen seiner selbst bestimmt sich das Eine erst. Gott vollzieht sich am Anderen seiner, das die Schöpfung ist, als dem zugleich von ihm radikal Unterschiedenen und ganz von ihm her Existierenden. Damit wird auf doppelte Weise im Bezug von Identität auf Differenz als Prozeß transparent, „daß es vom Wesen des Menschen her *möglich* ist, daß einer aus uns Gott sei und deswegen doch nicht aufhöre, wirklich einer aus uns zu sein, ein Mensch"[19], und zugleich, „wie nahe von innen her die Menschennatur der göttlichen steht."[20]

Auch hier bleibt der innere Konvergenzpunkt theoretisch offen. Der Mensch in seiner Ausrichtung auf Gott ist in dieser Realisierung der von Gott differente; alle Nähe bleibt ausschließlich von Gott als dem Primärsubjekt her denkbar. Der Mensch als *capax infiniti* ist nie Gott selbst, die theologische Analogie zur chalkedonensischen Definition der Gott-Mensch-Einheit in Jesus Christus zerbricht an dieser Stelle. Die menschlich gefaßte Einheitsvorstellung des Menschen mit Gott scheitert an der Radikalität der Identität, die nicht Nähe und Hinordnung auf Gott besagt, sondern eben das wahre Gottsein. Jedes anthropologische Modell greift hier in seinen illustrativen Möglichkeiten zu kurz: gerade eine ontologische Interpretation des Chalkedonense arbeitet die Aporie des Einheitsbegriffs im Gottmenschen Jesus Christus heraus.

Dies bestätigt letztlich der parallel laufende Ansatz *K. Rahners,* der gerade im Verstehensversuch selbst das bleibende christologische Geheimnis lokalisiert[21]. Der Mensch ist in seinem ganzen Wesen auf Gott hin ausgerichtet und in seinen Möglichkeiten erst in der Annahme der Menschheit durch Jesus Christus zu sich gekommen, insofern eingelöst, realisiert ist, worauf hin er seine ganze Hoffnung und Existenz ausrichtet. Damit ist der Mensch zugleich und a priori als „Grammatik einer möglichen Selbstaussage"[22] Gottes begriffen. Die „Christologie ist Ende und Anfang der Anthropologie."[23] Endlichkeit und Unendlichkeit, Transzendenz und Immanenz erscheinen von daher nicht mehr als exklusive Gegensätze. Doch selbst in schöpfungstheologischer Dialektik, wonach gilt, daß man, „je näher man ihm (= Gott – G. M. H.) kommt, um so wirklicher wird[24]", bleibt die radi-

[18] *B. Welte,* Homoousios hemin. Gedanken zum Verständnis und zur theologischen Problematik der Kategorien von Chalkedon, in: *A. Grillmeier/H. Bacht* (Hrsg.), Das Konzil von Chalkedon, Bd. III: Chalkedon heute, Würzburg 1954, 51–80; hier 60.

[19] Ebd. 69.

[20] Ebd. 70.

[21] Vgl. *K. Rahner,* Zur Theologie der Menschwerdung, in: *ders.,* Schriften zur Theologie, Bd. IV. ^{5}1967, 137–155; vgl. besonders: 138.

[22] Ebd. 149.

[23] Ebd. 151.

[24] *K. Rahner,* Die ewige Bedeutung der Menschheit Jesu für unser Gottesverhältnis in: *ders.,* Schriften zur Theologie, Bd. III, ^{7}1967; 47–60, hier: 53.

kale Differenz in der Identität bestehen. Die Übesetzung der chalkedonensischen Formel in der christologischen Kurzform, Jesus Christus sei das „absolute Konkretum"[25], faßt dies zusammen: als ein Ineinander in zugleich unaufhebbarer Differenz. Damit bleibt der vorstellbare, der ausweisbare Einheitspunkt aporetisch offen – der Gottmensch Jesus Christus begegnet in einer „unbegreiflichen Einheit"[26]. Der eigene Ansatz reicht damit prinzipiell über die Aporie der klassischen chalkedonensischen Christologie nicht hinaus, in der „der Einheitspunkt in der hypostatischen Union ... sehr formal und unbestimmt"[27] bleibt.

Die *neuere Kritik* an Chalkedon setzt bei der Aporetik der Formel ein, indem sie auf die inneren Bedingungen ihres Ansatzes abhebt. *E. Schillebeeckx* sieht in der ontologischen Terminologie eine implizite Präferenz für eine Christologie von oben, die im letzten noch in der Wahrung des Gleichgewichts von Menschheit und Gottheit in Christus das Zueinander doch je unter der Frage nach der Möglichkeit einer Vereinigung des Menschen mit Gott und insofern je von einer theozentrischen Perspektive her angeht. Das zugrundeliegende griechische Paradigma ist das einer „Heilspädagogik Gottes: Gott wurde Mensch, damit der Mensch vergöttlicht würde."[28] Gott ist das Subjekt der Erlösung – doch damit sie Wirklichkeit wird, nimmt sie menschliche Gestalt an. Jesus als der Christus realisiert diese Heilspädagogik und ist von daher Gott und Mensch zugleich. Das Paradigma bedeutet dabei eine theozentrische Implikation, die sich perspektivisch auswirkt.

„Seit dem Konzil von Nizäa wurde ein bestimmtes christologisches Modell – das johanneische – in einer sehr begrenzten Richtung zur Norm erhoben, und in Wirklichkeit hat allein diese Tradition in den christlichen Kirchen Geschichte gemacht."[29] Die perspektivische Festlegung auf eine Christologie von oben verkürzt den Gottmenschen Jesus Christus um seine Menschlichkeit, die in der Begegnung mit ihm Ausgangspunkt des Christusbekenntnisses war: Die „Wesenschristologie"[30] verstellt den Blick auf

---

[25] *K. Rahner,* Glaubensbegründung heute, in: Schriften zur Theologie, Bd. XII. 1975, 17–40; hier: 34.

[26] *K. Rahner,* Christologie heute?, in: *ders.,* Schriften zur Theologie, Bd. XII. 353–369; hier: 365. – Vgl. *ders.*, Kirchliche Christologie zwischen Exegese und Dogmatik, in: *ders.*, Schriften zur Theologie, Bd. IX. 1970, 197–226; besonders: 215.

[27] *K. Rahner,* Grundkurs des Glaubens, Einführung in den Begriff des Christentums, Freiburg–Basel–Wien 1984 (Sonderausgabe), 285.

[28] *E. Schillebeeckx,* Jesus – Die Geschichte von einem Lebenden, Freiburg u.a. 1992, 499. – Zur Christologie E. Schillebeeckx' sowie der kirchlichen Diskussion um sie vgl. summarisch die Darstellung von *K.-J. Kuschel,* Geboren vor aller Zeit? Der Streit um Christi Ursprung, München–Zürich 1990, 606–625.

[29] Ebd. 504.

[30] *H. Küng,* Christsein, München ^{5}1980, 546. – Vgl. zum Ansatz einer Christologie von unten bei H. Küng ebd., 541–459. – Vgl. *ders.,* Menschwerdung Gottes. Eine Einführung in Hegels theologisches Denken als Prolegomena zu einer künftigen Christologie, Freiburg–Basel–Wien 1970, 557–610; 611–622; 622–631. – Auf die Frage danach, ob bei Küng das „wahrhaft Gott" mit der Interpretation Jesu „*als Gottes Sachwalter und Platzhalter, Repräsentant und Stellvertreter*" (Christsein, 547) gewahrt bleibt, kann hier nicht eingegangen werden. Sie ist in jedem Fall als der Versuch ernstzunehmen, die unvermeidlich einzunehmende Perspektive in der chalkedonensi-

die menschliche Dimension der Erfahrung, die mit Jesus aufscheint[31]. Das soteriologisch konkrete Denken im Ausgang von der Jesusgestalt ließe erst die in der Auferstehung dokumentierte Präsenz Gottes in Jesus und von daher Jesus als den Christus Gottes in einer theoretische Spekulation überbietenden Weise begreifen. „Die einseitige Entscheidung hat auf die Dauer zu Aporien geführt, die auf dem einmal eingeschlagenen Weg kaum zu lösen sind. Gerade deshalb verlangt sie nach neuer, kritischer Erinnerung an vornizäische Tendenzen, wodurch nicht die alte Entscheidung, aber ihr einseitiger Akzent und ihr Verschweigen komplementärer, wesentlicher Aspekte ungeschehen gemacht werden."[32]

Für die Formel von Chalkedon wird eine theologische Implikation eruiert, die mit dem grundlegenden Paradigma gegeben ist, obwohl sie explizit vermieden werden soll. Gleichzeitig wird damit auf die Unmöglichkeit hingewiesen, faktisch das perspektivische Gleichgewicht auszuhalten, das Chalkedon in eine Formel bringen, indes weder theoretisch noch konkret durchführen konnte. Das Insistieren auf einer „*Christologie von unten*" führt die christologische Definition auf ihren Ausgangspunkt bei einer fundamentalen Erfahrung zurück.

Freilich trifft die aporetische Kritik notwendig auch diesen Ansatz. Der Ausweis Jesu als wahrer Gott erscheint lediglich gebrochen in Umschreibungsversuchen, die ihn als Menschen ganz von Gott her explizieren, jedoch Identität von der erkenntnistheoretisch zuerst festlegbaren Differenz her vermitteln. Wenn *H. Küng* an der neutestamentlichen Grundlegung festhalten will: „Kein Jesus von Nazaret, der nicht als der Christus Gottes verkündet wird. Kein Christus, der nicht mit dem Menschen Jesus von Nazaret identisch ist"[33] – dann entzieht sich auch hier der Einheitspunkt. Eine Auflösung droht die Göttlichkeit Jesu Christi preiszugeben, wie der entgegenlaufende Ansatz tendenziell monophysitisch begegnet. Die Vermittlungsaporie besteht auch hier.

Die Kritik *P. Schoonenbergs* geht von ähnlichen Voraussetzungen bzw. einem parallelen theologischen Erkenntnisinteresse aus, nämlich die primär

---

schen Definitionsvorgabe auf eine Christologie mit dem Ansatz beim konkret erfahrenen und in den Evangelien beschriebenen Jesus von Nazaret hin zu entfalten. – Zur Diskussion vgl. *L. Scheffczyk* (Hrsg.), Grundprobleme der Christologie von heute (= QD, Bd. 72), Freiburg–Basel–Wien 1975. – *P. Hünermann*, Information – Reflexion – Kritik. Zur Auseinandersetzung zwischen Hans Küng und dem kirchlichen Lehramt in: GuL (1980) 3–17. – Zum Zusammenhang der Christologien H. Küngs und E. Schillebeeckx' vgl. *H. Küng*, Theologie im Aufbruch. Eine ökumenische Grundlegung, München–Zürich 1987, 133 ff.

[31] Vgl. die entsprechende Kritik von *P. Smulders*, Dogmengeschichtliche und lehramtliche Entfaltung der Christologie, in: MySal, Bd. 3, 1, 389–476: „Zwischen Gottheit und Menschheit besteht im Gottmenschen eine Asymmetrie. Das Göttliche ist die Person des ewigen Sohnes selbst, der sich selber schenkt und die Menschheit in seine eigene Sohnschaft aufnimmt, das Menschliche ist das Empfangende und Annehmende, das durch die Selbstmitteilung des Sohnes geschaffen und geheiligt wird" (473).

[32] *Schillebeeckx* 505.

[33] *Küng*, Christsein 547.

statische Sichtweise des Dogmas zu überwinden[34], um darüber hinausweisend mit seinem Lösungsvorschlag auf eine trinitarisch gefaßte Christologie im Sinne einer geschichtstheologisch inspirierten Geist-Christologie[35] zu dringen.

Ausgangspunkt seiner Chalkedon-Kritik ist die in der Formel wirksame geschichtstheologische Prämisse von der Unveränderlichkeit Gottes. Dementgegen betont *P. Schoonenberg*, daß „neben einer wesentlichen Unveränderlichkeit ... in Gott auch eine Selbstbewegung auf seine Geschöpfe hin angenommen werden" [36] muß. Eine dynamischere Fassung des Gottesbegriffes erlaubt zugleich, die Christologie als ein Geschehen zu begreifen. „Die göttliche und die menschliche Natur in Jesus Christus durchdringen sich gegenseitig; kraft dieser gegenseitigen Perichorese ist er auf göttliche Weise menschlich und auf menschliche Weise göttlich, beides in einem geschichtlichen Vollzug." [37] Indem die statische Sicht auf das Wissen Gottes durch eine biblisch dynamischere Perspektive auf die Offenbarungsgeschichte als Geschichte Gottes mit den Menschen und damit als seine eigene Geschichte aufgebrochen wird, kann die Bestimmung Gottes auch innertrinitarisch als ein bleibender Vollzug, als Mitteilung, kommunikativ als Liebesgeschehen gefaßt werden. Die Einheit Gottes, von daher auch die gottmenschliche Einheit in Jesus Christus, wird im Vollzug entworfen und gerade als eine Geschichte vorstellbar, in der Gott zum Menschen kommt und so zu sich selbst. Die theologische Leistung dieser Christologie besteht dabei nicht zuletzt in der stringenten Anbindung der christologischen Terminologie an die trinitätstheologisch grundlegende (Perichorese). „Natürlich sind in dieser Perichorese die göttliche und die menschliche Wirklichkeit in einer unendlichen Distanz voneinander entfernt. Da aber in Gott Transzendenz und Immanenz gleichen Schritt halten, ist diese Distanz nicht nur keine Erschwernis für ein höchstmögliches Einswerden, sondern sogar dessen Grund. So entsteht aus dieser Perichorese nicht eine Mischnatur oder Mischperson. Vielmehr ist sie zugleich eine gegenseitige Enhypostasie, welche die eine Person

---

[34] Vgl. auch *Smulders*, MySal 31, 476 f.

[35] *P. Schoonenberg*, Der Geist, das Wort und der Sohn. Eine Geist-Christologie, Regensburg 1992.

[36] *P. Schoonenberg*, Denken über Chalkedon, in: ThQ 160 (1980), 295–305; hier: 300. – Vgl. *ders.*, Ein Gott der Menschen, Zürich–Einsiedeln–Köln 1969. – Vgl. *A. Schilson – W. Kasper*, Christologie im Präsens, Freiburg–Basel–Wien 1974, 115–122.

[37] *Schoonenberg*, Chalkedon 301. – Zur genetischen Rekonstruktion einer geschichtstheologischen Christologie wird – trotz des Einwandes von K. Rahner, wonach es schlimm wäre, „wenn uns Christen das ein Hegel lehren müßte" (Theologie der Menschwerdung, Schriften IV, 147, Anm. 3) – auf die Religionsphilosophie *G. W. F. Hegels* zu verweisen sein: Vorlesungen über die Philosophie der Religion, Bd. II (= Werke, Bd. 17), Frankfurt a. M. 1986, 185–344; besonders 241–299. – Vgl. *Küng*, Menschwerdung Gottes. – Zur geschichtstheologischen Transformation der Christlogie vgl. *P. Hünermann*, Gottes Sohn in der Zeit. Entwurf eines Begriffs, in: *ders.*, Offenbarung Gottes in der Zeit. Prolegomena zur Christologie, Münster 1989, 101–124. – *Ders.*, Jesus Christus – Gottes Wort in der Zeit. Eine systematische Christologie, Münster 1994; besonders: 342–400.

Christi zur Folge hat. Die göttliche Natur des Logos und die menschliche Natur enhypostasieren sich ineinander, jede auf ihre eigene Weise."[38]

Die bleibende Aporetik der Christologie ist auch hier mit der Frage nach der konkreten Vermittlung der Gottheit und der Menschheit indiziert: der nach Chalkedon entbrannte Monotheletismus-Streit dokumentiert die Brisanz der Zweinaturenlehre in der Entfaltung der konkreten personalen Wirklichkeit Jesu Christi. Die Frage nach dem menschlichen Aktzentrum Jesu in seiner radikalen Hinordnung auf den Vatergott radikalisiert nur die unhintergehbare perspektivische Abweichung, die noch in jedem approximativen Ausweis der Wirksamkeit der menschlichen oder göttlichen Natur geschieht. Eine bloße Ausrichtung des Willens Jesu auf den Willen Gottes kann die unverkürzte, wahre Göttlichkeit Jesu Christi nicht adäquat formulieren.

Diese grundsätzliche Differenz in der Einheit des Gottmenschen Jesus Christus faßt die „analoge Christologie" *H. U. von Balthasars.* „In der Caro sollen wir den Logos erkennen, der als solcher nicht sein eigener Logos, sondern der des göttlichen Vaters ist. Also beginnend bei einer ‚Christologie von unten', um im Menschen Jesus die Entsprechung, den Ausdruck, das Bild (ana) dessen zu sehen, der nicht auf der Ebene des Irdischen, sondern ‚droben' (ano), also nur im Emporblick ins Unabsehbare zu sehen ist."[39] Christologie im Modell der Analogie gedacht, betont eben die bleibende Differenz prinzipiell christologisch, indes auch hinsichtlich der bleibenden Differenz, die menschlich in jeder Fassung des christologischen Geheimnisses aporetisch liegt. Konsequent wird die Analogie zur Katalogie und die Christologie zu einer Christologie von oben: „Gott legt sich von oben her aus, nicht der Mensch Jesus erklärt Gott von unten nach oben."[40] Die Perspektive ganz von Gott her impliziert die nachdrückliche Betonung der Differenz, wie sie im analogen Beziehungsbegriff der *proportionalitas* begegnet. Diese Beziehung ist durch die Ur-Analogie in Jesus Christus menschlich aufgeschlossen – als „ein ‚Verhältnis von Verhältnissen', nämlich des Differenz-Verhältnisses zwischen Gott und Geschöpf und desjenigen von Vater, Sohn und Geist"[41]. Damit wird auch christologisch im Blick auf die Vermittlungseinheit von Gottheit und Menschheit bleibend die aporetische, weil begrifflich, rational nicht auflösbare „unendliche Distanz zwischen Gott und Geschöpf"[42] in aller Deutlichkeit und Widerständigkeit auszusagen sein.

Die differenztheologische Aporetik der Christologie erscheint unhinter-

[38] *Schoonenberg,* Chalkedon, 303. – Vgl. zur perichoretischen Fassung des Einheitsbegriffs *Pannenberg,* Christologie 305–317. – Bezüglich einer pneumatologischen Christologie vgl. *W. Kasper,* Jesus der Christus, Mainz ^{9}1984, 270–300; besonders: 296 ff.

[39] *H. U. von Balthasar,* Theologik, Bd. II: Wahrheit Gottes, Einsiedeln 1985, 285. – Vgl. insgesamt 201 ff.

[40] Ebd. 286.

[41] Ebd. 288. (Das Zitat im Zitat: Boëthius: De inst. arithmet. II 40.)

[42] Ebd.

gehbar. Die christologische Einheit ist unfaßbar, und jeder Versuch, sie zu vermitteln, bleibt in seinem perspektivischen Ansatz hinter dem Anspruch Chalkedons auf eine christologisch „paradoxe Identität“[43] zurück. Eben der Begriff der Identität wird christologisch aufgebrochen: einerseits nämlich entzieht sich das christologische „ist“ der chalkedonensischen Formel einer einfachen Subjekt-Auflösung, denn „das ‚ist‘, das wir in der Formel: Jesus ist Gott, Gottes Sohn, der Logos, aussprechen, besagt ein anderes Ist, eine andere Synthese zwischen Subjekt und dem materialen Inhalt des Prädikates, als wenn wir z.B. sagen: Fritz ist ein Mensch und damit nicht nur eine Einheit dieser Menschheit mit dem Subjekt Fritz aussagen, sondern eine reale Identität zwischen beiden, die im Falle Jesu in seiner Menschheit mit Gott eben nicht gegeben ist und vom richtig verstandenen Dogma gar nicht behauptet, sondern ausgeschlossen ist.“[44] Andererseits gilt, wie in trinitätstheologischer Perspektive so auch christologisch, *K. Barths* Bestehen auf einem Konzept wirklicher Identität. Vater, Sohn und Heiliger Geist „sind die drei Weisen, in denen Gott der Herr ist. *Ist,* nicht nur als solcher erscheint, denn wenn es bloß seine Erscheinung wäre, von der wir ihn selbst als ein verborgenes Höheres absondern könnten, dann dürften wir diese Erscheinung wahrlich nicht Gott den Herrn nennen“[45].

Die von Chalkedon aufgepflichtete Reflexion des gottmenschlichen Zu- und Ineinanders evoziert eine differenzbewußte Theologie, die sich gerade aus der Explikation oder auch nur der intuitiven Wahrnehmung der grundsätzlichen aporetischen Dimension Chalkedons und, weiterreichend, der Christologie schlechthin ergibt.

Die christologische Grundaporie ist dabei gerade mit der Definition des Konzils von Chalkedon als eine unüberwindbare auszuweisen – und dies gerade noch angesichts ihrer konkreten kontextbezogenen Situierung.

Das Symbolum von Chalkedon bietet als Lösungsversuch für die Frage nach der genauen Verhältnisbestimmung von Gottheit und Menschheit in Jesus Christus als Konzept eine stringent durchgehaltene „‚paradoxe Identität‘ von göttlicher und geschöpflicher Wirklichkeit.“[46] Theologisch deutet dies einerseits auf die Grenze terminologischer Möglichkeiten, wie sie den Konzilsvätern zur Verfügung standen. Andererseits scheint mit dieser Grenzbestimmung eine aporetische Brechung aller Theo-logie grundsätzlich eingeräumt zu sein. Die Aporie wäre dann keine primär begriffshistorisch und kontextuell ableitbare, sondern eine objektiv bedingte. Erkenntnistheoretisch determinieren die einem Lösungsversuch vorgege-

[43] *Knauer* 15.
[44] *Rahner,* Kirchliche Christologie, 210.
[45] *K. Barth,* Die christliche Dogmatik im Entwurf, Bd. I: Die Lehre vom Worte Gottes. Prolegomena zur christlichen Dogmatik (1927), hrsg. v. *G. Sauter,* (= GA, hrsg. v. *H. Stoevesandt,* Abteilung II: Akademische Werke, Bd. D, Zürich 1982, 223 f.
[46] *Knauer* 15.

benen Problemkonstanten sowohl die Fassung als auch die Aufklärung des entsprechenden Problems. Die Bestimmungsprämissen des Gott-Mensch-Bezuges erlauben lediglich eine Problemkonzentration, eine theoretisch distinkte Herausarbeitung des rational aufgegebenen Themas gerade als *Aporie*. Dementsprechend haben die für die christologische Definition eingesetzten Begriffe einen lediglich negativen Gehalt hinsichtlich der Hauptfrage nach der konkreten Vermittlung von Gottheit und Menschheit. Die Begriffe „Person" und „Hypostase" bezeichnen eine Eigenständigkeit, die sich inhaltlich gerade auflöst, sobald in sie der fundamentale Doppelbezug eingetragen wird. „Die hellenistische Christologie endet mit Chalkedon in der Aporie; prósopon und hypóstasis legen die Aporie terminologisch exakt fest, sie sind aporetische Vokabeln."[47] Die hellenistische Begrifflichkeit erlaubt dabei gerade eine klare Offenlegung des grundsätzlich aporetischen Beziehungsgefüges, wie es latent in neutestamentlicher, auch in synoptischer christologischer Tradition – als Modell einer Christologie von unten angeführt – begegnet. Die Frage nach der Beziehung Jesu zum Vater steuert mit dem nachösterlichen Christusbekenntnis unweigerlich auf die Frage zu, auf welcher Seite Jesus von Nazaret stehe – die kontextuelle Situierung jeder christologischen Fragestellung und jedes Bekenntnisses bleibt auf dieses fundamentale Strukturelement aller Christologie verpflichtet. Die Aporie ist damit eine grundsätzliche und unvermeidliche. Nur eine vollkommen veränderte Auffassung sowohl von Gott wie auch vom Menschen könnte mit einer Aufsprengung der Differenz von Weltimmanenz und -transzendenz hier eine Lösung erlauben. Indes wäre dies nur als die Vermischung vorstellbar, die Chalkedon gerade ausschließt. Da die Vermittelbarkeit an den Menschen theologisch nicht das Problem ist, sondern ihre Denkbarkeit im Zugleich und im Gleichgewicht in einer unauflösbaren Verbindung müßte das gesamte Gottesbild selbst aufgesprengt werden. Es würde anthropomorph-mythologische Züge zurückerhalten, die gerade die alttestamentliche Entwicklung des Monotheismus ausgeschieden hat[48].

Bleibt das fundamentale theologische Transzendenz-Immanenz-Verhältnis vorausgesetzt, der menschenfreundliche Schöpfergott, der in seiner Schöpfung präsent ist und sich in ihr zugleich entzieht, der als der verborgene offenbar ist; bleibt Gott der *deus semper maior*, so bleibt von daher auch die Aporie, die Chalkedon als Lehrformel faßt. Mit *P. Knauer* wird somit das Chalkedonense zum „Kriterium für jedes christliche Glaubensver-

[47] *Ohlig*, Fundamentalchristologie 287.

[48] Vgl. *E. Haag* (Hrsg.), Gott der einzige. Zur Entstehung des Monotheismus in Israel (= QD, Bd. 104). Freiburg u. a. 1985. – Vgl. *M. Görg*, Monotheismus in Israel. Rückschau zur Genese, in: *K. Hilpert/K.-H. Ohlig*, (Hrsg.) Der *eine* Gott in vielen Kulturen. Inkulturation und christliche Gottesvorstellung (= FS G. Hasenhüttl), Zürich 1993, 59–70. Zum Problemzusammenhang von theologischer Transimmanenz und Monotheismus unter genetischem Aspekt vgl. ebd. den Beitrag von *K.-H. Ohlig*, Kultur und Gottesglauben. Entstehung, Wandlungen und Zäsuren der Gottesvorstellungen in der Religionsgeschichte. 35–58, besonders 49 ff.

ständnis"[49], weil es sich in der bezeichneten Grundspannung von Identität und Differenz wiederfindet, die durchzutragen bleibt.

„Die Leistung des Konzils besteht gerade darin, diese Aporetik ausgehalten zu haben und nicht in eine plausible und damit mythische Theorie ausgewichen zu sein."[50] Besteht die konkrete Aporetik der Formel in dem unverrechenbaren Zueinander zweier notwendiger und zugleich entgegenlaufender Perspektiven, so ist diese Aporie eine grundsätzliche und unhintergehbare – noch über ihre kulturspezifischen Rahmenbedingungen hinaus. Indem die aporetische Spannung in der Formel selbst aufgefaßt und ausgehalten wird, weist ihre sprachliche und logische Durchführung auf ein fundamentales Moment theologischer Negativität hin, das einen entsprechenden traditionalen Ausweis erlaubt.

3. Die Formel von Chalkedon im Paradigma Negativer Theologie

Im Blick auf die christologischen Aporien Chalkedons und die theologisch konstitutiven Intentionen sieht *W. Kasper* in der Definition „keine metaphysische Christustheorie, sondern ... eine(n) das Geheimnis wahrende(n) *christologia negativa*"[51].

Diese theologische Negativität[52] in der Gesamtanlage der Formel setzt sich aus einem Zusammenspiel verschiedener Faktoren zusammen:

---

[49] *Knauer:* 1. – Vgl. ebd. 12 ff.

[50] *K. H. Ohlig,* Gottessohnschaft. Offene Fragen in der Kirche, in: *J. Blank/G. Hasenhüttl* (Hrsg.), Glaube an Jesus Christus, Düsseldorf 1980, 64–89; hier: 85. – Zur aporetischen Interpretation von Chalkedon vgl. auch *W. Pfüller,* Plädoyer für eine „nach-klassische" Christologie, in: FZPhTh 39 (1992) 130–154; besonders 132–143: „Die Formel von Chalkedon ist nicht nur aporetisch, sondern läuft auf einen kontradiktorischen Widerspruch hinaus ... Die Behauptung, daß ein Mensch, der *per definitionem* Nicht-Gott ist, als einer und derselbe zugleich Gott ist, der doch *per definitionem* Nicht-Mensch ist, scheint mir eine *contradictio in adiecto,* ein kontradiktorischer Widerspruch zu sein" (137). Pfüller sieht die Aporetik der Formel durch die hellenistische Terminologie bedingt und dringt auf eine Lösung jenseits ihrer begrifflichen Verengungen. Mit Knitter plädiert er für eine „theozentrische Christologie" (*P. F. Knitter,* Ein Gott – viele Religionen. Gegen den Absolutheitsanspruch des Christentums, München 1988, 98). Die ontologische Fragestellung wird zugunsten einer Christologie von unten in der Wahrnehmung der historischen Jesusgestalt aufgegeben. Jesus ist von daher „originäres Zeichen" (*Pfüller* 154) Gottes. Damit wird die grundsätzliche christologische Dimension der neutestamentlichen Schriften entscheidend verkürzt. Zumal mit der Auferstehungserfahrung und dem von ihr ausgehenden christologischen Bekenntnis läßt sich die Frage nach der Beziehung von Gott und Mensch in dem als Christus Gottes er- und bekannten Jesus von Nazaret nur an den wesentlichen Zeugnissen (1 Kor 15) vorbei unterdrücken bzw. aufgeben. Die getroffene Entscheidung läuft faktisch auf eine bloße Jesulogie hinaus. Verweigert man sich dieser christologischen (Auf-)Lösung, wird man je neu vor der christologischen Grundaporie stehen.

[51] *Kasper,* Jesus der Christus, 280. – Hervorhebung: G. M. H. – Ähnlich *W. Trillhaas,* Dogmatik, Berlin–New York [4]1980, 272.

[52] Zu Begriff und Kategorien Negativer Theologie vgl. *J. Hochstaffl,* Negative Theologie. Ein Versuch zur Vermittlung des patristischen Begriffs, München 1976.

(1.) situativ-motivational:

Die Arbeitsvorgabe des Konzils zielte auf einen theologisch-kirchlichen Konsens, der über eine Vermittlung der auseinanderstrebenden kirchlichen Positionen und theologischen Perspektiven erreicht werden sollte. Eine christologische Neuformulierung stand dabei schon deshalb ursprünglich nicht zur Diskussion, weil begrifflich-theoretisch keine Aussicht auf eine einvernehmliche und theologisch ausgewogene, befriedigende Lösung bestand. Ein Neuansatz über bereits zumindest ansatzweise traditional ausgewiesene und mit einem gewissen Autoritätsanspruch verbundene Formeln mußte eine zusätzliche Komplikation bedeuten.

Erst durch erhebliche politische Einflußnahme seitens des Kaisers, aber auch schließlich dank der Einsicht in die bleibenden Gefahren, die ohne eine eigene allgemeinverbindliche christologische Aussage auf die Kirche zukommen würden – wie die fehlende Bereitschaft in Teilen des Konzilsplenums, den *Tomus Leonis* verbindlich zu akzeptieren, hinreichend dokumentierte –, wurde eine eigene christologische Definition formuliert.

Die situativ ausweisbare Motivlage ist von einer Negativität gekennzeichnet, die ihre Entsprechung in der theologischen Problematik hat: sie hängt ab von der Erkenntnis, nicht mehr sagen zu können. Von daher ist ihr Zusammenhang mit der eigentlichen Negativen Theologie ein innerer.

(2.) funktional:

Das theologische Konzept der Formel intendiert vor allem den Ausschluß von christologischen Häresien und sucht konsequent eine Abgrenzung.

Gleichzeitig sucht sie die Vermittlung der alexandrinischen und antiochenischen Christologie in einer Ausgewogenheit, die einerseits aus einem theologisch-sprachlichen Kompromiß resultiert, andererseits aus der zentralen theologischen Intuition des gleichberechtigten und gleichwesentlichen Ineinanders von Gottheit und Menschheit in Jesus Christus. Die Vermittlung realisierte damit keinen eigentlich neuen theologischen Ansatz, sondern bündelte die vorgegebenen Perspektiven[53].

[53] *Ohlig* faßt mit dem alexandrinischen Redaktor Basilius von Seleukia zugleich die ganze Formel radikal cyrillisch auf und sieht den theologischen Einfluß römischer und antiochenischer Christologie lediglich abgeschwächt „in einer gänzlich alexandrinischen Christologie" (Fundamentalchristologie 28). Wenn auch die Formel redaktionsgeschichtlich in wesentlichen Teilen „nicht antiochenischer, nicht römischer, sondern cyrillianischer Herkunft ist" (*Grillmeier*, Jesus der Christus, Bd. 1, 758) ist damit dennoch die reale theologische Ausgewogenheit auch und gerade in der Wahrung der unterschiedlichen christlogischen Perspektiven und Zugangsweisen nicht preisgegeben. Die antithetische Struktur funktioniert gleichsam wie ein christologisches Vexierbild, in dem die Perspektive je umbricht und die Wahrnehmung der Menschheit die Gottheit inkludiert, ohne sie real gleichzeitig und in gleicher konzentrativer Kraft aufnehmen zu können. Gerade in diesem Vorgang zeigt sich die bleibende Bedeutung der Formel, die gerade die Differenzen zuläßt und realisiert, indem sie sie ineinander überführt. Die von daher je relativ verstandenen Christologien von oben bzw. von unten sind als Ansatz möglich und einander zugeordnet.

Die „defensive" theologische Arbeit läßt sich in diesem Zuge erneut als Ausdruck der vorgeordneten Einsicht in die Unmöglichkeit einer weiterreichenden Aussage und von daher im Kontext eines umfassenden und grundlegenden Begriffs Negativer Theologie gegenlesen.

(3.) strukturell:

Sprachlich bestimmen die negativen Attribute das zentrale Problem der Einheit von Gottheit und Menschheit in Jesus Christus. Positiv läßt sie sich nicht ausdenken und formulieren. Allein im Ausschluß des theologisch Inkonsistenten und Abzuwehrenden konturiert sich das Vermittlungskonzept.

Die Logik des Aufbaus verwirklicht diesen Ansatz in der Zuordnung einander widersprechender, paradoxaler Aussagen. Gerade das Paradox ist dabei im Zusammenhang der Stilistik Negativer Theologie[54] zu sehen – als Möglichkeit einer Steigerung des sprachlichen Ausdrucks über das grundsätzlich Sag- und Denkbare hinaus, wobei es sich in seiner Ausschlußfunktion strukturell eben nur als diese Sprachtranszendenz artikuliert, ohne eine exakte Angabe, eine konkrete Bestimmung des Bezeichneten selbst liefern zu können. Das Paradox überwindet die sprachlich-logische Dualität von Negation und Position; indes bleibt es theologisch Bestandteil Negativer Theologie, weil es für die letzte Unaussagbarkeit des (christologischen) „mysterium stricte dictum"[55] einsteht.

(4.) inhaltlich:

Das Einheitsmodell der Formel bleibt letztlich unausgebildet. Eine reale, nachvollziehbare Vermittlung der konkreten Menschheit und der wirklichen Gottheit wird nicht geleistet, vielmehr in der Festschreibung einer *aporetischen Konfiguration* in seiner theoretischen Unauflösbarkeit festgehalten.

Damit läßt sich die Formel mit dem Konzept einer fundamental operierenden Negativen Theologie deuten. Ihre Bedeutung liegt in der konsequenten Wahrung der unhintergehbaren theologischen Differenz in der Vermittlung von Transzendenz und Immanenz Gottes.

Die differenztheologische Gestalt zeigt sich in der aporetischen Definition der Christologie. So wird die Wahrung der Differenzen im sprachlichen Verzicht auf den Einsatz direkter Antonyme in der negativen Attributionsreihe deutlich: die Antithetik ist keine unmittelbare, sondern zeigt eine nuancierte Verschiebung – mit *J. Derrida* gesprochen einen Aufschub, eine

[54] Vgl. exemplarisch die Negative Theologie des Pseudo-Dionysios Areopagita: Von den Namen zum Unnennbaren. Auswahl u. Einleitung v. *E. v. Ivánka*, Einsiedeln 1956. – *Ders.*, Die Namen Gottes, eingeleitet, übers. u. mit Anm. versehen von *B. R. Suchla*, Stuttgart 1988. – In mystischer Perspektive vgl. die Werke *Meister Eckharts: J. Quint* (Hrsg.), Deutsche Predigten und Traktate, Zürich 1979. – Vgl. zu diesem Zusammenhang *A. M. Haas*, Mystik als Theologie, in: ZKTh 116 (1994) 30–53.

[55] Vgl. *Kasper*, Jesus der Christus 292, 299.

zeitlich-logische „différance".[56] Der sprachlich-logische Gegensatz ist kein einfacher, kein einfachhin auflösbarer, sondern lebt aus einer Spannung, die sich mit der Verschiebung andeutet (unge*teilt* – unge*trennt*). Zum Ausdruck kommt eine andere Logik – darin kompatibel mit der paradoxalen Gleichnissprache Jesu und einer darin zum Ausdruck kommenden eigenen Logik in der Rede vom Gottesreich.

Die Formel von Chalkedon drückt in ihrer Definition das grundlegende Geheimnis des Glaubens aus, indem sie es als solches ausspricht. Sie sucht das Unsagbare zu sagen – und sagt dies als diese Aporie selbst. Damit sprengt sie die theologische Formel in der Formel selbst und mit ihren strukturellen Mitteln auf[57]. Der konsequente Einsatz theologischer Negativität wird in diesem Spannungsmoment endgültig virulent.

Sofern Christologie je an das entscheidende Moment der Erfahrung, traditional-vergangenheitsbezogen wie präsentisch, rückgebunden bleibt, kommt indirekt in der aporetischen Formel von Chalkedon zugleich etwas wie der Überschuß der Erfahrung Jesu als des Christus Gottes über alle theoretische Festschreibung zum Ausdruck. Der Anfang aller Christologie holt sie je neu ein und bricht sie auf – gleichsam Wahrnehmung theologischer μετάνοια. Noch über die historisch ermittelbaren Intentionen hinaus läßt sich die theologische Grenzziehung Chalkedons in ihrer Paradoxalität daraufhin auslegen.

4. Fundamentaltheologische Relevanz

Die aporetische Formel von Chalkedon drückt in der Sprache und Logik Negativer Theologie das grundsätzliche christliche Glaubensgeheimnis aus. Sie ist nicht Flucht in das Mysterium[58], sondern zeigt es erst in seiner ganzen (dunklen) Deutlichkeit.

---

[56] *J. Derrida*, Die différance, in: *ders.*, Randgänge der Philosophie, Wien 1988, 29–52. – Für den Zusammenhang von Differenzdenken und Negativer Theologie vgl. *ders.*, Wie nicht sprechen. Verneinungen, Wien 1989; besonders 9–49. Die Bedeutung eines konsequenten, sprachtheoretisch ausgewiesenen Differenzdenkens wäre für die Theologie konzeptionell zu prüfen.

[57] Eine Strukturanalogie bietet die gleichfalls aporetische Erkenntnisutopie *Th. W. Adornos*, „Über den Begriff durch den Begriff hinauszugelangen", Negative Dialektik, Frankfurt a.M. ^{6}1990, 27. Der Begriff Negativer Dialektik erhellt den theologischen Vorgang, wie er sich aporetisch und in der Form Negativer Theologie im Chalkedonense durchsetzt. – Vgl. für diesen Kontext auch *Hochstaffl*, Negative Theologie.

[58] Gegen die Tendenz der aporetischen Chalkedon-Interpretation von *K.-H. Ohlig*, „Diese Aporetik darf auch nicht, wie sehr beliebt, mit dem Hinweis auf den Geheimniscarakter der Selbstoffenbarung Gottes in Jesus Christus beiseitegeschoben und ‚bewältigt' werden. An dieser Aporetik ist nichts Mysteriöses, sie ist vielmehr logisch stringent und mußte sich aus den Implikationen der hellenistischen Christologie ergeben" (Fundamentalchristologie, 288, Anm. 150). Die bezeichnete Aporetik darf Theologie um der Wahrung ihres Selbstanspruchs gerade hinsichtlich ihrer Wahrhaftigkeit und Rationalität nicht übergehen – eben weil sie sich nicht abschaffen, nicht einfachhin „bewältigen" läßt. Denn sie ist die grundlegende Aporie von Theologie schlechthin – sie ergibt sich notwendig auch über den hellenistischen Kulturkontext hinaus, solange man, einerseits am Transzendenz-Immanenz-Verhältnis von Gott und Welt festhält und andererseits die Christologie nicht zu bloßer Jesulogie herabstuft. (Vgl. o. Anm. 50.)

Die aporetische Wahrnehmung der chalkedonensischen Christologie zeitigt Konsequenzen: weil sie keine zufällige ist, sondern mit ihr das Gott-Welt-Verhältnis insgesamt auf dem Spiel steht und die Grundsatzfrage nach der Möglichkeit von Theo-logie sich stellt. Die Aporie ist eine fundamentale – ihre kontextuelle Einbindung kann mit der Frage nach der Relativität der gewählten Begrifflichkeit[59] nicht über das Grundproblem hinaus, wie sich Gottheit und Menschheit in Jesus Christus vermitteln lassen. Nur die Aufgabe des neutestamentlichen Bekenntnisses zu Jesus als dem Christus und (präexistenten) Sohn Gottes kann an dieser Aporie vorbeiführen – eine (Schein-)Lösung in rationaler Verharmlosung des vorgegebenen theo-logischen Anspruches.

Mit der Aporetik Chalkedons erhält die Christologie als ganze einen aporetischen Index – und durch sie die Theologie schlechthin, sofern die „Christologie als Prinzip der Theologie“[60] zu verstehen ist. Chalkedon weist in der Form Negativer Theologie die unhintergehbare und bleibende Aporetik in allem Sprechen von Gott aus. Diese Aporetik gilt noch und besonders, einzigartig in der Selbstoffenbarung Gottes in Jesus Christus. Die Spannung ist fundamentaltheologisch die, erfahrene Wahrheit in theoretische Erkenntnis überführen zu müssen, ohne sie in ihr auflösen zu können. Jede Plausibilität bleibt (eschatologisch) vor-läufig und von der Eigenart theologischer Semantik her je unterbrochen[61]. Revelationstheologisch wäre von einer Negativen Dialektik im Vorgang der Offenbarung und Verborgenheit Gottes zu sprechen.

Theologisch ist vom „Besitz“ der endgültigen Wahrheit Gottes in Jesus Christus auszugehen, zugleich von seiner geistgewirkten Präsenz in der kirchlichen Formulierung dieser Wahrheit und ihrer Gegenwart. Zugleich gilt vom fundamental negativen Grundzug der christologisch entfalteten Theologie her, daß man die Wahrheit – eschatologisch – erst noch vor sich hat. Theologie bleibt gebrochen, bleibt im Aufbruch. Die Christologie Chalkedons steht für diese Einsicht strukturbildend sprachlich und logisch

[59] *Kasper* weist darauf hin, „daß die universale Bedeutung des Christusgeschehens gar nicht anders sachgemäß zur Sprache gebracht werden kann, denn durch die Kategorien der Metaphysik, die nicht nach diesem oder jenem Seienden, sondern nach dem Sein der Wirklichkeit insgesamt fragt. Aus alledem ergibt sich, daß der Christ sozusagen von Glaubens wegen zum metaphysischen Denken verpflichtet ist. Das bedeutet nicht die Verpflichtung auf eine ganz bestimmte, etwa die aristotelisch-thomanische Metaphysik. Es ist sogar das Ergebnis unserer bisherigen Überlegungen, daß sich der letzte Sinn von Sein erst von Jesus Christus her erschließt. Der nähere Sinn der Wesensaussagen in der Christologie darf deshalb nicht apriorisch aus einer bestimmten Philosophie abgeleitet werden, er ergibt sich aus der Geschichte und aus dem Geschick Jesu selbst“ (Wer ist Jesus Christus für uns heute?, 218).

[60] *H. Hoping*, Das Absolute in der Differenz des Seins. Überlegungen zu einer Christologie nach dem Ende der Onto-Theo-Logie, in: *D. Hattrup/H. Hoping* (Hrsg.) Christologie und Metaphysik (= FS P. Hünermann), Münster 1989, 1–33, hier: 6, vgl. 6 ff.

[61] Zum Begriff der „Unterbrechung“ vgl. die einschlägige 6. These der „Unzeitgemäßen Thesen zur Apokalyptik“ von *J. B. Metz*, „Kürzeste Definition von Religion: Unterbrechung“ (Glaube in Geschichte und Gesellschaft. Studien zu einer praktischen Fundamentaltheologie, Mainz ^{4}1984, 150).

ein. Sie weist Theologie als grundsätzlich perspektivisch verfaßte und auch von daher gebrochene aus. Die aporetische Dimension von Theologie deutet theologisch-spirituell damit auf eine konsequent in den Begriff von Theologie eingegangene *theologia crucis*[62]. Als Haltung entspricht ihr eine Bescheidenheit, die mit 1 Petr 3,15 f. fundamentaltheologisches Schlüsselwort ist[63].

[62] Nach *E. Biser* muß die Theologie, „um zugleich wahr und menschlich zu sein, den Mut zur Aporie aufbringen, verstanden als den Mut, die Wunden der unabgeschlossenen – und *unabschließbaren* – Fragen offenzuhalten, auch wenn dadurch dem Systeminteresse Abbruch geschieht. An diesen ‚Wunden' würde die Identität der theologischen Aussage mit ihrem innersten Sinngrund unmittelbarer ersichtlich als am Glanz fugenlos geschlossener Ableitungen. Auch der Auferstandene wurde im Fall der spannungsreichsten Begegnung mit ihm nicht am Glanz seines Verklärungsleibs, sondern (nach Joh 20,24–29) an seinen Wundmalen erkannt" *E. Biser,* Religiöse Sprachbarrieren. Aufbau einer Logaporetik, München 1980, 353). – Zum Programm einer Aporetischen Theologie vgl. die entsprechenden Ansätze bei *H.-R. Schlette,* Aporie und Glaube. Schriften zur Philosophie und Theologie, München 1970. – *E. Biser,* Der Atheismus als Problem der Theologie. Überlegungen zu einer theologischen Aporetik, in: *ders./G. Wacker* (Hrsg.), Glaube als Verpflichtung. Horizontale und vertikale Strukturen des christlichen Glaubens (= FS J. Hasenfuß), München–Paderborn–Wien 1971, 17–60. – *K. Rahner,* Christlicher Pessimismus?; in: *ders.*, Schriften zur Theologie, Bd. XVI, 1984, 206–214. – Eine systematische Studie zu diesem Thema erarbeitet der Verfasser augenblicklich unter dem Titel „Aporetische Theologie. Skizze eines Stils fundamentaler Theologie".

[63] „Seid stets bereit, jedem Rede und Antwort zu stehen, der nach der Hoffnung fragt, die euch erfüllt, aber antwortet *bescheiden* und ehrfürchtig, denn ihr habt ein reines Gewissen." – Vgl. *H. Waldenfels,* Kontextuelle Fundamentaltheologie, Paderborn–München–Wien–Zürich 1985, 71 f.

ThPh 70 (1995) 373–382

Der Grund für die Notwendigkeit des Glaubens nach Thomas von Aquin

Von William J. Hoye

Der Ansatz

In seiner *Summa theologiae* führt Thomas von Aquin einen neuen und für die heute vorherrschende Sicht wohl befremdenden Ansatz zur Frage nach der Notwendigkeit des Glaubens ein. Aber auch für ihn selbst ist der Ansatz neu, denn während er zur Beantwortung der Frage in anderen Werken das Prinzip zugrunde legt, daß man nur nach etwas streben kann, was bereits bekannt ist, und daraus folgert, daß der Glaube deshalb notwendig ist, weil er die erforderliche Vorkenntnis der künftigen Glückseligkeit leistet, begründet er in der *Summa* die Notwendigkeit des Glaubens anhand der Tatsache, daß dem Menschen Erkenntnis von Wirklichkeiten eigen ist. Wenngleich auch alle anderen Wesen mit Wirklichkeiten tatsächlich zu tun haben, zeichnet es den Menschen aus, Wirklichkeiten gerade *als* Wirklichkeiten begegnen zu können, d.h. nicht nur in der Wirklichkeit zu leben, sondern sie bewußt zu er-leben. Indem er „Wirklichkeit" denkt, transzendiert der Mensch die Welt der Wirklichkeiten, unter denen er sich vorfindet. Mit anderen Worten, Thomas gründet die Notwendigkeit des Glaubens nunmehr auf nichts anderes als den Bewußtseinsvorgang des Abstrahierens. Dies ist der Kontext, in dem sich Glauben als eine Notwendigkeit zeigt, und nicht bloß als ein Angebot, vorausgesetzt nur, daß der Mensch nach Erfüllung, Glück, Endgültigkeit verlangt.

In einer Zeit, in der Pastoraltheologen wie Religionspädagogen sich über fehlende traditionelle Glaubenskenntnisse als Voraussetzungen beklagen, bietet ein solcher, eine Rudimentarisierung des Glaubens leistender Ansatz eine bedenkenswerte Chance. Er geht von der traditionellen Ansicht aus, daß das Christentum mehr umfaßt als nur das spezifisch Christliche. Es ist bezeichnend, daß das heute zum allgemeinen Wortschatz gehörende Wort „Wirklichkeit" ursprünglich aus der theologischen Verkündigung stammt[1]. Bei diesem Ansatz handelt es sich ferner weder um eine Alternative noch um einen Zusatz zu herkömmlichen Zugängen – insbesondere mit Bezug auf Jesus Christus –, sondern um deren letzten Sinn. Dieses Verhältnis hebt Thomas unmißverständlich hervor, indem er sich mit der Frage konfrontiert, ob es böse sei, an Christus zu glauben, im Falle eines Gewissens, das überzeugt sei, dies sei gegen die Wahrheit. Eine ähnliche extreme Frage stellt sich ebenfalls F. M. Dostojewskij, beantwortet sie jedoch zuungunsten der Wahrheit: „Würde mir jemand beweisen, daß Christus außerhalb

[1] Als Schöpfer des deutschen Wortes gilt Meister Eckhart. Er übersetzte damit das lateinische Wort *actualitas*, das ebenfalls erst von der mittelalterlichen Theologie geprägt wurde.

der Wahrheit sei, und wäre es *wirklich* so, daß die Wahrheit außerhalb Christi sei, dann würde ich lieber mit Christus bleiben als bei der Wahrheit."[2] Thomas von Aquin hält sich umgekehrt – wobei er die Heilsnotwendigkeit des Glaubens an Christus ungeschmälert voraussetzt – an die Wahrheit[3]. In einem solchen Menschen würde der Glaube an Christus eine Verleugnung der Wahrheit an sich implizieren und somit dem Sinn des Christusglaubens widerstreben.

Die Grundlage für die Gottesbeziehung des Menschen lokalisiert der Aquinat also, scheinbar rationalistisch, in dem Vermögen, Allgemeinbegriffe (diejenigen nämlich der Wirklichkeit und des Guten) zu denken: „Sofern die rationale Natur den allgemeinen Begriff des Guten wie der Wirklichkeit *[universalem boni et entis rationem]* kennt, hat sie eine direkte Beziehung zu dem umfassenden Ursprung der Wirklichkeit *[essendi principium]*."[4] Die fundamentale Gottesbeziehung wird also weder durch den Glauben erst begründet, noch schließt sie ihn aus. Glauben ist demnach nicht erforderlich, um überhaupt in Beziehung zu Gott zu treten, sondern erhält den Charakter einer Notwendigkeit für Thomas erst, wenn die Gottesbeziehung eschatologisch betrachtet wird[5]. Gerade um das Heil zu erlangen, ist der übernatürliche Glaube erforderlich. Und der Grund dafür liegt, so behauptet Thomas, in unserem Wirklichkeitsbegriff. In den folgenden Ausführungen soll versucht werden, diese, auf unsere heutige Denkweise vermutlich verwirrend wirkenden Zusammenhänge schrittweise nachzuvollziehen.

Die Argumentation

Führen wir uns zuerst die Paradoxie der thomistischen Position etwas näher vor Augen. Der Kontext, in dem der Glaube sich als notwendig erweist, ist gewissermaßen praktisch; hingegen soll der Grund dieser Notwendigkeit in der äußersten Abstraktion, nämlich dem Wirklichkeitsbegriff, liegen. Während also der letzte Sinn des Glaubens praktisch ist, soll der Grund für den Glauben äußerst theoretisch sein. Die Praxisbezogenheit von Denken und Glauben läuft so nicht darauf hinaus, daß ein Versagen des abstrakten

[2] Brief vom 20. Februar 1854 an Natal'ja D. Fonvizin (Gesammelte Werke, hrsg. v. d. *Akademie der Wissenschaften der UdSSR*, Bd. 12 [Leningrad, 1975] 297). Die Übersetzung verdanke ich Frau *Henrieke Stahl-Schwaetzer*. Mehrere Jahre später erscheint das Dilemma wieder in dem Roman „Die Dämonen", 2. Teil, 1. Kap., 7. Abschn.: „Aber haben Sie nicht selbst zu mir gesagt, daß Sie sogar dann, wenn man Ihnen mathematisch bewiesen hätte, daß die Wahrheit außerhalb Christi liege, dennoch lieber mit Christus bleiben würden als bei der Wahrheit? Haben Sie mir das gesagt? haben Sie das?"

[3] Vgl. *Summa theologiae*, I–II, q. 19, a. 5c.

[4] Natura autem rationalis, inquantum cognoscit universalem boni et entis rationem, habet immediatum ordinem ad universale essendi principium. Ebd., II–II, q. 2, a. 3.

[5] Vgl. ebd., I, q. 1, a. 5c; II–II, q. 2, a. 5. In der Zukunftsorientiertheit, und nicht zum Beispiel in Gott oder Christus, geschweige denn in der Kirche, liegt das Spezifische der übernatürlichen Tugend des Glaubens im Unterschied zum Glauben im allgemeinen. Vgl. ebd., q. 4, a. 1c; a. 7c.

Denkens den Glauben in dem Sinne erfordert, daß Philosophie durch eine ‚Glaubenswissenschaft' oder gar durch eine ‚konkrete Glaubenserfahrung' ersetzt werden soll. Mit anderen Worten: Glauben und Denken verhalten sich nicht zueinander wie Alternativen. Auch in dieser Frage hält Thomas an dem Axiom „die Gnade vollendet die Natur" *[gratia perficit naturam]* fest. Ferner – um ein weiteres naheliegendes Mißverständnis anzusprechen – handelt es sich nicht um Moral, d. h. um ethische Praxis, als Komplementierung des theoretischen Denkens; die Behandlung des Glaubens in der *Summa* setzt im Gegenteil erst an, nachdem die ausführliche Begründung der Moral abgeschlossen worden ist. Schließlich sei darauf hingewiesen, daß für Thomas der Glaube nicht primär, sondern eigentlich nur sekundär mit der übernatürlichen Offenbarung verknüpft ist: „Alles, was in der göttlich überlieferten Schrift enthalten ist, verhält sich auf beiläufige oder sekundäre Weise zum Gegenstand des Glaubens."[6] Statt daß die übernatürliche Offenbarung das naturhafte Verlangen erfüllt, fördert sie es vielmehr. Zwar trägt die Glaubenslehre zu neuen Erkenntnissen bei – daß es spezifische Offenbarungswahrheiten gibt, steht für Thomas außer Zweifel –, aber sie ändert nicht die natürliche, vorgegebene Art und Weise der menschlichen Erkenntnis[7]. Dementsprechend hebt die übernatürliche Selbstoffenbarung Gottes seine Unerkennbarkeit keineswegs auf; sie hebt sie geradezu hervor[8] – was für Thomas sogar ihre letzte, definitive, vollkommene Wahrheit ist: „Das ist das Letzte menschlicher Erkenntnis über Gott, daß man erkennt, daß man Gott nicht kennt."[9] Der Sinn einer solchen negativen Revelation liegt nach Thomas darin, das Staunen zu fördern.

Betrachten wir nun die Argumentation des Thomas in dem betreffenden *Summa*-Artikel (II–II, q. 2, a. 3) genauer. Sie manifestiert sich anhand der vier Stichwörter „Wirklichkeitsbegriff", „Geschichte", „Staunen" und „Glauben". Der Gedankengang geht von einer allgemeinen Festlegung hinsichtlich des Verhältnisses zwischen dem Natürlichen und dem Übernatürlichen aus. Dies verdeutlicht der Aquinat mittels folgendem Vergleich: von Natur aus bewegt sich Wasser auf der Erdoberfläche nach unten zum Erdmittelpunkt, seine Natur gestattet aber durchaus, daß etwa das Meer (im

---

[6] Per accidens autem vel secundario se habent ad obiectum fidei omnia quae in Scriptura divinitus tradita continentur. Ebd., q. 2, a. 5c.

[7] Vgl. *In Boethii De trinitate*, q. 6, a. 3c.

[8] Est etiam necessarium huiusmodi veritatem ad credendum hominibus proponi ad Dei cognitionem veriorem habendam. Tunc enim solum Deum vere cognoscimus quando ipsum esse credimus supra omne id quod de Deo cogitari ab homine possibile est: eo quod naturalem hominis cognitionem divina substantia excedit. [...] Per hoc ergo quod homini de Deo aliqua proponuntur quae rationem excedunt, firmatur in homine opinio quod Deus sit aliquid supra id quod cogitare potest. *Summa contra Gentiles*, I, c. 5, n. 3. *Summa theologiae*, I, q. 1, a. 1 argumentiert in gleicher Weise.

[9] *De potentia*, q. 7, a. 5, ad 14. Dicimur in fine nostrae cognitionis Deum tamquam ignotum cognoscere. *In Boethii De trinitate*, q. 1, a. 2, ad 1. Vgl. *W. J. Hoye*, „Die Unerkennbarkeit Gottes als die letzte Erkenntnis nach Thomas von Aquin", *Thomas von Aquin*, Hrsg. *A. Zimmermann*, in: MM 19 (1988) 117–139.

Falle der Gezeiten) durch den Mond horizontal bewegt wird. Mit diesem Bild wird deutlich gemacht, daß das Übernatürliche nicht einen Gegensatz oder eine Alternative zum Natürlichen darstellt, sondern dessen Komplementierung. Der Fachausdruck *potentia oboedientialis* bezeichnet diesen zweifachen Zustand.

An dieses Muster lehnt sich nun die thomistische Ergründung des Glaubens an. Zwar bestimmt die Natur des Menschen seine eigene Lebensentwicklung, aber dieselbe Natur bietet darüber hinaus die Grundlage, eine explizite Wirkung Gottes zu erfahren. Eine solche Eigenschaft kommt in unserer Welt ausschließlich dem Menschen zu. Nur die menschliche Natur stellt eine *potentia oboedientialis* der Gnade dar. Diese liegt nach Thomas in dem Vermögen, auf allgemeine Weise zu erkennen[10]. Dabei kommt es darauf an, daß in der thomistischen Sicht das Konkrete und das Abstrakte nicht als zwei getrennte Bereiche, gleichsam zwei Stockwerke, gesehen werden. Vielmehr gilt Abstraktion als die spezifisch menschliche Weise, Konkretes zu erfassen. „Unser Bewußtsein ist imstande, in einer Abstraktion das zu betrachten, was es in Konkretion kennt"[11], und zwar im Hinblick auf die das Konkrete kennzeichnende Doppelstruktur, nämlich die konkrete *Form* einerseits sowie deren konkrete *Existenz* andererseits. Und nichts anderes als diese zweifache Bewußtseinsleistung, welche gerade aufgrund ihrer Zweifachheit eine gewisse Transzendenz in der Weltbegegnung realisiert, dient Thomas als Angelpunkt zwischen Natur und Gnade.

Sie repräsentiert jedoch ihm zufolge nicht selbst schon die Gottesbeziehung; die Transzendenz der Erkenntnis zielt für Thomas (ungeachtet der meisten seiner transzendentalen Interpreten[12]) nicht von sich aus schon auf Gott. Karl Rahners „transzendentale Gotteserfahrung", bzw. „Vorgriff", zielt auf das „Sein" nur im Sinne von „Seiendheit" *[ens commune]*[13]; für Thomas hingegen ist Seiendheit nicht identisch mit Sein und verfehlt somit

---

[10] Sola autem natura rationalis creata habet immediatum ordinem ad Deum, quia ceterae creaturae non attingunt ad aliquid universale, sed solum ad aliquid particulare, participantes divinam bonitatem vel in essendo tantum, sicut inanimata, vel etiam in vivendo et cognoscendo singularia, sicut plantae et animalia. *Summa theologiae*, II–II, q. 2, a. 3c.

[11] Intellectus noster vel angelicus, quia secundum naturam a materia aliqualiter elevatus est, potest ultra suam naturam per gratiam ad aliquid altius elevari. Et huius signum est, quia visus nullo modo potest in abstractione cognoscere id quod in concretione cognoscit, nullo enim modo potest percipere naturam, nisi ut hanc. Sed intellectus noster potest in abstractione considerare quod in concretione cognoscit. [...] Et ideo, cum intellectus creatus per suam naturam natus sit apprehendere formam concretam et esse concretum in abstractione, per modum resolutionis cuiusdam, potest per gratiam elevari ut cognoscat substantiam separatam subsistentem, et esse separatum subsistens. Ebd., I, q. 12, a. 4, ad 3.

[12] Ausführlicher: *N. Knoepffler*, Der Begriff „transzendental" bei Karl Rahner. Zur Frage seiner kantischen Herkunft, Innsbruck/Wien 1993, *K. Rahner*, Art. „Transzendentaltheologie", Sacramentum mundi IV, 986–992; *O. Muck*, Die transzendentale Methode in der scholastischen Philosophie der Gegenwart, Innsbruck 1964; *W. J. Hoye*, Die Verfinsterung des absoluten Geheimnisses: Eine Kritik der Gotteslehre Karl Rahners, Düsseldorf 1979.

[13] Vgl. *K. Rahner*, Geist in Welt. Zur Metaphysik der endlichen Erkenntnis bei Thomas von Aquin, 2. Aufl., München 1957, 190; *ders.*, Hörer des Wortes. Zur Grundlegung einer Religionsphilosophie 2. Aufl. (München, 1963), 85.

Gott. Vielmehr bedeutet die Transzendenz des Bewußtseins, für sich genommen, geradezu eine gewisse fortschreitende Untergrabung des menschlichen Lebens. Der umfassende Vorgang der Reflexion hat nämlich zur Folge, daß ein Mensch unmöglich von sich aus vollkommen glücklich werden kann. Denn menschliches Glück ist *bewußtes* Glück; wir sind nicht wirklich glücklich, wenn wir nicht zugleich *wissen*, daß wir glücklich sind. Aber diese Selbstpräsenz durch Reflexion bedeutet zwangsläufig eine Entzweiung, also Unzufriedenheit. Zugleich aber stellt derselbe Zustand die Grundlage dar für die übernatürliche Wirkung Gottes[14]. Somit verlangt die Natur des Menschen nach dem, was sie braucht und selbst nicht zustande bringen kann: nach der durch die Gottesschau bewirkten Glückseligkeit[15]. Aber welche Rolle soll nun in diesem Zusammenhang dem Glauben zukommen?

Geschichte

Der springende Punkt bei der Frage nach der Notwendigkeit des Glaubens liegt in der Tatsache, daß der Mensch ein durch und durch geschichtliches Wesen ist. Durch seine Lebensgeschichte erlangt er sein Heil. Im Rahmen der Prozeßhaftigkeit findet das Glauben seinen Ort. Thomas charakterisiert die Lebenssituation metaphorisch als eine Lernsituation, wobei der Mensch den Schüler und Gott den Lehrer – nicht, wohlgemerkt, die zu lernende Wahrheit – repräsentiert[16]. Wenn Thomas nicht die Frage nach der Notwendigkeit des Glaubens behandelt, betrachtet er Gott natürlich doch als den eigentlichen Inhalt bzw. Gegenstand des Glaubens. Aber dann geht es um den Glaubenshabitus *[fides]* und nicht um den Glaubensakt *[credere]*. Thomas bezeichnet die Wahrheit selbst *[veritas prima]*[17], im Unterschied zu konkreten Einzelwahrheiten *[vera]*, als den Inhalt des Glaubens. In bezug auf diesen Aspekt gibt es keine individuellen Entwicklungsmöglichkeiten; alle Gläubigen bleiben gleich[18]. Dementsprechend stellt der Glaube an sich nach Thomas von Aquin keine freie Entscheidung dar[19]. Vielmehr ist er ein Instinkt *[interior instinctus]*[20], was aber alles andere als Widerwilligkeit be-

[14] Perfectio ergo rationalis creaturae non solum consistit in eo quod ei competit secundum suam naturam, sed etiam in eo quod ei attribuitur ex quadam supernaturali participatione divinae bonitatis. *Summa theologiae*, II–II, q. 2, a. 3c. Nec deficit homini in necessariis, quamvis non daret sibi aliquod principium quo posset beatitudinem consequi; hoc enim erat impossibile. Sed dedit ei liberum arbitrium, quo possit converti ad Deum, qui eum faceret beatum. Ebd., q. 5, a. 5, ad 1.

[15] Ultima beatitudo hominis consistit in quadam supernaturali Dei visione. Ebd., q. 2, a. 3c.

[16] Ad quam quidem visionem homo pertingere non potest nisi per modum addiscentis a Deo doctore. Ebd. Zur Didaktik im allgemeinen vgl. ebd., I, q. 117, a. 1; *De veritate*, q. 11.

[17] Vgl. u. a. *Summa theologiae*, II–II, q. 1, a. 1c; *De veritate*, q. 14, a. 8. *A. Galli*, „L'oggetto della Fede secondo S. Tommaso", in: SacDot 34 (1989) 197–218, will *veritas prima* mit der Offenbarung verknüpfen, gibt jedoch keine Textbelege für eine solche Einschränkung an.

[18] Ex hac parte fides non diversificatur in credentibus, sed est una specie in omnibus. *Summa theologiae*, II–II, q. 5. a. 4.

[19] Vgl. ebd., q. 6. a. 1

[20] Ille qui credit [...] inducitur [...] interiori instinctu Dei invitantis. Ebd., q. 2, a. 9, ad 3. Vgl. *J. Alfaro*, „Supernaturalitas fidei iuxta Thomam", in: Gr. 44 (1963) 501–542; 731–787; *ders.*, Art. „Formalobjekt, übernatürliches", in: LThK 2. Aufl., Bd. IV, 207–208; *J. Maréchal*, Le point de

deutet. Die Unterschiede unter den Gläubigen beschränken sich auf die konkreten Einzelwahrheiten *[vera]*, d.h. auf die Dimension des Inhaltlichen, der sog. Materialität des Glaubens[21]. Konkrete Glaubenswahrheiten repräsentieren mithin Explizierungen des Glaubens[22]. Ist die Wahrheit selbst der Gegenstand des Glaubens, so leuchtet es ein, daß Menschen keine ewigen Wahrheiten kennen. „Die Wahrheit unserer Vernunft", konstatiert Thomas, „ist veränderlich."[23] Nur wenn der eigentliche Inhalt des Glaubens als die Wahrheit selbst begriffen wird, kann man verstehen, warum Thomas verlangt, daß jemand, dessen Gewissen es für falsch hält, an Christus zu glauben, gehalten ist, diesen Glauben zurückzuweisen. Verfällt man in den Irrtum, Christus von der Wahrheit abzulösen, so muß man sich in diesem Fall an die Wahrheit halten, d.h. dem eigenen (irrenden) Gewissen gehorchen.

Bei der pädagogischen Analogie ist darauf zu achten, daß ein Lehrer nicht für jede Art des Lernens erforderlich ist, sondern nur für solches Lernen, das prozeßhaft vor sich geht, zum Beispiel das Erlernen einer bestehenden Wissenschaft. (In der Anwendung der gleichen Analogie in der Schrift *De veritate* spricht Thomas vergleichsweise ausdrücklich von einer *successio temporis* und einer *via credendi*[24].) Die Erkenntnis, die aufgrund des Glaubens gewonnen wird, wird in Form einer Entwicklung erworben[25]. Eine solche Art des Lernens ist angewiesen auf einen vertrauenswürdigen Lehrer, der selbst bereits im Besitz der Grundsätze seiner Wissenschaft ist: „Jeder, der in dieser Weise lernt, muß glauben, um zur vollkommenen Wissenschaft zu gelangen."[26] Und gerade diese Analogie wählt Thomas, um die Notwendigkeit des Glaubens zu erklären: „Um zur vollendeten Schau der Glückseligkeit zu gelangen, ist es vorher erforderlich, daß der Mensch Gott so glaubt, wie der Schüler seinem Lehrer glaubt."[27]

---

départ de la métaphysique, Bd. V: Le Thomisme devant la Philosophie critique, 2. Aufl. (Paris, 1949), 467–468; *W. J. Hoye*, Actualitas omnium actuum. Man's Beatific Vision of God as Apprehended by Thomas Aquinas, Meisenheim am Glan 1975, 268–271.

[21] In obiecto fidei est aliquid quasi formale, scilicet veritas prima super omnem naturalem cognitionem creaturae existens; et aliquid materiale, sicut id cui assentimus inhaerendo primae veritatae. *Summa theologiae*, II–II, q. 5, a. 1c. Vgl. ebd., q. 7, a. 1, ad 3; q. 1, a. 1c.

[22] Explicatio credendorum fit per revelationem divinam. Ebd., q. 2, a. 6c.

[23] Veritas divini intellectus est immutabilis; veritas autem intellectus nostri mutabilis est. Ebd., I, q. 16, a. 8c.

[24] *De veritate*, q. 14, a. 10c. Vgl. ebd., ad 3; *Summa theologiae*, II–II, q. 1, a. 7, ad 2: per temporum successionem; *In Boethii De trinitate*, q. 3, a. 1c: via fidei.

[25] Huius autem disciplinae fit homo particeps non statim, sed successive, secundum modum suae naturae. *Summa theologiae*, II–II, q. 2, a. 3c. Vgl. *In I Ethicorum*, lect. 11, n. 2: Et ideo ad hominem pertinet ut paulatim in cognitione veritatis proficiat.

[26] Omnis autem talis addiscens oportet quod credat, ad hoc quod ad perfectam scientiam perveniat. *Summa theologiae*, II–II, q. 2, a. 3c.

[27] Unde ad hoc quod homo perveniat ad perfectam visionem beatitudinis praeexigitur quod credat Deo tamquam discipulus magistro docenti. Ebd.

Der Wirklichkeitsbegriff

Immer noch ungeklärt in der bisher geschilderten Konstellation ist allerdings die Rolle des Wirklichkeitsbegriffs – so übersetze ich *ratio entis,* wobei *ratio* notorisch schwierig zu übersetzen ist, und die Übersetzung „Wirklichkeit" für *ens* für geradezu unthomistisch gehalten werden kann, zumal Thomas zwischen *ens* und *esse* unterscheidet und das deutsche Wort „Wirklichkeit" auf *esse,* gerade nicht auf *ens,* zurückgeht. Soviel steht jedoch fest: Der abstrakte Wirklichkeitsbegriff impliziert mehr als nur eine statische Kulmination, gleichsam die abschließende Spitze der intellektuellen Analyse, wie es sowohl bei Karl Rahner als beim Neuplatonismus der Fall ist. Im Gegenteil, diese zeitlose Abstraktion fungiert als Grund persönlicher Geschichte. Von daher wird es verständlich, warum Thomas seine neue Glaubenskonzeption nicht wie in anderen Werken im Zusammenhang mit einer Abhandlung über Glauben im substantivischen Sinne, d.h. als *fides,* sondern im Zusammenhang mit der Verbform, d.h. *credere,* anführt. Genaugenommen bezieht sich seine Fragestellung in der *Summa* nicht mehr auf die Tugend des Glaubens *(fides),* sondern auf den zeitlichen Vollzug des Glaubens *(credere).* Der Unterschied ist nicht unwesentlich. Glauben (als Verb) bezeichnet den konkreten Glaubensvollzug; und dieser konkrete Vollzug wird ermöglicht, so Thomas, durch die höchste Abstraktion. Es ist die Fähigkeit zu abstrahieren, d.h. das konkret Gegebene zu umfangen und zu übersteigen, die die Gottesbeziehung ermöglicht.

In Verbindung gebracht mit dem Wirklichkeitsbegriff, nimmt der Glaube einen dynamischen Charakter an. Die Tatsache, daß der Wirklichkeitsbegriff den Abschluß des erklärenden Denkens in diesem Leben verkörpert[28], stellt paradoxerweise die Voraussetzung für die übernatürliche Erhöhung dar. Zugleich ist die Vollendung der *via resolutionis* im Wirklichkeitsbegriff die Begründung der radikalen Geschichtlichkeit menschlichen Lebens. Der Glaube wird also nicht so sehr als eine Antwort auf die philosophische Seinsfrage gesehen, sondern vielmehr als die treibende Kraft einer durch den Wirklichkeitsbegriff stets von neuem eröffneten Möglichkeit. Er erscheint mit anderen Worten nicht in erster Linie als eine Festlegung, gleichsam als ein Hafen, wo man am Ende einer Reise ruht, sondern eher als ein Motor. Er ist weniger eine „Antwort" als ein sokratischer „Stachel". Der Glaube, so stellt Thomas einmal fest, ist nicht das Glück des Menschen: „Glaubenserkenntnis bringt das Verlangen nach Glück nicht zur Ruhe, sondern entzündet es vielmehr."[29]

[28] Terminus resolutionis in hac via ultimus est consideratio entis. *In Boethii De trinitate,* q. 6, a. 1c (22).

[29] *Summa contra Gentiles,* III, c. 40, n. 5.

Das Staunen

Noch ein Aspekt muß zu unserer Analyse hinzukommen. Das Staunen *(admiratio)* fungiert als das eigentliche Bindeglied zwischen dem Wirklichkeitsbegriff und dem Glauben. In diesem Zusammenhang beinhaltet Staunen ein Verlangen, und zwar ein Verlangen danach, den Grund dessen zu erkennen, was man bereits kennt[30]. Verlangen dieser Art wird in der Form des Staunens erlebt, solange die Ursache bzw. der Grund des Erkannten verborgen bleibt[31]. Handelt es sich überdies um Wirklichkeit, betrifft es den Grund von Wirklichkeit, nämlich Gott selbst[32], jedoch nicht im Sinne einer Wirkursache, denn diese Kategorie muß in diesem Zusammenhang gegenstandslos bleiben, da eine Wirkursache selbst nur als eine Wirklichkeit denkbar ist. Bei Rahners Thomas-Interpretation hingegen gelangt bezeichnenderweise das Verlangen, d.h. die Gottesliebe, nicht über die Reichweite des *ens universale,* der Seiendheit, hinaus. Das Staunen kommt auf folgende Weise zustande: Alle menschliche Erkenntnis bezieht sich ausnahmslos auf Wirklichkeiten, und diese Wirklichkeiten treten immer in Gestalt von verwirklichten Möglichkeiten auf. Die zweifache Dimension des Konkreten, d.h. Washeit *(forma)* und Dasein *(esse),* charakterisiert alle unsere Erfahrungen und Erkenntnisse. Mit anderen Worten: Wirklichkeiten werden von uns immer als Möglichkeiten, d.h. als *formae,* erfaßt, welche Wirklichkeit *[esse] haben.* (Diese Grundstruktur zeigt sich im übrigen in der aufschlußreichen Tatsache, daß unsere Sprache die Form von Sätzen annimmt, d.h. aus der Verbindung von Subjekten [Möglichkeiten] und Verben [Verwirklichungen] besteht.) Von daher ergibt sich jedoch, daß wir (d.h. jeder, der die Umgangssprache verwendet) von einer Wirklichkeit wissen, die ihre Wirklichkeit *ist,* d.h. bei der die Differenz von Möglichkeit und Wirklichkeit aufgehoben ist. Sobald wir etwas als *eine* Wirklichkeit erfassen, wissen wir von *der* Wirklichkeit, an welcher diese einzelne Wirklichkeit teilnimmt. Anders ausgedrückt: „Die den erschaffenen Dingen innewohnende Wirklichkeit kann nur als von der göttlichen Wirklichkeit abgeleitet [*deductum* – was nicht geschlußfolgert, sondern als solches direkt mitwahrgenommen heißt] verstanden werden."[33] Die folgende in platonischen Partizipationskategorien formulierte Argumentation berührt den Kern des Thomismus:

> Man muß notwendig sagen, daß alles, was irgendwie ist, von Gott ist. Alles, was sich nämlich in einem Ding nur durch Teilhabe findet, muß in ihm von dem verursacht sein, dem es wesentlich zukommt [...]. Gott ist das in sich bestehende Sein selbst. Und [...] dieses in sich bestehende Sein kann nur ein einziges sein; wie die Weißfar-

[30] Cuiuslibet effectus cogniti naturaliter homo scire causam desiderat. Ebd., III, c. 25, n. 12.

[31] Inest enim homini naturale desiderium cognoscendi causam, cum intuetur effectum; et ex hoc admiratio in hominibus consurgit. *Summa theologiae,* I, q. 12, a. 1c. Admiratio autem consurgit, cum effectus sunt manifesti et causa occulta. Ebd., q. 105, a. 7c. Vgl. ebd., II–II, q. 180, a. 3, ad 3.

[32] Intellectus autem humanus cognoscit ens universale. Desiderat igitur naturaliter cognoscere causam eius, quae solum Deus est. *Summa contra Gentiles,* III, c. 25, n. 12.

[33] Licet causa prima, quae Deus est, non intret essentiam rerum creatarum, tamen esse, quod rebus creatis inest, non potest intelligi nisi ut deductum ab esse divino. *De potentia,* q. 3, a. 5, ad 1.

benheit, bestünde sie in sich, nur eine sein könnte, da die Weißfarbenheiten sich nur vervielfältigen entsprechend den aufnehmenden Körpern. Es bleibt also letztlich, daß alles andere als Gott nicht sein eigenes Sein ist, sondern das Sein besitzt durch Teilhabe. Infolgedessen ist alles, was sich durch die verschiedene Teilhabe am Sein unterscheidet, so daß es mehr oder weniger vollkommen das Sein besitzt, notwendig verursacht von dem ersten Seienden, das auf vollkommenste Weise ist[34].

Derartiges Wissen ist jedoch weder eine Erfahrung noch eine Erkenntnis der Wirklichkeit Gottes selbst – denn sonst wäre das auf Wirklichkeit gerichtete Staunen eingeschränkt. Vielmehr handelt es sich bei der dadurch erlangten „Wirklichkeit" um die Wahrheit des Satzes „Gott existiert"; mit anderen Worten: in Wirklichkeit, d. h. in Wahrheit, existiert Gott. Will sagen: „Gott" und „existiert" kommen wirklich zusammen vor[35]. Wäre diese Wahrheit mehr als ein bloßer Satz (z. B. ein Gottes*begriff*), hätte das unter anderem zur Folge, daß die Eschatologie präsentisch interpretiert und somit die ganze vielfältige Konkretheit einer Lebensgeschichte entwertet werden müßte. Jedenfalls erreicht nach Thomas ein gelungener Gottesbeweis nicht mehr als die Wirklichkeit des wahren Satzes „Gott existiert". Mehr als dies wissen wir nach ihm über Gott nicht.

In der deutschen Sprache wird diese Einsicht meines Erachtens erfaßt und erhellt durch die Tatsache, daß man dasselbe Wort, nämlich „Wirklichkeit", sowohl für das Konkrete schlechthin als auch für das Umfassendste, das Abstrakteste verwendet. Wirklichkeiten vergegenwärtigen ipso facto *die* Wirklichkeit. Das nimmt schon die Umgangssprache wahr. Insofern treibt sie Metaphysik und Theologie; sie ist in der Lage, gewissermaßen alles zu denken. Und an allem und jedem ist sie fähig, Transzendenz zu erblicken und darüber zu staunen.

Wird uns irgendeine Wirklichkeit gerade *als* eine Wirklichkeit bewußt, so entsteht das auf Gott gerichtete Erstaunen. Dies genügt, um erneutes, das Konkrete jeweils aufhebendes Verlangen zu erwecken. Nicht eine irgendwie geartete Gotteserfahrung, sondern eigentlich ein *Gotteserstaunen* bildet die Grundlage von Religion in der Welt des Menschen. Dadurch wird außerdem zum Ausdruck gebracht, daß Wirklichkeiten als gut, d. h. als erstrebenswert, angesehen werden; daher spricht Thomas in dem einschlägigen *Summa*-Artikel nicht allein von „Wirklichkeit", sondern auch vom „Guten". Mithin umfaßt der Glaube das ganze menschliche Bewußtseinsleben, d. h. nicht nur die vernehmende Vernunft. Aber er bedeutet alles andere als

[34] Necesse est dicere omne quod quocumque modo est, a Deo esse. Si enim aliquid invenitur in aliquo per participationem, necesse est quod causetur in ipso ab eo cui essentialiter convenit. [...] Deus est ipsum esse per se subsistens. Et [...] esse subsistens non potest esse nisi unum, sicut si albedo esset subsistens, non posset esse nisi una, cum albedines multiplicentur secundum recipientia. Relinquitur ergo quod omnia alia a Deo non sint suum esse, sed participant esse. Necesse est igitur omnia quae diversificantur secundum diversam participationem essendi, ut sint perfectius vel minus perfecte, causari ab uno primo ente, quod perfectissime est. *Summa theologiae*, I, q. 44, a. 1c.

[35] Vgl. ebd., q. 3, a. 4, ad 2; *De potentia*, q. 7, a. 2, ad 7; *Summa contra Gentiles*, I, c. 12, n. 7.

eine Lebensstütze. Das Gute bezeichnet das Ziel eines Strebens, nicht eine Schönfärberei der erlebten Gegenwart. Hierin kommen Leid und Freude überein, sofern durch beide ein Verlangen hervorgerufen wird. Der letzte Sinn des Lebens in der Welt besteht nicht im Erfahren von Glück, sondern in der unaufhörlichen Entwicklung des Verlangens nach Glück. Auch die vorläufigen Freuden dienen nicht der Erfüllung, sondern eher der Stärkung des *homo viator.* Leben im Glauben ist Leiden der Dürstenden[36]. Heil wird durch das in der Lebensgeschichte erlernte Verlangen nach Glück innerlich mitbestimmt.

Glauben

Am Ereignis des Staunens setzt das Glauben an. Man läßt sich auf die Zugkraft des Staunens ein. Glauben ist also das persönliche Vertrauen auf das durch die Erfahrung der Wirklichkeit geweckte Staunen. Mit anderen Worten: Die Wirklichkeit wird so als gut erfaßt, d.h. man nimmt sie nicht nur wahr, man strebt nach ihr. So entsteht der erste bewußte, d.h. menschliche, Kontakt zu Gott, und zwar nicht unmittelbar, etwa in einer Gotteserfahrung, sondern in der Bewegung zu Gott hin[37]. Gewiß, solches Staunen kann sich an der Wirklichkeit Jesu Christus entzünden, aber es kann in rudimentärer Weise schließlich an jedweder Wirklichkeit entstehen. Thomas kennt die Idee des impliziten Glaubens. So ist Gottes Existenz und Vorsehung nach ihm der erste Artikel des expliziten Glaubens, und im Prinzip können alle übrigen Inhalte der Glaubenslehre unter Umständen implizit bleiben[38]. Die Aufgabe des aktiven Glaubens liegt somit in der beständigen Stiftung des Unfriedens; der letzte Sinn dieser Funktion besteht allerdings im erstrebten Glück. Der Glaube ist seinem Wesen nach etwas Vorläufiges; er wirkt auf seine eigene Aufhebung hin. Er ist genauso zerbrechlich wie der Leib. Stirbt der Leib, so endet mit ihm der Glaube. Glauben macht zwar nicht glücklich, aber um in der Wirklichkeit glücklich zu werden, ist er eine notwendige Voraussetzung.

[36] Vgl. *C. F. von Weizsäcker,* Aufbau der Physik, München 1985, 633: „[...] die naturwissenschaftlich realistischste [Sichtweise des Lebens]: Leben ist Durst und Leiden."

[37] Actus fidei est primus motus mentis in Deum. *In Boethii De trinitate,* q. 3, a. 2c (5). Fides est necessaria tanquam principium spiritualis vitae. *Summa theologiae,* II–II, q. 16, a. 1, ad 1; vgl. ebd., q. 3, a. 1, ad 3; q. 4, a. 7. [...] Tendit in id quod est supra se, scilicet in Deum. In quo quidem motu primum principium est fides. Ebd., q. 7, a. 2c.

[38] Vgl. ebd., q. 1, a. 7; q. 2, a. 5; q. 5, a. 4c; *De veritate,* q. 14, a. 11.

ThPh 70 (1995) 383–398

Sind Heilige moralische Helden? Bemerkungen zu einer Kontroverse

Von Josef Schuster S. J.

1. Anlaß und Fragestellung

Eine moral*philosophische* Kontroverse, die sich im angelsächsischen Sprachraum im Anschluß an den Artikel „Saints and Heroes" von J. O. Urmson im Jahre 1958 entspann, gibt den Anstoß für die folgenden ‚Bemerkungen'. Den mit Urmson und untereinander diskutierenden Philosophinnen und Philosophen[1] geht es allenfalls beiläufig um die theologischen Aspekte der Titelfrage, schon gar nicht um etwaige ererbte kontroverstheologische Probleme, sie beschäftigt die Frage, ob es ‚Werke der Übergebühr' gebe – und das jenseits vergangener Auseinandersetzungen. Nur der Vollständigkeit halber sei angemerkt, daß unter dem „Patronat der Heiligen" verschiedene, aber miteinander zusammenhängende Fragen systematischer Art in dieser Kontroverse behandelt werden:

(1) Gibt es neben den gebotenen, verbotenen und erlaubten Handlungen, die sich auf die Prädikatoren „sittlich richtig" und „sittlich falsch" zurückführen lassen, auch noch Handlungen, die über das moralisch Geforderte hinausgehen und die deshalb besondere Wertschätzung verdienen?[2] In der Tradition der katholischen Moralphilosophie und -theologie spricht man in

[1] Beiträge zur Diskussion in Auswahl (chronologisch geordnet – außer bei unmittelbaren Bezügen): *J. O. Urmson,* Saints and Heroes, in: *A. I. Melden* (ed.), Essays in Moral Philosophy, Washington 1958, 198–216; *L. M. Burchill,* In Defence of Saints and Heroes, in: Phil. 40 (1965) 152–157; *R. M. Chisholm* & *E. Sosa,* Intrinsic Preferability and the Problem of Supererogation, in: Synthese 16 (1966) 321–331; *I. L. Humberstone,* Logic for Saints and Heroes, in: Ratio 16 (1974) 103–114; *Ch. New,* Saints, Heroes, and Utilitarians, Phil. 49 (1974) 179–189; *A. Duff,* Must a Good Man Be Invulnerable, in: Ethics 86 (1976) 294–311; *R. Attfield,* Supererogation and Double Standards, in: Mind 88 (1979) 481–499; *T. C. McConnel,* Utilitarianism and Supererogatory Acts, in: Ratio 22 (1980) 36–38; *D. Heyd,* Supererogation: Its Status in Ethical Theory, Cambridge 1982; *S. Wolf,* Moral Saints, in: JPh 79 (1982) 419–439; ND in: *Robert B. Kruschwitz* & *Robert C. Roberts* (Hg.), The Virtues. Contemporary Essays on Moral Character, Belmont, Ca. 1987, 137–152; zu Wolf: *R. M. Adams,* Saints, in: JPh 81 (1984) 392–401; ND in: *ders.,* The Virtue of Faith and Other Essays in Philosophical Theology, New York/Oxford 1987, 164–173; ND in: *Robert B. Kruschwitz* & *Robert C. Roberts* (Hg.) 153–160; *E. M. Pybus,* Saints and Heroes, in: Phil. 57 (1982) 193–199; *M. McGoldrick,* Saints and Heroes: A Plea for the Supererogatory, in: Phil. 59 (1984) 523–528; *E. M. Pybus,* A Plea for the Supererogatory: A Reply, in: Phil. 61 (1986) 526–531; *T. Nagel,* Der Blick von nirgendwo, Frankfurt/M. 1992 (org.: The View from Nowhere, New York/Oxford 1986), hier 327–358; *M. Baron,* Kantian Ethics and Supererogation, in: JPh 84 (1987) 237–262; *L. Blum,* Moral Exemplars: Reflexions on Schindler, the Trocmés, and Others, in: *Peter A. French, T. E. Uehling,* and *H. K. Wettstein* (Hg.), Ethical Theory: Character and Virtue (= Midwest Studies in Philosophy, Vol. 13), Notre Dame 1988, 196–221; *O. Flanagan,* Varieties of Moral Personality. Ethics and Psychological Realism, Cambridge/Mass.–London 1991: Prologue: Saints 1–12.

[2] „Erlaubt" bzw. „möglich" ist eine Handlung dann, wenn es sittlich richtig ist, sie zu vollziehen wie auch, sie zu unterlassen. In der Regel werden die ‚Werke der Übergebühr' in die Klasse der ‚erlaubten' Handlungen eingeordnet. *Urmson* (198 f) plädiert dagegen für eine eigene Klasse, weil die andere Position den moralischen Fakten nicht gerecht werde.

diesem Zusammenhang von den ‚Werken der Übergebühr', von den ‚überschüssig guten Werken' und von den ‚Räten'[3].

(2) Einige Diskutanten (u. a. G. Elizabeth M. Anscombe[4], Philippa Foot[5], Susan Wolf[6] sowie Bernard Williams[7] und Michael Slote[8]) fragen prinzipieller: Gibt es überhaupt kategorische moralische Forderungen, so daß diese im Konfliktfall stets den Vorzug vor persönlichen Wünschen und Interessen verdienen, oder haben nicht alle moralischen Forderungen lediglich hypothetischen Charakter, so daß allenfalls ein Konflikt zwischen persönlichen und gesellschaftlichen Interessen auftreten kann?[9] M. a. W.: Verdient der Standpunkt der Moral im Konfliktfalle stets den Vorrang vor dem Standpunkt individueller Verwirklichung?

Unter moralischen Heiligen versteht Susan Wolf[10] Personen, „deren jede einzelne Handlung moralisch so gut wie nur möglich ist; Personen, die moralisch so achtbar sind, wie es nur möglich ist" (137). Moralische Vollkommenheit im Sinne moralischer Heiligkeit läßt kein Modell der Selbstverwirklichung und des persönlichen Wohlergehens zu, das wenigstens teilweise vernünftig oder gut oder wünschenswert für einen Menschen wäre, denn das Leben dieser Menschen wird vollständig von der Sorge um das Wohl der anderen und der Gesellschaft als ganzer beherrscht[11].

Auf den ersten Blick verwundert es nicht, daß es offensichtlich kein erstrebenswertes Ziel ist, in dieser beschriebenen Weise eine Heilige oder ein Heiliger zu werden.

(3) Gibt es eine strikte Entsprechung zwischen moralischen Pflichten und Rechten oder sieht sich der Handelnde moralischen Pflichten gegenüber, auf deren Erfüllung niemand einen Rechtsanspruch hat? Traditionell wird diese Frage im Kontext der Unterscheidung zwischen vollkommenen und unvollkommenen Pflichten behandelt, wobei den vollkommenen

---

[3] *O. Schilling,* Apologie der katholischen Moral, Paderborn 1936, 74, definiert: „Der Rat ist soviel als das über die pflichtgemäße Leistung hinausgehende *sittlich Bessere,* erwählt aus freien Stücken." ‚Werke der Übergebühr' werden in der neueren Literatur auch als *‚supererogatorische Handlungen'* bezeichnet.

[4] Modern Moral Philosophy, in: Phil. 33 (1958) 1–19; ND in: *dies.,* Ethics, Religion and Politics (= The Collected Philosophical Papers of G.E.M. Anscombe, Vol. III) Minneapolis 1981, 26–42 [dt. in: *Günter Grewendorf/Georg Meggle* (Hg.), Seminar: Sprache und Ethik. Zur Entwicklung der Metaethik, Frankfurt/M. 1974, 217–243].

[5] Are Moral Considerations Overriding?, in: *dies.,* Virtues and Vices and Other Essays in Moral Philosophy, Oxford 1978, 181–188.

[6] Moral Saints; vgl. kritisch dazu: *R. M. Adams,* Saints, in: JPh 81 (1984) 392–401; ND in: *ders.,* 164–173 (Anm. 1). ND in: *Robert B. Kruschwitz & Robert C. Roberts* (Hg.) 153–160 (Anm. 1).

[7] Moral Luck, in: *ders.,* Moral Luck, New York 1981; dt.: Moralischer Zufall, in: *ders.,* Moralischer Zufall. Philosophische Aufsätze 1973–1980, Königstein/Ts 1984, 30–49.

[8] Admirable Immorality, in: *ders.,* Goods and Virtues, New York 1983, 77–107.

[9] Vgl. auch *U. Wolf,* Das Problem moralischen Sollens, Berlin–New York 1984, bes. 186–199.

[10] Moral Saints, in: JPh 79 (1982) 419–439, ND in: *Robert B. Kruschwitz & Robert C. Roberts* (Hg.) 137–152 (Anm. 1).

[11] Vgl. ebd. 138.

Pflichten stets Rechte korrespondieren, den unvollkommenen Pflichten aber nicht[12].

Die folgenden ‚Bemerkungen' werden sich auf zwei Themen beschränken: (1) Gibt es in der Tradition Anhaltspunkte, Heilige und Heroen miteinander in Verbindung zu bringen? (2) Läßt sich die Annahme von Werken der Übergebühr rechtfertigen? Die Verbindung beider Fragen trägt der Tatsache Rechnung, daß in der skizzierten Kontroverse Heiligkeit, moralischer Heroismus und ‚Werke der Übergebühr' in Beziehung zueinander gebracht werden.

2. Heroen, Heilige und heroische Tugend

2.1. Heroen und Heilige

In der griechischen wie römischen Antike gelten ‚Heroen'[13] als Halbgötter, zumal viele von ihnen eine Gottheit als einen Elternteil haben. Sie übertreffen die Menschen an Sein wie auch und vor allem am Maß ihrer moralischen Leistungen. Bei allen strukturellen Verwandtschaften und Analogien der christlichen Heiligen zu den antiken Heroen als Wohltäter der Menschen, als Beschützer und als Wundertäter dürfen die Unterschiede nicht übersehen werden: Die moralische Wirkkraft der Heroen entstammt ihrer eigenen Macht. Die Heiligen verstehen ihr Handeln als von Gott ermöglicht und getragen. Sie sind und dürfen Menschen sein und bleiben, bekennen sich selber als Sünder, mögen ihnen auch die Viten und die Verehrung des Volkes heroische Züge in Sinne von Halbgöttern verliehen haben. Moralische Heroen im Sinne der antiken Halbgötter sind sie nicht.

Das mögen einige der Gründe sein, warum die Kirchenväter im Kontext ihrer Rede von den Heiligen mit der Vokabel ‚Heroen' äußerst sparsam umgehen. Augustinus bemerkt an einer Stelle seines *Gottesstaates* ausdrücklich, daß von „unseren Märtyrern" als „Heroen" zu sprechen kein kirchlicher Sprachgebrauch sei (civ Dei 10,21).

2.2. Heroische Tugend[14]

Mehr als einige Ähnlichkeit, die christliche Heilige im gängigen Verständnis mit den antiken Heroen gemeinsam haben, rechtfertigt eine andere Beobachtung, Formulierung und Fragestellung des Themas. Aristoteles erwähnt zu Beginn des siebten Buches der Nikomachischen Ethik den auch in seinem Sprachgebrauch einmaligen Ausdruck „heroische Tugend" (NE VII 1, 1145a15–30):

---

[12] Auf die Bedeutung dieser Unterscheidung wird unter 3.5. zurückzukommen sein.

[13] Vgl. *W. Speyer*, Art. Heros, in: RAC 14 (1988) 861–877; *A. Dihle*, Art. Heilig, in: RAC 14 (1988) Sp. 1–63; *A. Angenendt*, Heilige und Reliquien, München 1994, 15–23.

[14] Vgl. zum folgenden vor allem die gründliche Untersuchung von *R. Hofmann*, Die heroische Tugend. Geschichte und Inhalt eines theologischen Begriffes, München 1933.

„... es [gibt] drei Arten dessen ..., was man auf dem sittlichen Gebiet meiden muß: Schlechtigkeit, Unenthaltsamkeit und tierische Roheit. Das Gegenteil der beiden ersten ist klar: das eine nennen wir Tugend, das andere Enthaltsamkeit; das Gegenteil der tierischen Roheit würde am passendsten eine übermenschliche, gewissermaßen heroische und göttliche Tugend heißen können (τὴν ὑπὲρ ὑμᾶς ἀρετήν, ἡρωικήν, τινα καὶ θείαν), wie schon Homer den Priamos von Hektor wegen seiner hohen Vortrefflichkeit sagen läßt: ‚schien er doch nimmer wie einem sterblichen Mann, nein, wie einem Gotte entsprossen.'
Wenn daher, wie man sagt, aus Menschen durch ein Übermaß der Tugend Götter werden, so wäre offenbar der der tierischen Roheit entgegengesetzte Habitus gleichsam von solcher Art. Denn wie dem Tiere weder Schlechtigkeit noch Tugend zukommt, so auch Gott nicht, sondern die göttliche Vollkommenheit ist etwas Ehrwürdigeres als Tugend, die tierische Bosheit ist Schlechtigkeit in einem anderen Sinn."[15]

Nur an dieser Stelle verwendet Aristoteles den Ausdruck ‚heroische Tugend', während die nahezu gleichlautende Parallele in den *Magna Moralia* (II 5, 1200b11 ff[16]) sie als eine „Tugend ohne Namen" apostrophiert. Der Stagirite setzt sie der tierischen Roheit – im Sinne der Ungezügeltheit – diametral entgegen: Der moralisch niedrigsten Möglichkeit des Menschen, sich tierisch zu verhalten, wird die heroische bzw. göttliche Tugend als über-menschliche Wirklichkeit gegenübergestellt. Rudolf Hofmann[17], einer der wenigen Kommentatoren dieser Stelle, resümiert:

„Es ist nicht schwer zu verstehen, daß Aristoteles diesen hohen Grad der Tugend zunächst in den Helden der Vorzeit, den Heroen, verkörpert sieht. Waren diese doch für den Griechen Idealbilder menschlicher und auch Vorbilder sittlicher Größe. Im Glauben des Volkes führen sie ein den Göttern ähnliches übermenschliches Dasein. So konnte an ihnen am ehesten die Vorstellung für eine die menschlichen Bedingungen überschreitende Tugend gewonnen werden."

Über die mittelalterliche Kommentierung der Ethik des Aristoteles[18] fand der Ausdruck ‚heroische Tugend' Eingang in die Theologie. Vor allem die asketische und mystische Literatur rezipierte im Verbund mit dem plotinischen Gedanken verschiedener Grade der Vollkommenheit der Tugenden[19] diesen Begriff. Dabei sekundierte die systematische Theologie mit ihrer Unterscheidung von erworbener und eingegossener

[15] Übers. nach: Aristoteles, Nikomachische Ethik (Auf der Grundlage der Übers. von *Eugen Rolfes*), hg. v. *Günter Bien*, Hamburg 1985, 151.

[16] „Es gibt aber eine Dreizahl von seelischen Phänomenen, auf Grund deren wir als ‚schlecht' bezeichnet werden: Schlechtigkeit, Unbeherrschtheit, tierisches Wesen. Über Schlechtigkeit nun und Tugend ... haben wir oben schon gesprochen. Jetzt sind Unbeherrschtheit und tierisches Wesen zu behandeln. – Das tierische Wesen ist, so kann man sagen, Schlechtigkeit im Übermaß. Wenn wir nämlich einen durch und durch minderwertigen Menschen sehen, so sagen wir, er sei nicht einmal mehr ein Mensch, sondern ein Tier, setzten also dabei voraus, daß eine gewisse Form von Schlechtigkeit tierisches Wesen ist. Die dem entgegengesetzte Tugend hat keinen Namen, sie ist aber in ihrer Eigenart über dem Menschenmaß, als Vollkommenheit, die etwas Heroisches und Göttliches an sich hat. Ohne Namen aber ist diese Tugend, weil es bei Gott keine ‚Tugend' gibt, denn Gott steht an Wert über der Tugend, und nicht ‚Tugend' ist der Maßstab für seine Vollkommenheit. Denn so wäre ja Tugend etwas Höheres als Gott." (Übers. *Franz Dirlmeier*, Aristoteles, Magna Moralia, Berlin 1979, 54 f).

[17] *Hofmann* 5.

[18] Zu den Aristoteleskommentaren und Thomas von Aquin vgl. ebd. 30–89.

[19] Vgl. Plotin, Enneaden I 2: περὶ ἀρετῶν; Plotins Schriften, Bd. 1 (Text und Übersetzung v. *Richard Harder*), Hamburg 1956, 332–349.

Tugend, die bei Thomas von Aquin zu der Aussage führt, Gott schenke dem Menschen mit der Liebe zugleich auch alle anderen Tugenden[20]. In diese Zeit fällt auch das Bemühen, die von Schrift und Väterzeit überlieferten Lehren von den Gaben des Hl. Geistes (dona Spiritus Sancti)[21], den Seligkeiten (beatitudines) und den Früchten des Geistes mit der Tugendlehre zu verbinden. Gott wirkt mit der Vielfalt seiner Gnadengaben bis in den Innenraum des natürlichen Tugendlebens.

Nachdem das kirchenamtliche Kanonisationsverfahren durch die Päpste – seit dem Mittelalter eingerichtet, um einem Wildwuchs in der Heiligenverehrung zu wehren[22] – zunehmend an inhaltlichen Konturen in bezug auf entsprechende Kriterien gewann, übernahm man auch den Begriff der „virtus heroica" – allerdings nicht als Rechtsbegriff, sondern als einen asketisch-moralisch verstandenen Terminus. In diesem Sinne spielt er eine wichtige Rolle im Kanonisationsverfahren der hl. Theresia von Ávila[23]. Mit ‚heroischer Tugend' wird jener Grad der Tugendübung qualifiziert, der über das Maß des gewöhnlichen Tugendbesitzes hinausgeht und notwendige Voraussetzung für die Kanonisation ist. Doch damit bleibt ‚heroisch' in seinem Bedeutungsinhalt relativ offen, zumal auch das „Maß des gewöhnlichen Tugendbesitzes" keine fixe Größe anzeigt.

Die Definition der heroischen Tugend von Kardinal Lorenzo Brancati de Laurea († 1699) – Franziskanertheologe –, der in seinem Skotuskommentar einen eigenen Traktat über die heroische Tugend verfaßte[24], gibt den Stand der damaligen theologischen Reflexion wieder und erlangt zusätzliche Bedeutung dadurch, daß Papst Benedikt XIV. sie in seinem vierbändigen Werk *De servorum Dei beatificatione et beatorum canonizatione*[25] übernimmt, das für die folgenden Jahrhunderte maßgebend blieb. Die heroische Tugend stellt einen höheren Grad der drei göttlichen Tugenden (Glaube, Hoffnung und Liebe) und der moralischen Tugenden dar, der nicht durch menschliche Übung erreicht wird, sondern durch die Gaben des Hl. Geistes. Diese befähigen den Menschen dazu, leicht, schnell und mit Freude über gewöhnliches Tugendmaß hinaus zu handeln. Um berechtigt von heroischer Tugend sprechen zu können, müssen folgende Bedingungen erfüllt sein: (1) Das Handeln des Menschen muß auf sein übernatürliches Ziel ausgerichtet sein; (2) die menschliche Vernunft- und Willenstätigkeit muß von

[20] Vgl. u. a. S.th I–II 68,5; *E. Schockenhoff*, Bonum hominis. Die anthropologischen und theologischen Grundlagen der Tugendethik des Thomas von Aquin, Mainz 1987, hier 287–351.

[21] Stellvertretend sei auf Gregor d. Großen verwiesen, der die sieben Gaben des Geistes (Jes 11,2) in der Regel als „septiformis gratiae" (vgl. u. a. Moralia praef. 8; 1, 8.14.32; 9,11.40; 17,29) bezeichnet. Sie werden allen bei der Rechtfertigung geschenkt (Moralia 9,40). Die Gaben des Geistes schaffen im Menschen eine „tugendähnliche Wirklichkeit" und äußern sich nicht nur in „vorübergehenden Akten".

[22] Vgl. *R. Klauser*, Zur Entwicklung des Heiligsprechungsverfahrens bis zum 13. Jahrhundert, in: ZSRG.K 71,40 (1954) 85–101.

[23] Vgl. *Hofmann* 154–156 (Hinweise auf Quellen).

[24] Commentaria in III. Lib. Sententiarum II, Roma 1673, hier disp. 32; vgl. *Hofmann* 106.

[25] Bologna 1734–38.

besonderer göttlicher Erleuchtung und göttlichem Antrieb bewegt sein; (3) das Leben muß von Selbstverleugnung und von der Beherrschung der Affekte zeugen[26].

Als Ergebnis der Rezeptionsgeschichte des Ausdrucks ‚heroische Tugend' in asketischer und mystischer Theologie wie auch als Qualifikation für ein heiligmäßiges Leben im kirchenamtlichen Kanonisierungsverfahren notiert Rudolf Hofmann[27]:

„Das außergewöhnliche Überragen der allgemein von den menschlichen Kräften erwarteten Tugendhaftigkeit und Vollkommenheit, das Gottes reiches Gnadenwirken offenbart und in den Menschen Bewunderung und den Willen zur Nachahmung erweckt; im übrigen aber nichts, was der Art nach außerhalb der allgemeinen Sittlichkeit und Tugendübung liegen würde. Die heroische Tugend bezeichnet treffend gerade die *excellentia vitae et virtutum*, die in der Theorie und Praxis der Kanonisation als die Zusammenfassung aller zur Heiligsprechung erforderlichen ethischen Vorbedingungen galt. Deswegen darf die heroische Tugend als die allgemeinste und passendste Formulierung dieser Voraussetzungen bezeichnet werden, welche die notwendige moralische Sicherheit der Verehrungswürdigkeit ebenso in sich schließt, wie sie auch der großen Mannigfaltigkeit der Verwirklichung des christlichen Heiligenideals in all den verschiedenen Lebenslagen und sittlichen Aufgaben weitgehendst Rechnung trägt."

Zur Illustration seien aus den Heiligsprechungsakten der Theresia von Lisieux[28] einige Auszüge zitiert:

„Ihre Tugenden wuchsen im Ordensleben, um durch die Bereitschaft, durch die Hochherzigkeit, durch die nicht nachlassende Ausdauer *den heroischen Grad zu erreichen, der sie auch noch von den Tugenden unterschied, die von eifrigen Ordensfrauen geübt werden, sowie in einer Schlacht die Helden sich noch unter den Mutigen, die sie umgeben, auszeichnen.*"[29]

Und zur „heroischen Tugend" dieser Heiligen wird gesagt:

„Es entspricht der Wahrheit, daß die Dienerin Gottes während ihres ganzen Lebens und schon von ihrer frühesten Kindheit an alle Tugenden übte, besonders die Tugenden des Glaubens, der Hoffnung und der Liebe. Vor allem in der Liebe zeichnete sie sich in ganz besonderer Weise aus durch ihre Liebe zu Gott. Ebenso übte sie die Kardinaltugenden, vor allem die Tugend der Stärke, und die Tugenden des Ordenslebens. Besonders erstrahlte in ihr die Demut in einmaliger und bemerkenswerter Weise ..."[30]

Und ein wenig später[31] heißt es:

„Es entspricht der Wahrheit, daß die Dienerin Gottes in der Übung aller Tugenden nach und nach einen *absolut außergewöhnlichen Grad erreichte.* Ihre Ausdauer in der

[26] Ebd. disp. 32 a.6 n.77: „Ut aliqua virtus christiana constituatur in esse heroici in actu primo, necesse est, ut habeat annexum aliquod donum Spiritus Sancti, et det habenti, ex Dei instinctu operari expedite, prompte, ac delectabiliter, supra communem naturae modum, ex fine supernaturali sine humano ratiocinio, cum abnegatione operantis et affectuum subiectione."

[27] *Hofmann* 158.

[28] Prozesse der Seligsprechung und Heiligsprechung der heiligen Theresia von Kinde Jesus und vom heiligen Antlitz, Bd. 1: Bischöflicher Informativprozeß. Bd. 2: Apostolischer Prozeß und kleiner Prozeß zur Nachforschung nach den Schriften der Heiligen. 2 Bde. Vorw. u. aus dem Franz. v. *Maximilian Breig.* Hg.: *Theresienwerk e. V.*, Augsburg 1993.

[29] Bd. 1, 22/2. Hvhbg. von J. Sch.

[30] Bd. 2, 23/2–24/1.

[31] Ebd. in der Ziff. 17, 24/1.

Übung aller Tugenden, ihr steter Sieg über alle Widerwärtigkeiten, die Leichtigkeit, die sie in diesem Bemühen erlangte, die Vielfalt ihrer Tugendakte, die Spontaneität, die sie dabei zeigte, waren sichere Kennzeichen des *heroischen Tugendgrades,* den sie erreicht hatte. Niemals konnte man bei ihr auch nur das geringste Nachlassen, die geringste Entmutigung in der Übung der christlichen Vollkommenheit feststellen ...“

In den Selig- und Heiligsprechungsakten anderer seliger und heiliger Frauen und Männer finden sich vergleichbare Formulierungen, die ihrerseits bezeugen, daß ein außergewöhnlicher Grad an Tugendhaftigkeit als ein Zeichen (neben anderen) von Heiligkeit gewertet wird. Die Frage drängt sich auf, ob sich das so qualifizierte moralische Sein der Heiligen auch in außergewöhnlichen Taten manifestieren mußte. Es gibt Zeugnisse, die diese Vermutung nahelegen. Heiligenviten und -legenden hegen großes Interesse für asketische Sonderleistungen. Folgendes biographisches Selbstzeugnis des Ignatius von Loyola – angeregt durch die *Legenda aurea* – zeugt davon:

„Und weil er sehr sorgsam in der Pflege seines Haars gewesen war, was man in jener Zeit gewohnt war, und er guten Haarwuchs hatte, entschloß er sich, es so seiner Natur nach gehen zu lassen, ohne es zu kämmen noch zu schneiden noch es mit irgend etwas in der Nacht oder am Tag zu decken. Und aus demselben Grund ließ er die Nägel an den Füßen und Händen wachsen, weil er auch darin sorgsam gewesen war.“ [32]

Noch in Manresa erkennt Ignatius, „nachdem er von Gott getröstet zu werden begonnen hatte und die Frucht sah, die er in den Seelen durch den Verkehr mit ihnen bewirkte“, daß dies Übertreibungen sind, und bemerkt lapidar: „Er schnitt sich bereits die Nägel und die Haare.“ [33]

3. Werke der Übergebühr

Es liegt zumindest nahe, nach einer Verbindung zwischen der Lehre von den heroischen Tugenden und den Werken der Übergebühr zu forschen. Allerdings ist dabei Vorsicht geboten, denn Tugenden beziehen sich primär auf moralische Eigenschaften des Menschen, ‚Werke der Übergebühr‘ auf Handlungen, die über ein vorausgesetztes Pflichtmaß hinausgehen. Nach Auffassung der Tradition können sich die Werke der Übergebühr nicht auf das Ziel des sittlichen Handelns – die selige Gottesschau und Glückseligkeit – richten, denn dieses Ziel ist schlechthin unüberbietbar, sondern ausschließlich auf die Mittel und Wege zu diesem Ziel, zu denen man u.a. das Leben nach den evangelischen Räten (Armut, Keuschheit und Gehorsam) zählte.

Das Doppelgebot der Gottes- und Nächstenliebe – nach neutestamentlichem Verständnis der Inbegriff aller moralischen Forderungen überhaupt – scheint durch die Präzisierung, Gott sei mit ganzem Herzen, ganzer Seele

[32] Ignatius von Loyola, Bericht des Pilgers. Übersetzt und kommentiert von *Peter Knauer SJ,* Leipzig 1990, Nr. 19 (45).
[33] Ebd. Nr. 29 (53).

und mit allen Kräften zu lieben (vgl. Mt 22,37; Dt 6,5), keinen Raum für eine sinnvolle Rede von ‚Werken der Übergebühr' zu lassen. Andererseits plädieren einige Theologen im Interesse der Freiheit des Menschen für diese Möglichkeit[34]. Gerät man nicht in das Unwesen eines moralischen Rigorismus[35], wenn man der Ansicht ist, die traditionelle Lehre von den Räten und den Werken der Übergebühr lasse sich nicht aufrechterhalten? Dient dieses Lehrstück unter anderem nicht auch zur Unterscheidung zwischen dem moralischen ‚Normalverbraucher', der seine Sache einigermaßen ordentlich macht, und dem Heiligen, der sich durch besonderen moralischen Einsatz auszeichnet? Wird von allen ein solcher Heroismus verlangt? Aber geschieht damit nicht auch eine Überforderung, die letztlich nicht zu *mehr* Moral, sondern zur Unmoral führt?

Mit Berufung auf Mt 11,30 können Christen einwenden, Jesus selber habe es mit dem Hinweis auf die leichte Bürde und die leichte Last seiner Forderungen ausdrücklich abgewiesen, den Menschen unter moralischen Leistungsdruck zu stellen. Wer aber die Wahl des jeweils Vollkommeneren gegenüber dem Guten zur Pflicht erkläre, der überfordere den Menschen. Außerdem: Stellt sich denn stets die Wahl zwischen „Gut" und „Böse"? Wer vor der Alternative steht, die Wahrheit zu sagen oder zu lügen, der steht vor der Wahl zwischen Gut und Böse. Aber wer sich zu entscheiden hat, zwischen einer Spende von DM 200,– oder einer von DM 300,– zu wählen, der steht offensichtlich nicht vor der Alternative zwischen Gut und Böse, sondern zwischen dem Guten und dem Besseren. Ähnliches dürfte für die Entscheidung für einen bestimmten Beruf gelten.

3.1. Begriffsbestimmung

In der Regel werden als ‚Werke der Übergebühr' jene Handlungen bezeichnet, die über das moralisch gesetzte Pflichtmaß hinausgehen. Wer sich z.B. auf eine bereits gezündete Handgranate wirft, um mit seinem eigenen Körper das Leben der anderen Kameraden zu retten, der handelt über das moralisch Geforderte hinaus[36]. Genereller formuliert: Wer sein eigenes Leben freiwillig einsetzt, um einem anderen oder mehreren das Leben zu retten, der handelt „supererogatorisch". Offensichtlich kann der Einsatz des eigenen Lebens in der Regel moralisch nicht gefordert sein. Definiert man ‚supererogatorische Handlungen' im Sinne dessen, was über die moralische Pflicht hinausgeht, so setzt man implizit voraus, daß sich das Pflichtgemäße jeweils präzise bestimmen lasse. Das kommt in folgender Definition zum

[34] Vgl. etwa *J. Mausbach*, Die katholische Moral und ihre Gegner, Köln ^{5}1921, 253: „Wenn ich stets nur Pflichten zu erfüllen habe, gibt es kein Gebiet der Freiheit mehr, kein Gebiet des Erlaubten."

[35] Vgl. u.a. den Beitrag von *S. Wolf*, 419–439 (Anm. 10), ND in: *Robert B. Kruschwitz & Robert C. Roberts* (Hg.) 137–152 (Anm. 1).

[36] Dieses Beispiel wird nahezu in allen Beiträgen zur Frage angeführt.

Ausdruck: „Wenn jemand mehr Gutes tut, als er eigentlich soll, dann vollbringt er eine oder mehrere supererogatorische Handlungen."[37]

Löhr präzisiert diese Definition durch die Auflistung von sieben Merkmalen für supererogatorische Handlungen:

1. Sie umfaßt die Klasse aller moralisch guten Handlungen, „außer insofern, als sie zur Herstellung und Aufrechterhaltung eines Minimums an gesellschaftlicher Kohärenz und menschlichem Wohlergehen notwendig sind. Insofern letzteres der Fall ist, sprechen wir von moralischen Pflichten." (86)
2. Sie müssen gewollt sein. Andernfalls liegt keine supererogatorische Handlung vor.
3. Sie haben in besonderem Maße Vorbildcharakter. Das schließt nicht aus, daß auch pflichtgemäße Handlungen vorbildlich sein können.
4. Der Handelnde muß einen besonderen persönlichen Einsatz erbringen, es muß ihn etwas kosten (d. h. nicht, daß inneres Widerstreben zu überwinden wäre).
5. Es muß sich um moralisch Substantielles und nicht um Kleinigkeiten handeln (Grüßen oder Türaufhalten).
6. Sie müssen einen idealen Charakter haben, „entweder, weil sie im Hinblick auf die Realisierung eines idealen Zustandes vollbracht werden (Opferbereitschaft von Eltern für ein sorgenfreies Leben ihrer Kinder), oder weil sie selbst Bestandteil eines Ideals sind (z. B. eine Tat der Vergebung als Ausdruck eines Ideals der Nächstenliebe)."[38]
7. Die Unterlassung verdient nicht, moralisch getadelt zu werden.

Nur im Ensemble sind die genannten Punkte hinreichend zur Bestimmung supererogatorischer Handlungen. Ähnlich definiert David Heyd[39]. Eine Handlung ist dann übergebührlich, wenn sie (1) weder geboten, noch verboten ist; wenn (2) ihre Unterlassung nicht falsch ist und deshalb auch keinen Tadel verdient; wenn sie (3) gut ist aufgrund ihrer Folgen oder ihres inneren Wertes; wenn sie (4) freiwillig zum Nutzen anderer ausgeführt wird[40]. Heyd möchte durch seine Bedingungen aus der Klasse der supererogatorischen Handlungen jene ausschließen, die Tadel verdienen[41]. Wer allen Besitz zugunsten Notleidender entäußert und schließlich selber dadurch restlos auf die Hilfe anderer angewiesen ist, verdient kein Lob, auch wenn er ‚über Gebühr' gegeben hat. ‚Supererogatorisch' soll

---

[37] *G. Löhr*, Gott–Gebote–Ideale. Analytische Philosophie und theologische Ethik, Göttingen 1991, 72; *A. Gewirth*, Reason and Morality, Chicago 1978, 330: „Supererogatory actions are those it is good but not obligatory to perform."

[38] Ebd. 86. Nächstenliebe ist kein Ideal, sondern fundamentale sittliche Forderung.

[39] Supererogation. Its status in ethical theory, Cambridge u. a. 1982, bes. 111–141; kritisch zum Ansatz von *Supererogation Sh. Kagan*, Does Consequentialism Demand Too Much?, in: Philosophy & Public Affairs 13 (1984) 239–254, bes. 240–245; umfassender *ders.*, The Limits of Morality, Oxford 1989.

[40] Vgl. ebd. 115.

[41] *Löhr* 84, hält es allerdings für irrig zu meinen, „daß jede supererogatorische Handlung eo ipso moralisch besser ist als jede pflichtgemäße und damit gebotene Handlung."

ausschließlich im Sinne eines positiven moralischen Wertungswortes verwendet werden.

3.2. Tradition

In der christlichen Tradition ist von den Werken der Übergebühr u.a. im Zusammenhang mit der Auslegung bestimmter Schrifttexte die Rede. So wurde die Lehre von den *evangelischen Räten* in der Regel im Sinne der Werke der Übergebühr interpretiert – vor allem 1 Kor 7,7[42] (als Rat zur Ehelosigkeit) und Mt 19,16–22 (die Einladung an den reichen jungen Mann, sein Vermögen den Armen zu geben und dann Jesus zu folgen)[43].

Bei den mittelalterlichen Theologen hat der Terminus ‚Werke der Übergebühr' vorwiegend technische Bedeutung: Thomas kontrastiert sie mit den notwendigen Werken (C. impug 4 ad 5); es handelt sich um Werke, zu denen nicht alle verpflichtet sind (S.th II–II 85,4), die dem Menschen aber zum Heile gereichen (S.th II–II 88,2).

Stellvertretend für die neuscholastische Tradition dürfte Josef Mausbach[44] mit seiner Auffassung stehen, daß es nicht moralisch geboten sei, das als besser Erkannte dem Guten vorzuziehen. Denn die Liebe des Menschen ist nur Gott als dem höchsten Gut unterworfen. Daraus gewinnt sie gegenüber allen anderen Gütern eine neue Freiheit. „Man kann nicht sagen, die größere Liebe dränge *notwendig* zu einer bestimmten größeren Tat, denn die Liebe weiß, daß vor Gott die Gesinnung, das *ex quanto,* nicht das *quantum* den Ausschlag gibt." (252)

Unter Berufung auf Thomas von Aquin[45], daß wir nicht verpflichtet sind, nach der Vollkommenheit zu streben, die in den Objekten liegt, begründet Mausbach einerseits, daß das Bessere nicht einfach das Pflichtgemäße ist, daß es aber andererseits doch geraten sei, weil das Bessere Achtung verdiene.

3.3. Argumente Pro

Von Befürwortern der Lehre von den Räten und Werken der Übergebühr werden u.a. folgende Argumente angeführt:

(1) Die allgemeinen moralischen Intuitionen und Gefühle von Christen wie Nichtchristen kennen ‚Werke der Übergebühr': freiwillige Hilfelei-

[42] Vgl. u.a. *N. Baumert,* Frau und Mann bei Paulus. Überwindung eines Mißverständnisses, Würzburg 1992, 408–417.

[43] Thomas spricht die Sache u.a. im Kontext folgender Schrifttexte an: 1 Kor 9,4 ff: Wer für seine Predigttätigkeit von den Leuten nichts annimmt, handelt über Gebühr (S.th I–II 108,2 ad 3); Lk 19,8: „Wenn ich jemanden betrogen habe, will ich es vierfach zurückerstatten" und „Siehe, die Hälfte meiner Güter gebe ich den Armen ..." (S.th II–II 62,3 ad 2 zu Zachäus); 1 Kor 9,7 (de virt 2,11 ad 7).

[44] Vgl. u.a. *Mausbach* 247–284, *Schilling* 73–83.

[45] In 3 sent. dist. 29 q. 1,8 ad 2.

stung für Notleidende, Einsatz des eigenen Lebens zur Rettung anderer, wiederholtes Verzeihen, großzügiges Spenden etc.

(2) Wenn es keine Grenzen moralischer Pflicht gibt, wenn wir moralisch stets gehalten sind, das Bessere dem Guten vorzuziehen, führt das zu moralischem Rigorismus[46]. In der Regel wird es uns verwehrt sein, eigene Pläne und Interessen zu verfolgen, weil es stets noch dringlichere Aufgaben gibt, die zu bewältigen sind.

(3) Die Begrenzung moralischer Pflicht und die Annahme supererogatorischer Handlungen erlaubt es, zwischen moralischer Pflicht und moralischem Ideal zu unterscheiden. Natürlich kann sich auch eine moralische Pflicht aus einem selbstgewählten Ideal ergeben. Aber diese ist anderer Art als moralische Pflichten, die für alle gelten[47]. Dieses Argument läßt sich leicht auf den Bereich des religiösen Lebens übertragen, insofern etwa ein Leben nach den evangelischen Räten als Leben nach einem selbstgewählten moralischen Ideal verstanden werden kann.

Urmson verweist auf folgendes Beispiel: Bonaventura berichtet von Franz von Assisi, jener habe das Lob der Mitbrüder zurückgewiesen, daß er den Vögeln predige. Franz habe sich vielmehr angeklagt, daß er erst jetzt seine Pflicht erfüllt. Niemand wird nun auf die Idee kommen, einem anderen vorzuhalten, er habe es versäumt, den Vögeln zu predigen. Es wird auch nirgends überliefert, daß Franz irgendjemand den Vorwurf gemacht habe, er predige nicht den Vögeln.

Ergo: Im Unterschied zu Forderungen wie Versprechen einzuhalten oder die Wahrheit zu sagen, können „Werke" dieser Art nicht moralisch eingeklagt werden. Sie sind vielmehr Ausdruck einer bestimmten Berufung. Pflichten der ersten Person sind von jenen der dritten Person zu unterscheiden. Urmson bezieht sich zur Illustration auf die Bergpredigt: Es kann nicht meine Pflicht sein, jeweils die zweite Meile mitzugehen, wenn ich um die Begleitung einer ersten gebeten werde. Sonst könnte jemand auf die Idee kommen, nicht zwei seien verlangt, sondern eigentlich vier, acht, sechzehn usw.[48]

3.4. Argumente Contra

Die Rede von ‚Werken der Übergebühr' setzt das Wissen um die Grenzen moralischer Pflicht voraus. Man denkt sich die Forderungen der Moral in Analogie zum positiven Recht: Wie das Recht muß auch die Moral dem Individuum einen Freiraum lassen, in dem der einzelne seine eigenen Pläne und Ideale realisieren kann.

(1) Unbestritten ist, daß im allgemeinen moralischen Bewußtsein die Existenz von Werken der Übergebühr plausibel erscheint. Der Rekurs auf die Alltagsmoral oder auf allgemeine moralische Intuitionen wird dann pro-

[46] *Nagel* (Anm. 1) führt folgendes Beispiel an: „Der Betrag, der uns auf die Rechnung für ein Menü für zwei Personen in einem mäßig teuren New Yorker Restaurant ins Gesicht starrt, ist identisch mit dem jährlichen Pro-Kopf-Einkommen in Bangladesch. Jedesmal, wenn ich auswärts esse, nicht weil ich dazu gezwungen bin, sondern weil ich Lust darauf habe, könnte dieses Geld entschieden mehr Gutes tun, wenn es der Welthungerhilfe zur Verfügung stünde." (328) Ein ähnliches Beispiel findet sich bei *U. Wolf* (194).

[47] Vgl. *Löhr* 78 f.

[48] *Urmson* 203–205.

blematisch, wenn ihm explizit oder implizit normativer Rang gegeben wird. Eine interessante auf empirischen Untersuchungen basierende moralpsychologische Erklärung, warum jemand zwischen persönlichem Standpunkt und moralischem Standpunkt pendeln kann, bietet Mordechai Nisan[49]: Eine solche Person unterwirft sich durchaus moralischen Forderungen, verhält sich also nicht einfach egoistisch, indem sie im Konfliktfalle stets den eigenen Interessen den Vorrang vor den Interessen anderer einräumt, folgt aber moralischen Normen nur bis zu einem gewissen Grade und gestattet sich hin und wieder auch unmoralisches Verhalten. In einer Art moralischer Bilanz wiegt sie moralische Leistungen gegen Versäumnisse auf und verpflichtet sich zu einer Mindestmoral.

Es geht nicht um einen Konflikt zwischen Vernunft und Neigung, sondern um einen Konflikt zwischen zwei Werten – der Verfolgung eigener Interessen und der Beachtung der Forderungen der Gerechtigkeit –, die beide als angemessen und berechtigt angesehen werden. In der Regel haben Moralphilosophen und -theologen in solcher Situation schnellen Rat: Im Konfliktfalle gebührt dem moralischen Wert vor dem nicht-moralischen der Vorzug. Doch die Alltagsmoral entscheidet häufig anders: „Das Individuum legt für sich selbst ein ‚moralisches Minimum' fest, das es nicht unterschreiten will, aber es erlaubt sich gleichzeitig eine gewisse Befriedigung seiner Ich-Interessen auf Kosten der Moral." (358)

Nisan führt zur Illustration die Beobachtung an, daß sich einige um Staat, Gesellschaft oder Kunst verdiente Persönlichkeiten eine hohe moralische Bilanz zuerkennen und sich zugleich Extra-Freiheiten im Bereich der persönlichen Moral einräumen: „Die Sünde König Davids mit dem Weib des Uriah war keine Sache der Selbstverwirklichung, sondern wahrscheinlich die bewußte Inanspruchnahme seiner Freiheit zur moralischen Übertretung im Lichte einer starken Bilanz, die im wesentlichen auf seiner Leistung für das Volk basierte." (370)

(2) Bruno Schüller[50] bestreitet aufgrund der dem Wollen immanenten Logik die Möglichkeit, das sittlich Gute dem Besseren wählend vorziehen zu können. Analysiert man den Satz „A ist besser als B", so heißt das, B ist gut und verdient es deshalb, geliebt zu werden; A – weil besser als B – verdient es dann, mehr geliebt zu werden als B. Im Konfliktfall heißt „A ist besser als B", daß A gegenüber B den Vorzug verdient. Wer in einer bestimmten Situation A für besser hält als B, der macht zunächst den Maßstab des Guten zum Maß seines Urteils. Fällt er dieses Urteil ernsthaft, dann bleibt ihm im strikten Sinne keine andere Wahl, als das Bessere dem Guten

[49] Die moralische Bilanz. Ein Modell moralischen Entscheidens, in: *Wolfgang Edelstein* und *Gertrud Nunner-Winkler* (Hg.), Zur Bestimmung der Moral, Frankfurt 1986, 347–376.

[50] Zu den ethischen Kategorien des Rates und des überschüssigen guten Werkes, in: *Hans Wolter* (Hg.), Testimonium Veritati (FS Bischof Wilhelm Kempf), Frankfurt 1971, 197–209.

vorzuziehen. Wählt er trotzdem B, dann richtet er sich – ob eingestanden oder nicht – zusätzlich noch nach anderen Gesichtspunkten.

Folgendes Beispiel mag das verdeutlichen: Jemand hat einer befreundeten Familie seit längerem einen Besuch versprochen. Nun erkrankt unerwartet die Großmutter, die alleine in einer kleinen Wohnung lebt und die jetzt auf Hilfe angewiesen ist. Nach kurzer Überlegung bleibt kein Zweifel: die Pflege der Großmutter ist dringlicher als der Besuch. Ist es dann noch möglich, begründet die befreundete Familie zu besuchen? Auch das Argument der Tradition, das Ziel des moralischen Handelns sei verpflichtend, die Wege zu diesem Ziele aber erlaubt, ist nicht überzeugend: Wer ernsthaft ein Ziel will, der will notwendigerweise auch die dazu geeigneten Mittel. Bieten sich mehrere an, so wählt man nach Aristoteles jenes, „durch welches es am leichtesten und besten erreicht wird" (NE III 5, 1112b11 ff).

(3) Wer sich unter Gottes Willen gestellt weiß, der weiß sich auch ganz von ihm beansprucht. Dagegen geht die Lehre von den Räten und den Werken der Übergebühr davon aus, daß es neben der Klasse des Gebotenen und Verbotenen noch das Erlaubte bzw. Geratene gebe, dem das Moment sittlicher Verbindlichkeit nicht zukomme. Wer etwas rät, der legt nahe oder empfiehlt. Die Erfüllung dessen ist ein Werk der Übergebühr, die Nicht-Erfüllung erlaubt und nicht tadelnswert. Doch Raten kann man nur guten Wissens und Gewissens, was den Vorzug gegenüber seinem Gegenteil verdient[51]. Geht man einmal von der Heilsbedeutsamkeit moralischen Handelns aus, dann geschieht im sittlichen Vollzug stets auch die Annahme des Heils von Gott her. Daß der Mensch dieses Heil annehme, ist eine unbedingte Forderung und nicht bloß ein Ratschlag. Und daß dies den ganzen Menschen einfordert, ist Inhalt des Gebotes der Gottesliebe.

Gottes Wille ist ein konkreter Wille, der sich an die Gemeinschaft wie an einzelne wendet. In diesem Zusammenhang spricht die Tradition vom Willen Gottes für den einzelnen oder auch von Berufung. Gottes Ruf an den einzelnen hat selbstverständlich Verbindlichkeit, doch Verbindlichkeit nur für den, der sich so beansprucht weiß[52].

Ein weiterer Einwand ergibt sich vom Freiheitsverständnis her: Läßt sich der eine Wille Gottes gegenüber einem Menschen in Gebote und Räte aufteilen? Einerseits soll der Mensch aus freier und großmütiger Entschiedenheit für Gott leben, andererseits aber rät er ihm den für ihn besseren Weg dem guten Weg vorzuziehen. Offensichtlich denkt man hier Gottes Willen nach Art des menschlichen Gesetzes, das Freiraum für Initiative und Entscheidungen des Menschen lassen muß. Geht man von der Einheit des Wil-

[51] Vgl. zum folgenden *Br. Schüller*, Gesetz und Freiheit. Eine moraltheologische Untersuchung, Düsseldorf 1966, 61–75.

[52] Vgl. auch *Baumert* 408 ff. Eine charismatische Berufung, die stets an einen bestimmten Menschen ergeht, kann für diesen durchaus Verpflichtungscharakter haben. Paulus z. B. weiß um die verpflichtende Kraft eines Anrufs durch Gott, dem sich der Mensch nicht entziehen darf (Gal 1,16; 2,9; 1 Kor 9,16), wenn er ihn klar vernimmt.

lens Gottes aus, ist eine Aufteilung in Gebote und Räte in dieser Form nur schwer nachzuvollziehen.

3.5. Vollkommene und unvollkommene Pflichten

Denkt man von moralischen Pflichten so, daß ihnen stets moralische Rechte entsprechen, wird man in der Tat ein Klasse von ‚Räten' bzw. ‚Werken der Übergebühr' annehmen müssen. Denn es gibt offensichtlich Handlungen, auf die niemand einen moralischen Rechtsanspruch erheben kann. Die Soldaten, für die sich einer von ihnen auf die gezündete Handgranate wirft, können dieses Lebensopfer nicht von ihm einfordern – so wenig wie der junge Familienvater, für den Maximilian Kolbe freiwillig im Konzentrationslager Auschwitz in den Hungerkerker und damit in den sicheren Tod ging.

Dieser Asymmetrie zwischen moralischen Pflichten und Rechten sucht die Unterscheidung zwischen vollkommenen und unvollkommenen Pflichten gerecht zu werden[53]. So spricht Kant im Kontext der Pflichten gegen andere (1) von Pflichten der Schuldigkeit bzw. der Gerechtigkeit und (2) von Pflichten des Wohlwollens bzw. der Gütigkeit[54]. Erstere gehören zu den vollkommenen Pflichten, insofern ihnen ein moralischer Rechtsanspruch entspricht, letztere nicht. Ein synonymer Ausdruck für unvollkommene Pflichten ist „weite Pflichten". Kant versteht darunter „nicht eine Erlaubnis zu Ausnahmen von der Maxime der Handlungen, sondern nur die der Einschränkungen einer Pflichtmaxime durch die andere (z.B. die allgemeine Nächstenliebe durch die Elternliebe)."[55] Während bei der ersten Klasse die Handlungen spezifiziert sind (z.B. kein falsches Versprechen abzugeben), ist bei der zweiten Klasse ein Spielraum gegeben, auf welche Art und Weise die Forderung zu erfüllen ist (z.B. anderen in Not zu helfen).

Nimmt man bei ‚Räten' bzw. ‚Werken der Übergebühr' als ein wesentliches Kriterium, daß ihnen kein moralischer Rechtsanspruch korrespondiert, lassen sie sich zur Klasse der unvollkommenen Pflichten zählen[56]. Allerdings werden ihre Befürworter mit dieser Lösung kaum einverstanden sein, denn sie leugnen in der Regel den moralischen Verpflichtungscharakter dieser Klasse von Handlungen. In bezug auf diese Frage sind aber jene Gründe einschlägig, die im vorigen Abschnitt angeführt wurden.

Aus exegetischer Sicht interpretiert Norbert Baumert[57] die Unterschei-

---

[53] Vgl. *W. Kersting*, Art, Pflichten, unvollkommene/vollkommene, in: HWP 7, 433–439.

[54] Eine Vorlesung über Ethik, hg. von *Paul Menzer*, Leipzig 1924, 242. Kant unterscheidet auch bei den Pflichten gegenüber sich selber zwischen unvollkommenen und vollkommenen. Zu den unvollkommenen Pflichten gehört z.B. die Förderung der eigenen Talente (vgl. GMS IV 421 ff; MS VI 446 f).

[55] Metaphysik der Sitten VI (= Akademieausgabe) 390.

[56] Über die Kontroverse der richtigen Kant-Interpretation in dieser Frage berichtet *Baron* 237–262.

[57] *Baumert* 408 ff.

dung zwischen Gebot und Rat folgendermaßen: Diejenigen moralischen Forderungen, deren Adressaten alle sind und die unter gleichen Umständen für alle gelten, sind als „Gebote" anzusehen, während die persönlichen Berufungen, die sich nicht einfach aus moralischen Prinzipien und Umständen ableiten lassen, „sondern die unter ‚objektiv' gleichen Bedingungen für verschiedene Personen verschieden sein können", entsprechen dem, was man traditionell ‚Rat' nennt. „Darin liegt das Eigentümliche jener Berufungen, die ‚der Geist zuteilt, wie er will', und die wir heute charismatisch nennen." (409) Worte wie „Laß die Toten ihre Toten begraben" (Mt 8,21) oder der Ruf in die Nachfolge für den reichen jungen Mann (Mt 19,21 par), gehören ebenfalls in diesen Kontext. Nach Baumert kann eine charismatische Berufung, die stets an einen bestimmten Menschen ergeht, für diesen durchaus Verpflichtungscharakter haben. Paulus z.B. weiß um die verpflichtende Kraft eines Anrufs durch Gott, dem sich der Mensch nicht entziehen darf (Gal 1,16; 2,9; 1 Kor 9,16), wenn er ihn klar vernimmt. Nicht zwischen einem an alle gerichteten Gebot zum Christsein und einem an bestimmte einzelne ergehenden Rat zur vollkommenen Nachfolge ist zu unterscheiden, „sondern zwischen der *allgemeinen Berufung zur Ganzhingabe* und der *charismatischen Berufung* zu einer *je verschieden zugeteilten Art und Weise*, die vollkommene Ganzhingabe zu leben, etwa in der Ehe oder in der Ehelosigkeit." (416)

In diesem Sinne mag Maximilian Kolbe sein Lebensopfer für den jungen Familienvater als eine Pflicht empfunden haben. Wer allerdings a limine ausschließt, die Hingabe des eigenen Lebens könne moralische Pflicht sein, der denkt von der Moral im Sinne einer Minimalmoral. Für Bernhard Häring[58] kommt es auf die Perspektive an, von der aus man auf die evangelischen Räte schaut: Betrachtet man die evangelischen Räte in Entsprechung zum äußeren Gesetz des christlichen Lebens, so erscheinen sie als zusätzliche Vollkommenheit bzw. als besondere Verdienste seitens des Menschen. Werden sie aus der Perspektive des Gesetzes der Gnade betrachtet, dann zeigt der Unterschied zwischen Geboten und Räten an, daß letztere Ausdruck der Freiheit einer Gnadengabe sind.

Christliche Vollkommenheit findet ihren vollen Ausdruck in der Erfüllung des Gebotes der Gottes- und Nächstenliebe. Christen sind ohne Unterschied des Standes von der Forderung der Bergpredigt betroffen, so vollkommen zu sein wie der Vater im Himmel (vgl. Mt 5,48). Häring beruft sich auch auf Thomas von Aquin:

> „Das Hauptgebot der Liebe kennt keine Grenzen, so daß man sagen könnte, dieser oder jener Grad falle unter das Gebot, u. ein anderer, der die Grenzen des Gebotes überschreite, falle unter einen Rat. Vielmehr ist jedem geboten, Gott zu lieben, so gut er es vermag. Das ergibt sich schon aus der Formulierung ‚Du sollst den Herrn, deinen Gott, lieben aus deinem ganzen Herzen'."[59]

---

[58] Art. Evangelische Räte. II. Moraltheologisch, in: LThK 3, 1246–1250.

[59] Contra retrahentes, cap. 6: „manifestum est enim praecipua praecepta esse de dilectione dei et

Die Wendung ‚so wie er es vermag' spielt an auf Röm 12,3 (1 Kor 12,11; 2 Kor 10,13) und meint: je nach dem Maß der Gnadengabe, die er empfangen hat. Diese Hinweise lassen Häring zu dem Ergebnis kommen, daß es dem Evangelium nicht entspricht, ein Leben nach den evangelischen Räten unter die Kategorien ‚Übergebühr', ‚unverbindlicher Rat' oder ‚Sonderleistung' einzuordnen.

4. Schlußbemerkung

Religionsgeschichtlich hat man den Heiligen als „Typus des religiösen Ausnahmemenschen"[60], als Helden oder Heroen gesehen, der sich seine Stellung z.T. durch heroische Taten verdienen muß. „Heroische Tugend" als Ausdruck des außerordentlichen moralischen Vermögens entstammt diesem Kontext, hat aber im Laufe der christlichen Rezeption einen wichtigen Bedeutungswandel erfahren: Nicht durch wiederholte außergewöhnliche Taten wird dieser Grad der Tugendhaftigkeit als Habitus erworben, er wird vielmehr von Gott als Gabe des Hl. Geistes geschenkt. Aus der Sicht heutiger Theologie mögen Bedenken gegen ein habituelles Verständnis der Gnade erhoben werden, auch mag man zweifeln, ob es überhaupt möglich ist, Tugendgrade festzustellen, entscheidend ist, daß im Kontext von Heiligkeit und Heiligen von der Gnade zu sprechen ist. Weil Gott sich dem Menschen selber mit seinem Heil zuwendet, ist dieser in der Annahme des Heils von Gott her fähig, seinerseits Gott von ganzem Herzen zu lieben und den Nächsten wie sich selbst. Das ist von allen gefordert und mehr wird auch von den Heiligen nicht verlangt. Sie leben diese Liebe – notfalls bis zur Hingabe des eigenen Lebens.

---

proximi, secundum quod dominus dicit matth. xxii, 37, quod primum et maximum mandatum legis est: diliges dominum deum tuum ex toto corde tuo. secundum autem simile est huic: diliges proximum tuum sicut te ipsum. in his autem duobus praeceptis essentialiter consistit vitae christianae perfectio. unde apostolus dicit ad col. iii 14: super omnia caritatem habete, quae est vinculum perfectionis. ubi dicit glosa quod: cetera praecepta perfectum faciunt, in quantum scilicet ad caritatem ordinantur, caritas autem omnia ligat. et inde est quod cum dominus matth. v 48, praecepta de proximi dilectione dedisset, subiunxit: estote ergo perfecti sicut et pater vester caelestis perfectus est. et matth. xix, 30, super illud, ecce nos reliquimus omnia, et secuti sumus te, dicit hieronymus: quia non sufficit tantum relinquere, iungit quod perfectum est, id est: secuti sumus te. sequebantur autem apostoli dominum non tam passibus corporis, quam affectibus mentis; unde super illud luc. v 27: et ait illi, sequere me, dicit ambrosius: sequi iubet non corporis gressu, sed mentis affectu. patet igitur quod praecipue in affectu caritatis ad deum perfectio christianae vitae consistit. et hoc rationabiliter. cuiuslibet enim rei perfectio in assecutione sui finis consistit. finis autem christianae vitae est caritas, ad quam sunt omnia ordinanda illud apostoli i ad tim. i, 5: finis praecepti caritas est: ubi dicit glossa: caritas est finis, idest perfectio, praecepti, idest praeceptorum omnium, quorum impletio est dilectio dei et proximi."

[60] *W. Speyer*, Die Verehrung des Heroen, des göttlichen Menschen und des christlichen Heiligen. Analogien und Kontinuitäten, in: *Peter Dinzelbacher/Dieter Bauer* (Hg.), Heiligenverehrung in Geschichte und Gegenwart, Ostfildern 1990, 48–66, 49.

ThPh 70 (1995) 399–404

Religiöse Erfahrung und Glaubensbegründung[1]

Von Friedo Ricken S. J.

William P. Alston wurde bekannt durch sein Buch *Philosophy of Language*, das 1964 erschien. Er hat einen Namen als Erkenntnistheoretiker; 1989 erschienen seine Aufsätze zu diesem Thema unter dem Titel *Epistemic Justification*. Ebenfalls 1989 erschienen seine Essays zur philosophischen Theologie *Divine Nature and Human Language*. Sein religionsphilosophisches Opus magnum *Perceiving God* – ein Lebenswerk, das ihn, wie er schreibt, seit mindestens fünfzig Jahren beschäftigt hat – ist ein wichtiger Beitrag zur theologischen Erkenntnistheorie. Die folgende Rekonstruktion beruht vor allem auf dem abschließenden achten Kapitel.

I. Der Begriff der mystischen Wahrnehmung

Die zentrale These von *Perceiving God* lautet, daß die Wahrnehmung (perception) Gottes ein wesentliches Element in der Begründung des religiösen Glaubens ist. An die differenzierte, technische Darstellung seien zwei Fragen gestellt: 1. Was versteht Alston unter „the perception of God", d. h. welchen Begriff der religiösen Erfahrung entwickelt er? 2. Welche Bedeutung hat die so verstandene religiöse Erfahrung für die Glaubensbegründung? Welche anderen Gründe kommen außer der religiösen Erfahrung hinzu? Wie verhalten diese Faktoren sich zueinander?

Alston unterscheidet zwei Argumentationstypen, wie die religiöse Erfahrung einen religiösen Glauben stützen kann. Der Unterschied läßt sich verdeutlichen mit einem von ihm gebrauchten Beispiel: (a.) Wir bemerken in einer Scheune, daß das Stroh raschelt und sich bewegt, und wir schließen, daß unter dem Stroh eine Maus ist. Alston nennt diesen Typ der Rechtfertigung „explanatory support". Die Hypothese, daß unter dem Stroh eine Maus ist, ist die beste Erklärung dafür, daß das Stroh raschelt usw. (b.) Die Maus nimmt einen Platz in unserem Gesichtsfeld ein.

Die religiöse Erfahrung kann einen religiösen Glauben in der Weise stützen, daß wir sie durch eine entsprechende Hypothese erklären. Eines der Beispiele Alstons ist die Erklärung eines Bekehrungserlebnisses durch das Wirken des Heiligen Geistes. Mit diesem Argumentationstyp arbeitet Alston nicht. Ihm geht es vielmehr um die Stützung des religiösen Glaubens durch eine Wahrnehmung: Gott nimmt einen Teil des „Erfahrungsfeldes" (experiential field) ein. Das Individuum nimmt etwas wahr, das es mit Gott identifiziert. Gott zeigt *sich selbst* und nicht lediglich eine Wirkung seiner Tätigkeit.

Eine weitere Unterscheidung ist zu berücksichtigen. Bisher wurde unterschieden zwischen der Rechtfertigung durch Erklärung (explanatory support) und der unmittelbaren Wahrnehmung. Von der unmittelbaren unterscheidet Alston die mittelbare Wahrnehmung Gottes. Angela von Foligno († 1309) beschreibt, wie sie die Kraft Gottes in allen Dingen erfährt, so daß sie ausruft: „Die ganze Welt ist voll von Gott." Wir haben hier ein ähnliches Erlebnis vor uns wie in Jes 6,3 „Von seiner Herrlichkeit ist die ganze Erde erfüllt". Alston entwickelt eine Theorie der unmittelbaren Wahrnehmung. Die Frage, ob es eine mittelbare Wahrnehmung Gottes gibt, läßt er offen.

Für die unmittelbare religiöse Erfahrung gebraucht Alston den Ausdruck „mystical perception", ‚mystische Wahrnehmung'. Am Anfang des Buches bringt er Zeugnisse von Teresa von Avila, Angela von Foligno, Heinrich Seuse und anonyme Erlebnisberichte aus jüngerer Zeit, die eine solche Wahrnehmung beschreiben. Diese mystische Wahrnehmung weist nach Alston drei charakteristische Eigenschaften auf:

1. Es handelt sich um ein *erfahrungsmäßiges* Gewahrwerden (experiential awareness), eine Präsentation (presentation). Der Gegenbegriff ist ein Gewahrwerden dadurch, daß wir an etwas denken, uns ein inneres Bild machen, ein Selbstgespräch

[1] 1 Zu *William P. Alston*, Perceiving God. The Epistemology of Religious Experience, Ithaca, NY/London: Cornell University Press 1993. X/320 S.

führen, uns an etwas erinnern. Die Texte zeigen, daß Gott dem Bewußtsein dieser Personen in derselben Weise gegeben ist, wie die Gegenstände unserer Umgebung unserem Bewußtsein in der Sinneswahrnehmung gegenwärtig oder gegeben sind. Es ist ein Unterschied, ob ich ein bestimmtes Haus sehe oder es mir nur vorstelle: der Unterschied zwischen Gegenwart (presence) und Abwesenheit für das Bewußtsein.

2. Es geht um ein *direktes* Gewahrwerden. Wir können eine direkte und eine indirekte Präsentation unterscheiden. Bei der direkten und indirekten Präsentation ist die Person Teil meines Gesichtsfelds. Ein Beispiel für eine indirekte Präsentation ist die Präsentation einer Person im Spiegel oder im Fernsehen. Ich sehe die Person dadurch, daß ich den Spiegel oder den Fernsehschirm sehe. Die indirekte Präsentation ist von der Erkenntnis durch ein Zeichen, etwa des Feuers durch den Rauch, zu unterscheiden.

3. Es handelt sich um ein Gewahrwerden *Gottes*. Die Person muß das Wahrgenommene mit Gott identifizieren. Sie muß die Charakteristika wahrnehmen, welche die mosaischen Religionen Gott zuschreiben, z. B.: Ursprung der Existenz von allem von ihm Verschiedenen; Gutsein; Gerechtigkeit; sittlicher Gesetzgeber; er verfolgt bei der Schöpfung ein Ziel; er bietet den Menschen die Erlösung an.

II. Wahrnehmung und Hypothese

Wenden wir uns nun den anderen Gründen für einen religiösen Glauben zu. Alston nennt die natürliche Theologie, die Tradition und die Offenbarung. *Natürliche Theologie* ist der Versuch, Gründe für einen religiösen Glauben zu gewinnen, indem man von Prämissen ausgeht, die weder selbst religiöse Annahmen sind noch solche voraussetzen. Der Begriff umfaßt nicht nur die Gottesbeweise. Auch die Versuche zu zeigen, daß eine theistische oder christliche Metaphysik die beste Erklärung für bestimmte Bereiche unserer Erfahrung darstellt, z. B. für Moral, Wissenschaft oder Kunst, zählt nach Alston zur natürlichen Theologie. Die *Tradition* besteht in den Lehren der Kirche über Gott und seine Beziehungen zu uns, die sie von Generation zu Generation weitergibt und die zentral für das Leben der Kirche und normativ für die Gläubigen sind. Bei der *Offenbarung* unterscheidet Alston drei Formen: (a.) Die erste Form findet sich z. B. bei den alttestamentlichen Propheten. Es handelt sich um Botschaften, die Gott durch auserwählte Boten übermittelt, wobei Alston die Art und Weise, wie Gott diese Botschaft mitteilt, durch Visionen, Auditionen oder durch einen inneren intellektuellen Vorgang, offenläßt. (b.) Die Inspiration von Schriften, z. B. der Paulusbriefe. Der Schreiber ist sich nicht bewußt, daß Gott ihm etwas mitteilt. (c.) Gottes Handeln in der Geschichte, wie es z. B. im Buch Exodus und in den Büchern der Könige beschrieben ist. Es muß durch Offenbarungen der beiden ersten Formen kommentiert werden, aber es fügt ihnen etwas Neues, das tatsächliche Handeln Gottes, hinzu.

Religionsphilosophisch wichtig ist nun, wie Alston diese verschiedenen Gründe für einen religiösen Glauben auf zwei grundlegende Typen zurückführt und wie er das gegenseitige Verhältnis dieser verschiedenen Gründe sieht. Die Tradition scheidet als ein ursprünglicher Grund für den religiösen Glauben aus. Der einzelne Gläubige kann sich auf die Tradition berufen. Die Glaubensgemeinschaft muß dagegen rechtfertigen, weshalb sie etwas als zentral und normativ betrachtet, und dafür muß sie einen anderen Grund als den der Tradition anführen. Die erste Form der Offenbarung hängt ab von einer besonderen Form der mystischen Wahrnehmung. Der Prophet muß wahrgenommen haben, daß es Gott ist, der ihm die Botschaft mitteilt. Die mystische Wahrnehmung ist ein Grund für den Propheten, die Botschaft zu glauben. Aber wie sieht es mit denen aus, die die Botschaft des Propheten hören? Welchen Grund haben sie, seine Botschaft als eine Botschaft von Gott anzusehen? Alston ist der Ansicht, daß nicht nur die eigene mystische Wahrnehmung, sondern auch die anderer einen Grund für den religiösen Glauben darstellt. Wir können das hier zunächst nur als These zur Kenntnis nehmen und müssen später darauf zurückkommen. Die beiden anderen Typen der Offenbarung sind erkenntnistheoretisch gesehen Hypothesen, die die vorliegenden Daten am besten

erklären (inference to the best explantation). Im Fall der Inspiration nehmen wir an, daß bestimmte Eigenschaften dieser Texte am besten durch die Hypothese, sie seien von Gott inspiriert, erklärt werden. Solche Eigenschaften können das Leben ihrer Verfasser, die Wirkungen dieser Schriften auf das Leben anderer, die normative Geltung, die ihnen eine religiöse Gemeinschaft zuspricht, u. a. m. sein. Ebenso nehmen wir beim dritten Typ von Offenbarungen an, daß diese Ereignisse am besten durch das Eingreifen Gottes erklärt werden. Mit Ausnahme des ontologischen Arguments sind die traditionellen Gottesbeweise nach Alston Erklärungen durch die beste Hypothese. So behauptet z. B. der teleologische Gottesbeweis, die Existenz eines höchsten Seienden mit bestimmten Eigenschaften sei die beste Erklärung für die Ordnung der Welt.

Wir kommen damit zu zwei grundlegenden Typen von Gründen für einen religiösen Glauben: die mystische Wahrnehmung und die Erklärung durch die beste Hypothese. Wie verhalten diese beiden Typen sich zueinander? Wir könnten annehmen, es handle sich um ein rein additives Verhältnis. So könnte z. B. die johanneische Aussage, Gott sei die Liebe, bestätigt werden durch die mystische Erfahrung, durch den ersten Typ der Offenbarung und durch die natürliche Theologie. Diese Lösung hält Alston aus allgemeinen erkenntnistheoretischen Überlegungen heraus für zu einfach. Es geht vielmehr um das allgemeine Problem des Verhältnisses von Wahrnehmung und Begriff: „Gedanken ohne Inhalt sind leer, Anschauungen ohne Begriffe sind blind." Nur die Wahrnehmung gibt einer Überzeugung ihre volle Kraft; das Sichzeigen der Sache im Wahrnehmungsfeld kann durch nichts ersetzt werden. Aber der Inhalt der Wahrnehmung ist oft begrenzt und bedarf der Ergänzung. So reicht die mystische Wahrnehmung oft nicht aus, um das Wahrgenommene mit Gott zu identifizieren. Eine Identifizierung ist erst möglich, wenn die fragmentarische Wahrnehmung durch das ergänzt wird, was die Mystikerin aus ihrer eigenen religiösen Tradition weiß. Hier leisten der erste Typ der Offenbarung und die natürliche Theologie einen Beitrag, den die mystische Wahrnehmung nicht leisten kann. Aus dieser Tatsache wird oft ein Einwand gegen die mystische Wahrnehmung gemacht: Die Wahrnehmung sei erkenntnistheoretisch gesehen wertlos, weil der Mystiker seine eigene Tradition in sie hineinlese. Alston widerlegt diesen Einwand durch den Hinweis auf die Sinneswahrnehmung. Auch hier konstruieren wir das, was wir sehen, hören, fühlen, mit Hilfe dessen, was wir anderswoher über den Gegenstand wissen. Umgekehrt leistet die mystische Wahrnehmung ihren eigenen Beitrag. Offenbarung und natürliche Theologie zeigen nur in groben Umrissen, wie Gott ist und wie er handelt. Dagegen lehrt nach Alston die mystische Wahrnehmung, wie Gott in diesem Augenblick gegenüber dieser Person handelt, wie er sie tadelt, ihr vergibt, sie tröstet usw.

Das eben dargestellte Verhältnis von mystischer Wahrnehmung und Erklärung durch die beste Hypothese kann als inhaltliche Ergänzung bezeichnet werden. Jeder der beiden Faktoren ist unvollständig und muß deshalb durch den anderen ergänzt werden. Aber auch damit ist das Entscheidende noch nicht gesagt. Wir müssen fragen nach ihrem epistemischen Verhältnis. Handelt es sich um Gründe für den religiösen Glauben, die voneinander unabhängig sind? Wenn das nicht der Fall ist, wie ist dann ihre epistemische Abhängigkeit voneinander genauer zu bestimmen?

Wir müssen unterscheiden zwischen einer Wahrnehmung und einem Hintergrundsystem, in das die einzelne Wahrnehmung eingeordnet wird. Bei unseren alltäglichen Wahrnehmungen besteht dieser Hintergrund aus dem Körper unseres alltäglichen Wissens, unseren Erinnerungen, Erfahrungen und Erwartungen, die wir an den Umgang mit den Dingen stellen. Bei einer wissenschaftlichen Beobachtung wäre dieser Hintergrund die gesamte Theorie. Der Hintergrund für eine mystische Erfahrung wird gebildet aus den anderen Gründen für den religiösen Glauben, die oben genannt wurden: Tradition, Offenbarung, natürliche Theologie.

Hintergrund und mystische Wahrnehmung sind in der Weise epistemisch voneinander abhängig, daß sie sich gegenseitig stützen. Dazu zunächst zwei Beispiele. Das erste sind fliegende Untertassen. Wir haben es mit einer unsicheren Wahrnehmung zu tun. Sie könnte durch den Hintergrund gestützt werden, wenn wir Hypothesen hätten, die die Existenz dieser Gebilde nahelegen. Das zweite Beispiel ist die Entdeckung des Planeten Neptun. Seine Existenz war aufgrund astronomischer Berechnungen vorausgesagt wor-

den; sie wurden bestätigt, als der Neptun dann auch mit dem Teleskop beobachtet wurde. Diese allgemeine Aussage ist jetzt genauer zu spezifizieren.

Die Wahrnehmung ist in vielfacher Weise auf den Hintergrund angewiesen. Ich nenne vier Punkte: 1. Wir müssen unterscheiden zwischen einer Wahrnehmung und einer Meinung oder einem Urteil (belief), das sich auf diese Wahrnehmung stützt. Ein Beispiel von Alston: Ich nehme wahr, daß Gott mich im Sein erhält – Ich urteile, daß Gott mich im Sein erhält. Dieser Übergang stellt ein erkenntnistheoretisches Problem dar. Für den religiösen Bereich spricht Alston von „M-(manifestation) belief"; M-beliefs sind eine Spezies von „perceptual beliefs" (Wahrnehmungsurteil), und diese sind Urteile über Objekte: Wir schreiben dem Objekt die Eigenschaft, die wir wahrgenommen haben, zu, z. B. ‚Die Rose ist rot'. Der Übergang von einer Wahrnehmung zu einem perceptual belief kann nach Alston nur durch den Hintergrund gerechtfertigt werden. Alston spricht im Falle von gewöhnlichen Wahrnehmungsurteilen von einer gemeinsamen „perceptual doxastic practice". Er behauptet, daß alle Versuche, diese Praxis in einer nichtzirkulären Weise zu rechtfertigen, fehlgeschlagen sind. Dennoch sei es vernünftig, einer solchen gemeinsamen Praxis zu folgen. Entsprechend gebe es für die mystische Wahrnehmung eine „mystical perceptual practice" oder spezieller eine „Christian mystical perceptual practice". 2. Wahrnehmungen sind immer nur Prima-facie-Gründe für Wahrnehmungsurteile. Sie können durch stärkere Gegengründe („overriders") widerlegt werden. Eine Blume im Garten sieht purpurfarben aus. Ich weiß aber, daß es in diesem Garten keine purpurfarbenen Blumen gibt und daß die Farbe auf die augenblickliche Beleuchtung zurückzuführen ist. Das Urteil, die Blume sei purpurn, ist also nicht gerechtfertigt. Diese overriders werden vom Hintergrund geliefert. Eine mystische Anschauung muß anhand der Offenbarung und der Theologie auf ihre Echtheit geprüft werden. 3. Wir brauchen den Hintergrund, um Wahrnehmungsinhalte zu identifizieren. Ein Marsmensch, der plötzlich auf die Erde käme, wäre wohl kaum imstande, Computer und Waschmaschinen als solche zu erkennen. Die Mystikerin braucht den Hintergrund der Offenbarung und der natürlichen Theologie, um festzustellen, daß es Gott ist, den sie wahrnimmt. 4. Wahrnehmungen können auf Bestätigungen durch den Hintergrund angewiesen sein. Das ist der Fall, wenn wir zweifeln, ob es sich tatsächlich um eine Wahrnehmung oder um eine Täuschung handelt. Hier sei auf das Beispiel der fliegenden Untertassen verwiesen. Im Unterschied zu den overriders dient der Hintergrund hier nicht der Widerlegung, sondern der Bestätigung.

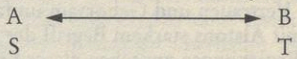
Umkehrt ist der Hintergrund auf die Wahrnehmung angewiesen. Der Hintergrund der mystischen Wahrnehmung besteht aus Erklärungen durch die beste Hypothese. Solche Erklärungen liegen vor beim zweiten und dritten Typ der Offenbarung: die Entstehung der Bibel und die Heilsgeschichte des Alten und Neuen Testaments werden auf Gott zurückgeführt. Hier ist dem Zweifel ein breiter Raum gegeben. Der historische Wert der Berichte kann in Frage gestellt werden. Wir können streiten über die hermeneutische Methode, mit der diese Berichte auszulegen sind. Wir können fragen, ob die theistische Hypothese tatsächlich die beste Erklärung für diese Berichte ist. Die Religionskritik hat in ihrer langen Geschichte eine Fülle von alternativen Hypothesen angeboten. Ebenso umstritten sind die verschiedenen Argumente der natürlichen Theologie. Die mystische Wahrnehmung kann und muß den Hintergrund stützen.

III. Gemäßigter Fundamentalismus

Wir haben also eine wechselseitige epistemische Abhängigkeit von mystischer Wahrnehmung und Hintergrund. Eine entsprechende Abhängigkeit ließe sich zeigen zwischen den verschiedenen Elementen des Hintergrunds; darauf soll hier nicht eingegangen werden. Aber wie ist es möglich, daß Gründe, von denen keiner in sich unbezweifelbar ist, sich gegenseitig stützen? Alston diskutiert drei erkenntnistheoretische Ansätze. Der erste ist der strenge Fundamentalismus (foundationalism), wie er sich etwa bei Descartes findet. Danach muß ein Urteil (belief) sich auf Gründe stützen, von denen jeder einzelne für sich genommen in einem strengen Sinn sicher ist, d. h. den Irrtum ausschließt. Solche Gründe gibt es, wie wir gesehen haben, für den religiösen

Glauben nicht. Dieser Ansatz kommt also für die Epistemologie des religiösen Glaubens nicht in Frage; er ist auch für andere Bereiche der Erkenntnistheorie umstritten. Der zweite Ansatz ist die Kohärenztheorie. Danach hat kein belief in sich eine positive epistemische Qualität; er erhält sie erst durch seine Stellung innerhalb eines Systems. Die Rechtfertigung eines Satzes ergibt sich daraus, wie er sich in das ganze System einfügt, und sie ergibt sich aus der internen Eigenschaft der Kohärenz des Systems. Alston vertritt eine dritte Position, einen gemäßigten Fundamentalismus. Wir haben Grundlagen. Das sind die Urteile, die durch Wahrnehmungen eine Prima-facie-Rechtfertigung erhalten. Aber diese Rechtfertigung kann durch Gründe, die sich aus dem Hintergrundsystem ergeben, die overriders, aufgehoben werden. Die Grundlagen sind also fallibel und korrigierbar. Dennoch besitzen sie im Unterschied zur Kohärenztheorie als Prima-facie-Urteile in sich eine positive epistemische Qualität und einen gewissen epistemischen Selbstand. Weil sie fallibel und korrigierbar sind, können sie durch andere Gründe gestützt werden. Man könnte eine solche positive epistemische Qualität auch den Erklärungen durch die beste Hypothese zusprechen. Aber auch sie sind, wie die Prima-facie-Wahrnehmungsurteile, fallibel und korrigierbar und können daher durch andere Gründe gestützt werden.

Der gemäßigte Fundamentalismus läßt sich durch folgendes Bild darstellen:



A erhält einige, aber nicht genügend Unterstützung durch S. B erhält einige, aber nicht genügend Unterstützung durch T. Außerdem stützen A und B sich gegenseitig.

IV. Zur Kritik an Alston

1. Alston hat eine hochentwickelte Epistemologie der gewöhnlichen Wahrnehmungsurteile, und er überträgt sie auf die religiöse Erfahrung. Er versucht auf diese Weise zu zeigen, daß die mystische Wahrnehmung in ihrem epistemischen Wert der gewöhnlichen Wahrnehmung in keiner Weise nachsteht. Darin sehe ich eine Rechtfertigung und ein positives Ergebnis dieses Vorgehens. Fragwürdig an dieser Methode ist, daß hier ein aus einem anderen Bereich übernommener Erkenntnis- oder Rationalitätsbegriff auf den religiösen Glauben angewendet wird, ohne nach der eigenen Form der Rationalität des religiösen Glaubens zu fragen. Damit ist die Gefahr gegeben, daß Gott zu einem Wahrnehmungsgegenstand unter anderen wird und die Beziehung des religiösen Glaubens zu allen Bereichen des menschlichen Lebens und seine Bedeutung für alle Bereiche des menschlichen Lebens nicht hinreichend deutlich wird.

2. Alston arbeitet mit einem starken Begriff der religiösen Erfahrung. Diese religiöse Erfahrung erscheint bei ihm als isoliert; die Beziehung zu anderen Bereichen der menschlichen Erfahrung wird nicht hinreichend deutlich. Ich möchte das anhand eines Einwands und einer Frage erläutern, die Alston sich selbst stellt.

(a.) An der Sinneserfahrung und der entsprechenden doxastischen Praxis haben alle Menschen teil. Das ist bei der mystischen doxastischen Praxis nicht der Fall. Alston antwortet, daß es a priori wahrscheinlich ist, daß einige Aspekte der Wirklichkeit nur einem begrenzten Kreis von Personen zugänglich sind, die bestimmte nicht von allen Menschen erfüllte Bedingungen erfüllen. Beispiele sind höhere Mathematik, theoretische Physik, die Fähigkeit, anhand des Geschmacks das genaue Anbaugebiet eines Weins festzustellen oder bei einer Symphonie die einzelnen Instrumente deutlich herauszuhören (197 f.). Wenn wir voraussetzen, daß religiöse Erfahrung eine notwendige Bedingung für den religiösen Glauben ist, dann ist mit dieser Antwort, welche die religiöse Erfahrung von einer besonderen Begabung abhängig macht, die These vom religiösen Glauben als einem Wesenszug des Menschen aufgegeben.

(b.) Nehmen wir einmal an, mit diesen begabten Personen sind ausschließlich die religiösen Genies, die John Hicks als Paradigm Cases bezeichnet[2], gemeint. Ihr religiöser

[2] Vortrag an der Hochschule für Philosophie München am 13. Juni 1994.

Glaube ist aufgrund ihrer eigenen Erfahrung gerechtfertigt. Wie aber sieht es mit den anderen aus, die diese Erfahrung nicht haben? Kann diese Rechtfertigung durch das Zeugnis dieser Genies auf andere übertragen werden? Kann der religiöse Glaube anderer Menschen durch das Zeugnis der religiösen Genies gerechtfertigt werden? Alston verweist auf die Bedeutung des Zeugnisses im alltäglichen Leben. Würde ich mich nur auf meine eigene Erfahrung verlassen, so wären meine Kenntnisse in Geographie, Geschichte, Naturwissenschaft usw. äußerst dürftig. Wir setzen im allgemeinen voraus, daß die Rechtfertigung durch das Zeugnis von denen, die selbst die Erfahrung gemacht haben, auf andere überetragen wird. Bedingung dafür ist, daß die Person, die das Zeugnis annimmt, von der Kompetenz der Person, die über ihre Erfahrungen berichtet, überzeugt ist. Warum sollte diese Bedingung im Fall des religiösen Zeugnisses nicht erfüllt sein? Wir haben also keinen Grund zu leugnen, daß die Rechtfertigung von M-beliefs mittels des Zeugnisses auf andere übertragen werden kann. Für die Bildung einer religiösen Gemeinschaft ist dieses Zeugnis nach Alston unerläßlich. Sie beruht auf dem Zeugnis derer, die von Gott eine Offenbarung empfangen haben (279–283).

Das alles ist richtig, aber es ist für den religiösen Glauben zu wenig. Wir hätten, um mit Augustin zu sprechen, zwar eine fides, aber es fehlt der Weg, wie diese fides zu einem intellectus nicht lediglich in einem kognitiv-abstrakten, sondern in einem gefüllten (vgl. Gal 5,6), d.h. Liebe, Vertrauen und Gehorsam umfassenden Sinn kommen kann. Wenn wir ausschließlich mit Alstons starkem Begriff der religiösen Erfahrung arbeiten und wenn wir über keine Beziehungen zwischen dieser Erfahrung und unseren anderen Erfahrungen verfügen, dann bleibt uns der Weg zu einem Verstehen im Sinne eines gefüllten Begriffs verschlossen.

ThPh 70 (1995) 405–413

Metaphysik und Intellektlehre

Die aristotelische Lehre des ‚intellectus agens' im Schnittpunkt der mittelalterlichen Diskussion um die natürliche Gotteserkenntnis*

Von Maarten J. F. M. Hoenen

Die Philosophie hat sich in ihrer frühen Gestalt bei Parmenides und Aristoteles vornehmlich als die Lehre vom Sein verstanden und sich als solche von den anderen philosophischen Wissenschaften, wie der Physik, unterschieden. Diese Wissenschaft erfuhr durch Aristoteles ihre klassische Definition, die bis in die Neuzeit hinein ihre Gültigkeit behalten sollte, nämlich als Lehre von den Prinzipien und Ursachen des Seienden, insofern es ein Seiendes ist, eine Wissenschaft, die von Aristoteles auch ‚erste Philosophie' *(he prote philosophia)* oder ‚Theologie' *(he theologike)* genannt wurde, weil sie das Ewige *(to aidion)* und Unbewegliche *(to akineton)*, das Göttliche zum Gegenstand hat[1].

Nun setzt ein solches Verständnis der ersten Philosophie oder Metaphysik etwas voraus, das nicht oder doch wohl kaum selbstverständlich ist, nämlich daß das Wesen der ersten Ursachen vom Menschen erkannt werden kann. Denn es stellt sich die Frage, wie eine Wissenschaft von den ersten Prinzipien überhaupt möglich ist. Diese Frage ist grundsätzlicher Natur und gilt der ersten Philosophie als erster Philosophie: Kann sie ihrer eigenen Definition nach erste Philosophie sein, das heißt, eine Wissenschaft von den ewigen und unbeweglichen Prinzipien des Seienden? Dem denkenden Menschen sind diese Prinzipien übergeordnet. Sie begründen sein Sein. Es stellt sich somit das Problem, wie der Mensch das, was ihn übersteigt und was als Grund seines Seins von ihm unterschieden ist, erkennen und zum Gegenstand einer Wissenschaft machen kann[2].

Auf diese Frage hat es in der Geschichte der Metaphysik zwei verschiedene Antworten gegeben. Nach der einen Tradition kann der Mensch die ersten Ursachen des Seienden nur mittelbar und lediglich vermittelst der sinnlichen Wahrnehmung erkennen,

---

* Dieser Beitrag geht auf einen öffentlichen Vortrag zurück, den ich 1994 an den Universitäten von Augsburg und Eichstätt gehalten habe. Die Nachforschungen zu dieser Studie wurden ermöglicht durch Unterstützung von seiten der *Niederländischen Organisation für Wissenschaftliche Forschung* (NWO).

[1] *Parmenides*, DK 28 B 2–8; *Aristoteles*, Metaphysik VI c. 1, 1025b3–1026a32. Zu Parmenides siehe *E. Heitsch* (Hrsg.), Parmenides. Die Anfänge der Ontologie, Logik und Naturwissenschaft. Die Fragmente, München 1974; *W. K. C. Guthrie*, The Presocratic Tradition from Parmenides to Democritus, Cambridge 1965 (A History of Greek Philosophy 2) 1–80; Études sur Parménide, 2 Bde., hrsg. von *P. Aubenque*, Paris 1987 (Bibliothèque d'histoire de la philosophie). Über den Aristotelischen Begriff der ersten Philosophie oder Theologie handeln *K.-H. Volkmann-Schluck*, Die Metaphysik des Aristoteles, Frankfurt am Main 1979; *K. Brinkmann*, Aristoteles' allgemeine und spezielle Metaphysik, Berlin 1979 (Peripatoi 12). Das wohl bekannteste neuzeitliche Beispiel des Verständnisses der ersten Philosophie als Wissenschaft vom Seienden ist *Chr. Wolff*, Philosophia prima sive ontologia, 2. Auflage Frankfurt und Leipzig 1736, ND Hildesheim 1962, hrsg. von *J. Ecole*, § 1 (Gesammelte Werke II/3) 1: „Ontologia seu Philosophia prima est scientia entis in genere, seu quatenus ens est." Zur Wolffschen Metaphysik siehe die Beiträge in *Christian Wolff 1679–1754*. Interpretationen zu seiner Philosophie und deren Wirkung, hrsg. von *W. Schneiders*, Hamburg 1983 (Studien zum achtzehnten Jahrhundert 4).

[2] Dieses Problem hat sich vor allem in der Frage nach Gott als eigentlichem Gegenstand der Metaphysik gestellt. Siehe etwa *Thomas von Aquin*, Expositio super Librum Boethii De Trinitate, quaest. 5, art. 4, hrsg. von *B. Decker* (STGMA 4) 1965, 194: „Quia autem huiusmodi prima principia (sc. principia omnium entium) quamvis sint in se maxime nota, tamen intellectus noster se habet ad ea ut oculus noctuae ad lucem solis, ut dicitur in II Metaphysicae, per lumen naturalis rationis pervenire non possumus in ea nisi secundum quod per effectus in ea ducimur (...)." Vergleiche auch *A. Zimmermann*, Ontologie oder Metaphysik. Die Diskussion über den Gegenstand der Metaphysik im 13. und 14. Jahrhundert, Leiden 1965.

wenn er nämlich über das von ihnen Verursachte nachdenkt, so wie die Natur der Sonne aus dem von ihr Verursachten geahnt, jedoch nicht voll erkannt werden kann. Andere dagegen waren der Meinung, die ersten Ursachen könnten direkt und unmittelbar erfaßt und in ihrer eigenen geistigen Natur erkannt werden. Durch das Reflektieren über den eigenen Intellekt kann der Mensch emporsteigen und zu einer geistigen Schau der ersten Ursachen des Seienden gelangen[3].

Es handelt sich hier um zwei ganz verschiedene Arten des Philosophierens. Nach der ersten Tradition ist die erste Philosophie lediglich möglich als eine *a-posteriori*-Wissenschaft. Bei der anderen dagegen kann sie als *a-priori*-Wissenschaft verstanden werden, die ganz aus dem in der Selbstreflexion gewonnenen Begriff der ersten Ursachen abgeleitet werden kann. Von diesen beiden Arten der Philosophie und deren Voraussetzungen in Hinblick auf die natürliche Erkenntnis des ersten Prinzips handelt dieser Beitrag.

Wie keine andere Wissenschaft bezieht sich die Philosophie auf ihre eigene Geschichte. Sie hat, im Gegensatz etwa zu den Naturwissenschaften, ein dialogisches Verhältnis zu den Leistungen ihrer Vergangenheit, die sie immer wieder neu aufgreift und zum Ausgangspunkt der eigenen philosophischen Reflexion macht[4]. Eine in ihrer Tragweite kaum zu unterschätzende Rolle als *point de départ* philosophischen Denkens haben dabei vor allem die Werke des Aristoteles gespielt. Sie waren bis etwa Kant ein zentraler Bezugspunkt der philosophischen Reflexion und haben als solche einen großen Einfluß auf die Bildung der philosophischen Fachsprache nehmen können. Ohne Rückgriff auf Aristoteles lassen sich solche Begriffe wie ‚Ursache', ‚Wesen' und ‚Sein' kaum ihrer ganzen Bedeutung nach verstehen[5].

Die Bildung einer auf Aristoteles basierenden Fachsprache wurde vor allem im Mittelalter vorbereitet, als die Philosophie an den jungen Universitäten ihren Ort gefunden hatte und das *corpus aristotelicum* zum wichtigsten Bestandteil des Curriculums wurde[6]. Wenn man also die innere Dynamik der mit dem *corpus aristotelicum* verbundenen Begriffe erfassen und verstehen will, wie sie über Jahrhunderte hinweg das philosophische Denken im Griff haben halten können, so liegt eine nähere Betrachtung des Mittelalters auf der Hand. Beginnen wir also mit Aristoteles und seiner Rezeption im Mittelalter, um dann auf die Wirkung seiner durch die mittelalterliche Diskussion geprägten Lehre in der frühen Neuzeit einzugehen.

Von historischer Bedeutung im Hinblick auf unsere jetzige Frage nach der Erkenntnis des ersten Prinzips ist der aristotelische Traktat *Über die Seele (peri psyches)*, eine Schrift, die zu den am frühesten kommentierten Werken des Aristoteles an den mittelalterlichen Universitäten gehörte und dadurch einen nachhaltigen Einfluß hat erzielen können[7]. In dieser Schrift spricht Aristoteles u. a. vom menschlichen Erkennen und entwickelt eine Theorie, die bei der Behandlung unserer Frage immer wieder

---

[3] Siehe Anm. 2 und weiter unten.

[4] Das ist eine Trivialität, die gleichwohl eine sorgfältige Betrachtung verdient, legt sie doch ein wichtiges Element philosophischen Denkens frei, denn nur durch dieses Sich-auf-die-Vergangenheit-Beziehen gewinnt die Philosophie ihr geschichtliches Selbstverständnis.

[5] Über die Geschichte des ‚Aristotelismus' informiert Artistoteles. Werk und Wirkung, Bd. 2, hrsg. von *J. Wiesner*, Berlin 1987 (FS P. Moraux). Die Bedeutung von Aristoteles für die Neuzeit wurde neuerdings in bezug auf Johann C. Sturm († 1703) und G. W. Leibniz wieder hervorgehoben in *Ch. Mercer* und *R. Sleigh jr.*, „Metaphysics: The early period to the Discourse on Metaphysics", in: The Cambridge Companion to Leibniz, hrsg. von *N. Jolley*, Cambridge 1995, 69 f.

[6] Zur mittelalterlichen Rezeption des Aristoteles siehe *B. G. Dod*, ‚Aristoteles Latinus', in: The Cambridge History of Later Medieval Philosophy, hrsg. von *N. Kretzmann, A. Kenny* und *J. Pinborg*, Cambridge 1982, 45–79. Über die mittelalterlichen Universitäten informiert jetzt ausführlich: Philosophy and Learning. Universities in the Middle Ages, hrsg. von *M. J. F. M. Hoenen, J. H. J. Schneider* und *G. Wieland*, Leiden 1995 (Education and Society in the Middle Ages and Renaissance 6) (mit Bibliographie).

[7] Siehe dazu *F. Van Steenberghen*, La philosophie au XIIIe siècle, 2. Auflage, Louvain 1991 (PhMed 28) 321 f.

aufgegriffen wird, die aber zu sehr verschiedenen, sogar entgegengesetzten Interpretationen geführt hat[8]. Wir müssen uns diese Theorie näher anschauen, um die Hintergründe der beiden obengenannten Traditionen zu verstehen und um zu begreifen, wie es zu diesen Gegensätzen gekommen ist.

Die Ausführungen des Aristoteles in der genannten Schrift lassen sich wie folgt zusammenfassen: Am menschlichen Erkennen sind drei Prinzipien beteiligt: 1. das erkannte Objekt *(to pragma);* 2. eine tätige Ursache, *to aition kai poietikon* genannt, die dem erkannten Objekt seine Erkennbarkeit gibt, so daß es vom Intellekt erkannt werden kann, und schließlich 3. ein passives, der Materie *(he hyle)* gleichgestelltes Prinzip, das vom erkannten Objekt und von der tätigen Ursache formiert und aktualisiert wird, wodurch das wirkliche Erkennen stattfinden kann[9]. Diese drei Prinzipien lassen sich an dem von Aristoteles verwendeten Beispiel des Lichts gut veranschaulichen: 1. das erkannte Objekt ist der Farbe vergleichbar, die 2. vom Licht der Sonne als der tätigen Ursache beleuchtet und 3. im Auge als passivem Prinzip wahrgenommen wird[10].

Über die Annahme dieser drei Prinzipien ist man sich in der Tradition durchweg einig. Dort liegt auch kein Problem, denn eigentlich wird nicht viel mehr behauptet als: *etwas* (das erkannte Objekt) wird *durch* etwas (die tätige Ursache) *von* etwas (dem passiven Prinzip) erkannt. Schwierigkeiten treten aber hervor bei der näheren Deutung dieser Prinzipien, denn welcher Natur ist das vom Intellekt erkannte Objekt?[11] Und wie steht es mit dem passiven Prinzip, das von Aristoteles mit der Materie verglichen wird? Wie existiert es, wenn nichts wirklich erkannt wird, wenn dieses Prinzip also nicht aktualisiert wird?[12] Die größte Schwierigkeit jedoch ergab sich bei der Deutung des tätigen Prinzips, das in der nacharistotelischen Tradition auch ‚nous poietikos'

---

[8] Aus der neueren Literatur zu *De anima* siehe: Essays on Aristotle's De anima, hrsg. von *M. C. Nussbaum* und *A. O. Rorty,* Oxford 1992 (mit ausführlicher Bibliographie); Aristotle's *De anima* in Focus, hrsg. von *M. Durrant,* London 1993 (Routledge Philosophers in Focus Series).

[9] *Aristoteles,* De anima, III c. 5, 430a10–25. Eine Erörterung der Aristotelischen Intellektlehre gibt *M. V. Wedin,* „Tracking Aristotle's Nous", Aristotle's *De anima* in Focus, 128–161.

[10] Ibid. 430a16–17.

[11] Aristoteles hat dieses Problem mehrmals angesprochen, siehe ibid. 429b10–22 und 431b29–432a1.

[12] Vergleiche in dieser Hinsicht die Deutung des *intellectus materialis* als reiner Veranlagung in dem Alexander von Aphrodisias zugeschriebenen Traktat *De intellectu,* den ich in der dem Mittelalter bekannten lateinischen Form zitiere (ediert in: *G. Théry,* Autour du Décret de 1210: II Alexandre d'Aphrodise, Kain 1926, 74–82, hier 74 f.): „Dixit Alexander quod intellectus apud Aristotelem est tribus modis; unus est intellectus materialis. Hoc autem quod dico materialis est, scilicet intellectus substantivus quem possible est fieri intellectum, et est quasi materia; et per hoc quod dico materia, non intelligo aliquid quod sit subjectum, et possit fieri aliquid significatum propter existenciam alicujus forme in se; sed quod postquam est sic, non fit nisi quod possible est fieri intellectum secundum viam possibilitatis, sicut est id quod est in potencia, quia quod illiusmodi est quia est sic, est materia; intellectus autem qui nondum intelligit, sed possibile est ut intelligat, est materialis, et virtus anime que est sic, est etiam intellectus materialis: quoniam non est aliquid ex hiis que sunt in effectu, sed potest esse intellectus in effectu, scilicet fieri sic ut ymaginet omnia que sunt." (Griechischer Text in *De anima liber cum mantissa,* hrsg. von *I. Bruns,* Berlin 1887 [Supplementum Aristotelicum 2/1] 106.) Zur Authentizität dieses Traktats siehe: Two Greek Aristotelian Commentators on the Intellect, hrsg. von *F. M. Schroeder* und *R. B. Todd,* Toronto, Ontario 1990 (Mediaeval Sources in Translation), 1–31 (mit ausführlicher Bibliographie). Diese Lehre wurde von *Averroes* folgendermaßen referiert, Commentarium Magnum in Aristotelis *De anima* libros, hrsg. von *F. S. Crawford,* Cambridge, Ma 1953 (Corpus commentariorum Averrois in Aristotelem 6/1) 395: „Alexander autem exponit demonstrationem Aristotelis a qua conclusit intellectum materialem esse non passivum, neque aliquid hoc, neque corpus neque virtutem in corpore, ita quod intendebat ipsam preparationem, non subiectum preparationis." Siehe auch *A. P. Fotinis,* The De anima of Alexander of Aphrodisias. A Translation and Commentary, Washington 1979, 302–312.

oder ‚intellectus agens' genannt wurde[13]. In der Auslegung dieses Prinzips liegt der Kern der oben geschilderten Meinungsverschiedenheit. Um die Problematik verdeutlichen zu können, müssen wir noch einmal auf Aristoteles eingehen.

Aristoteles zufolge ist das tätige Prinzip des Erkennens seinem Wesen nach tätig und kann *alle* möglichen Objekte der Erkenntnis erkennbar machen[14]. Wenn aber das tätige Prinzip seinem *Wesen* nach alle Objekte der Erkenntnis wirklich erkennbar machen kann, dann muß dieses Prinzip die Erkennbarkeit nicht nur hervorbringen können, sondern bereits aus sich heraus faktisch *besitzen*. Denn ein Prinzip kann nur das hervorbringen oder mitteilen, was es seinem Wesen nach in sich schließt, so wie die Sonne die Farbe nur deshalb aufleuchten lassen kann, weil sie selbst leuchtet[15]. Das aber hat eine wichtige Konsequenz. Wenn dieses Prinzip die Erkennbarkeit (die *intelligibilitas)* aller möglichen Erkenntnisobjekte in sich trägt, dann bedeutet das, daß dieses Prinzip seinem Wesen nach alles, was überhaupt Objekt des Erkennens sein kann, d. h. jeden möglichen Gegenstand der intellektuellen Betrachtung, als *erkanntes* Objekt ständig in sich schließt. Denn Erkennbarkeit ohne Erkenntnis*inhalt* kann es nicht geben. Das tätige Prinzip des menschlichen Erkennens erkennt also immer und aus sich heraus die ganze Wirklichkeit. Jedes mögliche Seiende wird von ihm geistig erfaßt[16].

Diese Beschaffenheit des tätigen Prinzips läßt sich nur schwer mit einer weiteren von Aristoteles hervorgehobenen Eigenschaft des menschlichen Erkennens zusammenbringen, und zwar der, daß der Intellekt, als Teil der mit dem Körper verbundenen Seele, die Objekte des Erkennens lediglich aus der sinnlichen, körperlichen Wahrnehmung nehmen kann und diese nicht ständig und aus sich heraus erkennt, weil die Seele an den Körper gebunden ist. Hier geht es um die Natur und Herkunft des oben zuerst genannten Prinzips, nämlich des erkannten Objekts *(to pragma)*. Der Mensch, so betont Aristoteles an mehreren Stellen in seinem Werk, kann nur das erkennen, was er durch die Sinne wahrnimmt[17]. Folgt man dieser Spur, dann steht es um das menschliche Erkennen ganz anders. Im Gegensatz zu dem, was wir vorher gesehen haben, wird nun dem Menschen die Möglichkeit abgesprochen, die ganze Wirklichkeit unmittelbar durch sein Erkennen zu erfassen, denn er hat lediglich einen direkten Zugang zu der sinnlichen, der körperli-

---

[13] Ein eindrucksvoller Beleg der schwierigen Interpretation des Aristotelischen tätigen Prinzips ist die von *M. Grabmann* herausgegebene zwischen 1308 und 1323 entstandene anonyme Quaestio ‚Utrum beatitudo consistat in intellectu agente …', in der sechzehn (!) verschiedene Deutungen des *intellectus agens* aufgeführt werden, Gesammelte Akademieabhandlungen, Bd. 1, München 1979 (Münchener Universitäts-Schriften NF 25/1) 1021–1122.

[14] *Aristoteles,* De anima, III c. 5, 430a12.17 f.: „to aition kai poietikon, to poiein panta (…) kai houtos ho nous choristos kai apathes kai amiges, te ousia on energeia."

[15] Daher rührt auch, daß einige moderne Interpreten das tätige Prinzip des menschlichen Erkennens mit dem göttlichen *nous* der Metaphysik XII identifizieren möchten, etwa *W. K. C. Guthrie,* Aristotle: An Encounter, Cambridge 1981 (A History of Greek Philosophy 6) 315–330, und *V. Kal,* On Intuition and Discursive Reasoning in Aristotle, Leiden 1988, 84–92.

[16] Diese Interpretation des tätigen Intellekts fand im Mittelalter einen wichtigen Verteidiger in *Dietrich von Freiberg,* De visione beatifica, 1.1.5., hrsg. von *B. Mojsisch,* Hamburg 1977 (Opera omnia 1) 30: „Ex dictis etiam patet quartum eorum, quae praeenumerata sunt, videlicit quod intellectus, qui est intellectus per essentiam et semper in actu, qualis est intellectus agens, sicut se ipsum, sic omnia alia intelligit per suam essentiam et eodem modo, quo se intelligit, et eadem simplici intellectione. Cum enim ipse per suam essentiam sit exemplar totius entis in eo, quod ens, et secundum hoc sit intellectualiter totum ens, manifestum est, quod intelligendo se ipsum per essentiam eodem modo et eadem simplici intelligentia intelligit totum ens, sicit suo modo, scilicet divino, se habet in Deo, videlicet quod intelligendo se intelligit omnia alia." Zur Intellektlehre Dietrichs siehe *B. Mojsisch,* Die Theorie des Intellekts bei Dietrich von Freiberg, Hamburg 1977; *A. de Libera,* Introduction à la mystique Rhénane, Paris 1984 (Sagesse chrétienne) 163–229, und zuletzt *B. Mojsisch* u. *F. B. Stammkötter,* „Conclusiones De intellectu et intelligibili. Ein Kompendium der Intellekttheorie Alberts des Grossen" in: Mediaevalia Philosophica Polonorum 31 (1992) 43–60, hier 44–47.

[17] *Aristoteles,* De anima, III c. 8, 432a3–10; De sensu et sensato, c. 6, 445b16 f.

chen Welt, nicht zu der höheren Welt des aus sich Intelligiblen und Ewigen, welches er nur indirekt erkennen kann[18].

Diese Doppeldeutigkeit spiegelt sich in der Rezeption der Aristotelischen Intellektlehre im 13. und 14. Jahrhundert wider. Bereits in den frühesten Kommentaren sieht man sich vor das Problem gestellt, wo das Fundament menschlichen Erkennens anzusetzen sei: im tätigen Prinzip oder in der sinnlichen Wahrnehmung, und man fragt sich auch, wie nun das Verhältnis des unvermischten, getrennten tätigen Prinzips zu der mit dem Körper verbundenen menschlichen Seele zu denken sei, hat doch das tätige Prinzip Eigenschaften, die der Körperhaftigkeit der Seele entgegengesetzt sind. Faßt man nun die verschiedenen Antworten dieser Epoche zusammen, so lassen sich drei Positionen unterscheiden:

Zum einen wurde argumentiert, das tätige Prinzip des Erkennens sei mit Gott gleichzusetzen: *ipse Deus est intellectus agens.* Als wichtigster Grund wurde angeführt, das tätige Prinzip des Erkennens könne unmöglich ein Teil der menschlichen Seele sein, da dieses Prinzip seiner Natur nach immer alles denke. Wäre es ein Teil der menschlichen Seele, so würde der Mensch immer alles denken, was offenkundig nicht der Fall sei. Nach dieser Auffassung also wird der Mensch, wo es um die geistige Erkenntnis geht, von einem tätigen Prinzip illuminiert, das außerhalb der menschlichen Seele existiert und wegen seiner von Aristoteles beschriebenen Beschaffenheit nur Gott sein kann. Diese Auffassung wurde von den ‚theologizantes' oder den ‚catholici doctores' verteidigt[19].

Eine zweite Gruppe dagegen bezog genau die gegenteilige Position: Das tätige Prinzip des Erkennens sei ein Teil der mit dem Körper verbundenen menschlichen Seele, da es die in der Seele existierenden, aus der sinnlichen Wahrnehmung stammenden Bilder zu wirklich geistig erkannten mache. Der bedeutendste Verteidiger dieser Auffassung war Thomas von Aquin, der sie mit der Tatsache begründete *(experimento cognoscimus),* daß nicht Gott, sondern der Mensch selbst das Erkannte durch Abstraktion in der Seele tatsächlich geistig erkennbar macht[20].

Schließlich gab es noch eine dritte, mittlere Richtung, welche die Auffassungen und Argumente der beiden anderen Gruppen in sich vereinte. Die Vertreter dieser Gruppe, etwa Johannes de Rupella, Johannes Peckham und Roger Marston, waren der Meinung, daß es zwei Arten des tätigen Prinzips gebe: ein geschaffenes und ein ungeschaffenes. Das erste Prinzip ist ein Teil der menschlichen Seele, das zweite ist Gott[21]. Als Grund für die Annahme zweier tätiger Prinzipien wurde von Johannes Peckham angeführt, daß der menschliche tätige Intellekt zwar Erkenntnisbilder erzeugen und über das Erkannte urteilen könne, jedoch den Intellekt nicht selbst zum Erkennen zu bringen vermöge. Dazu brauche er die Mitwirkung des göttlichen tätigen Intellekts, der seiner Natur nach immer alles denke und als *potentia efficiens* zusammen mit dem geschaffenen tätigen

---

[18] Siehe die Texte in Anm. 28 *(Heinrich von Gorkum)* und 31 *(Francisco Suárez)* weiter unten.

[19] Der bekannteste Vertreter dieser Interpretation ist wohl *Roger Bacon,* Opus tertium, hrsg. von *J. S. Brewer,* London 1859 (ND New York 1965) Bd. 1, c. 23, 74–79. Für *Thomas von Aquin,* Scriptum super libros Sententiarum, II, d. 17, q. 2, a. 1, hrsg. von *P. Mandonnet,* Paris 1929, 423, vertreten diese Auffassung ‚quidam catholici doctores'. Siehe auch die Darstellung in der von *Grabmann* edierten anonymen Quaestio, Gesammelte Akademieabhandlungen, 1105 f.: „Secunda opinio est quorumdam theologizantium dicens, quod intellectus agens sit intellectus universalis conditor omnium, scilicet ipse deus. Quod probant auctoritate Philosophi, qui dicit, quod intellectus agens est quo est omnia facere."

[20] *Thomas von Aquin,* Summa theologiae, I, 79, 4, c.: „Et hoc experimento cognoscimus, dum percipimus nos abstrahere formas universales a conditionibus particularibus, quod est facere actu intelligibilia. Nulla autem actio convenit alicui rei, nisi per aliquod principium formaliter ei inhaerens (...)"; Summa contra gentiles, II, 78.

[21] *Johannes de Rupella,* Tractatus de divisione multiplici potentiarum animae, II, 21, hrsg. von *P. Michaud-Quantin,* Paris 1964 (TPMA 11) 91; *Johannes Pecham,* Quaestiones tractantes de anima, q. 6, hrsg. von *H. Spettmann,* Münster in Westfalen 1918 (BGPhMA 19/5–6) 73; *Roger Marston,* Quaestiones disputatae, *De anima,* q. 3, hrsg. von den *Patres collegii S. Bonaventurae,* Ad claras aquas, Florenz 1932, (BFSMA 8) 259.

Intellekt das Erkennen in Gang setzte[22]. Auf Gott, nicht auf den Menschen, treffen nach Peckham die Aristotelischen Bestimmungen des tätigen Intellekts zu, wie unvermischt und unveränderlich zu sein und der Natur nach immer alles zu denken[23].

Betrachten wir diese drei Positionen, so können wir bereits ahnen, wie es zu dem am Anfang genannten Gegensatz gekommen ist. Gilt als Fundament des menschlichen Erkennens das mit Gott identifizierte tätige Prinzip, wie es bei den Denkern der ersten und dritten Richtung der Fall ist, so ergibt sich die Möglichkeit einer natürlichen, intellektuellen Schau des ersten Prinzips, und damit einer *a priori*, aus dem Begriff des Ersten abgeleiteten Metaphysik. Nimmt man aber als Grund die sinnliche Wahrnehmung an, wie bei der zweiten Gruppe, dann bleibt nur die Möglichkeit einer *mittelbaren* Erkenntnis des ersten Prinzips und somit einer auf der Wahrnehmung basierenden *a-posteriori*-Metaphysik.

Es besteht also offenbar ein Zusammenhang zwischen der Deutung der Aristotelischen Intellektlehre und der Antwort auf die Frage nach der natürlichen Gotteserkenntnis oder Erkenntnis des ersten Prinzips. Dies zeigt sich deutlich vor allem im 15. Jahrhundert, als am Vorabend der Neuzeit das Problem der natürlichen Gotteserkenntnis zum Streitpunkt zwischen den damals bedeutendsten philosophischen Schulen, den Thomisten und Albertisten, wird[24].

Das fünfzehnte Jahrhundert ist die Zeit, in welcher sich die Philosophie im Umbruch befindet und auf der Suche nach einem neuen Weg neben der aristotelischen Scholastik ist[25]. Sie will das wachsende Selbstbewußtsein des Menschen, der immer mehr seine eigene Kraft spürt und diese Kraft auch entfalten will, mit der Begrifflichkeit der Metaphysik fassen und begründen, ein Versuch, der vor allem von den Albertisten getragen wurde[26]. Es ist dann auch nicht verwunderlich, daß es vor allem die Albertisten waren, die die Frage nach der natürlichen Gotteserkenntnis auf die philosophische Tagesordnung setzten, wobei vor allem der Zusatz ‚natürliche' hervorgehoben wurde, denn es ging um die Frage, ob der Mensch selbst, ohne Mithilfe göttlicher Gnade, das erste Prinzip der Wirklichkeit, Gott, durch Denken erfassen könne[27].

---

[22] *Johannes Peckham*, Tractatus de anima, q. 5, 67.

[23] Ibid. 68 n. 5.

[24] Siehe etwa *K. Park*, „Albert's Influence on Late Medieval Psychology", Albertus Magnus and the Sciences. Commemorative Essays 1980, Toronto, Ontario 1980, 501–535, bes. 522–535 und *mein* Heymeric van de Velde. Eenheid in de tegendelen, Baarn 1990 (Geschiedenis van de Wijsbegeerte in Nederland 4) 42–48.

[25] Aufschlußreich in dieser Hinsicht ist *K. Flasch*, „Wissen oder Wissen des Nicht-Wissens. Johannes Wenck gegen Nikolaus von Kues", Einführung in die Philosophie des Mittelalters, Darmstadt 1989 (Einführungen) 181–195.

[26] So etwa der Albertist Heymericus de Campo, der, in den Spuren des Raymundus Lullus tretend, nach einer universellen Methode menschlichen Erkennens auf der Suche ist (und damit auf Nikolaus von Kues Einfluß genommen hat). Siehe dazu *R. Haubst*, Das Bild des Einen und Dreieinen Gottes in der Welt nach Nikolaus von Kues, Trier 1952 (TThSt 4) Reg. s. v. ‚Heymerich v. Kamp'; *E. Colomer*, Nikolaus von Kues und Raimund Llull, Berlin 1961 (QSP 11) bes. 9–39; *R. Imbach*, „Theologia Raymundi Lulli memoriter epylogata: Das Ramon Llull gewidmete Kapitel im Centheologicon des Heymericus de Campo (1395–1460)", in: EstLul 23 (1979) 185–193.

[27] Aus der Perspektive des Albertisten schildert *Heymericus de Campo* die Frage wie folgt, Problemata inter Albertum et Thomam, Köln 1496 (Hain *4302), Probl. 14, fol. 44v: „Circa quaesitum decimum quartum, quo sub admiratione proponebatur, an intellectus humanus se et substantias separatas possit quodammodo in corpore vel extra corpus existens comprehendere. Ad quod respondent defensores sententiae sancti Thomae quod nequaquam in corpore potest separata cognoscere seu comprehendere seu intelligere nec etiam directe per species suas proprias intellectu attingere, in hoc contrarie assentientes nobis qui sententiam venerabilis domini Alberti Magni saepius praememorati profitemur. Dicimus enim quod intellectus noster possiblis comprehensus per intellectum agentem formaliter seipsum videt in lumine proprio et deinde assurgit ad intuitum sincerum et purum superiorum intellectuum tam caelestium quam etiam Dei." Zum Hintergrund dieser Lehre der göttlichen Schau, wobei der tätige Intellekt des Menschen als Formursache mit dem möglichen Intellekt in Verbindung tritt, einer Lehre, die

Die Thomisten, etwa die Kölner Theologen Heinrich von Gorkum und Gerardus de Monte, waren in diesem Punkt sehr zurückhaltend. Sie hielten sich an die Auslegung des Aristoteles durch Thomas von Aquin, nach der die Seele die substantielle Form des Körpers ist *(anima forma corporis)*. Die Seele ist Form des Körpers, und deshalb kann der menschliche Intellekt, als Teil der Seele, sich in seinem Erkennen nur auf Körperliches richten. Eine unmittelbare Erkenntnis des ersten Prinzips, Gottes, ist damit ausgeschlossen, denn Gott ist unkörperlich und kann nicht mit Hilfe von körperlichen Erkenntnisbildern unmittelbar erkannt werden. Unmittelbare Gotteserkenntnis während des irdischen Lebens ist nur möglich aufgrund göttlicher Gnade, wie dies etwa bei Paulus geschah[28]. Die Albertisten, besonders ihre wichtigsten Vertreter Heymericus de Campo und Johannes Hulshout von Mechelen, bezogen eine ganz andere Position: Sie hoben das aktive Prinzip in der Erkenntnislehre des Aristoteles hervor, das sie ganz nach seiner inneren Dynamik interpretierten. Wenn das tätige Prinzip des Erkennens alles erkennbar machen kann und diese Aktivität zu seiner inneren Natur gehört, dann kann es die ganze Wirklichkeit seiner intelligiblen Struktur nach im Denken hervorbringen. Das tätige Prinzip hat diese Eigenschaft des ‚Alles-Erkennbar-Machen-Könnens', da es eine Ausstrahlung des göttlichen Intellekts ist. Der göttliche Intellekt kann die ganze Wirklichkeit sowohl als intelligible Beschaffenheit in den göttlichen Ideen wie auch als reale Existenz in der Schöpfung hervorbringen, denn er ist mit dem göttlichen Willen und mit Gottes schöpferischer Kraft verbunden. Der menschliche Intellekt dagegen kann die Wirklichkeit nur nach ihrer ideehaften Struktur ‚nachschaffen', hat aber als Abbild Gottes die Möglichkeit, durch eine Betrachtung seines gottähnlichen Wesens, ohne Hilfe der aus der sinnlichen Wahrnehmung stammenden körperlichen Erkenntnisbilder, zu der Ursache seines Wesens aufzusteigen. Ist der Mensch zu unmittelbarer Gotteserkenntnis emporgestiegen und mit Gott geistig eins, dann ist sein Wissen vollständig, göttlich, und um-

---

in der hier gebrachten Form auf Albertus zurückgeht, siehe *L. Sturlese*, Die deutsche Philosophie im Mittelalter. Von Bonifatius bis zu Albert dem Großen 748–1280, München 1993, 378–384. Diese Lehre spielte vor allem in den Auseinandersetzungen zwischen den philosophischen Schulen des 15. Jahrhunderts eine wichtige Rolle (dazu *mein* Aufsatz „The Reparationes totius philosophiae naturalis [Cologne 1494] as a Source for the Late Medieval Debates between Albertistae and Thomistae", in: Documenti e studi sulla tradizione filosofica medievale, [4 (1993) 307–344]), stand aber bereits in der vorangehenden Zeit zur Debatte, siehe etwa neuerlich *M. Bassi*, „La settima questione del Prologo del Commento alle Sentenze di Guglielmo di Alnwick", Parva Mediaevalia. Studi per Maria Elena Reina, Trieste 1993, 129–156.

[28] *Heinrich von Gorkum*, Quaestiones in S. Thomam, Esslingen 1473, ND Frankfurt 1967, in primam partem, quaestio 32: „Tertia clausula est quod humana anima est in tanta distantia ab intellectu primo; hinc est quod non sufficit naturaliter recipere destinctam cognitionem per influxum a superioribus, sed potius naturaliter est forma corporis, ut ministerio sensuum ad huiusmodi distinctam cognitionem valeat pervenire. Et quia operari sequitur modum essendi, hinc est pro statu praesentis vitae, quamdiu anima est corpori coniuncta, connaturale est sibi habere quidditatem rei materialis pro obiecto" und *Gerardus de Monte*, Tractatus concordantiae sancti Thomae et venerabilis domini Alberti, Köln ca. 1485 (Voullième 447) (UB Tübingen, Cd 1809 Inc.), fol. 9rb–va und 10ra. Siehe auch die Darstellung der thomistischen Position in *Heymericus de Campo*, Problemata, Probl. 13 und 14, fol. 42v–43r und 45r–v. Noch immer grundlegend zu Heinrich von Gorkum ist *A. G. Weiler*, Heinrich von Gorkum († 1431). Seine Stellung in der Philosophie und der Theologie des Spätmittelalters, Hilversum 1962. Zum Thomisten Gerardus de Monte siehe jetzt *G.-R. Tewes*, Die Bursen der Kölner Artisten-Fakultät bis zur Mitte des 16. Jahrhunderts, Köln 1993 (Studien zur Geschichte der Universität zu Köln 13) 29 und Reg. Der „Tractatus concordantiae sancti Thomae et venerabilis domini Alberti" wurde 1456 verfaßt als eine thomistische Antwort auf den zunehmenden Einfluß der Heymerischen „Problemata". Siehe dazu *mein* Heymeric van de Velde, 47f. und 122–128. Die Erkenntnislehre des Thomas, auf die sowohl Heinrich von Gorkum wie auch Gerardus de Monte sich stützen (vor allem Summa theologiae, I, 84, 2–7 und I, 87, 1–3), wird untersucht in *J. Mundhenk*, Die Seele im System des Thomas von Aquin. Ein Beitrag zur Klärung und Beurteilung der Grundbegriffe der thomistischen Psychologie, Hamburg 1980; *N. Kretzmann*, „Philosophy of Mind", The Cambridge Companion to Aquinas, hrsg. von *N. Kretzmann* und *E. Stump*, Cambridge 1993, 128–159.

faßt somit alle Aspekte der intelligiblen Wirklichkeit[29]. Der Mensch, der diesen Zustand erreicht, wird von den Albertisten als göttlich betrachtet. Er ist *metaphysicus* im eigentlichen Sinne, denn er hat direkte Erkenntnis der ersten Prinzipien und des durch diese Prinzipien hervorgebrachten Seienden[30]. Hier wird die Metaphysik zur *a-priori*-Wissenschaft, zur begrifflichen Nachschöpfung der von Gott gemachten Wirklichkeit. Hier ist die mittelalterliche Metaphysik an ihre Grenze gelangt.

Es ist nicht allzu schwierig, den Gegensatz, wie er zwischen Thomisten und Albertisten bestanden hat, in die Neuzeit weiter zu verfolgen. Die thomistische Linie setzt sich in der spanischen Scholastik, etwa bei Francisco Suárez, fort[31]. Die dem Albertismus zugrundeliegenden Gedanken dagegen werden von Spinoza und Leibniz aufgegriffen Der menschliche Geist, so Spinoza in der *Ethik*, erkennt nur dann wirklich, wenn er

---

[29] *Heymericus de Campo*, Compendium divinorum, Mainz, Cod. Mog. 614 (die Edition des Compendium aufgrund der Handschrift Krakau, Bibl., Jag. 695, in *J. B. Korolec*, „Compendium divinorum Heimeryka de Campo w rkp BJ 695, in: Studia Mediewistyczne 8 (1967) 19–75, und 9 (1968), 3–90, enthält viele sinnentstellende Fehler und wird deshalb hier nicht benutzt), fol. 265vb: „Si quaeras declarationem sincere dicentem, dico quod anima rationalis dicitur imago Dei, eo quod sicut Deus est intellectus universaliter agens in esse reali, ita intellectus animae rationalis in esse intelligentis, quo modo dicit Philosophus tertio De anima (430a15) quod anima rationalis intellectum agentem habet quo est omnia facere et intellectum possibilem tamquam regionem universalem in quo omnia formantur in esse intelligibili" und id., Problemata, Probl. 13, fol. 43r bis v: „Particula divina hominis secundum quam adveniunt ei scientiae et virtutes possessiones divinae (...) est per gradum suae creationis evolans in excessu rationis et sensus tanquam deiformis imago trinitatis per quam etiam anima humana a coniungio corporis separata ad instar intellectuum caelestium diiudicat omnia et cognoscit et in corpore existens per studium extatice conversionis ad seipsum et per abstractionem totalem a fantasmatibus se et quaevis sincera et pura intelligibilia (...) potest intelligere." Das Compendium divinorum wurde 1420–1422 in Diest bei Löwen verfaßt. Die Problemata entstanden wenig später in Köln. Dazu und zur weiteren Biographie des Heymericus siehe *meinen* Beitrag „Academics and Intellectual Life in the Low Countries. The University Career of Heymeric de Campo († 1460)", in: RThM 61 (1994) 173–209. Eine ähnliche Position wie die des Heymericus wird in den Tractatus de homine vertreten, das dem Kölner Albertisten *Johannes Hulshout von Mechelen* († 1475) zugeschrieben wird, siehe *A. Pattin*, „Le Tractatus de homine de Jean de Malines. Contribution à l'histoire de l'Albertisme à l'Université de Cologne", in: TPh 39 (1977) 435–521, bes. 501–505 (Edition).

[30] Zur Gottähnlichkeit siehe die vorangehende Anmerkung wie auch *Johannes Hulshout von Mechelen*, Tractatus de homine, in: *A. Pattin*, „Le Tractatus", 505: „Intellectus possibilis studio et labore and unionem intellectus agentis anhelat, ut se sic anima intelligat et cognoscat atque se a sui cognitione deperditam adipiscatur et inveniat. Et tunc habet modum intelligendi similem cum separatis, in quibus non est intellectus possibilis possibiliter, sed semper lumine intellectus agentis illuminatus. Unde dicit Seneca, quod vir animo perfectus est Deo simillimus." Diese Ausführungen basieren auf der Lehre des *homo divinus*, wie sie in Anschluß an u. a. Albertus Magnus von mehreren Denkern vertreten wurde, siehe dazu *L. Sturlese*, „Homo divinus. Der Prokloskommentar Bertholds von Moosburg und die Probleme der nacheckhartschen Zeit", Abendländische Mystik im Mittelalter. Symposion Kloster Engelberg 1984, hrsg. von *K. Ruh*, Stuttgart 1986, 145–161, und id., Die deutsche Philosophie, 383. Das albertistische Verständnis der Metaphysik läßt sich *Heymericus de Campo*, Problemata, Probl. 13, fol. 41r (sexto), entnehmen: „Metaphysica seu prima philosophia est habitus informans intellectum humanum informatione intelligibilium separatorum a continuo et tempore. Sed illa philosophia est finis desiderii quo omnis homo natura scire desiderat, ut patet primo Metaphysicae (980a21). Ergo adeptio et possessio eiusdem habitus est homini naturalis. Sed dicit Philosophus in eodem (983a6) quod prima philosophia est possessionis divinae. Ergo contemplatio divina separatorum est intellectualitati hominis naturalis. Illa autem ex hoc divina est quod est elevata supra omnem concretionem naturalis et firmata in puritate formae, cum Deus sit actus purus (...)."

[31] *Francisco Suárez*, De anima, Lib. IV, c. 6, n. 2, Paris 1856 (Opera omnia, 3), 735b: „Nulla substantia spiritualis potest a nobis pro hoc statu morali cognosci prout in se est, seu per propriam ejus speciem, sed tantum per effectum aliquem. Probatur; nam intellectus noster species intelligibiles acquirit medis sensibilibus objectis, ac mediis actibus, qui inde procedunt, sed nulla substantia spiritualis objici potest sensibus; non ergo potest imprimere sui speciem intellectui."

das Erkannte unter dem Gesichtspunkt der Ewigkeit *(sub specie aeternitatis)* begreift, das heißt, wenn er es so erkennt, wie Gott es erkennt, als etwas, das von ihm hervorgebracht ist[32]. Und die Leibnizschen Geist-Monaden sind genau das, was die tätigen Prinzipien der menschlichen Erkenntnis in der albertistischen Tradition sind: je auf eigene Weise eine komplette Repräsentation der Wirklichkeit und damit, wie Leibniz sagt, kleine Götter[33]. Der unmittelbare Zusammenhang mit Aristoteles ist nicht mehr vorhanden; die Philosopheme aus seinen Schriften haben sich verselbständigt, sind aber ihrem Inhalt nach genauso wirksam geblieben, wenn nicht stärker geworden, haben sie sich doch aus dem eingeschränkten Rahmen der mittelalterlichen Scholastik gelöst[34].

Ziehen wir das Fazit: Der eine Text des Aristoteles über die Seele war im Mittelalter Gegenstand ganz verschiedener Deutungen, die nicht nur erkenntnistheoretisch auseinandergingen, sondern auch gegensätzliche metaphysische Implikationen hatten, die genau den Kern der Metaphysik betrafen. Insofern kann die mittelalterliche Reaktion auf diesen Text als Spiegel der beiden Arten von Metaphysik gelten, die wir am Anfang unterschieden haben: des *a-posteriori*-Zuganges, der die menschliche Unvollkommenheit und Körperlichkeit hervorhebt und die Metaphysik als ein beschränktes, rein menschliches Unternehmen sieht, und, andererseits, des *a-priori*-Weges, demzufolge der Mensch, als intellektuelles Wesen, am Göttlichen teilhat und so die innere Struktur der Welt erkennen und in der Metaphysik zum Ausdruck bringen kann. Beide Wege heben einen genuinen Aspekt philosophischen Strebens hervor, welches immer wieder neu in der Geschichte auftaucht: Es ist der Mensch, der auf der Suche nach Wahrheit sich seines eigenen Unvermögens bewußt ist, jedoch von dieser Wahrheit unaufhörlich und immer neu ergriffen und getragen wird.

---

[32] *B. de Spinoza*, Ethica, Pars V, demonstratio propositionis 30, hrsg. von *C. Gebhardt*, Heidelberg 1925, ND 1972 (Opera, 2), 299: „Res igitur sub specie aeternitatis concipere, est res concipere, quatenus per Dei essentiam, ut entia reali, concipiuntur, sive quatenus per Dei essentiam; involvunt existentiam; adeoque Mens nostra, quatenus se, & Corpus sub specie aeternitatis concipit, eatenus Dei cognitionem necessario habet, scitque etc. Q. E. D." Zur Interpretation des ‚Unter dem Gesichtspunkt der Ewigkeit Erkennen' siehe *M. Gueroult*, Spinoza, Bd. 2, Hildesheim 1974 (SMGP 7/2) Appendice 17, 609–615.

[33] *G. W. Leibniz*, Monadologie, § 83, hrsg. von *A. Robinet*, Paris 1954 (Bibliothèque de philosophie contemporaine 121: „Entre autres differences qu'il y a entre les Âmes ordinaires et les Esprits, dont j'en ai deja marqué une partie, il y a encore celle-ci: que les Âmes en general sont des miroirs vivans ou images de l'univers des creatures; mais que les Esprits sont encore des images de la Divinité même, ou de l'Auteur même de la nature; capables de connoître le Systeme de l'univers et d'en imiter quelque chose par des echantillons architectoniques; chaque Esprit étant comme une petite divinité dans son departement." Die Leibnizsche Lehre der Monaden wird erörtert in *D. Rutherford*, „Metaphysics: The late period", The Cambridge Companion to Leibniz, 124–175, bes. 132–143.

[34] Ich werde auf diese Problematik in *meinem* Buch „From Scholasticism to Rationalism. Late Medieval and Early Modern Albertists and Albertism" weiter eingehen.

Buchbesprechungen

1. Historische Philosophie

Ricken, Friedo, *Antike Skeptiker* (Beck'sche Reihe 526: Denker) München: Beck 1994. 174 S.

Über wenig andere Gebiete ist vor allem im englischsprachigen Raum in den letzten zehn Jahren so viel geforscht worden wie über die antike Skepsis. Dabei steht jede Interpretation vor außerordentlichen Schwierigkeiten. Zunächst ist die Quellenlage oft disparat: Bis auf Sextus haben wir keine Originalschriften. Manche Skeptiker haben wie Sokrates bewußt nichts geschrieben. Zweitens werden die Argumente vor allem der Akademiker in stoischer Terminologie referiert, so daß nie eindeutig ist, ob sie eigene Thesen vertreten haben oder lediglich ad hominem argumentieren, d. h. die Inkonsistenz der stoischen Dogmatik zeigen wollten. Ein weiteres Problem besteht darin, daß die antike Skepsis, vor allem die pyrrhonische Skepsis, erheblich radikaler ist als moderne Formen skeptischer Argumentationen. Nicht nur Wissensansprüche werden bestritten, sondern überhaupt irgendetwas zu meinen, irgendetwas zu glauben und für sicher oder wahrscheinlicher als etwas anderes zu halten, wird als unsinnig und unsittlich verworfen. Philosophische Dogmatik, d. h. irgendetwas mit einem Wahrheitsanspruch oder Wahrscheinlichkeitsanspruch zu vertreten, ist für radikale Vertreter der Skepsis ein Charakterfehler. Spannend ist die Diskussion in der Antike deswegen, weil sich die Skeptiker bereits damals mit vor allem zwei Einwänden auseinandergesetzt haben, die man auch heute gegen eine skeptische Position einwendet: Wenn der Skeptiker behauptet, nichts sei sicher, dann behauptet er doch zumindest eines als sicher, nämlich daß nichts sicher sei, und somit kollabiert sein Argument; eine skeptische Position widerspricht der Tatsache, daß wir in unserem Alltag immer schon Urteile fällen und Handlungen ausführen, die auf solchen Urteilen basieren: Leben und Lehre der Skeptiker stehen miteinander im Widerspruch.

Nach einer Einleitung (9–12), in der Ricken (R.) zeigt, daß Descartes' Philosophie aus der Auseinandersetzung mit dem von der pyrrhonischen Skepsis beeinflußten Montaigne erwachsen ist, interpretiert R. zunächst Pyrrhon und Timon als Begründer der pyrrhonischen Skepsis (13–28). Hinter Pyrrhons Urteilsenthaltung steht die Frage nach dem guten Leben. Das gute Leben liegt in einer inneren Unabhängigkeit, die so weit gehen soll, daß man sich auch von äußeren Wahrnehmungen nicht bestimmen läßt. Konsequent zu seiner Lehre beschreiben die Quellen sein Leben: Er habe im Alltag keinerlei Vorsicht gekannt und verdanke sein Überleben nur seinen Schülern, die ihn überallhin begleiteten. Pyrrhon selber hat keine philosophischen Thesen vertreten. Erst sein Schüler Timon versucht, theoretisch Rechenschaft über die Urteilsenthaltung zu geben. Weil sich die Wirklichkeit selber ständig verändert, können wir unsere Begriffe auf die Welt nicht anwenden. Deswegen sind alle Urteile sinnlos und der einzige mögliche Weg ist eine strikte Urteilsenthaltung. Um nun dem Widerspruch zu entgehen, daß wir *faktisch* ständig Urteile fällen, nimmt Timon eine gemeinsame Erscheinungswelt an, weil er an der Gewohnheit festhalten will. Unklar ist, ob sich diese Konzession an die Gewohnheit konsistent interpretieren läßt. – Ausführlich referiert und diskutiert R. Arkesilaos und Karneades als Vertreter der Akademischen Skepsis. Arkesilaos habe wie Sokrates keine eigenen Thesen vertreten, sondern interne Kritik an der Stoa betrieben. Sein Ziel sei es gewesen, den sensualistischen und empiristischen Fundamentalismus der Stoa von ihren eigenen Voraussetzungen her zu widerlegen. Für die Stoiker sei jede Zustimmung zu einem Sinneseindruck ein sittlicher Akt. Der Unterschied zwischen einem Toren und einem Weisen bestünde darin, daß nur der Weise einer bestimmten Klasse von Sinneseindrücken, denjenigen nämlich, die etwas so erfassen, wie es wirklich ist, die Zustimmung gibt. Arkesilaos' Kritik läuft darauf hinaus, daß die Stoiker kein adäquates Kriterium haben, um erfassende Sinneseindrücke von anderen, nicht erfassenden Sinneseindrücken zu unterscheiden. Deswegen müsse der Stoiker *jedem* Sinneseindruck die Zustimmung

verwehren. Die einzige sittliche Haltung sei daher die Urteilsenthaltung. Auch den Einwand, eine konsequent betriebene Urteilsenthaltung verunmögliche Handlungen und hebe das Leben auf, weil Handlungen auf Urteilen beruhen, widerlegt Arkesilaos von den stoischen Voraussetzungen her: Nicht mehr, was wahr oder falsch ist, sei der Maßstab des Handelns, sondern das Wahrscheinliche. Kritisch merkt R. an, daß auch der Begriff des Wahrscheinlichen den des Urteils voraussetzt, weil wir uns entscheiden müssen, was wir jeweils für wahrscheinlicher halten. Deswegen lasse sich die stoische Handlungstheorie wohl nicht, wie Arkesilaos es täte, ohne den Begriff der Zustimmung rekonstruieren. – Vor allem für eine Platoninterpretation wäre die Frage diskutierenswert, ob Arkesilaos nicht doch stärker als R. es vertritt, an Platon selbst (und nicht nur an den Sokrates von Platons frühen Dialogen oder den *Theaitetos)* anknüpft und so auch von anderen Mitgliedern der Akademie als legitimer Nachfolger Platons gegen den „Verrat" an Platon durch die dogmatische Platoninterpretation der alten Akademie gesehen worden ist (daß es eine Diskussion um ‚Platon den Skeptiker' gab, ist aus PH I 221 f oder Luc. 74 bekannt).

Eine besondere Schwierigkeit jeder Deutung von Karneades besteht darin, daß wir zwei unterschiedliche Interpretationen von Karneades haben. In *Luc* 78 berichtet Cicero davon, daß Philon von Larissa und Metrodorus Karneades als einen gemäßigten Skeptiker in dem Sinne ansehen, daß er behauptet habe, der Weise könne Meinungen haben; die zweite Interpretation, der sich Cicero anschließt, ist ihm von Kleitomachus überliefert. Kleitomachus zufolge referiert Karneades lediglich eine stoische These, wenn er sagt, der Weise könne Meinungen haben, ohne ihr damit seine Zustimmung zu geben; erst Philon hat dann in einem späteren Stadium seiner Philosophie behauptet, der Weise könne Meinungen haben, und damit die Skepsis der Stoa angenähert. R. geht auf diese Kontroverse nicht direkt ein und schließt sich in seiner Karneadesinterpretation Philon von Larissa an: gegen die stoische Unterscheidung von glaubhaften und wahren Eindrücken, die dem Vorwurf ausgesetzt ist, eine psychische Wirklichkeit als Kriterium eines semantischen Wahrheitsbegriffs zu nehmen, habe Karneades ein pragmatisches Wahrheitskriterium gesetzt: das des deutlichen, unterschiedenen und ungehinderten Eindrucks. Karneades schlage ein Verfahren zur Prüfung der Eindrücke vor. Ein Eindruck soll glaubhaft und ungehindert sein, d.h. nicht mit anderen Eindrücken, die gleichzeitig wahrgenommen werden, in Widerspruch stehen können. Dieses pragmatische Kriterium sei außerordentlich flexibel und werde jeweils je nach Situation mehr oder weniger ausführlich angewandt. Interpretiert man Karneades hingegen im Anschluß an Kleitomachus und Cicero, müßte der Test als eine Kritik an den Stoikern verstanden werden: Wir können nicht *einen* erfassenden Sinneseindruck haben, weil wir Sinneseindrücke immer *nur* als Bündel verschiedener Eindrücke wahrnehmen können. Es genügt nicht, einem Eindruck seine Zustimmung zu geben, wir müssen vielmehr sämtliche gegebenen Eindrücke prüfen, bis alle glaubhaft und ungehindert sind. Weil dieses Verfahren nie an ein Ende kommt, scheitert die stoische Voraussetzung, es gäbe so etwas wie deutliche und unterschiedene Sinneseindrücke. – Das entscheidende Problem der Akademiker sieht R. darin, daß sie kritiklos den Sensualismus der Stoa übernehmen und zwischen dem wahrgenommenen Gegenstand und dem Eindruck, den er in einem hervorruft, unterscheiden. Dadurch hält beide Schulen dasselbe Bild gefangen, von dem erst Karneades sich zu befreien beginnt.

Nach der Akademischen Skepsis behandelt R. Ainesidemos' zehn (68–85) und die unter dem Namen Agrippas überlieferten fünf Tropen (86–94). Die zehn Tropen von Ainesidemos interpretiert R. als konsequenten Versuch, die Idee einer uns durch die Wahrnehmung gegebenen gemeinsamen, zusammenhängenden und geordneten Welt zu zerstören (78). Dazu behauptet Ainesidemos die Relativität aller Wahrnehmungsurteile und weltanschaulicher Thesen. Diese Behauptung ist aber nicht als ein Urteil mit Wahrheitsanspruch, sondern als ein Ausdruck zu verstehen. Ainesidemos behauptet nicht mehr p als er non-p behauptet. Die Berechtigung dieser Form des Relativismus liegt darin, einen naiven Realismus zu zerstören, der annimmt, daß Gegenständen Wahrnehmungsqualitäten unabhängig von dem Wahrnehmungsvermögen zukommen. Das bedeute aber nicht, daß jeder Objektivitätsbegriff sinnlos sei. Auch wenn die Welt eines Kranken eine andere als die eines Gesunden ist (4. Tropus), „nehmen wir in unserem all-

täglichen Verständnis eine Wertung vor. Wir betrachten die Welt des Gesunden [...] als die gemeinsame, objektive Welt" (85). Damit zeigt sich, daß unser lebensweltliches Objektivitätsverständnis Werturteile voraussetzt, die nach R. ausdrücklich zu machen eines der Ziele der Tropen gewesen sein könnte. Die fünf Tropen Agrippas' behandeln die Themen Erkenntnis und Begründung. R. zeigt, daß sich bereits Platon und vor allem Aristoteles mit ähnlichen Argumenten gegen die Möglichkeit von Erkenntnis und Begründung beschäftigt haben, und verweist auf Diskussionen in den Zweiten Analytiken, der Metaphysik oder im *Phaidon*. – Den größten Teil des Buches nimmt die Interpretation von Sextus Empiricus ein (95–151). Das Interpretationsproblem besteht darin, daß Sextus in Abgrenzung von späteren Akademikern nicht den Widerspruch begeht zu behaupten, nichts könne erkannt werden (und somit in einen negativen Dogmatismus verfällt), sondern sich weigert, von irgendeiner Aussage zu behaupten, sie sei wahr. Läßt sich diese Urteilsenthaltung im Alltag durchhalten oder bezieht sich Sextus nur auf philosophische Argumentationen? Auch Sextus geht es in seiner Philosophie um die Ataraxie, d. h. die innere Ruhe. Er glaubt allerdings nicht wie die Stoiker, daß sie sich auf dogmatischem Weg erreichen läßt. Sextus kann nicht für den Skeptizismus argumentieren, er kann lediglich zu einer Erfahrung verhelfen, die etwas zeigt. Sextus geht es um eine Lebensform. Er beherrscht eine bestimmte therapeutische Technik, die uns von der Krankheit des Dogmatismus befreien will. Seine Argumente haben dieselbe Funktion wie Medizin: Manche Argumente sind logisch falsch und zweifelhaft – aber sie können eine bestimmte Wirkung im Dogmatiker hervorrufen, die ihn verunsichert und von seiner Krankheit heilt. Um Sextus' Urteilsenthaltung widerspruchsfrei zu interpretieren, unterscheidet R. im Anschluß an Wittgenstein zwischen Behauptung und Äußerung. Sextus „reduziert die Funktionen der Sprache auf die Äußerung" (112). Dadurch werden erkenntnistheoretische und logische Begriffe zu psychologischen Kategorien. Die durch die Sprache vorgegebenen Unterscheidungen werden bewußt aufgehoben.

Daß sich Sextus' Skeptizismus nicht nur auf philosophische Thesen, sondern auch auf Alltagsüberzeugungen erstreckt, diskutiert R. mit den damit verbundenen Interpretationsproblemen in der theoretischen (114–125) und praktischen (139–151) Philosophie. Vor allem in der theoretischen Philosophie ist ein Urteil über diese Frage nicht einfach, weil nicht immer klar ist, ob Sextus die Dogmatiker intern widerlegen oder eigene Thesen vortragen will. Sextus' Schwerpunkt liegt jedoch auf der Ethik: Weil jedes Werturteil Quelle innerer Unruhe ist, will er zeigen, daß unser Moralverständnis widersprüchlich ist und sich deswegen kein Urteil über ein Gut oder ein Übel fällen läßt. Vor die Wahl gestellt, zum Amoralisten zu werden oder ohne Möglichkeit zur Kritik ein reiner Traditionalist zu werden, entscheidet sich Sextus für die zweite Möglichkeit. R. weist auf die Schwächen eines solchen Moralkonzepts hin. So differenziere Sextus zu wenig zwischen verschiedenen Arten von Lebensregeln und stelle das Tragen von Ohrringen auf eine Ebene mit dem Verbot, Kinder zu töten. Vor allem aber gelingt es ihm nicht, den Sinn der Unterscheidung zwischen sittlichen und außersittlichen Gütern ad absurdum zu führen. Ihm ist zuzustimmen, daß das Streben nach außersittlichen Gütern (z. B. Reichtum) Quelle innerer Unruhe sein kann, weil das Erreichen der Güter von Faktoren abhängt, die man selber nicht alle beeinflussen kann. Das ist aber bei sittlichen Gütern (Tugenden) anders, weil es ausschließlich an einem selbst liegt, sie zu besitzen oder nicht. Auch einem reinen Konventionalismus zu folgen kann Quelle innerer Unruhe sein, weil man sich z. B. fragen kann, ob man hinter dem zurückbleibt, was *man* von einem erwartet (151). Anhand von Sextus' Zeichentheorie interpretiert R. Sextus' Skeptizismus als den Versuch einer „programmatischen Entintellektualisierung des menschlichen Lebens" (135) und einem Plädoyer für ein Vertrauen in das alltägliche Leben, für das Widersprüche kein Problem sind. Die Argumente gegen die Stoiker sind keine Thesen mit Wahrheitsanspruch, sondern wollen als Äußerungen den Eindruck erwecken, die stoische These sei falsch. Sie gleichen einer Leiter, die man, wenn man auf ihr hochgestiegen ist, mit dem Fuß umstoßen kann. Das Buch schließt mit einem Ausblick auf antiskeptische Strategien in der Antike (Augustinus, Platons *Theaitetos* und Aristoteles' Metaphysik IV, 1008b) und einer kurzen Zusammenfassung.

R. s Studie ist außerordentlich dicht geschrieben und setzt bei Lesern und Leserinnen viel an Grundwissen über die Antike voraus. Manche Abschnitte lassen sich nur dann

voll verstehen, wenn man neben dem Buch den Originaltext, etwa Diels-Kranz, Diogenes Laertius oder Sextus Empiricus, zur Hand nimmt. Die vor allem in den letzten zehn Jahren rege Diskussion im englischsprachigen Raum (vor allem von Annas, Barnes, Burnyeat, Frede, Striker) steht im Hintergrund von R.s Untersuchung, ohne daß er – aufgrund des durch die Beck'sche Reihe vorgegebenen Rahmens – explizit darauf Bezug nimmt. Die besondere Bedeutung der Untersuchung liegt darin, daß nun auch in deutscher Sprache ein Buch vorliegt, das auf dem Niveau der heutigen Forschung sowohl ein historisch kohärentes Gesamtbild als auch eine überzeugende philosophische Untersuchung, Würdigung und Kritik der antiken Skepsis bietet. M. Bordt S. J.

Vlastos, Gregory, *Socratic Studies.* Herausgegeben von *Myles Burnyeat.* Cambridge: University Press 1994. XIII/152 S.

Socratic Studies ist der von Vlastos (V.) angekündigte Zusatzband zu seinem 1991 erschienenem *Socrates: Ironist and Moral Philosopher* und ist nach seinem Tod von *Burnyeat* herausgegeben worden. Er enthält zum größten Teil nur geringfügig veränderte Fassungen von bereits früher publizierten Aufsätzen. Der erste Aufsatz, ‚The Socratic Elenchus: Method is All' (1–29), ist eine leicht erweiterte und überarbeitete Fassung des 1983 in den Oxford Studies in Ancient Philosophie publiziertem ‚The Socratic Elenchus'. Wie schon in den OSAP bestimmt V. den Elenchos als Suche nach moralischer Wahrheit. Eine Regel des Elenchos besteht darin, daß Sokrates' Gesprächspartner sagen muß, was er selber glaubt („say what you believe"). Untersucht wird nicht nur eine These, sondern eine Art zu leben. Jeder Elenchos enthält nach V. vier Elemente, die einen „Standardelenchos" konstituieren: (1) Der Gesprächspartner behauptet p; Sokrates hält p für falsch und versucht p zu widerlegen; (2) Sokrates bekommt von seinem Gesprächspartner die Zustimmung, daß q und r wahr sind; (3) Sokrates argumentiert dafür, daß q und r non-p impliziert; (4) Sokrates behauptet dann gezeigt zu haben, daß non-p wahr und p falsch ist. Neu gegenüber der Fassung von 1983 sind einige Beispiele, die V. für so etablierte Thesen bringt: Daß fromme Handlungen von den Göttern geliebt werden, weil sie fromm sind, und nicht deswegen fromm sind, weil sie von den Göttern geliebt werden; daß der gerechte Mensch seinen Feinden nicht schaden wird; daß der Dichter nicht aus Wissen, sondern aus einer Art göttlicher Inspiration heraus dichtet u. a. m. V. diskutiert (2) und (4). Er vertritt, daß q und r nicht allgemein akzeptierte Prämissen sein müssen. Es komme Sokrates nur darauf an, seinen Gesprächspartner dazu zu bringen, q und r zuzustimmen. Sokrates zeige, daß sein Gesprächspartner sich selber im Irrtum befinde, wenn dieser meint, konsistent p, q und r behaupten zu können. Dieser Teil ist gegenüber der Fassung von 1983 um eine sich an sein Sokratesbuch von 1991 anschließende knappe Diskussion um den Sokrates bei Xenophon und den Platonischen Sokrates erweitert. Wie schon in der Fassung von 1983 behauptet V. mit Verweis auf *Gorg* 479 e, daß Sokrates mit der Widerlegung von p die Wahrheit von non-p gezeigt hat. Das entscheidende logische Problem des Sokratischen Elenchos besteht darum in der Frage, wie Sokrates aus der Inkonsistenz der Meinungen seines Gesprächspartners logisch die Wahrheit von non-p folgern kann. Gegenüber seinem Lösungsvorschlag von 1983 argumentiert V. nun mit zwei (statt mit drei) Prinzipien: „Whoever has a false moral belief will always have at the same time true beliefs entailing the negation of that false belief" (25) und „The set of elenctically tested moral beliefs held by Socrates at any given time is consistent" (28). Die Konsistenz der von Sokrates vertretenen Meinungen ermöglicht V. eine Antwort auf das logische Problem. Die faktische Widerlegung von p beruhe zwar ausschließlich darauf, daß Sokrates' Gesprächspartner q und r für wahr halten; das bedeute aber nicht, daß q und r falsch seien. Es gehe Sokrates vielmehr darum, die Zustimmung der Gesprächspartner zu solchen Prämissen zu bekommen, die konsistent zu seinem eigenen „belief-set" und daher wahr seien. Zur überzeugenden Kritik an V.s Rekonstruktion des Elenchos sei auf Peter Stemmer, Platons Dialektik. Die frühen und mittleren Dialoge. Berlin/New York 1992; vor allem 101–112 [vgl. ThPh 69 (1994) 101–103] verwiesen.

V.' Studie über den Elenchos folgt (wie in 1983) als Appendix ‚The Demise of the Elenchus in the *Euthydemus, Lysis* and *Hippias Major*' (29–33), in dem V. vertritt, daß

Sokrates in diesen drei Dialogen keine fremden Thesen prüft, sondern selber der Autor und Kritiker seiner eigenen Thesen ist, und „Postscript to ‚The Socratic Elenchus'" (33–37) – eine überarbeitete Fassung des als Appendix zu ‚The Socratic Elenchus' erschienenen ‚Afterthoughts on the Socratic Elenchus'. Die anderen Aufsätze sind nur leicht überarbeitet worden. ‚Socrates' Disavowal of Knowledge' (39–66) ist eine neue Fassung des gleichnamigen Aufsatzes, der 1985 in Philosophical Quarterly erschien. Daß Sokrates bestimmte Thesen, nachdem er sie elenktisch geprüft hat, für wahr gehalten hat, habe für ihn nicht bedeutet, er wisse sie, weil er an den Wissensbegriff so starke Kriterien angelegt habe, daß sie nicht durch einen Elenchos eingelöst werden können. „Is the ‚Socratic Fallacy' Socratic?" (67–86) erschien zuerst 1990 in Ancient Philosophie und enthält nur kleine Änderungen. Mit der im vorhergehenden Aufsatz erarbeiteten Unterscheidung zweier Wissensformen – erstens Wissen, das durch einen Elenchos erworben wird (to know$_E$) und zweitens absolut sicheres, infallibles Wissen (to know$_C$) – kritisiert er Peter Geachs und Richard Robinsons Interpretation, daß Sokrates vertreten habe, nur und nur dann, wenn man wisse, was F ist, könne man wissen, ob man ‚F' korrekt prädiziere. So halte Sokrates in den sokratischen Dialogen Platons „If you do not know$_E$, what the *F* is, you will not know$_E$, if anything is *F*" (74) für falsch, „If you do not know$_C$, what the *F* is, you will not know$_C$, if anthying is *F*" (74) aber für wahr. Ein Problem entsteht erst dann, wenn man *Menon* zur Interpretation heranzieht. Da *Menon* aber kein sokratischer Dialog mehr sei und Platon in ihm mit der Anamnesis über den historischen Sokrates hinausginge, dürfe man von ihm her nicht interpretieren, was Sokrates vertreten habe. ‚The Historical Socrates and Athenian Democracy' (87–108) ist 1983 in Political Theory zuerst publiziert worden und ist bis auf einige Formalia nicht geändert. Sokrates sei entgegen der öffentlichen Meinung über ihn kein Krypto-Oligarch, sondern ein Demokrat gewesen.

Der fünfte Aufsatz, ‚The *Protagoras* and the *Laches*' (109–126) ist neu und von V. nicht vollständig fertiggestellt worden. V. argumentiert dafür, daß der *Laches* nach dem *Protagoras* geschrieben wurde. Im *Laches* sei sich Platon bewußt, daß Mut eine Form von ausschließlich moralischem Wissen ist. Der Wissensbegriff im *Protagoras* sei demgegenüber undifferenzierter, weil Platon hier noch nicht zwischen technischem und moralischem Wissen unterschieden habe. *Burnyeat* hat dem Band als Epilog ‚Socrates and Vietnam' (127–133) beigefügt, eine 1987 gehaltene Rede vor Absolventinnen und Absolventen der Universität von Berkeley, die sie ermutigen soll, sich – anders als Sokrates – aktiv in die Politik ihres Landes einzumischen. Vier knappe Anhänge über die Chronologie der Dialoge, Elenchos versus Eristik, über *Gorg* 508e-509a und vorausgesetztes moralisches Wissen, eine Bibliographie und mehrere Indizes runden den Band ab.

M. Bordt S. J.

Ebert, Theodor, *Sokrates als Pythagoreer und die Anamnesis in Platons* „Phaidon" (Akademie der Wissenschaften und der Literatur, Mainz. Abhandlungen der geistes- und sozialwissenschaftlichen Klasse, Jahrgang 1994, 13). Stuttgart: Steiner 1994. 106 S.

Diese Abhandlung ist ein Bildersturm. Sie interpretiert den *Phaidon* als einen ausschließlich elenktischen Dialog, der zudem an einen begrenzten Leserkreis, die Pythagoreer in Unteritalien und Sizilien, gerichtet ist. In einem dialektischen Gespräch würden zwei pythagoreische Thesen widerlegt: die Wiedererinnerung (mit der aus ihr gefolgerten Präexistenz der Seele) und die μίμησις, d. h. daß die Dinge der sichtbaren Welt Abbilder einer höheren Wirklichkeit sind; außerdem wolle Platon den Pythagoreern die neue Art des wissenschaftlichen Argumentierens nahebringen, die mit der eleatischen Dialektik aufgekommen war. Eberts (E.) Argument umfaßt im wesentlichen zwei Schritte: Zunächst wird gezeigt, daß Sokrates in der ersten Hälfte des *Phaidon* auf einen pythagoreischen φιλόσοφος hin stilisiert ist; dieses Sokrates-Bild stimme nicht mit dem der anderen Dialoge überein. Dem folgt eine Übersetzung und ein ausführlicher, äußerst differenzierter und scharfsinniger kritisch-analytischer Kommentar des Arguments aus der Wiedererinnerung (72e3–77d5). Er will zeigen, daß dieses Argument mit einer Reihe von Fehlern belastet ist, und E. fragt, ob sie Platon „unterlaufen" oder in ihm „inszeniert" worden seien. Seine Antwort liegt im Be-

griff des „dialektischen Dialogs", für den er sich auf Aristoteles, Topik VIII 1 und 4 beruft. Ziel eines solchen Dialoges sei nicht die Übertragung von Wissen oder die Information über eine Meinung des Befragten, sondern „einzig die Exploration der Konsequenzen übernommener Thesen [...] Nicht der Frager soll sich mit seinen Fragen auf eine Position festlegen, sondern der Antwortende" (41). Es geht also, vereinfacht gesagt, darum, aus den Antworten unhaltbare oder einander widersprechende Konsequenzen zu ziehen und so die Auffassung des Antwortenden zu widerlegen.

Es sollen hier keine Einzelheiten der Interpretation diskutiert werden; worum es geht, sind vielmehr grundsätzliche hermeneutische Fragen. Wenn wir E. folgen, dann hat Platon den *Phaidon ausschließlich* als Diskussionsbeitrag in einem philosophischen Schulstreit geschrieben. Er richtet sich dann *ausschließlich* an die Pythagoreer in Magna Graecia; nur für sie ist er von Interesse; für uns heute ist er ein historisches Dokument einer längst vergangenen philosophischen Kontroverse. Wird diese Interpretation der Aussageabsicht des Textes gerecht? Ich bestreite nicht, daß der Elenchos pythagoreischer Thesen *auch eine* der Intentionen des *Phaidon* ist; meine Frage ist, ob die Aussageabsicht des *Phaidon* sich darin erschöpft. Es geht weniger um das, was E. sagt, als vielmehr um das, was er nicht sagt: Welchen Stellenwert hat die von E. in vielen Punkten überzeugend aufgewiesene Kritik Platons an den Pythagoreern im Gesamtzusammenhang des Dialogs? Daß E. das Bild eines dogmatisierenden Platon angreift, verdient ebenso Zustimmung wie die vorzüglichen Ausführungen zum „dialektischen Dialog". Platon gibt nicht nur indirekt, sondern auch ausdrücklich in hinreichender Deutlichkeit zu verstehen, daß die sogenannten Unsterblichkeitsbeweise unzureichend sind. Eine Kritik an pythagoreischen Thesen hätte deshalb in der Gesamtökonomie des Dialogs durchaus Platz, ohne daß die Gesamtintention des *Phaidon* auf einen Elenchos dieser Thesen reduziert würde. Es ist E. nicht gelungen, das Sokratesbild des *Phaidon* konsistent zu interpretieren. Er gibt selbst zu, daß der Sokrates des zweiten Teils „weitgehend frei ist von der pythagoreischen Aura des ersten Teils" (17). Wie vollzieht sich der Übergang von dem einen zum anderen Sokrates? Lüftet Sokrates auf einmal seine pythagoreische Maske? Wie fügen sich der pythagoreische Sokrates und der Elenchos pythagoreischer Thesen in die Gesamtkomposition des Dialogs ein? Bilden sie einen isolierten, erratischen Block? Zum Bild des Sokrates im *Phaidon* gehört auch der Bericht über sein Sterben. Wenn wir mit E. davon ausgehen, daß der Sokrates des *Phaidon* nichts anderes ist als ein Sprachrohr pythogreischer Auffassungen, dann wird der Schluß des Dialogs zu einer Frivolität; wir stehen dann vor einem Bruch zwischen der Aussageabsicht und der Rahmenhandlung; der *Phaidon* würde das Sokrates-Bild der *Apologie* und des *Kriton* desavouieren. Zu fragen wäre, ob der Sokrates im ersten Teil des *Phaidon* tatsächlich, wie E. annimmt, mit dem der anderen Dialoge nicht vereinbar ist. Daß hier eine pythagoreisierende Stilisierung vorliegt, hat E. überzeugend gezeigt. Der platonische Sokrates ist, wie z. B. das *Symposion* zeigt, eine äußerst vielschichtige Gestalt. Warum sollte Platon in der Situation des *Phaidon* nicht zu dieser Stilisierung greifen, um in bewußter Einseitigkeit aszetische Züge seines Sokrates-Bildes zu akzentuieren? Auch dann bliebe noch immer offen, ob es den pythagoreischen Argumenten gelingt, diese Elemente einer pythagoreischen Lebensform einzuholen.

F. Ricken S. J.

Girgenti, Giuseppe, *Porfirio negli ultimi cinquant' anni.* Bibliografia sistematica e ragionata della letteratura primaria e secondaria riguardante il pensiero porfiriano e i suoi influssi storici (Temi metafisici e problemi del pensiero antico. Studi e testi 35). Milano: Vita e pensiero 1994. 376 S.

In seiner Präsentation rechtfertigt Giovanni Reale das Projekt dieser Bibliographie mit einem Wandel in der Einschätzung des Porphyrios. Bis zur Mitte unseres Jahrhunderts habe Porphyrios als ein zweitrangiger Autor gegolten; heute habe man entdeckt, daß sein Einfluß auf das christliche Denken in gewisser Hinsicht bedeutender sei als der Plotins. Girgenti (G.) unterscheidet in seiner Einleitung zwei Paradigmen der griechischen Philosophie: die akademisch-neuplatonische „henologia" und die aristotelische „ontologia". Porphyrios habe versucht, diese beiden Paradigmen miteinander zu verbinden, indem er das Eine und das Sein identifizierte. Es folgt ein Überblick über die

Geschichte der Rezeption und Erforschung des Porphyrios bis zum Jahr 1939 einschließlich; besonders hervorgehoben ist J. Bidez, Vie de Prophyre, 1913. Die Bibliographie ist chronologisch geordnet und nach Jahrzehnten gegliedert; sie beginnt mit dem Jahr 1940; der letzte Eintrag ist eine Arbeit von 1994. Jeder Arbeit ist eine ausführliche Inhaltsangabe beigefügt, bis zum Umfang von mehreren Seiten; bei Büchern sind auch die Rezensionen aufgeführt. Der erste Index (I.) ist eine Liste der Schriften des Porphyrios. Er ist folgendermaßen untergliedert: A. Vollständig überlieferte Werke; B. Werke, die in längeren Fragmenten überliefert sind; C. Werke, die nur in kurzen Fragmenten überliefert sind. Unter D. folgt dann ein Katalog aller, auch der nicht erhaltenen Werke des Porphyrios; G. übernimmt ihn von *Porphyrius,* Fragmenta, ed. A. Smith, Teubner 1993; die Numerierung des RE-Artikels von R. Beutler (1953) ist in Klammern beigefügt. Die weiteren Indices sind: II. Stellen der Heiligen Schrift, die eine Beziehung zu Porphyrios haben; III. Sachindex; IV. Antike und frühchristliche Autoren; V. Arabische, byzantinische, mittelalterliche und Renaissance-Autoren; VI. Moderne und zeitgenössische Autoren; VII. Autoren, deren Arbeiten in der Bibliographie aufgeführt sind, einschließlich der Editoren und Rezensenten. F. Ricken S. J.

Sprachtheorien in Antike und Mittelalter. Hrsg. *Sten Ebbesen* (Geschichte der Sprachtheorie, 3). Tübingen: Günter Narr 1995. XX/408 S.

Das von *Peter Schmitter,* Professor für Allgemeine Sprachwissenschaft und Sprachphilosophie an der Universität Münster herausgegebene Handbuch soll neun Bände umfassen; Bd. 1 *Zur Theorie und Methode der Geschichtsschreibung der Linguistik* und Bd. 2 *Sprachtheorien der abendländischen Antike* sind bereits erschienen. Der hier vorliegende dritte Band umfaßt den Zeitraum von ca. 400 n. Chr. bis ca. 1500; den Schwerpunkt bildet das Hoch- und Spätmittelalter. Die klare, informative Einleitung von *Sten Ebbesen* zeichnet einen vorzüglichen historischen und sachlichen Rahmen, in dem die folgenden Beiträge zu lesen sind. *Hans Ruef* stellt die Sprachtheorie in Augustins *De dialectica* dar. Mit dem Verhältnis von Sprachwissenschaft und Theologie im 12. Jh. befassen sich zwei Beiträge von *Luisa Valente:* über den mehrfachen Sinn der Heiligen Schrift und über die wechselseitigen Anregungen der von den Artisten betriebenen Sprachphilosophie und der Exegese bzw. systematischen Theologie. Unter sprachphilosophischen Gesichtspunkten (z. B. Ursprung der Sprache; Ursprache; Konvention oder Natur) liest *Gilbert Dahan* mittelalterliche Kommentare zu Gen 2, 19–20. Diesem Teil I „Christliche Sprachbetrachtung" folgt Teil II „Philosophisch-logische Sprachbetrachtung". *Klaus Jacobis* Beitrag über das frühe 12. Jh. bringt nach einer systematischen Darstellung der Grundlagen exemplarische Analysen zu Anselm von Canterbury, Abälard und Gilbert von Poitiers. Nach dem gegenwärtigen Stand der Forschung, so *Ebbesen* in der Einleitung, war der Höhepunkt der spätmittelalterlichen Sprachphilosophie die „modistische" Theorie, die folgende Thesen vertrat: Die geschaffene Welt hat eine Struktur; diese Struktur kann von den Menschen erkannt werden; was erkannt werden kann, kann ausgedrückt werden. Ihr sind die Arbeiten von *Mary Sirridge, Irène Rosier* und *Costatino Marmo* gewidmet. Dieser Teil schließt mit Ockham *(Claude Panaccio)* und Gabriel Biel *(Ludger Kaczmarek).* Teil III „Sprachbeschreibung und Sprachunterricht": Den Einfluß des Grammatikers Priscian (6. Jh. n. Chr.), der großen antiken Autorität, vom Frühmittelalter bis ca. 1500 untersucht *C. H. Kneepkens.* Eine gemeinsame Arbeit von *G. Dahan, I. Rosier* und *L. Valente* handelt über das Studium des Griechischen, Hebräischen und Arabischen im 13.–14. Jh., über Theorie und Praxis der Übersetzung im Mittelalter und über die Grammatiken in den und der Landessprache(n) im Mittelalter. Teil IV „Sprachverwendung": *Karin Margareta Fredborg* untersucht die Studienpläne des 12. Jh.s mit dem Ergebnis, daß das Trivium (Grammatik, Dialektik, Rhetorik) eine idealisierte Konstruktion war, der die tatsächlichen Curricula nicht entsprachen. Die Entwicklung der Literaturgattung der *artes praedicandi* vom Ende des 12. bis zum Beginn des 15. Jh.s verfolgt *Franco Morenzoni.* Den Einfluß des Horaz auf die mittelalterliche Dichtkunst untersucht *Karsten Friis-Jensen* am Beispiel des für das späte 12. und das 13. Jh. maßgeblichen (sog. „Materia") Kommentars zur Ars poetica. – Jedem Beitrag ist eine übersichtlich angeordnete Bibliographie beigegeben. Der Band schließt

mit einem Register der historischen Personen. – Die Aufsätze zeigen das hohe Niveau der mittelalterlichen Reflexion über die Sprache. Der besondere Reiz dieses wertvollen Bandes, der das Interesse des Theologen ebenso verdient wie das des Sprachwissenschaftlers und Philosophen, liegt in der Vielzahl der Perspektiven, unter denen das Phänomen Sprache betrachtet wird. F. Ricken S. J.

The Cambridge Companion to Aquinas. Edited by *Norman Kretzmann* und *Eleonore Stump*. Cambridge: Cambridge University Press 1993. VIII/302 S.

In der bewährten Reihe der Cambridge Companions ist nun auch ein Band über Thomas von Aquin verfügbar. Zehn Autoren, alle ausgewiesene Kenner der Philosophie des Mittelalters und des Thomas, führen den Leser in verschiedene Bereiche seines Denkens ein. Auffallend ist, daß alle außer einem in Nordamerika lehren, wo sich gegenwärtig vielleicht das Zentrum für das Studium der mittelalterlichen Philosophie befindet.

Jan A. Aertsen eröffnet die Sammlung mit einem Beitrag zu „Aquinas's philosophy in its historical setting". Hervorzuheben ist die knappe und klare Einführung in den mittelalterlichen Universitätsbetrieb und die Strukturen scholastischer *lectio* und *disputatio*. Auch auf die Aristotelesrezeption, den Streit der Fakultäten und die Übersetzungstätigkeit wird eingegangen (wobei Aertsen die verkürzende Darstellung wiedergibt, in Neapel und anderen Zentren sei Aristoteles aus dem Arabischen übersetzt worden; man sollte wohl ‚und aus dem Griechischen' hinzufügen). – Die Abhängigkeit des Thomas (T.) von Aristoteles ist das Thema von *Joseph Owens'* „Aristotle and Aquinas". Owens sieht die Gemeinsamkeit hauptsächlich darin, daß beide ihren Ausgang von externen, sinnlich erfaßbaren Dingen nehmen. Aber während Aristoteles in diesen Dingen endliche Formen als höchste Wirklichkeit ausmacht, sieht T. Existenz als höchste Realität. In einer Auswertung kommt Owens zu dem Schluß ‚Neither of them will fit into the modern or the postmodern settings'. (57) Ihre Relevanz werde davon jedoch nicht berührt. – *David B. Burrell* widmet sich der Frage nach „Aquinas and Islamic and Jewish thinkers". Anders als die von Averroes begeisterten Meister der Artistenfakultät habe sich T. stärker an Avicenna und Moses Maimonides orientiert. Am ehesten lasse sich das Vorhaben des Aquinaten mit demjenigen von Maimonides' *Dux perplexorum* vergleichen, nämlich Aussöhnung von Philosophie und Offenbarung. Dabei folgt Burrell der traditionellen Sicht des T.' als zwischen den Lagern der konservativen Augustinianer und der radikalen Averroisten angesiedelt. Der Gebrauch des Ausdrucks ‚Latin Averroists' (70) mag etwas unglücklich sein, wenn man all die Mühe bedenkt, die F. van Steenberghen darauf verwandt hat, ihn zurückzuweisen. Daß *Lateinische Averroisten* zuviel besagt, zeigt jedoch auch schon Burrells eigene Charakterisierung dieser Gruppe: ‚who were so enamored of Aristotle as to make of his teaching a virtual revelation for the philosophically minded.' (70) Zumindest für Siger von Brabant und Boëthius von Davien wäre das wohl differenzierter zu sehen. Burrell weist darauf hin, daß T. in seiner Lehre von den göttlichen Attributen eine gute Dosis des ‚Nichtwissens' des Maimonides beibehält, aber seine Aussagen dazu sind nicht so prononciert wie in seinem Buch „Knowing the Unknowable God: Ibn Sina Maimonides, Aquinas". Dort entwickelt Burrell seine weitgehend agnostizistische Interpretation von Analogie, von der es hier lediglich heißt, ‚Analogous usage for Aquinas is not to be explicated in terms of *concepts* but according to *use*, which could explain why many philosophers seem to have found the strategy elusive.' (79). Auch wenn der Name Wittgenstein nicht fällt, ist klar, worauf Burrell hinauswill. Interessanterweise verweist Burrell auf Gersonides, der den entscheidenden Grund für Maimonides' extremen Agnostizismus angesichts der göttlichen Attribute im Dilemma von Gottes *praescientia* und menschlicher Freiheit begründet sieht. Der Lösungsversuch, den T. angesichts dieses Dilemmas präsentiert, wird nur kurz angerissen, indem die problematische Behauptung aus *Summa Theologiae* I, 14, 8 zitiert wird, daß Gottes Wissen kausativ sei (ohne daß Burrell auf die Unterscheidungen zwischen verschiedenen Momenten in Gottes Wissen eingeht: *scientia simplicis intelligentiae, scientia visionis* und *scientia approbationis*, wobei nur letztere kausativ ist). Eine Fußnote mit Hinweisen auf einschlägige Literatur, z. B. W. L. Craig, wäre vielleicht hilfreich gewesen. Daß Burrell die Frage stellt (61), wie eurozentrisch T. gewesen sei – weniger als wir,

so spekuliert er – mag dem europäischen Leser eher als Kuriosität erscheinen und ist wohl durch die Diskussionen um den Bildungskanon in den USA bedingt (wobei T. als ‚dead white European male' zu klassifizieren wäre). – *John F. Wippel*, im Kapitel „Metaphysics", geht sowohl auf die aristotelischen als auch auf die platonischen Aspekte der thomasischen Seinslehre ein. Auch die Beweise für die Existenz Gottes werden kurz angerissen, wobei auffällt, daß die Übersetzung von *per se notum* als ‚self-evident' (113) bereits ein epistemologisches Verständnis des Ausdrucks nahelegt, obwohl T. ihn auch semantisch, nämlich im Sinne von ‚analytisch' zu gebrauchen scheint (z. B. in ST I, 2, 1: *Ex hoc enim aliqua propositio est per se nota, quod praedicatum includitur in ratione subiecti, ut homo est animal*). Dies kommt in der englischen Übersetzung ‚self-evident' nicht zum Ausdruck.

Norman Kretzmanns ausgezeichneter Beitrag „Philosophy of mind" geht schließlich auch auf die problematischen Aspekte der thomasischen Synthese ein: z. B. in den Abschnitten „The Human Soul as Both a Subsistent Entity and a Substantial Form" und „Volition and Choice", „Necessitation and Freedom". Im letzteren weist Kretzmann auf eine Entwicklung zwischen den *Quaestiones disputatae de veritate* und der *Summa Theologiae* hin, in der T. Selbst-Determinierung nicht mehr als wesentlich für Willen (oder freien Willen) betrachtet. Trotzdem, so Kretzmann, sei T. kein Determinist oder Kompatibilist (148). Genau dies ist aber, wie im Falle anderer Philosophen – man denke nur an Augustinus – nicht klar. Leider bietet die nötige Kürze Kretzmann keinen Raum, diese nicht unumstrittene Behauptung zu entfalten (eine ausführlichere Beschäftigung damit findet sich in E. Stump ‚Intellect, Will, and the Principle of Alternate Possibilities' in „Christian Theism and the Problems of Philosophy", ed. M. Beaty, Notre Dame/London 1990). – *Scott MacDonalds* Kapitel „Theory of knowledge" zeichnet sich unter anderem dadurch aus, daß Verbindungen hergestellt werden zur gegenwärtigen analytischen Diskussion und dadurch deutlich wird, daß T. nicht nur ein Kapitel der Philosophiegeschichte darstellt, sondern philosophisch interessant ist auch für die, die wenig Sympathien haben für die Behauptung, Philosophie bestehe lediglich in ihrer eigenen Geschichte. Zunächst wird aufgezeigt, daß T.s Epistemologie in seine Metaphysik und Psychologie eingebettet ist. Dann wendet sich McDonald der Frage zu, ob T.'s Theorie von *scientia* als ‚foundationalist' charakterisiert werden könne, d. h. ob die obersten Prinzipien des Wissens unableitbar seien. Dies wird bejaht, dabei jedoch hingewiesen, daß T. diese axiomatisch-deduktive Sicht qualifiziert und ausweitet. Gegen J. Jenkins und E. Stump hält MacDonald daran fest, T. sei ein epistemologischer Internalist. Der epistemologische Internalismus behauptet, daß es eine Bedingung für das Wissen um eine Proposition sei, daß die Person sich in einem gewissen Sinne bewußt sein muß, daß sie die Bedingungen für das Wissen dieser Proposition erfüllt. – „Ethics" ist die Domäne von *Ralph McInerny*, an die er auch hier mit erfrischender Klarheit und dem ihm eigenen Sinn für *common-sense*-Beispiele herangeht. Die Einführung ist nicht nur informativ, sondern auch unterhaltsam (was Philosophie in der englischsprachigen Welt auszeichnet): ‚If I should take eleven wives and mate morning, noon, and night to see how many children I could produce, my actions would not be justified by the fact that sex and children are undeniable goods.' (211). Als Beispiel dafür, was das Naturrecht nicht besagt, ist es schon deshalb gut gewählt, weil Fortpflanzung, die ja beim Aquinaten als darunter fallend genannt wird, doch der weiteren Erklärung bedarf. – *Paul E. Sigmund* spart in seinem kurzen Beitrag „Law and Politics" die Aspekte von T.s Lehre, die heute unakzeptabel seien, nicht aus: seinen Monarchismus, seine qualifizierte Akzeptanz der Sklaverei (nicht bedingt durch die Kirchenväter, sondern durch Aristoteles), seine Einstellung gegenüber den Juden, seine Verteidigung des Verbrennens von Häretikern, seinen Glauben an die natürliche Inferiorität der Frau. In seiner ursprünglichen Form, d. h. vor den neothomistischen Revisionen, sei T.s politische Theorie dem Europäischen und Lateinamerikanischen Korporatismus und konservativen Integralismus verwandter als dem modernen Liberalismus (322). Als Bereich, der am wenigsten von der Notwendigkeit einer Revision betroffen sei, nennt er die Naturrechtslehre. Gegen Maritain lehnt er jedoch einen intuitiven Zugang zum Naturrecht ab und verweist auf dessen rationalen und propositionalen Charakter. – *Mark D. Jordan* widmet sich in „Philosophy and Theology" der Beziehung dieser beiden Diszipli-

nen beim Aquinaten. Der unbefangene Leser mag Jordan dafür dankbar sein, daß er ihm die lange und etwas gequälte Interpretationsgeschichte dieses Problems erspart. Nach Jordan war T. in erster Linie Theologe und begriff sich auch als solcher. Von Philosophie wird dabei Gebrauch gemacht, und zwar so, daß Philosophie in Theologie verwandelt wird. Jordan zeigt dies an zwei Beispielen aus der *Summa Theologiae*, nämlich der Definition von Tugend und der Wirksamkeit der Sakramente. – „Biblical commentary and philosophy" von *Eleonore Stump* kommt insofern als Überraschung, als es einen Teil des thomasischen corpus in den Mittelpunkt rückt, der bisher von philosophischer Seite kaum beachtet wurde. Nach einer kurzen Einführung wendet sich Stump dem Kommentar über das Buch Hiob zu und zeigt, daß sich für T. das Problem ganz anders stellt als für das Gros der zeitgenössischen Diskussion. Zumindest in der analytisch ausgerichteten Religionsphilosophie (der früheren Gotteslehre) dreht sich die Theodizee um die Suche nach einem moralisch hinreichenden Grund für die Zulassung von Übel seitens Gottes. Für T. sind die Maßstäbe anders: der letzte Wertestandard liegt nicht in dieser Welt, sondern im Jenseits. Stump sieht den Wert von T.s Ausführungen gerade darin, daß sie uns bewußt machen, daß bei der Theodizeefrage unsere Weltsicht und die Werte, die wir einbringen, von entscheidender Rolle sind.

Der Band wird abgeschlossen mit einer Bibliographie, in der deutsche Titel leider fast gar nicht berücksichtigt sind (was sowohl etwas über Fremdsprachenkenntnisse englischsprachiger Studenten als auch über einen Mangel an Kommunikation aussagt), einem Verzeichnis der Thomas-Zitate und einem Index. Auch hierzulande kann man trotzdem der Ankündigung auf dem Einband kaum widersprechen: ‚New readers and nonspecialists will find this the most convenient, accessible guide to Aquinas currently in print.'

R. Schniertshauer S. J.

Nesensohn, Johann, *Descartes' Geist (mens) und die mystische Seele* (Reihe Philosophie). Aachen: Shaker 1993. (Diss. Univ. Augsburg 1992) III/208 S.

Nesensohn (N.) will mit seiner Diss. beweisen, daß Descartes (D.) in seinen Meditationen von der Mystik abhängt. Die Argumentation läuft im wesentlichen so: Der Begriff „mens" hat nach seiner Etymologie und seinem Gebrauch viel mit der Mystik zu tun. D. war mit Bérulle bekannt, kannte die mystische Tradition und hatte mit seinen drei Träumen ein mystisches Erlebnis. Die ersten drei Meditationen folgen dem dreigliedrigen mystischen Schema als Aufstieg in den Stufen „Läuterung, Erleuchtung, Einigung", dem dann in den restlichen Meditationen der Abstieg folgt. Der Höhepunkt der Meditationen besteht im Erreichen und Anbeten Gottes in der 3. Meditation: „Es zeigte sich [...], daß die Struktur der Meditationen inhaltlich und formell entscheidend geprägt ist vom mystischen Glauben und Empfinden." (167)

Schon diese Skizze dürfte jedem Kundigen zeigen, wie schwach N.s Argumentation ist. Aber dies ist nicht der einzige Mangel der Arbeit. Zunächst einmal scheint N. (wie leider manche Autoren heute) nicht mehr wahrhaben zu wollen, daß Silbentrennungen kein Luxus sind, sondern zu einem korrekten Deutsch dazugehören. Zu Beginn kritisiert N. Hegels und Heideggers D.-Interpretation. Dabei übersieht er freilich, daß Hegel und Heidegger D. nicht rein objektiv historisch referieren, sondern ihn im Blick auf die ganze moderne Philosophiegeschichte interpretieren. Wenn N. Hegels Rede von D.s abstrakter Subjektivität die Partikularität des Ich entgegenhält (4), zeigt er, daß er Hegel nicht verstanden hat: Abstrakt ist für Hegel gerade das Absehen von Vermittlungen und Beziehungen zu anderem und zum Ganzen, wie es bei der Berufung auf die unmittelbare Evidenz meines Ichs geschieht. Ähnliche Schnitzer gibt es öfters. Aus Hegels richtiger Feststellung, bei D. gründe die Einheit zwischen der Idee und ihrem Gegenstand in Gott (dem Garanten der Wahrheit des klar und deutlich Erkannten), macht N. eine Leugnung der Unterscheidung von Denken und Sein (5). Und in Hegels richtiger Bemerkung, aus dem unverbundenen Nebeneinander von Denken und Ausdehnung schließe Spinoza auf deren Identität in Gott, sieht N. eine Verkehrung der Grundintention D.s (ebd.). Bei der Kritik Heideggers an D. darf nicht vergessen werden, daß Heidegger oft da, wo er D. sagt, in Wahrheit Husserl meint, worauf N. auch hinweist (13 f.). Heideggers Kritik am Subjekt ist nicht so unberechtigt, wie N. meint, auch wenn sie sich

nicht mit der Berufung auf den Ausdruck „Vorstellen" begründen läßt: Das Erkennen ist bei D. nicht so passivisch, wie N. glauben machen will; es erfordert einen aufmerkenden Geist, bemißt die Wirklichkeit nach der subjektiven Gewißheit und bedarf zum Urteilen des freien Willens.

Nun beginnt N. mit seiner Analyse der Meditationen. Daraus, daß D. den Betrüger-Gott zu einem betrügerischen Geist herunterstuft, wird bei N. eigentümlicherweise ein Zweifel, der „unsere Meinungen und groben Vorstellungen von Gott" (19, von N. unterstrichen) treffe und uns von falschen Gottesvorstellungen befreien wolle. Später ist N. so in seine Polemik gegen Heideggers Übersetzungen von cogitare durch Vorstellen verliebt, daß er völlig verschweigt, daß heute allgemein D.s cogitatio als Bewußtsein interpretiert und übersetzt wird. Und wenn N. betont, daß cogitare bei D. die ganze Breite des Bewußtseins meint, müßte er andererseits hinzufügen, daß das Wesen des Geistes nur im reinen Denken besteht. Nach N. wird „intellectus" bei Thomas „oft auch als ein Vermögen (potentia/facultas) gebraucht und *kann dann mit sensus(!)* und ratio synonym sein" (34, Hervorhebung von N.). Als Beleg wird das Thomas-Lexikon von Schütz angegeben, wo sich tatsächlich diese eigentümliche Behauptung findet. Die einzige angeführte Stelle ist aus einem Aristoteleskommentar, wo Aristoteles dem intellectus Einzelerkenntnis zuschreibt, womit er aber für Thomas den Sinn gemeint haben müsse, da nur dieser Einzelnes erkenne. Es handelt sich also hier (wie an vielen anderen von Schütz angegebenen Stellen) überhaupt nicht darum, was Thomas selbst unter „intellectus" versteht, sondern um seine (Um-)Interpretationen dieses Ausdrucks bei anderen Autoren. N. hätte nur, wie es in einer Diss. selbstverständlich sein sollte, bei Thomas selbst nachzuschlagen brauchen. Zu D.s Gleichsetzung der res cogitans mit „mens, sive animus, ..." schreibt N., wegen des Kommas nach mens handle es sich hier um Synonyma, ohne ein Komma hingegen wäre dem nicht so (36). Dies ist einfach Unsinn: mit oder ohne Komma ist hier von Synonyma die Rede. Ähnlich: Aus einem Zitat, wo D. den Unterschied zwischen anschaulichen Vorstellungen und reinem Denken erläutert, liest N. heraus, den Ideen des „reinen Geistes" entspräche „wohl die Klasse der Urteile" (44). Kann N. nicht zwischen cogitatio und idea und zwischen Begriff und Urteil unterscheiden?

Obwohl N. ausführlich die Begriffsbestimmung der Mystik erörtert, folgt er letzten Endes doch, wie man immer wieder feststellen muß, einem Trend, der alles und jedes, was mit Glaube und Religion zu tun hat, hochtrabend als Mystik vereinnahmen will. Die mystische „Ent-Ichung" (107) soll der „Grundgedanke der gesamten III. Meditation Descartes'" (108) und die Voraussetzung der Anbetung (110) sein. Eine Ent-Ichung kann ich bei D. nirgends entdecken, und wer Gott anbetet oder ignatianische Exerzitien macht, ist darum noch kein Mystiker. D. setzte sich nicht deshalb mit der Transsubstantiation auseinander, weil er sich „sehr lange Zeit mit Fragen beschäftigte, die sich um ‚Inkarnation' bewegten" (111), sondern weil man seine Metaphysik als häretisch angriff, da sie mit der Transsubstantiationslehre unvereinbar zu sein schien. Daß der menschliche Geist Bild und Gleichnis Gottes ist, entstammt ebenfalls nicht der Mystik, wie N. glauben machen will (138 ff.), sondern ist ein wörtliches Zitat der damals allen Gebildeten bekannten lateinischen Fassung von Gen 1,26. Die Begriffe mens und lumen sind nicht, wie N. meint, ein Beleg für Beziehungen zur Mystik; sie sind in der scholastischen Philosophie gang und gäbe. Die drei Schritte Reinigung, Erleuchtung und Einigung, die N. dann erörtert, waren nicht nur ein mystisches Thema, sondern Gemeingut der (wie man früher sagte) aszetischen bzw. (wie man heute sagen würde) spirituellen Tradition. Wenn N. in den ersten drei Meditationen diese drei Stufen wiedererkennen will, so hat dies eine gewisse Plausibilität, aber es bleibt doch zu bedenken, daß sich diese Reihenfolge ebenso folgerichtig aus der von D. „analytisch" genannten Vorgehensweise der Meditationen ergibt. Am Ende wird D. gar noch ein „metaphysischer Glaube" (157) zugeschrieben. Und bei den „Folgerungen" bezüglich D.s „Verhältnis zur Mystik" vertritt N. die alten Vorurteile, ein Theologe könne keinen gültigen Gottesbeweis führen, wie wenn es irgendeinen Menschen gäbe, der ohne Vormeinungen zu philosophieren beginnt (161).

Ich denke, diese Hinweise zeigen, daß N.s These an vielen Mängeln leidet und nicht überzeugt. Ansatzpunkte für N.s These wären bestenfalls D.s Träume (auf die sich D.

aber meines Wissens nie groß berufen hat) und eine gewisse Parallelität der ersten drei Meditationen zu den drei Stufen der Spiritualität. Ein Beitrag zur D.-Forschung ist diese Arbeit nicht. H. Schöndorf S. J.

Caspar, Johannes, *Wille und Norm.* Die zivilisationskritische Rechts- und Staatskonzeption J.-J. Rousseaus (Studien zur Rechtsphilosophie und Rechtstheorie 3). Baden-Baden. Nomos 1993. 211 S.

Noch ein Buch zu Rousseaus (R.) rechts- und staatsphilosophischem Werk, möchte man mit Caspar (C.) zuerst bemerken. Was vermag der Autor Neues zu sagen? C.s Dissertation läßt aber schon nach den ersten Sätzen aufmerken. In klarer Sprache und nachvollziehbarem Gedankengang führt er den Leser in sein Anliegen einer von aktuellen Problemen ausgehenden R.-Lektüre ein und bespricht aus dem gewählten Blickwinkel die Werke des Genfers. C. verfügt über die Gabe, längst Bekanntes so zu formulieren, daß es noch einmal überlegenswert erscheint. Querlinien zwischen den Werken lassen R.s sich entwickelnde Ansichten und sein in lebendiger Auseinandersetzung sich bildendes staats- und rechtsphilosophisches Denken plastisch werden.

An den Beginn stellt C. einen kritischen Überblick über die bisherige R.-Interpretation, um sodann unter dem Titel „Die Negation des Gewordenen" prägnant die sich bei R. immer stärker begründende Gesellschaftskritik der beiden Diskurse, des von 1750 und des von 1755, vorzustellen. Der 2. Teil, unter den Titel „Die Neubestimmung von Mensch und Gesellschaft" gestellt, wertet die nach 1755 verfaßten politischen Schriften R.s aus und gliedert sich in die Unterkapitel „Der Entwurf des sittlich autonomen Individuums", „Die staatstheoretische Souveränitätskonstruktion" und „Die Herstellung der gesellschaftlichen Praxis. Das Programm der kollektiven Versittlichung". Der Leser wird durch die Genfer Manuskripte, den Vorentwurf zum „Du Contract Social", den 6. Brief „Vom Berge", den Enzyklopädie-Artikel über „Économie politique" hin zum „Du Contrat Social" begleitet. Nicht immer sind es intensive Diskussionen, oft auch knappe Kommentierungen C.s, welche R.s Denken zugänglich und attraktiv zugleich machen; ich denke hier beispielsweise an die wenigen Sätze C.s zum Reizthema des „Zwangs zur Freiheit" (152). Ein Ausblick geht auf die „Aktualität der Rousseauschen Sozialphilosophie" ein, wobei unter „Sozialphilosophie" Rechts- und Staatsphilosophie miteinbezogen sind. C.s Anliegen tritt hier deutlich zu Tage. Er brandmarkt das „selbstzerstörerische Potential" der modernen Gesellschaften und destilliert als Ursache der modernen Entwicklung der Zerstörung des Planeten den von R. so getauften „amour propre" heraus. Schließlich verwendet sich in diesem Ausblick C. für „die Wiedergewinnung der Zukunft" und verknüpft dieses Anliegen mit dem wiederum R. entliehenen, jetzt aber planetarisch ausgedehnten Mittel, nämlich dem einer globalen „volonté générale". Den Aspekt der Versittlichung rückt C. in den Vordergrund, ohne die begleitenden rechtlichen Konstruktionen zu vernachlässigen.

Zu dem Dank für diese notwendige und höchst hilfreiche Arbeit sind nur wenige kritische Anmerkungen zu stellen, die ich ohne weitere gedankliche Ausflüge aufreihen darf. – C.s Kritik an Interpretationen ist vornehm, fast zu zahm. Mit Erstaunen wird der Leser dabei feststellen, von welch verschiedenen Ansätzen R.s Werk begutachtet wurde! Weshalb der Titel „Wille und Norm" lauten mußte, bleibt ein wenig rätselhaft. C. arbeitet ein Stück weit mit dem Systemdenken (28 u. 34), läßt es dann jedoch wieder fallen. Nicht zum Schaden rousseauischen Denkens! Etwas überpointiert fiel die Feststellung aus, daß im Gegensatz zu Hobbes und Locke R. davon ausgehe, daß nicht nur die Vergesellschaftung, die Familie und die Sprache, sondern auch „die menschliche Vernunft und die moralischen Pflichten" (32) Produkt der Entwicklung seien. Hier und an anderen Stellen wäre die Unterscheidung angebracht gewesen von „vorgegebener Vernunftanlage", „Erkennen der Vernunftgebote", die im Laufe der Leidenserfahrung zugänglich werden, und ihrer sprachlichen Ausformulierung. Wie wandelbar ist der Mensch nach R.? Immerhin sagen wir ja noch: der Mensch, und behaupten ein sich Durchtragendes! So blieb und bleibt auch für R. das Mitleid (44), mag es noch so überschüttet und verdrängt worden sein und werden, ein Bestandteil menschlichen Lebens. Zu dem von C. festgestellten Fehlen der Grundrechte im „Du Contrat Social", welche nicht nötig seien,

möchte ich bemerken, daß zu unterscheiden wäre zwischen Abwehrrechten, Versorgungsrechten und Teilhaberechten. C. meint offensichtlich nur die Abwehrrechte. Wenn Abwehr, so ist der Staat nicht der meine, er ist Gegner. Wenn Teilhabe, so ist der Staat nicht der meine. Insofern sind innerhalb des „Contrat-Social-Zustandes" Abwehrrechte nicht nötig, Teilhaberechte prägen die Struktur. Dies ergibt sich aus der aufgezeigten Logik von „mein" und „nicht-mein". Der theologische Hintergrund wird treffend an-, aber nicht völlig ausgeleuchtet (zu 99). Daß auch für das Leben in den verderbten Zuständen R. einem jeden die Chance geben will, die rechten Proportionen zu entdecken und ihnen gemäß zu leben, teilt das Ende des 2. Diskurses mit (zu 88). Was C.s Zivilisationskritik betrifft, so bleibt er sehr dem Denkrahmen des „Gesellschaftsvertrages" verhaftet. Eine Auswertung des „Verfassungsentwurfes für Korsika" hätte C. Elemente an die Hand gegeben, welche nachdenkenswert sind: R.s Kritik der Großstädte, die Pflicht einer Kultur, vor der erahnten vollen Größe innezuhalten und sich nicht zu verausgaben oder die Forderung nach einem ausdrücklichen Bekenntnis- und Verpflichtungsakt der Bewohner eines Territoriums. Was ist C. zu verdanken? Zwar kein neues Rousseaubild, kein neuer Zugang zu ihm, aber die Absicherung eines Zugangs, der sich von der weit gespannten Textbasis und der eindringlichen Argumentation her rechtfertigen läßt. C.s Werk ist jedem Rousseauinteressierten zu empfehlen. Leider mangelt es am Personen- wie Sachindex. N. Brieskorn S. J.

Kanzian, Christian, *Originalität und Krise.* Ansätze zur Interpretation der Frühschriften Immanuel Kants (Reihe XX, Philosophie 415), Frankfurt a. M. u. a.: Lang 1994 (Diss. Univ. Innsbruck 1992). 200 S.

Im Gegensatz zur schier unermeßlichen Literatur über Kants kritische Philosophie hält sich die Zahl der Monographien über den vorkritischen Kant in Grenzen. So ist es erfreulich, daß sich Kanzian (= K.) dieses Gebiets annimmt. Allerdings hat er sich ein nicht ganz einfaches Thema gewählt, nämlich den Versuch, Kants Verhältnis zu anderen Philosophen während bestimmter Perioden seiner vorkritischen Zeit zu bestimmen. Derartige historische Nachweise erfordern immer sehr viel Umsicht. Die Gefahr voreiliger Schlußfolgerungen lauert allenthalben, wenn nicht schlüssig gezeigt wird, daß eine Theorie oder Äußerung nicht auch anderen Quellen oder Einflüssen entspringen kann.

K. gliedert Kants vorkritische Zeit in zwei Perioden (1755/56 [in der Inhaltsübersicht irrtümlich 1755/65] und 1762–63), die er jeweils thematisch erörtert. Ungewohnterweise werden auch die Literaturangaben für die beiden Teile der Arbeit getrennt angegeben. Im 1. Teil, der die Zeit von 1755/56 umfaßt, will K. die Originalität von Kants Philosophie im Sinn einer teilweisen Absetzung gegenüber dem Rationalismus und in bezug auf ihr Verhältnis zu Newtons Naturwissenschaft zeigen, im 2. Teil die Beeinflussung Kants durch Locke und Hume bereits in den Jahren 1762/63. 1755/56 rücke Kant in der Prinzipienlehre von Wolff ab und stehe Crusius nahe. Seine Ontologie fasse Kant als komplementär zur Naturwissenschaft Newtons auf, und die Gottesbeweise der „Nova Dilucidatio" und der „Allgemeinen Naturgeschichte" bedeuteten gleichfalls eine Absetzung von Wolff zugunsten einer Fundierung der Naturphilosophie. Schließlich finde auch in der „Monadologia physica" eine Neubestimmung des Verhältnisses von Metaphysik und Mathematik statt. In der zweiten behandelten Periode suche Kant in seiner Schrift über die syllogistischen Figuren eine Mittelstellung zwischen der rationalistischen Syllogistik und Lockes Logik. In den „Negativen Größen" und der Preisschrift über die „Deutlichkeit der Grundsätze" gehe Kant auf Distanz zu Leibniz, was durch Humes Einfluß zu erklären sei. Kants neue Gotteslehre im „Einzig möglichen Beweisgrund" weise bei aller rationalistischer Grundströmung gewisse antirationalistische, empiristische Tendenzen auf, die gleichfalls durch Hume veranlaßt seien.

Der Grundmangel der Arbeit besteht darin, daß K. da, wo er Kants Verhältnis zu Wolff und anderen rationalistischen Denkern vergleichen will, nur Kants Texte genau analysiert, während er meint, er könne die traditionelle Auffassung von Wolff als einem apriorisch-deduktiven Denker übernehmen und mit einigen Zitaten untermauern sowie die rationalistische Position im wesentlichen als bekannt voraussetzen. Es fragt sich aber, ob diese Interpretation Wolffs zutrifft. Denn wenn I. Pape recht hat, daß nach

Wolff erst die „cognitio historica" der Tatsachen der Philosophie das „feste und unerschütterliche Fundament" gibt (Tradition und Transformation der Modalität I, Hamburg 1966, 178) dann ist K.s häufig wiederkehrendes Argument, Kant setzte sich durch seine Betonung einer empirischen Grundlegung der Philosophie von Wolff ab, hinfällig. K. meint aber, es genüge, Wolffs Verhältnis zur Empirie mit einer Fußnote abzufertigen (22, Anm. 8). Außerdem meint K. offenbar öfters, es genüge als Beweis für die Abhebung Kants von einem seiner Vorgänger, daß Kant diesen Philosophen kritisiert, als ob solche Kritiken nicht oft genug in der Geschichte der Philosophie auf ungenauer Kenntnis oder Mißverständnissen beruht hätten. Wie K. aus Wolffs Analyse widersprüchlicher Urteile zur Folgerung kommen will, Wolff kenne nur analytische Urteile (20), ist mir schleierhaft. Die „Frage nach dem determinierenden Grund" gehört nach K. zu Crusius' „Abwendung von rationalistischen Voraussetzungen" (27). Diese Behauptung ist angesichts dessen, daß Spinoza Determinist ist und es nach Leibniz einen zureichenden Grund dafür geben muß, warum etwas so ist und nicht anders (vgl. Monadologie 32), mehr als fragwürdig. Und wenn Wolff die Wirklichkeit als complementum essentiae bezeichnet (39), so ist damit noch nichts über das Erkenntniskriterium der empirischen Wirklichkeit gesagt, zumal sich, wie K. schreibt, auch bei Crusius die Bezeichnung der Wirklichkeit als Komplement findet (41). Für die Beurteilung der Berührungspunkte zwischen Locke und Kant (111–113) wäre der Vergleich mit anderen Denkern wichtig. Um Kants Unterscheidung von obersten formalen und materialen Erkenntnissen gegen Leibniz abzugrenzen, wird dessen Unterscheidung von Vernunft- und Tatsachenwahrheiten in einer Fußnote (137, Anm. 24) als fast irrelevant abgetan, denn er unterscheide beide „nur insofern, als die Analyse der letzteren ein finiter, die der ersteren ein infiniter Prozeß ist." Diese Unterscheidung ist aber erheblich, da für uns nur eine finite Analyse möglich ist und die Vernunftwahrheiten im Gegensatz zu den Tatsachenwahrheiten notwendig sind (vgl. z. B. Monadologie 33). Ich kann darum in Kants Unterscheidung entgegen K.s Meinung keinen sonderlichen Gegensatz zu Leibniz finden. Kants These, das Dasein könne nicht aus bloß möglichen Begriffen hergeleitet werden, wird einfach als Bruch mit rationalistischen Dogmen bezeichnet (155), ohne daß K. geprüft hätte, ob tatsächlich je ein Philosoph die Existenz im Bereich der Empirie aus bloß möglichen Begriffen hergeleitet hat. Wenn man schließlich die Argumente für den Einfluß Humes auf Kant durchgeht, so bleibt nur die Metapher vom „finsteren Ozean" für die Metaphysik (185) als überzeugender Beleg übrig, während sich alle übrigen Indizien m. E. auch anders erklären lassen.

Die Analysen der untersuchten Werke Kants sind interessant und zeigen natürlich auch, daß Kant schon in seiner vorkritischen Zeit nicht einfach nur Thesen seiner Vorgänger weitertradiert hat. Aber dies ist keine neue Entdeckung. Die „Arbeitshypothese" der bereits frühzeitig erfolgten teilweisen Absetzung Kants vom Rationalismus, der Orientierung seiner Ontologie an der Naturwissenschaft und der Beeinflussung durch Hume mag ja stimmen, aber von den dafür angeführten Indizien erweisen sich bei genauer Prüfung so wenige als stichhaltig, daß von einem Beweis dieser These nicht gesprochen werden kann. – 67 oben muß es richtig „corollarium" heißen.

H. Schöndorf S. J.

Hegel, Georg Wilhelm Friedrich, *Vorlesungen über die Geschichte der Philosophie.* Teil I. Einleitung in die Geschichte der Philosophie. Orientalische Philosophie. Vorlesungen. Ausgewählte Nachschriften und Manuskripte: Bd. 6. Hrsg. von *Pierre Garniron* und *Walter Jaeschke.* Hamburg: Meiner 1994. 503 S.

Nach Teil 4 (Mittelalter und neuere Zeit, 1986) und Teil 2 (Griechische Philosophie I, 1989) – siehe ThPh 62, 449 f. u. 65, 435 f. – erscheint hiermit der grundlegende erste Band der Philosophiegeschichtsvorlesungen. Grundlegend im doppelten Sinn: einmal geben die Herausgeber Rechenschaft bzgl. der Gesamtedition dieser Vorlesungen; sodann spricht Hegel sich über Sinn und Konzept seiner Darlegungen aus. Er hat das Thema bereits in Jena, zweimal in Heidelberg, schließlich sechsmal in Berlin behandelt (dort fünfstündig, mit besonderer Erhöhung der Stundenzahl gegen Semesterende; ein siebtes Mal hat er im November 1831 begonnen). Dabei waren damals, vor der allgemeinen Histo-

risierung, solche Vorlesungen ebensowenig üblich wie religionsphilosophische. Quellen haben sich freilich erst aus den Berliner Jahren erhalten: zwei Manuskripte (ausführlicher ein Teil der Einleitung von 1820, vermutlich eine Abschrift in Publikationsabsicht, mit Überarbeitungen von 1823; als erweiterte Abschrift [aus diesem Jahr] von deren Anfang identifizieren die Hrsg. ein kürzeres Fragment; das J. Hoffmeister nach Heidelberg datiert hatte), sodann – außer ein paar hier unberücksichtigten Blättern – Hörernachschriften: Mitschriften (die kleinste Gruppe), Reinschriften (die größte), Ausarbeitungen (die nicht „den Vortrag weitgehend rekonstruierten, sondern die in eigener Form den Gedankengang des Kollegs erfassen – und dabei zum Teil besser formulieren" XXXI). Sie werden in der Reihenfolge der Kollegs von 1819 bis 1831 vorgestellt. Darauf folgt die kritische Erörterung der bisherigen Editionen ($W^{1,2}$ [Michelet, wobei W^2 Authentizität und Quellencharakter von W^1 preisgibt]; Hoffmeister [mit kritischem Anspruch]: System und Geschichte …) Sie führt dazu, die Neuausgabe „nicht als Fortführung, sondern als Ersetzung" (XLVIII) von Hoffmeisters Arbeit vorzustellen. Indes bietet sie – anders als bei den Vorlesungen zur Religionsphilosophie (1983–1985, siehe ThPh 59, 452 f.; 60, 454 f.; 61, 421 f.) – nicht den Gesamttext der sechs bzw. sieben Kollegs. Einmal nämlich ist die Berliner Vorlesung von 1819 bereits die vierte Lehrveranstaltung zum Thema, die Entwicklung der Disziplin liegt ihr – ohne verfügbare Zeugnisse – voraus; sodann ist der zu vermittelnde Stoff weitgehend vorgegeben, samt seiner – statt systematisch – chronologischen Ordnung. Sinnvollerweise beschränkt die Ausgabe sich darum auf einen Vortrag. Es ist die Vorlesung des Wintersemesters 1825/26, weil am besten dokumentiert: durch fünf Textzeugen, drei davon vorzügliche Quellen, und zudem stärker repräsentativ als das Kolleg von 1823/24, das der Werke-Ausgabe zugrundeliegt. So ist der Text weniger materialreich als jene – er versteht sich darum auch „nicht als besserer Ersatz von W^1, sondern als Korrektiv" (LII) –, doch anderseits stellt er die authentische Wiedergabe eines Kollegs dar, und mit erheblich zuverlässigerem Text.

Nicht aber gilt die Beschränkung für die hier gebotenen Einleitungen. Unser Band beginnt mit der Synopse der Manuskripte von 1820 und anfänglich 1823; an letzteres schließt sich ab S. 13 der synoptische Abdruck einer Reinschrift zum Kolleg 1820/21 an. Darauf folgen die Kollegs von 1819 (109–138), 1823/24 (139–203), 1825/26 (205–276), 1827/28 (277–312), 1829/30 (313–350) und schließlich 1831 (351–357). Die Seiten 359–400 bringen schließlich aus der Vorlesung von 1825 Hegels Ausführungen zur Literatur und über die orientalische Philosophie, als (365) „etwas Vorläufiges, von dem wir nur sprechen, um davon Rechenschaft zu geben, warum wir uns nicht weitläufiger damit beschäftigen …" Den Anhang bilden in gewohnter Qualität die ausführlichen Anmerkungen, ein Verzeichnis der Hegelschen Quellen und ein Namenregister. Michelets Feststellung, daß in den Berliner Vorlesungen Hegel die Einleitungen am meisten umgearbeitet habe (WW [Glockner] 17, 4), kann der Leser (zwar nicht bzgl. des „am meisten", doch positive) im Vergleich von Manuskript und späteren Nachschriften selbst bestätigen. Dies gilt besonders für eine auffällige Ausweitung des Themas Philosophie und Religion. Doch bleibt der wesentliche Aufbau bestehen, und vieles einzelne kehrt wieder. Reizvoll hier der Vergleich bzgl. bestimmter Themen und Bilder, wie etwa zum „absurden" Vorwurf (65, 247) des Priesterbetrugs oder zum Kranken, dem Obst verschrieben wurde und der nun „Kirschen oder Pflaumen oder Trauben" (20) zurückweist (288: blaß gegenüber 20, 110 u. 226). Daneben schöne einmalige Wendungen, so über das Hervorgehen der eigentlichen Philosophie im Okzident, weil der Geist aufgehe, wo er in sich untergeht (269), oder daß man im Denken „nicht die Partikularität seines Herzchens, seines Genies geltend machen" wolle (328). Oder bei den wiederholten Seitenhieben auf archivarischen Historismus: es gebe eine „Nüchternheit", welche statt hungrig in sich satt sei (19), das heißt tot (110). „Mit Leblosen hat es das Leblose zu tun. Das Herz muß erstorben sein, wenn es seine Befriedigung darin finden soll, mit Kadavern zu tun zu haben" (231, mit Zitat von Mt 8,22: Laßt die Toten ihre Toten begraben. Wird dies Wort statt auf abstrakte Historie auf die angeblich erledigten Philosophien angewandt, so kontert Hegel [143] mit Apg 5, 9); 282: „Gelehrt sein heißt: Kenntnisse haben von fremdartigen Dingen, und den Auskehricht zu wissen, gilt gewöhnlich für das Gelehrteste" (330 zum Skeptizismus Tennemanns: unbegreiflich, daß er sich dann derart abmühen könne).

Inhaltlich wäre gewiß besonders das Verständnis von Geschichte als Entwicklung zu

diskutieren. Der Ursprungs-Ort der Dialektik im Organischen (vgl. A. Brunner, Der echte Gegensatz, die Gestalt und die Seinsstufe des Biologischen, in: Schol 10 [1935] 193–228) wird überdeutlich, wonach philosophische Widerlegungen sich darstellen wie „die Entwicklung der Blätter" als „Widerlegung der Knospe" (54), die „Blüte" als „Widerlegung der Blätter" (227), während die Blüte durch die Frucht widerlegt wird (320). Dies muß ja nicht die einzige Weise sein, wie man der populären Meinung widerspricht, die Geschichte der Philosophie stelle eine von überholten Irrtümern dar. Doch ein solcher Disput steht nicht hier an.

Einige Einzel-Rückfragen indes: S. 81, 683: *un*verständlich? S. 166, 24 σόφοι? S. 182, 489: δυνάς? S. 202, 170: Rückverweis auf ebd. 160 oder S. 174, 207 ff.? S. 268, 786: Ruhm; aber ...? S. 304, 981 wird gerade nicht auf die doppelte Wahrheit angespielt (S. 452), um die es im vorangehenden Absatz ging (zu dieser K. Flasch, Aufklärung im Mittelalter? Die Verurteilung von 1277; F. v. Steenberghen spricht von einer „légende tenace"); die theologia naturalis oder rationalis bildet vielmehr deren orthodoxe Gegenposition (die Hegel freilich abweist, weil der Glaube nicht über die Vernunft – Phil 4, 7, sondern nur über allem Verstand sei; siehe hier S. 132 oder 172–175 bzw. 261), S. 52, A979 u. Anm. 19 Schlußzeile wären NT-„Zitate" nachzutragen: Lk 18, 14; 1 Tim 2, 4. – Ein wichtiger Band in der verdienstvollen Reihe. J. Splett

Hegel, Georg Wilhelm Friedrich, *Vorlesungsmanuskripte II* (1816–1831) (Gesammelte Werke, Bd. 18). Hrsg. *Walter Jaeschke*. Hamburg: Meiner 1995. VI/462 S.

Nachdem Hrsg. in Bd. 17 das Manuskript zur Religionsphilosophie aus dem Sommer 1821 (samt früheren Entwürfen und späteren Einschüben) vorgelegt hat (siehe ThPh 63 [1988] 416 f.), schlägt er hier einen Bogen von der Heidelberger Antrittsrede (1816) bis zur Einleitung in die Philosophie der Weltgeschichte 1830/31. Mit der gewohnten Sorglichkeit. Reizvoll der Vergleich des Heidelberger Textes mit dessen Ausbau für die Antrittsvorlesung zwei Jahre später in Berlin. Hier heißt es – gegen den Triumph des Pilatus im zeitgenössischen Leichtsinn (16) – daß „ein noch gesundes Herz ... noch den Muth [habe,] Wahrheit zu verlangen" (17); ausdrücklich wird (24) die Sicht des Hl. Geistes „als ein drittes, das ausgehe vom Vater und Sohn", korrigiert; und S. 29 findet sich das bekannte Diktum, zum Philosophieren müsse einem Hören und Sehen vergangen sein. – Die beiden Stücke zur Einleitung in die Philosophiegeschichte sind jüngst in Bd. 6 der Vorlesungen, dort synoptisch, vorgelegt worden (siehe die vorausgehende Rez.; reizvoll etwa die Replik auf Xenophanes im – allerdings nur abwertenden – Hinweis auf theriomorphe Religionen – 87). Hier kommen noch zwei Blätter mit Gliederungsaufrissen dazu. Sodann zwei Blätter zur Ästhetik. Umfangreicher dann zwei Manuskriptfragmente zur Einleitung in die Philosophie der Weltgeschichte: zunächst drei Blatt für die Winter-Vorlesungen 1822/23 bzw. 1828/29. Darin gleich doppelt die gereizte Abwehr des moralischen Blicks: „... von unten hinauf durch das Loch irgend einer *moralischen Bouteille* oder *sonstigen Weisheit* betrachtet" (129 Hervorhebungen: im Msk. unterstrichen). „Schlechteste Manier" der Geschichtsschreibung, wenn man „den Begebenheiten und Individuen von Zeit zu Zeit mit *einem moralischen Einhauen in die Flanke fällt*, mit erbaulichen christlichen und anderen Reflexionen ..." (135). Fast 50 Blätter umfaßt dann der Text aus dem Jahr 1830, obendrein von einer Sorgfalt, die den Hrsg. veranlaßt, ihn als „Vorstufe einer Publikation" einzuschätzen (381): Vernunft-Regiment in der Welt als einzige Voraussetzung (140 – deren Richtigkeit erweist die Durchführung [146]; ihre Wahrheit [146] die spekulative Erkenntnis [140] in der Logik [162].) Religiös spricht diese Wahrheit der Vorsehungsglaube aus (148), wobei gegenwärtig aber „die Philosophie sich des religiösen Inhalts gegen manche Art von Theologie anzunehmen" habe (149). S. 153 die Definition vom Fortschritt im Bewußtsein der Freiheit, der in seiner Notwendigkeit zu erkennen sei; S. 160 das Lob der Leidenschaft. Das Wort von der „List der Vernunft" findet sich auf einem anschließend gebotenen Einzelblatt (209) – wenngleich die Sache, insbesondere die Selbstzwecklichkeit des Subjekts, ausführlich diskutiert wird (differenzierter so auch die Behandlung der Moralperspektive: 201).

Den zweiten Schwerpunkt des Bandes bilden Texte „sekundärer Überlieferung". Hier vor allem die Vorlesungen über die Beweise vom Daseyn Gottes (über deren Druck He-

gel noch am 11. Nov. 1831 einen Vertrag unterzeichnet hat – 398) und eine wohl frühe Arbeit zum kosmologischen Gottesbeweis. Natürlich sind hier keine Sachfragen zu diskutieren (kritisch etwa Hegels merkwürdig undialektische Wendung gegen das Sein – statt bloßen Sich-Aufhebens – des Endlichen: 291; mit voller Zustimmung sein Hinweis [322 f.] auf Kants Logik-Fehler beim Übergang des kosmologischen in den ontologischen Beweis oder [326] sein berechtigtes Befremden über die berühmte Frage des Absoluten nach dem Woher seiner selbst). Was Hegel in der Göschel-Rezension vom Bösen sagt (Glockner 20, 298), wendet er hier auf die Dinge als solche an: daß sie „der existierende Widerspruch" seien (328).

Es folgen vor dem Anhang noch Nachrichten über Verschollenes. Vorbildlich wieder der Apparat, die editorische Rechenschaftsablage und die zusammengetragenen Informationen im Anmerkungsteil, teils mit Korrekturen (aus den Quellen) wahrscheinlicher Entzifferungsfehler Lassons. Ein Personenverzeichnis beschließt den Band. J. Splett

Methling, Alexander, *Das Realitätsproblem im Denken Schopenhauers.* Eine Untersuchung zur Struktur seines Systems (Reihe Philosophie). Aachen: Shaker 1993. (Diss. Univ. Köln 1992) XIII. 196 S.

Mit der Frage, welche Rolle die Realität bei Schopenhauer (S.) spielt, hat sich Methling (M.) ein schwieriges Problem vorgenommen. Zunächst analysiert er S.s Erkenntnisauffassung: Er erörtert das Verhältnis von Subjekt, Vorstellung und Objekt, anschließend Raum, Zeit, Kausalität und Materie, um dann die Genese der Erfahrung mit Hilfe des Leibes als unmittelbarem Objekt und die Rolle von Trägheit, Beharrlichkeit, Materie und Naturkraft zu behandeln. Im folgenden Kapitel resümiert er das Projektionsmodell der Anschauung und sein metaphysisches Ungenügen im Sinne S.s. Nach einem zweifachen Exkurs über die gnoseologische Vermittlerposition des Leibes und die Herabstufung der Vorstellung zur Traumwelt gelangen wir zur Schilderung von S.s leiblich vermitteltem Weg zur Metaphysik des Willens, den M. als „Ens realissimum" bezeichnet (60). S.s Konzeption des Willens sei zweipolig: er ist an sich unerkennbar, aber zugleich Wesen der Erscheinung (73). Sodann befaßt sich M. mit der „Antinomie des Erkenntnisvermögens" (74), die dadurch entsteht, daß S. seine idealistische Grundansicht mit einer realistischen Perspektive der Entstehung der Erkenntnis verknüpft, was eingestandenermaßen zu einem offenen Widerspruch führe. Der nächste Abschnitt ist dem Stufenbau der Welt gewidmet. M. erörtert die absteigende Reihe vom Motiv über den Reiz zur Ursache, die er als hermeneutische Metaphysik versteht, und referiert dann die Stufen der Objektivation des Willens durch dessen Selbstentzweiung, die im Widerspruch zu seiner Selbigkeit in all seinen Objektivationen steht, und widmet ein eigenes Kapitel der Entstehung der Erkenntnis. Die Zusammenfassung analysiert vor allem die Beziehung von Kausalität und Teleologie, wobei M. letzterer wenig abzugewinnen vermag. Ein Exkurs zeigt die Ungereimtheiten von S.s metaphysischer Interpretation der Magie auf. In den folgenden Erörterungen befaßt sich M. mit der Materie und den Naturkräften, um dann knapp auf S.s Ideenlehre zu sprechen zu kommen. Danach kommt M. zu seinem kritischen Resümee. Nach einer grundsätzlichen Kritik des S.schen Idealismus zeigt M. die Unstimmigkeiten in S.s Bestimmung des Apriori und Aposteriori der Erkenntnis und sieht bei S. eine Überschneidung von bloßer Bewußtseinswirklichkeit und realistisch verstandener Außenwirklichkeit. Frage man nach der Legitimation von S.s Philosophie, so entpuppe sich die Welt als Wille und Vorstellung letzten Endes als eine illegitime anthropologische Metapher.

M. verzichtet weitgehend, wenn auch nicht ausschließlich, auf Silbentrennung, was teilweise zu häßlichen Zeilen führt. Manchmal ist er in der Kommasetzung, aber auch im Satzbau und in Formulierungen ungenau (z. B. Verwechslungen von daß und das), was gelegentlich zu Verständnisschwierigkeiten führen kann. Er bringt viele interessante Detailanalysen, gute Aufgliederungen der verschiedenen Bedeutungen und Aspekte der Begriffe und Theorien S.s und zeigt die vielfältigen Widersprüche in S.s Denken auf. Dieses Vorgehen führt freilich zu der Gefahr, sich zu sehr auf die Herausarbeitung der Ungereimtheiten bei S. zu konzentrieren. Auch sind nicht alle Einwände M.s berechtigt. So enthält S.s Erkenntnisauffassung sehr wohl Kriterien für die Unterscheidung zwi-

schen Außenwelt und bloßem Bewußtseinsgehalt (VI). Die „Hypothese von den Kugelpolen" (11) steht nicht in § 42 der Diss., sondern erst in W II. Wenn „Begriffe getrennt" werden, „um dann am konkreten Gegenstand nur in Verbindung aufzutreten" (30), so ist dies ein Charakteristikum der klassischen Seinsprinzipien und darum nicht zu kritisieren. M. hält sich zwar an die Reihenfolge der Argumentation der ersten zwei Bücher von S.s Hauptwerk, aber er vermischt dabei leider Überlegungen aus S.s Frühzeit mit solchen aus seiner Spätphilosophie (z. B. die Gleichsetzung des Verstandes mit dem Gehirn). Hätte M. S.s Argumentationsgang in der Diss. und dann in der 1. Aufl. des Hauptwerks herausgearbeitet und dabei einen Blick nicht nur auf Kant, sondern auch auf den idealistischen Ansatz von Reinhold, Fichte und Schelling geworfen, wäre S.s Theorie (zwar nicht widerspruchsfrei, aber) in ihrer Entstehung verständlicher und durchsichtiger geworden: S. ist von der Notwendigkeit des idealistischen Ansatzes ebenso überzeugt wie davon, daß die Objektwelt nicht im bloßen Vorgestelltwerden aufgehen kann, sondern daß es eine an sich seiende Wirklichkeit geben müsse. Zu Recht setzt sich M. mit dem Vorstellungsidealismus von vornherein kritisch auseinander und arbeitet gut heraus, wie S. diesen von Anfang an mit empiristisch-realistischen Elementen verquickt (M. spricht treffend von S.s Projektionshypothese) und Kants Synthesis nicht versteht (37). Müßte M. aber nicht stärker der Ambivalenz des Realitätsverständnisses der Welt als Vorstellung Rechnung tragen, wie sie sich gerade im 1. Buch des 1. Bd. des Hauptwerks zeigt, wo die Vorstellung zuerst Realität zu sein scheint, um dann fast zum bloßen Traum herabgestuft zu werden? Müßte ferner S.s Zurückweisung des Realismus wie des Idealismus als zweier Systeme, die denselben Fehler einer Übertragung der Kausalität über die Vorstellung hinaus begehen (74–86 als „Antinomie des Erkenntnisvermögens" erörtert), nicht trotz der Willensmetaphysik eine bleibende Gültigkeit in S.s Denken zuerkannt werden? Warum wird die Ideenlehre, die doch S. bereits im Zusammenhang mit dem Stufenbau der Welt anklingen läßt, nur so kurz abgehandelt? Die Erlösungslehre und damit zusammenhängende Probleme wie den Zusammenhang von individuellem Charakter, der All-Einheit des Willens und dem Nichts klammert M. gar vollständig aus, obwohl sich hier doch mit aller Radikalität die Frage nach der Realität stellt. Daß die Willenslehre ein unzulässiger Anthropomorphismus sei, da ein Teil von mir zum Sein der ganzen Welt erklärt werde, scheint mir nicht ganz berechtigt, versteht S. doch den Willen gerade nicht als etwas im Subjekt Gegründetes (wie es die Freiheit wäre), sondern als etwas in mir Vorgefundenes, was als blinder Drang über meine Subjektivität hinausweist.

Im Literaturverzeichnis vermisse ich einige Autoren wie z. B. Kamata, mit dessen S.interpretation eine Auseinandersetzung lohnend gewesen wäre. (Malters großes Werk ist erst später erschienen.) Zwei Druckfehler: 28 muß es „Korollarien" und 61 „Aetiologie" heißen. H. Schöndorf S. J.

Baltzer, Ulrich, *Erkenntnis als Relationengeflecht.* Kategorien bei Charles Peirce. Paderborn: Schöningh 1994. 238 S.

Die Peirceschen Kategorien fielen oft gänzlichen Mißverständnissen zum Opfer, obwohl doch eigentlich unübersehbar ist, welch zentralen und fundamentalen Platz sie einnehmen in seinem Denken. Die vorliegende Arbeit (basierend auf einer von G. Schönrich betreuten Dissertation) ist geeignet, eine wesentlich deutlichere Sicht auf die Kategorien zu eröffnen, vor allem wenn fälschlicherweise Peirces Kategorien in einen Topf geworfen werden mit den Zeichen. Gerade dieser Fehler tritt besonders leicht auf, weil man selbstverständlich immerzu in Zeichen über Kategorien nachdenken muß. Dennoch ist der Gesichtspunkt der kategorialen Analyse ein anderer, wie B. unermüdlich betont. Mit der Semiotik (als dem vor dem Ochsen gespannten Karren) die Kategorien zu erklären, statt umgekehrt, führt nicht weiter als zu Zirkelschlüssen, und beraubt vor allem die Kategorien ihrer logischen Notwendigkeit, die Peirce ihnen zugedacht hatte. B.s Buch ist somit keine semiotische Arbeit, aber sehr wichtig für die Semiotik.

Was ist das Hervorstechende an dieser Arbeit? Zuerst fällt die kluge und konsequente Beschränkung auf die reine Rekonstruktion von Peirces Kategorienlehre auf. Man wird also vergeblich die Themen suchen, die üblicherweise im Zusammenhang damit entwik-

kelt werden: also weder Ausflüge in die Semiotik und die Zeichenlehre, noch in die evolutionäre Metaphysik oder in nennenswerter Weise in die Wissenschaftsklassifikation. Statt dessen hält B. eisern fest an einer ausschließlich logischen Betrachtungsweise; keiner wird behaupten können, daß dies für Peirce ein Nebenschauplatz gewesen sei. Wenn man die thematische Einschränkung nicht zur Kenntnis nimmt, würde man B. vielleicht vorwerfen, genau das für Peirce so Typische nicht nachvollzogen zu haben, nämlich daß tatsächlich alle sich aus dem kategoriellen Fundament ergebenden Linien ausgezogen sind bis hin zur Metaphysik, ja sogar zum Recht und zur Ökonomie. Wenn der eminent architektonische Charakter des Peirceschen Denkens feststeht, ist es auch aus dieser Erkenntnis notwendig, das wirkliche Fundament, historisch und systematisch, zu untersuchen, wie hier geschehen. – Es gelingt B. überzeugend, die Methode, mit der Peirce in der Grundlegung arbeitet, als logische zu schildern. Damit hebt er sich z. T. ab von einigen Vorläufern, die ebenfalls eine Rekonstruktion der Peirceschen Kategorienlehre vorgelegt haben: vor allem Murphey, dem es schon in den 60er Jahren gelang, aus z. T. unveröffentlichtem Material ganz wichtige Aspekte der Entwicklung dieser Lehre darzustellen. Andere haben die metaphysische Letztbegründung der Kategorien im Auge gehabt. Da B. sich so auf die logischen Argumente konzentriert, weist er gegen die Rekonstruktion Murpheys nach, daß es in der Kategorienlehre keinesfalls die radikalen Abbrüche und Neuanfänge gibt, wie jener behauptete. Nach B. jedoch sind die Kategorien seit der New List 1868 im wesentlichen unverändert aufgefaßt worden; die phänomenologische Begründung, die Peirce um die Jahrhundertwende unternahm, hat nichts korrigiert oder verändert, nur hinzugefügt, was aber in der New List schon angelegt oder doch nicht ausgeschlossen war.

B. stützt sich in seiner Rekonstruktion auf relativ wenige einschlägige Schriften (außer einigen Manuskripten alle schon publiziert): Vor allem ist es die New List und ihre verschiedenen Entwürfe, A brief intellectual autobiography (von K. Ketner herausgegeben), Lectures on Pragmatism 1903, Minute Logics, und andere. Trotz ihrer teilweise fast verborgenen Existenz läßt sich sagen, daß neben und nach Aristoteles und Kant Peirce gelten darf als einer, der entscheidende Impulse zur Weiterentwicklung der Kategorienlehre gegeben hat. Wenn Kant das Verdienst zukommt, den Widersprüchen des Empirismus mittels seiner Kategorien beigekommen zu sein, könnte man Peirces Verdienste in der logischen Ableitung der Kategorien in ihrer irreduziblen und vollständigen Anzahl und Funktion sehen. Im Zusammenhang mit diesem Problem kam Peirce auch zu der grundlegenden Einsicht in den (triadischen) Zeichencharakter der Vernunft in all ihren Handlungen. B. bringt im Schlußsatz seiner Arbeit die Leistung Peirces so auf einen Punkt: „Die Peircesche Kategorientheorie entwirft ein vollständiges System von Kategorien als ordinale, iterierbare und distinkte Grundstrukturen von Beziehungsleistungen. In einem Kosmos, der in jeder seiner Ausprägungen wesentlich von Relationsstrukturen bestimmt ist, müssen die Kategorien in aspekthaft variabler Weise, wie in der kategorialen Verortung sichtbar wird, der Erkenntnis und dem Sein aller Sachverhalte und Dinge zugrundeliegen." (226) Damit gibt er auch die wesentlichen Stichworte, die seine Arbeit und sein Verständnis der Kategorien unterscheiden von anderen Versuchen: ordinales iteratives Relationengeflecht. Durch seinen Nachweis, daß sich die Kategorienlehre Peirces im wesentlichen seit der jugendlichen Begründungsschrift ‚New List' nicht mehr geändert hat, kommt er zu einer ganz anderen Konklusion als etwa der meinungsführende M. G. Murphey, der in seinem 1961 epochemachenden (und jüngst wieder neu aufgelegten) Werk schloß, daß Peirce wegen Umbrüchen in der logischen Begründung seines zentralen Theoriestücks Kategorien de facto vier unabgeschlossene, inkonsistente Systeme hinterlassen habe. Wenngleich die Radikalität dieser Einschätzung nicht geteilt wurde, wurde es fast eine opinio communis, vom Wachsen und allmählichen Konsistenterwerden des Peirceschen Systems auszugehen.

Im einzelnen beginnt B. mit einer sehr detaillierten Rekonstruktion der Peirceschen Grundschrift der Kategorienlehre, die jener selbst später ‚my one contribution to philosophy' (8.213) nannte: die New List of Categories. Die beiden wichtigsten Leitbegriffe für das Verständnis sind (die auf Savan zurückgehenden Begriffe) Ordinalität und Iterativität. Für Peirce markieren Sein und Substanz die unterste und die oberste Grenze der Erkenntnis; dieses ist, grob gesagt, das im Aussagesatz eingeschlossene ‚ist' eines

Tatbestands, jene ist das Gesamt aller Merkmale. Dazwischen liegt der eigentlich interessante Bereich der Kategorien, denn es ist klar, daß reines Sein genau so wie reine Substanz vollkommen ohne Gehalt ist (als Begriffe wären sie maximale Breite ohne Tiefe respektive maximale Tiefe ohne Breite). Peirce stellt fest, daß die Verbindung von Sein mit Substanz nicht beliebig ist, einerseits. Andererseits muß er vorgängige oberste allgemeinste Begriffe ablehnen, mittels derer Substanz zum Sein gebracht wird. Seine Kategorientafel sollte sich voraussetzungslos ableiten lassen mittels rein logischer Operationen. – Peirces Methode der Ablehnung von Kategorien ist hierbei entscheidend. Sie mußte an Kriterien erfüllen a) nicht sich selber oder andere allgemeinste Begriffe voraussetzen b) Vollständigkeit der (universellen) gefundenen Kategorien und c) die Differenz der verschiedenen Kategorien als notwendig aufzeigen. B. zeigt, welche Bedeutung hierbei genau zwei rein logischen Methoden zukam: der hypostatischen Abstraktion und der Präzision. Das Ergebnis ist, daß genau drei Arten von Sachverhalten gefunden werden. Bei der ersten Art handelt es sich um solche Sachverhalte, die sich auf nichts anderes mehr beziehen, später Erstheit genannt. Bei einer Erkenntnis dieser Art liegt folglich keine Vergleichsmöglichkeit vor, es ist der reine Eindruck. In dem Augenblick aber, wo ein Merkmal mit einem anderen verglichen wird, kommt schon die Beziehungsleistung der nächsten Kategorie ins Spiel. Denn bei Sachverhalten, die aus einer Beziehung auf ein anderes bestehen (es liegt also eine Dyade von Relat und Korrelat vor), braucht die Erkenntnis (oder jedes andere Repräsentationsverhältnis) dazu die Zweitheit. Damit ist immer noch nicht erkannt, wovon etwas ein Fall ist, denn dann läge schon eine Relation der Drittheit vor, wo bei einem Sachverhalt eine Beziehung besteht zu einem Zweiten und einem Ersten. Bei der Zweitheit bezieht sich etwas nur auf sein anderes, und daß es dadurch anders ist, während die Drittheit eine Beziehung zu einem Interpretanten herstellt. Hierbei ist die hypostatische Abstraktion besonders wichtig. Mittels ihrer gelingt es, ein Merkmal zu abstrahieren und damit ins Allgemeine zu heben. Aus dieser Tatsache ergibt sich die Gefahr eines endlosen Regresses; denn was dieses Merkmal ist, kann wiederum nur in einer Beziehung auf ein anderes Allgemeines geklärt werden, et ita ad infinitum. Durch den drittheitlichen Bezug ‚erklärt' sich etwas schon aus etwas Allgemeinerem. Ein anderes ‚Infinitesimales' einer Relation kategorialer Verortung liegt am unteren Ende, dem ‚Grund'. Auch da wäre ein endloser Regreß möglich, denn auf irgendetwas muß die Relation aufbauen, das sich analytisch weiter zerlegen ließe, etc.

Mit aller wünschenswerten Detailliertheit geht B. all den möglichen Aspekten und Gewichtungen der Relationen und Relationengeflechte nach (ähnlich wie Spikes es für die Zeichenklassen versuchte, allerdings in maßloser Überdehnung der Peirceschen Klassifizierung und ohne – im Blick auf B. – genügend die kategoriale Verordnung zu beachten). Dies hier wiederzugeben verbietet sich von selbst. Nebenbei scheint B. mit seinen Analysen auch einige umstrittene Peirceinterpretationen einer Lösung zuzuführen: wie etwa Ecos Versuch, in der Zeichenrelation die Merkmale tatsächlich in einer Art endlosen Regreß, linguistisch abgefangen, zu erklären (er beachtet die Analyseebene nicht). – Ausführlich beschäftigt sich B. auch mit der Regreß-Gefahr, die Peirces Systemfundament selbst zu bedrohen imstande wäre. Die beiden theoretischen Infinitesimale des kategorialen Relationenprozesses finden ein Ende am unteren Punkt durch die Wahrnehmung und am oberen Punkt durch die Analyseebene. Wahrnehmung im Peirceschen Sinn ist schon ein Urteil, jedoch eines, das nicht mehr der Kontrolle unterliegt (es kann auch nachträglich nicht analysiert werden, sondern nur mit einem neuen, anderen Wahrnehmungsurteil verglichen werden). Das andere Infinitesimale wird dadurch abgefangen, daß in einer drittheitlichen Relation die Beziehung eben konkret nur auf der gewählten Ebene zustandekommt, und dann vorläufig abgeschlossen ist. Besonders weist B. deutlich auf zwei Dinge hin, daß es sich erstens bei den Kategorien nicht um Relate, sondern um Arten der Relation handelt und daß zweitens die Bestimmung der Relationsart nur dann einen Sinn ergibt, wenn man die Analyseebene beibehält (denn selbstverständlich kann die Erstheit einer Ebene auf einer anderen eine Drittheit darstellen).

Insgesamt stellt diese Arbeit eine erstaunlich abgerundete Rekonstruktion der Peirceschen Kategorienlehre dar. Vielleicht würde man sich mancherorts noch deutlichere Aussagen wünschen, wo die Konsequenzen für die Metaphysik besonders deutlich sind. Etwa kommt der von Murphey so hervorgehobenen Kontinuität sowohl mathematische

wie auch metaphysische Relevanz zu. Genauso wäre auf die Bedeutung des diagrammatischen Denkens gerade auch für die Begründung der Kategorien hinzuweisen, wenn Esposito mit seinem Ansatz recht hat. J. Ehrat S. J.

Peirce and value theory. On Peircean ethics and aesthetics. Ed. *Hermann Parret.* Amsterdam – Philadelphia: John Benjamins Publishing Company 1994. XIII/381 S.

Als 1989 in Harvard der Peirce Sesquicentennial Congress stattfand, wurde beschlossen, die Referate nach thematischen Gesichtspunkten zu veröffentlichen. Von allen 14 bisher oder in Kürze publizierten Kongreßbänden (Gesamtliste erhältlich bei Ketner BXOKY@TTUVM1.TTU.EDU) ist vorliegender Band zweien aus dem Bereich der von Peirce so genannten Normativen Wissenschaften gewidmet: Ästhetik als Wissenschaft der Kategorie Erstheit und Ethik als der Zweitheit entstammend. Die Normative Wissenschaft Logik wird separat von Nathan Houser Mitte 1995 herausgebracht werden. Der für Nicht-Peirceianer möglicherweise etwas fremd klingende Titel ergibt sich daraus, daß für Peirce Normen grundsätzlich keinem Erfahrungsurteil entspringen, sondern als bloße Werte die Semiose der Erfahrung leiten. Ihre Werthaftigkeit ist folglich auch prinzipiell anders abzuleiten, genauer gesagt, mittels Abduktion.

Die hier vorliegenden 24 Essays sind trotz thematischer Nähe noch so weit gestreut, daß sinnvollerweise keine Zusammenfassung gegeben werden kann. Auffallend häufig finden sich Auseinandersetzungen mit anderen Philosophen, die derzeit als partiell gleichgerichtet zu Peirceschen Ansätzen gelten. Wenn man einmal die große Lücke (und die offenen Fragen) um Peirces Nähe zum Objektiven Idealismus (wie sie etwa J. Esposito behauptet) übersieht, finden sich hier Auseinandersetzungen mit Strukturalismus und Saussure, Jakobson, Husserl, Dewey, Mead, Santayana, etwas Bergson, sogar Lacan. Der andere Schwerpunkt bildet die Anwendung auf ethische und ästhetische Probleme bzw. Objekte. Dies ist bemerkenswert gerade angesichts der oft vorgebrachten Einschränkung, daß Peirce zu konkreter Analyse, zur ästhetischen Beschreibung nicht viel hergebe und er somit wegen seiner Spekulativität unfruchtbar geblieben sei. Peirce scheint dies auch noch zu bestätigen durch seine Weigerung, eine ‚Ethik' als Wissenschaft der Praxis zu verfassen (27) und durch sein Eingeständnis, in aestheticis ein Ignorant zu sein (5.111). Dafür ist aber der systematische Wert von Ästhetik und Ethik in der Anlage seiner Philosophie um so bedeutender. Dieser Systemzusammenhang wird in einer eigenen Sektion (III) hergestellt durch Gesichtspunkte, die sich in anderen Disziplinzusammenhängen bei Peirce finden. – Ästhetik und Ethik bezeichnen bei Peirce nicht im landläufigen Sinn Diskurse über das Schöne oder das im Handeln Anzustrebende. Weil er sie als normative Wissenschaften definiert, unterlegt er damit de facto beiden Begriffen einen neuen, nur seinem System eigenen Sinn. Die Gefahr dabei ist, daß leicht übersehen wird, daß man es bei dieser speziellen Art von Wissen um Werte lediglich mit kategorialen Aspekten zu tun hat. So wie tatsächliches Räsonieren nichts mit dem Wissen der Logik als der Norm des Verhältnisses von Phänomenen zur Wahrheit zu tun hat, so ist auch Ästhetik lediglich der Wert, der konkret jedoch in Zeichen sich ereignet. So scheint sich *Stuhr* (3–15) allzusehr an Peirces System der Wissenschaften anzulehnen, statt die praktische Bedeutung beider Normenwissen im Semiotischen zu sehen. Wie also sehen ästhetische oder ethische Zeichen aus? muß die Frage lauten, wenn gilt ‚there is no cognition but in signs'.

Im folgenden konzentriere ich mich auf ästhetische Themen. *Tejera,* der andernorts Eco ein grobes Mißverständnis der Zeichentheorie Peirces nachgewiesen hat, kommt 85–97 auf das inzwischen immer öfter anerkannte Primat der Ästhetik in Peirce und klassischen US-Philosophen zu sprechen. In Peirces System kommt es allein der Ästhetik zu, das summum bonum der Ethik (und dieser, die Prinzipien der Logik) zu bestimmen (cf Collected Papers 1.191): es muß sich lt. 5.141 von selbst als bewundernswertes Ideal darbieten. Ethik ist nicht Frage nach richtig/falsch, sondern nach dem Ziel praktischen Handelns (2.199), das seinerseits durch Logik angestrebt wird. Es ist wichtig, daß all dies semiotisch zu verstehen ist. Demnach ist Ästhetik jenes Zeichen, das gut (d. h. pragmatisch Ziel der Erkenntnis) ist, weil es ‚a multitude of part so related to one another as to impart a positive simple immediate quality to their totality' (5.132). Auch

Gefühl partizipiert an der Intellektion und ist ein vollgültiges Zeichen mit allen pragmatischen Konsequenzen des Danach-handeln-Könnens. Mehr (aber auch nicht weniger) als diese Einheit des Mannigfaltigen ist der ästhetische Wert nicht, semiotisch gesehen, schon gar nicht eine Theorie des substantiell Schönen. *Tejera* schließt also: ‚It is aesthetics, then, that is presupposed by ethics and logic and not logic that is presupposed by aesthetics, as contemporary Anglo-Analytic philosophers mistakenly maintain.' (92). – *Armen Marsoobian* geht es (unter dem Titel: ‚Peirce and Buchler on aesthetic Meaning') um die interessante Frage der Referenz eines ästhetischen Zeichens. Der Anti-Nominalist Peirce hält fest an der Unabdingbarkeit des Objekts als zweitem Element einer Zeichenrelation (Buchler hingegen weniger), d.h. das Zeichen ist immer ‚veranlaßt' durch etwas anderes, und zwar durch das Immediate Object, insoweit das Zeichen etwas individuiert, und durch das Dynamical Object qua weltliche Verkörperung. Der Autor illustriert diesen Unterschied an Gemälden, vor allem wenn die Interpretation durch ‚negative referentielle Vektoren' determiniert ist. Einzuwenden wäre, daß Referentialität sicher nicht der wichtigste Aspekt ästhetischer Zeichen ist; aber gerade auch hier ist er nicht aufgehoben. – Der an der Lateranuniversität dozierenden *Angela Ales Bello* gelingt es, eine gewisse Nähe herzustellen zwischen Husserls und Peirces Gründung der Ästhetik auf Phänomenologie. Hier bezieht sie sich bei Peirce vor allem auf die Klassifikation der Wissenschaften, vor allem auf die Letztbegründung von allem, auch die der Logik (2.196) in der Mathematik (die Husserl teilt: 120). Sie sieht die Grenzen Peirces dort, wo er nicht mehr bereit ist, die Bedeutung des phänomenologischen Erlebnisses, seine ‚Präsenz', zu analysieren, womit auch die Beziehung seiner Ästhetik (verstanden als die Bewunderung des summum bonum) zu seiner Phänomenologie ungeklärt bliebe. Vielleicht könnte diesem Einwand entgegnet werden durch eine nähere Analyse dessen, was (allerdings nicht in der Klassifikation der Wissenschaften) Peirce zu sagen hat über die Modalität der Möglichkeit, die Roberta Kevelson nicht müde wird deutlich hervorzuheben.

Portis-Winners Vergleich der ästhetischen Funktion bei Peirce und de Saussure mit den Prager Semiologen (Mukařovský, Jakobson) ist nicht eine der vielen üblichen Darstellungen von unüberbrückbaren Gegensätzen beider; vielmehr versucht sie sehr detailliert gerade bei Saussure (in den unveröffentlichten ‚Anagrammes') und Jakobson das Triadische auszumachen, das typischerweise bei deren Beschäftigung mit dem Poetischen zum Vorschein kam. Interessant ist, daß sie Jakobsons Poetische Funktion der Projektion der paradigmatischen auf die syntagmatische Achse interpretiert als ‚a kind of Jakobsonian concretization of the Peircean interdependencies of the icon and index' (basierend auf ikonisch-metaphorischer Ähnlichkeit und indexikalisch-metonymischer Kontiguität: S. 125). Jakobsons mühsamer Versuch, Peirce so zu interpretieren, daß er auf Saussure paßt, wird hier rekonstruiert. Das synkretistische Ergebnis, für das auch Portis-Winner wirbt, ist allerdings (auch angesichts Ecos Übernahme und Vulgarisierung in den ‚70ern') immer noch nicht überzeugend. Jakobson reduziert die Triadizität letztlich doch wieder auf zwei Binaritäten, was ihm erlaubt, das ästhetische Zeichen auf vier (!) , d.h. zwei binäre Korrelate zu erweitern und so Peirce zu ‚vervollständigen' (127 f.). Jakobson wäre vielleicht als konsequenzenreichstes Mißverständnis Peirces vorzuhalten, daß er meinte, es gäbe tatsächlich unmittelbare Zeichen (seiner Kontiguität entsprechend). Dies ist aber auch bei ikonischen Zeichen nicht der Fall. Die Autorin macht, im wissenschaftsgeschichtlichen Nebeneffekt, bei Jakobson sichtbar, wie linguistische Interpretationen aussehen, die Peirce lediglich als Zitate-Steinbruch für ihre geistreichen Ausführungen benutzen, vorgeblich, um ihn zu korrigieren oder zu vervollständigen. Ihre eigene Peirce-Interpretation ist viel näher am Text; Erstheit, als lebhafte Wahrnehmung ist uns präsent als phänomenale Manifestation unserer selbst (5.283). Mensch als Zeichen wird für sie wichtig in diesem Zusammenhang, der es ihr ermöglicht, die Brücke zu schlagen zu Jakobsons Kontiguität. – Der ‚Ort von Peirces Ästhetik in seinem Denken und in der Ästhetik-Tradition' ist das Thema von *Jeffrey Barnouw*. Er entdeckt Verwandtschaften bis hin zu Leibniz' ‚petites perceptions' und all jenen unbewußt kleinen Wahrnehmungen, die dann im Gefühl und der Intuition resultieren, die lt. Hume dann als Gewohnheit doch für das Verhalten bestimmender sind als allgemeine Maximen (159). Diesen älteren Traditionsstrang in der Ästhetiktheorie

nimmt Peirce gegen Beginn des 20. Jahrhunderts wieder auf, was seine Ästhetik abhebt von der einer sich als Kunsttheorie verstehenden. Barnouw hebt dieser Grundeinsicht zufolge vor allem ab auf das Pragmatische, ‚habits of feeling', an Peirces Ästhetik (nach 1.574). Deswegen ist Ästhetik eine Wissenschaft und nicht, wie Peirce den deutschen Philosophen vorwirft, eine subjektive Angelegenheit (2.165). – Ein letzter interessanter Beitrag sei hier signalisiert: *Parrets* ‚Peircean Fragments on the aesthetic Experience'. Es geht um zwei Themen: die ‚paläontologische Rekonstruktion' der ästhetischen Erfahrung, und ihre Relation zu Logik, Metaphysik und Theologie (179). Hier wird ein anderer Zugang zur Ästhetik als der übliche über die normativen Wissenschaften versucht, indem sie als Zeichen rekonstruiert wird, dessen ‚ground' ein metaphorischer Hypoikon darstellt, sein Objekt das diskontinuierlich Sublime, und sein Interpretant keine kognitivistische Emotions- und Wahrnehmungstheorie. Besonders die Ausführungen zur Hypo-Ikonizität nach 2.277 sind m.E. wirkliche Einsichten in das Präsentisch-synästhetische der Kunst (187 f.).

Es würde zu weit führen, Anwendungen Peircescher Semiotik auf Kunstanalysen bis hin zur Musik noch einigermaßen sinnvoll darzustellen. Teilweise kommen aus diesen Analysen auch kritische Anfragen, ob Peirces Ästhetik nicht doch zu eingeschränkt sei. – Die herausgeberische Qualität des Bandes ist tadellos: keine bibliographische Redundanz, sehr seltene Druckfehler, substantielle Indices. Die Beiträge stammen alle von anerkannten Peirce-Forschern oder von bedeutenden Semiotikern aus anderen Schulen; sie stehen auch tatsächlich in thematischem Zusammenhang und nicht bloß in dem historischen einer Kongreßdokumentation. J. Ehrat S. J.

Blondel, Maurice, *Œuvres complètes.* Tome 1: 1893 – Les deux thèses. Herausgegeben von *Claude Troisfontaines.* Paris: Presses Universitaires 1995. XVIII/760 S.

Das hundertjährige Gedenken der Veröffentlichung von Maurice Blondels „L'Action (1893)" vor zwei Jahren, mit mehreren Kongressen und Tagungen begangen (Aix-en-Provence, Dijon, Freiburg i.Br., Mainz), die Taschenbuchausgabe dieses Werkes im gleichen Jahre und viele Einzelstudien haben erst jüngst auf die Bedeutung des philosophischen Werks Maurice Blondels hingewiesen. Trotzdem gehört es zu den vielen Seltsamkeiten der Wirkungsgeschichte dieses Denkers, daß bislang viele verstreute grundlegende Texte noch immer nicht ediert worden und oft nur schwer zugänglich sind. Das gilt zwar nicht von seinem Hauptwerk, auch nicht von den monumentalen Bänden des Spätwerks (die inzwischen allerdings nicht mehr alle im Buchhandel lieferbar sind), wohl aber von vielen Einzelstudien in der Zeit zwischen diesen beiden Schaffensperioden, trotz einiger verdienstvoller Publikationen in den 50er bis 70er Jahren (besonders den Aufsatzsammlungen „Les premiers écrits de M. Blondel", 1956, und „Dialogues avec les philosophes", 1966). Im Grunde sind sie überhaupt erst überschaubar und auffindbar seit Erscheinen der kritischen Bibliographie von Claude Troisfontaines und René Virgoulay im Jahre 1975 (vgl. ThPh 41, 1976, 472–473). Aus dem unpublizierten Nachlaß wurde damals neben umfangreichen und höchst bedeutsamen Korrespondenzen (mit Henri Bremond, Lucien Laberthonnière, Teilhard de Chardin, Joannès Wehrlé, A. Valensin usw.) auch eine Auswahl seines Tagebuches publiziert, das eine wesentliche Quelle für „L'Action" war. Seit langem angekündigt ist noch die Vorbereitung einer Edition seiner Arbeitsmaterialien („notes semailles"). All dies ändert nichts daran, daß es für eine Beschäftigung mit dem Werk Blondels dringend angebracht ist, daß zunächst eine vernünftige Edition der von Blondel selbst publizierten Texte erscheint.

Mit dem vorliegenden Band ist der Anfang einer solchen Ausgabe gemacht. Sie ist chronologisch angelegt (mit gewissen aus Gruppierungsgründen nötigen Lizenzen) und wird zunächst in neun Bänden die von Blondel unter seinem Namen veröffentlichten Schriften enthalten. Band 2 die Arbeiten von 1888[!]-1913 (u.a. die „Lettre", „Histoire et dogme", aber auch „Le point de départ de la recherche philosophique", franz. noch nicht wiederveröffentlicht); Band 3 diejenigen von 1914–1928 (über das Denken „Le problème de l'intelligence", die Schrift über die Mystik und das Interview über sein Leben und seine Philosophie mit F. Lefèvre – eine sinnvolle Erweiterung des Editions-Auswahlprinzips der „signierten" eigenen Veröffentlichtungen); Band 4 von 1929–34

wird Arbeiten im Umkreis des Problems „christliche Philosophie" umfassen („Le problème de la philosophie catholique", Aufsätze zu Augustinus etc.); die Bände 5 bis 7 enthalten die philosophische Trilogie („La pensée", die zweite „Action", „L'Être et les êtres"; Band 8 wird spätere Aufsätze und Broschüren umfassen, u. a. das Werk über das Problem der Kultur und des Friedens („Lutte pour la civilisation et philosophie de la paix", 1939), Band 9 schließlich umfaßt „La philosophie et l'esprit chrétien" und die „Exigences philosophiques du christianisme".

Nicht exakt aufgeschlüsselt ist, wie die mit dem 10. Band beginnende (oder diesen ausmachende?) zweite Serie aussehen wird, die Schriften umfaßt, die Blondel anonym oder unter Pseudonym veröffentlicht hat. Die Absicht, das von Blondel bewußt unter seinem Namen publizierte philosophische Werk nicht „kompromittieren" zu lassen durch Gelegenheitstexte, die seine eigentliche Kompetenz überschreiten, außer dort, wo Blondel zu Lebzeiten die Anonymität gelüftet hat, ist sicher vertretbar. An Einzeltexten wird sich zeigen, wie die Abgrenzung erfolgt. Es läßt sich allerdings fragen, ob die anonyme/pseudonyme Schriftstellerei Blondels mit dem hier vorausgesetzten Grund erklärt ist oder nicht ein ganzes Motivbündel dahinter steht bis zu familiären Gründen, so daß es nicht immer so klar ist, ob diese strikte Scheidung von heute aus gesehen noch berechtigt ist. Es könnte auch sein, daß hier ein zeitgeschichtlicher Grund perpetuiert wird, der möglicherweise in Frankreich auch heute noch nicht ganz überwunden ist und für die schwierige Wirkungsgeschichte Blondels mitausschlaggebend war, nämlich daß ein katholischer Philosoph in der säkularen Öffentlichkeit durch zu theologische Interessen kompromittiert wurde. Gewissermaßen würde sich dann diese Problematik Blondels hier wiederholen, wenn auch nur auf eine sehr formale Weise.

Bei einem so großen Unternehmen sind formale Vorentscheidungen immer bedeutsam. Das Auswahlprinzip wurde angesprochen. Für die nächsten Bände ist angekündigt, daß die Anlässe der Gelegenheitsschriften mitpubliziert werden (betrifft etwa die Exposés, die zu den Stellungnahmen in der Société de philosophie française geführt haben und ohne deren Kenntnis Blondels Bemerkungen oft kaum verständlich sind). Die Ausgabe bietet einen kritischen Text. Im ersten Band kommt das nur bedingt zum Tragen, da hier klar vom Autor redigierte Versionen erschienen sind (Ausnahme: die „Soutenance", s. u.), bei den weiteren Bänden darf man gespannt sein, welche Auswirkungen sich daraus ergeben. Dazu gehört auch, daß die Seitenzahlen der Originaldrucke angegeben werden. Im Falle der „Action" ist das außerordentlich wichtig, da alle Ausgaben und derzeit lieferbaren Übersetzungen diese Pagination bieten (die Scherersche dt. Übersetzung verzichtete seinerzeit leider darauf). Die Originalpagination ist im Kolumnentitel der Gesamtausgabe in eckigen Klammern angegeben. Da die Seiten der „Action" seitenweise exakt gleich gesetzt sind, benötigt man nur einen Umrechnungsschlüssel für die „Introduction" die [röm.] Originalzählung + 8, für den Haupttext + 34). Das gleiche Verfahren ist bei „De vinculo substantiali" angewendet, während ansonsten die exakten Zeilenbrüche durch einen Längsstrich an der betreffenden Stelle und durch Angabe der Seitenzahl am Rand gekennzeichnet sind. Die Edition der Texte selbst erfolgt ohne Kommentierung (bei den vielen bewußt versteckten Zitaten der „Action" keine Selbstverständlichkeit, dazu kurz unten). Die kurzen Einleitungen geben dokumentarische Hinweise. Auf Register wurde verzichtet.

Der eben erschienene erste Band enthält vor allem das Werk, das Blondel berühmt gemacht hat, „L'Action". Hier wäre am wenigsten Bedarf für eine Neuveröffentlichung gewesen, ist dieses Werk doch im Reprint der Originalausgabe erhältlich wie als verkleinerte Ausgabe im Taschenbuch (vgl. ThPh 69, 1994, 450). Die Neuveröffentlichung ist trotzdem der rechte Einsatz der Gesamtausgabe, da „L'Action" erstens das Zentrum bleibt und hier zweitens parallel mit der kleinen „Thèse" über das Vinculum substantiale bei Leibniz veröffentlicht wird, die ein zu wenig beachtetes Seitenstück der großen Arbeit ist. Aus seiner hervorragenden Neuedition dieser kleinen Thèse von 1972 hat Troisfontaines eine französische Übersetzung des lateinischen Textes beigegeben. Der Band enthält außerdem noch die Protokolle der Thesenverteidigung: eine protokollierende Stellungnahme von E. Halévy zu der Leibniz-Arbeit, ebenfalls schon 1972 von Troisfontaines ediert, und den bekannten mit J. Wehrlé signierten, aber wesentlich von Blondel verfaßten und 1907 publizierten Artikel „Une soutenance de thèse" zur

„Action". Blondel hat – wie das Datum zeigt – diese Veröffentlichung aus einigem Abstand vorgenommen. So ist es interessant, daß hier erstmals die Originalnotizen Blondels zu diesem Text parallel zum Aufsatz ebenfalls veröffentlicht sind und mit der späteren Selbstdeutung des Vorgangs verglichen werden können.

Nicht ganz so unproblematisch, wie es zunächst scheint, ist allerdings die Edition der „Action" selbst. Hg. hat auf die Buchhandelsfassung – die alle Nachdrucks des Werkes und m. W. auch alle Übersetzungen bieten – zurückgegriffen. Die gedruckte, von Blondel aber noch nicht für den Verkauf freigegebene Dissertations-Fassung wird damit als „vorläufig", als nicht eigentlich publiziertes Werk eingeordnet. Sie bietet Abweichungen: ab S. 401 ist der Text geändert, das abschließende dritte Kapitel vor der – ebenfalls veränderten – „Conclusion" hat Blondel für die endgültige Ausgabe hinzugefügt. H. Bouillard hat diese Versionen zusammen mit den Vorstufen kritisch ediert (Archives de philosophie 24, 1961, 29–113). Hg. verweist auf diese Ausgabe. Es wäre sicher denkbar gewesen, in der Gesamtausgabe auch die Druckvarianten parallel anzubieten. Die Bouillard-Edition zeigt allerdings, daß dann die Beigabe der diversen Vorstufen (für das ganze Werk sind die Manuskripte der verschiedenen Redaktionsstufen erhalten) auch von Interesse gewesen wäre. Sie ist es nach wie vor für die ganze „Action"; doch das ist wohl eine andere Sache als die Edition des gedruckten Werks … So kann man die Entscheidung des Hg.s verstehen und für sinnvoll erachten. Der Fall zeigt aber, daß es gerade bei diesem Werk sinnvoll sein dürfte – vielleicht in einer dritten Reihe im Rahmen der Gesamtausgabe –, auch die Vorstufen in Buchform zu publizieren. Die Finanzierung eines solchen Unternehmens müßte zu sichern sein, da es sich hier wirklich um ein klassisches Werk der Philosophie, der religiösen Literatur und christlicher Fundamentalreflexion handelt. Doch soll man den zweiten Schritt nicht vor dem ersten tun. Die schnelle Publikation der vorgesehenen Bände ist außerordentlich wünschenswert. Unternehmungen wie die Heideggers-Gesamtausgabe haben gezeigt, daß die Wirkung eines solchen Werkes auch wesentlich von der Präsenz in einer angemessenen Ausgabe abhängt (man könnte auch die weniger spektakulären Werkeditionen von Löwith oder Gadamer nennen). Die Blondel-Gesamtausgabe ist jedenfalls ein unverzichtbarer Bestandteil jeder repräsentativen philosophischen und theologischen Bibliothek. Wer zu den Quellen der modernen katholischen Theologie vordringen will, kommt nicht an ihr vorbei.

Eine Kleinigkeit stellt die Verweisung der Widmungsseite in die dokumentarische Einleitung dar. Der Text ist damit zwar dokumentiert, aber doch der Aufmerksamkeit etwas entrückt. Die wörtlich mit der Widmung der Spinozismus-Arbeit von Blondels Freund Victor Delbos übereinstimmende und etwas umständliche Widmung an Léon Ollé-Laprune scheint mir nicht ganz unwichtig.

Zu jedem guten Buch gehören drei Druckfehler. Die meiner Lektüre nach zu urteilen außerordentlich sorgfältige Redaktion dieser Ausgabe scheint nicht mehr berücksichtigt zu haben: Ich finde: S. 135, 1. Absatz, 14. Zeile: „essayent", S. 514, 2. Abs., Anfang: „La" und last not least das Zitat aus der Nikomachischen Ethik: „Ἐν τῷ ἔργῳ δοκεῖ εἶναι τὸ ἕν" (216, Erstaufl. 182). Die Sache ist etwas schwierig. Blondel denkt wohl an „ἕν"; denn S. 173 bzw. 139 steht „Ἐν τῷ ἔργῳ δοκεῖ εἶναι τὸ ἀγαόν καὶ τὸ ἕν". Für den Gedankengang ist das auch hier vorauszusetzen, und O. Blanchette übersetzt in der amerikanischen Ausgabe der „Action" (die die diakritischen Zeichen wegläßt) „the one seems to be in action". In der Nikomachischen Ethik, die Blondel zwar nicht nennt, aber zweifellos meint (I 1097b, das Zitat enthält nur eine kleine Umstellung), steht jedoch: „.. τὸ ἓυ". Hier wäre m. E. doch eine kleine editorische Anmerkung sinnvoll gewesen, zumal Blondel selbst noch weiter variiert: 197 bzw. 231 steht: „Ἐν τῷ ἔργῳ δοκεῖ εἶναι τὸ ὄν". Vielleicht lag das Konzept, für diese Edition auf editorische Anmerkungen in solchen Fällen zu verzichten, der Ausgabe nicht von Anfang an zu Grunde; denn *eine* editorische Anmerkung findet sich zusätzlich zu den 32 Originalanmerkungen der „Action", nämlich zu dem wiederum etwas variierten Zitat „Principio erat verbum" (465 bzw. 499). Auch hier kann man das endgültig angenommene Editionsprinzip verstehen. Aber auch hier möchte man zusätzlich zu der Ausgabe eine weitere Edition propagieren: einen Kommentar der Quellen und Anspielungen in der „Action", die von Blondel bewußt (und auf Anraten) versteckt worden sind.

So kann man zusammenfassend dieser schönen und sorgfältig edierten Ausgabe eine rasche Erscheinungsfolge wünschen und gleichzeitig mit einiger Unersättlichkeit hoffen, daß das reichhaltige Blondelsche Werk darüber hinaus publiziert und erschlossen wird, wie dies durch frühere Nachlaßpublikationen und durch die kritische Bibliographie seinerzeit geschehen ist und hinsichtlich der „notes semailles" und anderer Texte noch zu erhoffen ist. A. Raffelt

Lohner, Alexander, *Peter Wust. Gewißheit und Wagnis.* Eine Gesamtdarstellung seiner Philosophie. Paderborn u. a.: Schöningh 1995. 460 S.

Der 1940 verstorbene Münsteraner Philosoph Peter Wust – er zählte zu den bedeutendsten Intellektuellengestalten des deutschen Katholizismus und unterhielt enge Verbindungen zu den katholischen Philosophen Frankreichs – prägte die Formel von der „Auferstehung der Metaphysik". Wie Alexander Lohner (i. f. L.) in seiner ebenso übersichtlichen wie umfassenden Darstellung der Schriften von Peter Wust zeigt, bedeutet dieses Bild ein Zweifaches: In seinem Buch „Die Auferstehung der Metaphysik" diagnostizierte zunächst Wust (i. f. W.) Anfang der zwanziger Jahre ein erneutes Interesse der Philosophen für die – nicht mehr nur als bloßes Scheinwissen abqualifizierte – Metaphysik. Dieser in mehreren Stufen argumentierende „Gesundungsbefund" mündet dann ein in Programm und Ausarbeitung einer sich dem skeptisch erreichten Problemniveau stellenden Metaphysik (und konnte vom Vorriß einer solchen selbst überhaupt nur möglich gewesen sein). Für W. sollte Metaphysik oder „Spekulation" zudem als „christliche" möglich sein: „reflectio cum devotione".

Diagnostisch stellte W. – und stellt L. mit W. – fest, daß die Philosophie eine Wende vom „Subjekt" zum „Objekt" vollzogen habe. Dies habe sich hauptsächlich gegen jede auf Kant rückführbare Tendenz einer Erkenntniskritik oder auch nur Erkenntnistheorie gerichtet. So verführerisch diese Charakterisierung wirken mochte – und mag –, sie läuft Gefahr, den Sachverhalt fundamental zu verkennen. Das trifft aber nicht nur W. (der die Überwindung der Subjektivität begrüßt), das trifft auch heute noch viele bekannte Interpreten Kants und des Deutschen Idealismus (etwa Dieter Henrich), die im Gegensatz zu W. gerade eine „Theorie der Subjektivität" auf ihre Fahnen geschrieben haben (und somit vielleicht gerade W.s als Antidot bedürfen?). Kant hat nämlich keineswegs von den Dingen abgesehen und sich „nur" auf das „Subjekt" als Träger der Erkenntnis konzentriert. Vielmehr ging es ihm um die Rückversicherung aller Bedingungen der Möglichkeit objektiver – theoretischer oder praktischer – Erkenntnis. Kants „Subjektivität" kommt damit in jedem Fall der Status einer „Subjekt-Objektivität" zu. Die eigentliche Wende zum Objekt ist damit also nicht von einem Denken zu erwarten, das behauptet, „geradezu bei den Dingen" zu sein. Vielmehr kann ein Denken nur dann die Gegenständlichkeit von Gegenständen – jenseits von Trivialität – angemessen bewerten, das sich der Bedingungen der Denkmöglichkeit von Gegenständen überhaupt versichert. Diese Rückversicherung unterscheidet sich toto caelo vom Narzißmus der Beschäftigung mit bloßen subjektiven Denkbedingungen. Außer im Falle eines Mißbrauchs ist zugleich ausgeschlossen, daß hier ein Endliches, das Einzel- oder Gattungswesen Mensch, sich selbst absolut setzt und etwa die Frage nach Gott von Hause aus unmöglich macht. – Wer also meint, um so näher den Dingen und ihrem inneren Wesen und wesenhaften „Urheber" zu sein, je weniger er auf die Gründe der Möglichkeit, darüber zu urteilen, achtet, irrt. Dies gilt, wie gesagt, wenn man von Kants epistemologischem Ansatz her denkt. Es gilt aber auch, wenn man den Standpunkt von Heideggers Ontologie einnimmt. Wie bei Kant bedeutet bei Heidegger die Rede von den Bedingungen der Möglichkeit keine solipsistische Verengung auf das Subjekt als solches. So sehr sich, wie L. ausführlich darlegt, W. vom Kantischen wie Heideggerischen Ansatz abzuheben sich bemüht, im Blick auf das Anliegen von Objektivität sind sich alle drei – in einem vorläufig formalen Sinn freilich nur – einig. – Während W.s Diagnostik wegen ihrer zu unmittelbaren Dingbezogenheit zwielichtig wirkt (er schätzt den Gegner als bloßen Subjektivismus falsch ein und nimmt die Bedeutung der Kritik für die Objektivität zu wenig ernst), erscheint seine eigene positive Philosophie überhaupt nur wegen des ihr – wenigstens am Anfang – eigenen Subjektivismus rational nachvollziehbar. (Es wäre unfair, dies gleich als malignes

Paradoxon deuten zu wollen). Wie das L. mit großer Sorgfalt Schritt für Schritt nachzeichnet, beginnt W. seinen philosophischen Lauf mit der Analyse der menschlichen Daseinsbedingung einer „Ungesichertheit". Er spricht auch von „Ungewißheit" und „Wesensunruhe". Die Objektivität dieses „Existentials" kann aber nur darin bestehen, daß jeder einzelne seine besondere einmalig-subjektive Weise hat, sich seines Daseins und seiner selbst unsicher zu sein. Aus dieser instabilen Lage heraus kann sich der einzelne ebenfalls nur durch einen radikal subjektiven Akt bringen, durch das „Wagnis" zuletzt des – mit Vernunft tiefer bejahten – Glaubens. Das Spannende bei W. liegt also darin, daß „Gewißheit" erst über das Sich-Bewußtmachen der eigenen Ungesichertheit und über den unvertretbaren Sprung des Wagnisses möglich wird. Das spezifisch Christliche seiner „Metaphysik" verortet W. jedoch nicht an dieser – dafür doch gerade so geeigneten – Stelle. Ihm gilt ganz allgemein die Haltung von „Seinsfrömmigkeit und Offenheit des Geistes" als das Konstitutivmerkmal „christlicher" Philosophie. Sogar Platon kann W. damit zum „christlichen Philosophen" deklarieren.

In seinem Buch „Ungewißheit und Wagnis" von 1937 fordert W. – nur das kann er voraussetzungslos jedem anmuten – zuerst das Wagnis des Denkens, nicht des Glaubens, wenngleich eines Denkens, das sich in Richtung auf den Glauben frei – d. h. seinsfromm – macht. Somit widerstreiten sich bei ihm nicht die These von der Erkennbarkeit („Intelligibiltät") und Gutheit („Bonität") des Seins und das Existential der „Insekurität". Da die für den Einzelmenschen wesentlichen Entscheidungen nur unter radikaler Unsicherheit ihre volle Tragweite bekommen können, liegt in diesem scheinbaren Mangel am Sein die zentrale Daseinschance. Ebenso sind erst auf diesem abgründigen Grund die Werthaltungen möglich, die W. in seinem Buch „Naivität und Pietät" (1925) dargestellt hat. (Man lese dazu Gabriel Marcels Abhandlung „La piété selon Peter Wust" aus seinem 1935 erschienenen Buch „Être et avoir".) – Unabhängig von dem von L. diskutierten und von ihm als unhaltbar abgelehnten Einwand, W. habe philosophisch einen „Fideismus" (ein Glaubensgeheiß jenseits rationaler Argumentierbarkeit) vertreten, bleibt zu fragen, ob W. nicht im Grunde ein in die Sprache der Philosophie übersetzter Theo*loge* war. Schon die Rede von der „Auferstehung der Metaphysik" legt das nahe. Leider wagte er es nicht, dieses Bild konsequent aus- und weiterzudeuten (mit einigem Recht hätte er sich dabei sogar auf Hegels Wort vom „spekulativen Karfreitag" berufen können). So hätte er fragen können: Wem wurde sie geopfert? Von welcher Schuld hat ihr Leiden und Sterben erlöst? Wer bewachte bislang ihren Leichnam in welchem Grab? Wer kam als ihre Maria von Magdala? Wem wird sie erscheinen und weitere Geisttröstung verkünden? Statt dessen beschränkte er sich darauf, altthomistisches Gedankengut (das sich freilich zu Zeiten W.s neuer Polituren erfreuen durfte) über die „Gutheit und Erkennbarkeit des Seins", die Beweisargumente einer „Existenz Gottes", über „absolutes und endliches Sein" zu wiederholen und in puncto „Mensch", „Kultur" und „Geschichte" an den Diskussionsbedarf seiner Epoche zu adaptieren. Wiederholung und Nacherzählung bedeuten aber – wenigstens vom Standpunkt einer *Denk*frömmigkeit aus betrachtet – viel Geringeres als „Auferstehung aus eigener Kraft" und verklärende Parusie.

Die eben genannten Themen bewegen sich – dem Anspruch nach – allesamt auf der „objektiven" Ebene gefundener oder „vernommener" Gewißheit. Originalität hat W. hier nicht erreicht – und wohl gar nicht erstrebt, kann er doch gerade hier seine Teilnahme am Bekenntnis „ewiger Wahrheit" („philosophia perennis") bekunden. Im kreativen Sinn spannend wird er nur dort, wo er seinen Lesern den existentiellen Anmarsch hin zu diesem Plateau anbietet. Der Autor L. hat sich von diesem Schwung mitreißen lassen und sich das Verdienst erworben, auch die konventionell-trockenen Seiten des christlichen Denkers offenzulegen. Er hat somit wichtige Voraussetzungen geschaffen, das Wustsche Werk richtig zu beurteilen. M. Gawlina

Blattmann, Ekkehard, *Peter Wust als Denker und Leser des Bösen.* Frankfurt/M. u. a.: Lang 1994. 275 S.

Peter Wust (1864–1940) gehört nicht zu jenen philosophischen Figuren, die bisher die Debatte um die Moderne im allgemeinen Bewußtsein mitbestimmten, weil seine Metaphysik des Bösen als antiquiert erscheint. Aber gerade dies könnte sich unter den neuen

Einsichten der Post-Aufklärung mit ihrer „Wiederentdeckung des Bösen" ändern, wie die These von E. Blattmann, einem anerkannten Literaturhistoriker, lautet, der sich auch bei anderen Autoren wie Montaigne, Heinrich Mann, Reinhold Schneider sowohl philologisch wie philosophisch um die Aufarbeitung von thanatologischen und dämonischen Motiven verdient gemacht hat. Denn es wird zunehmend zugestanden, daß der Aufklärungsprozeß, neben seinen positiven Seiten, auch einen „Verfall" in geistiger, zivilisatorischer, ästhetischer Hinsicht etc. darstellt, der nicht allein einer „konservativen" Sichtweise zugeschrieben werden kann (247 f.). – Dennoch geht es diesem Buch nicht um eine modische Aktualisierung eines solitären Denkers, der zeitlebens das Böse unter all seinen faszinierenden wie erschreckenden Masken aufgesucht hat, und nur mit letztem Kräfteaufwand an einem ontologisch-metaphysischen wie religiösen Grundprinzip festhalten konnte, daß nämlich der Seinsgrund nicht nur in sich objektiv gut sei, sondern darüber hinaus „der höchste Triumph des Urpositiven" (Werke III, 349) die Liebe Gottes beinhalte, die auch das Böse in die *apokatastasis panton* einbeziehen könne. Bl. zeichnet diesen biographischen wie denkerischen Weg Wusts im einzelnen nach, wobei besonders die Herausarbeitung der Wustschen „Philosophie des Mysterium iniquitatis" (Kap. 4) sowie seine „philosophischen und literarischen Lesereisen ins Böse" (Kap. 5–6) im Mittelpunkt stehen. Es schließt sich eine „Augenreise" zu Michelangelos „Nacht" und Grünewalds „Gekreuzigten" an (Kap. 7), um in der „Conclusio" (233–248) Wust, wie angedeutet, eben gleichfalls als zu berücksichtigenden Denker für heute herauszuarbeiten. Das Literaturverzeichnis gibt vor allem auch die Sekundärliteratur zu Wust wieder (255–258), so daß diese Monographie zugleich als überblickendes Forschungswerk letzten Standes zum Wustschen Denken verstanden werden kann. Bl. geht dabei durchaus kritisch gegen die bisherige Wustdeutung vor, der er vorwirft, manches Biographische „geschönt oder verdrängt" zu haben, so wie auch das Fehlen von „eindringenden Spezialuntersuchungen" etwa zum Verhältnis Wusts zur Mystik, Theosophie und Transzendentalphilosophie festgehalten wird (14 ff.). Das eigentlich einzulösende Desiderat sieht Bl. aber darin, „näherhin darzulegen, wieviel Mühe es Wust wohl gekostet haben mag, ein philosophisches Werk zu schaffen, das – erst und gerade im Abstoß gegen das Böse – letztlich der ‚Gutheit und Erkennbarkeit des Seins' [zit. Lohner, Gewißheit und Wagnis des Denkens / P. Wust, 1990, 55] als einem Werk Gottes dienen wollte" (19).

Übergehen wir hier die überschattete Kindheit bei Wust, der sich einem ärmlichsten Bauernmilieu des Saarlandes, mit religiöser und selbstmörderischer Vergiftung, nur qualvoll entziehen konnte (Kap. 1), so belehren uns die Studienjahre als eine „christusferne Zeit" (Kap. 3) vor allem über die Einflüsse des „Monosatanismus" eines Eduard von Hartmann und der christuszentrierten Dogmatik eines Hermann Schell. Von Hartmanns Philosophie kennt das Böse im Sinne eines gleichberechtigt Unlogischen mit dem Guten als eine monistisch gefaßte Absolutheit, die der Miterlösung durch den Menschen bedarf. Daß er den Gott des Alten Testaments als einen Teufel sieht, der dem Menschen Grausamstes befiehlt, ist weniger radikale Gotteskritik als die „Aufhebung allen Wollens in's absolute Nichtwollen" (71 f.), weil durch diese Aufhebung die „Unseligkeit" der Gottheit erlöst werden soll, die das Böse zu einem vorweltlichen, außerweltlichen und innerweltlichen Teil des leidenden Gottes selbst macht. – Dieser Auflösung allen „Lebens" ins Nichts setzte Schell einerseits die klassische theologische Lehre von der Sünde als *privatio* aus freiem Willen entgegen, aber er betonte, es gäbe „nur *eine* göttliche Vorherbestimmung, nämlich zum Leben", so daß Hölle und Verdammnis nicht auf Gott allein im Sinne einer calvinischen Vorherbestimmung zum Leben und zum ewigen Tode „gleichmäßig auf Gott zurückzuführen" seien (zit. 81). Sofern Schell Christus weiterhin als ein „Persönlichkeitsideal" darstellte, konnte neben Max Schelers frühem Schrifttum so Wust der Weg zu einer Christusrückkehr erleichtert werden. Aber nach Bl. blieb in Wusts „Ängsten und Tiefen ein Rest des Hartmannschen Gottessatans-Bildes ungetilgt": immer wieder stürzte er in die „Melancholie" mit dem Problem der prädestinierten ewigen Höllenverdammnis (85).

Wust selbst entwarf in seiner Kölner Zeit ein philosophisches Triptychon, dessen rechter Flügel „Naivität und Pietät" die oszillatorische Spannung des menschlichen Willens zu einer relativen Ruhe bringt, während der Mittelteil „Dialektik des Geistes" (1928) zusätzlich zur Geistmetaphysik eine Metaphysik der Geschichte entwirft. Ge-

rade der linke Flügel einer *Philosophie des Bösen* blieb von Wust unausgeführt, aber Bl. versucht nachzuweisen, daß „man sich durchaus eine Grundvorstellung vom bereitgestellten Material und von wesentlichen Zügen jenes Flügels zu machen vermag" (93). – Einige Hauptlinien daraus lauten: 1. Die konkrete Welt existentieller Bosheit setzt eine „transkosmische Revolution reiner Geistwesen" voraus (Werke III.2, 386), womit Wust eine altkirchliche Lehre philosophisch fruchtbar zu machen versucht. 2. Die Unterscheidung von Dämonischem und Satanischem als „Natur" am Grund des Menschen und als destruktiver Menschengeist impliziert eine „reale Existenz" des Teufels (97). 3. Wust vertritt nicht die Kantische Lehre eines *radikal Bösen,* sondern sieht das Böse auf der objektiv-allgemeinen Ordnungsbejahung aufbauend, so daß das individuell-freie Böse beim Menschen als je „einzelne Gradationen der Abkehr der relativen von der absoluten Aseität auftritt" (101). 4. Eine philosophische Grenz-Angelogie rückt solche ontologische Dramatik sodann in eine geschichtlich-transkosmische Auseinandersetzung, wobei Wust über den Gegensatz von „Es" und „Ich" zu einer problematischen Sicht von „Vitaldrang" und Sinnlichkeit, insbesondere des Eros, gelangt (106). 5. Dieser Abgründigkeit des *Mysterium iniquitatis* läßt Bl. eine Darstellung der „Einfallstore" des Bösen folgen, nämlich: den *homo philosophicus, homo politicus, homo artifex* und *homo faber* (109–122).

Der philosophische Bereich ist insofern besonders relevant, als Wust in der Wende der Moderne seit Descartes zu Subjekt und Cogito-Subjektivität die Loslösung der Philosophie vom Sein und damit auch von Gott sieht (111 ff.). Daraus erwächst ihm das Bild einer „philosophia impia", einer „ausschweifenden Geistessexualität" (zit. 112), die sich des „dämonischen Moments" nicht mehr zu erwehren weiß und in ihrer „stolzen Siegesgeste des Verstandesmenschen" (113) dem Triumph des Bösen in Politik und Technik sekundiert. Bl. weiß um die mangelnde „historische Differenzierung" Wusts im einzelnen ebenso wie um „die mangelnde Beherrschung und Durchdringung eines Sachverhalts" in der oft sich selbst-generierenden Wustschen Terminologie des Bösen (237 f.), so daß er wohl auch eine nuanciertere Sicht der „Subjektivität" zugestehen würde. – Denn wie soll selbst das Böse uns Menschen erscheinen, sei es in uns oder außerhalb von uns, wenn wir es nicht erfahren würden? Daß diese Schnittstelle von Metaphysik und Erfahrung bei Wust angedacht wurde, zeigt sich unserer Auffassung nach deutlich in einer Auseinandersetzung mit Augustinus, den er als den „ersten Subjektivisten" kennzeichnet, in dem die „Gefährdung des modernen Menschen potentiell angelegt war" (135 ff.). In der Tat wird dort nicht so sehr der Augustinus der *Phänomenologie* des Gedächtnisses und der Zeit oder der psychologischen Willensanalyse aus den „Confessiones" in Frage gestellt als vielmehr der spätere Augustinus der *massa damnata,* das heißt eines Gottes, der die einen durch Verdammung straft und den anderen durch die Gnade vergibt – und dies in scheinbar reiner Willkür. Augustinus fand allerdings noch in die spätantik-christliche Seinsharmonie zurück, während Descartes' *genius malignus,* mag er auch einem Barocktheater entspringen, eine Art „Urbetrug" in die Schöpfung einpflanzte (146), ohne daß Wust allerdings auch auf die „Idee des Unendlichen" einginge, die nach den *Meditationes* unsere Gewißheit – und damit die Subjektivität – als Gottes Wahrheit stützt.

Die Lesart der Philosophie unter dem Gesichtspunkt des Bösen ist sicher eine Lektüre, die zu wenig praktiziert wird, um philosophische Verantwortung zu reflektieren, so wie Bl. darauf hinweisen kann, daß auch die Literaturwissenschaft erst spät erkannte, inwieweit sie in das Paradigma der Moderne eingebunden war (242). Deshalb erscheinen uns die weiteren „Lesereisen" Wusts zum „Urgrund" bei russischen Denkern wie Bulgakow, Karsawin oder Berdjajew – oftmals im Anschluß wiederum an Böhme, Baader, Schelling – als ebenso notwendig zu meditierende Bilder wie Mandevilles „Bienenfabel", Nietzsches und Kierkegaards seismographische Verzweiflungsanalysen oder die Situation des Nihilismus bzw. Gottesaufstandes bei Seidel, Jaspers und Scheler (146–171). Nimmt man hinzu, daß Wust, nach Dantes „Inferno", in den „Satanismus" der romanischen Literatur des 19. Jahrhunderts eintauchte, z. B. bei Carducci, Balzac (175–193), um mit Bernanos „Sonne Satans" und Bourgets „Le Disciple" (193–202) zu einer „Solidarität des Guten" hinzufinden (200), dann ermißt der Leser greifbar nahe, daß die Realität des Bösen für Wust nicht nur fiktionales Schauspiel war, sondern die Grund-

frage nach der Bestimmung des Menschen beherbergte. Dostojewski, Jakob Kneip, Stehr und Huysmans bestärkten dann Wust zusätzlich darin (203–220), daß es eines ästhetischen wie christlichen *Renouveau* bedürfte, um sich der Bedrohtheit und weitgehenden Zerstörung durch das Böse entgegenzustellen. – Bl.s Einsicht lautet, daß letzteres weder durch soziologisch-gesellschaftliche, psychopathologische oder kompensationistisch-psychohygienische Entschuldigungen und milieutheoretisch-evolutionistische Instinkttheorien geschehen kann. Sie gehören nach Wust in die „aufklärerische Abschaffung der Dämonologie und [die] Transformation des Bösen" innerhalb der Paradigmen der Moderne (235 f.). Was bleibt, ist „ein streng metaphysisches Faktum" (Werke III.1, 424): „die Begründetheit und Omnipräsenz des Bösen" als individuell-kosmischer „Widerstreit von göttlicher und widergöttlicher Macht" (236). Bl. weist darauf hin, daß bei Wust zu der systematischen Anschauung des Bösen im abendländischen Denken viele Namen fehlen: Thomas von Aquin, Meister Eckhart, Nikolaus von Kues, Giordano Bruno, Malebranche, Spinoza, Leibniz, Bayle, Berkeley, Hume, Fichte, Hegel und andere (239), um hier nur auf die Philosophie zu verweisen. Aber die „punktuellen Fingerzeige" Wusts genügten diesem, um aus der unausweichbaren Begegnung mit dem Bösen eine „produktive Aufforderung" zu machen, nämlich „dem Bösen die Bonität des Seins und die Gutheit der *prima materia* entgegenzuhalten und nach einem aufbauend wirkenden Ästhetischen auszuschauen" (239).

Die souveräne Kenntnis und Handhabung von theologischen, philosophischen, literarischen und geschichtlichen Problemstellungen und Theorieentwürfen erlaubt es Bl., sowohl ein überzeugendes Porträt Wusts wie eine Folie der abendländischen Auseinandersetzung mit dem Bösen und Dämonischen zu entfalten. Die „Lesereisen" in diesen Bereich sind einerseits nicht pseudo-wertneutrale Wissenschaftlichkeit, ohne andererseits bloß in funktionale Evokation zu verfallen. Ein ernstzunehmendes Buch für jeden (selbst-)kritischen Leser, der über die sonst oft mangelnde Reflexion zu diesem Thema (vgl. auch „Theodicea oggi?". Archivio di filosofia 56 [1988]) (nicht die „Sache selbst" zugleich vergessen möchte. R. Kühn

Greisch, Jean, *Ontologie et temporalité.* Esquisse d'une interprétation intégrale de Sein und Zeit. (‚Epiméthée'). Paris: Presses Universitaires de France 1994. 522 S.

Die umfassende Interpretation von Heideggers „Sein und Zeit" (SuZ), die G. hier vorlegt, geht auf Vorlesungen am Institut Catholique in Paris zurück. Die Zweisprachigkeit des Autors, der Luxemburger ist, ermöglicht es ihm, dem französischen Leser eine genaue Lektüre Heideggers (und eine kritische Abwägung der Entscheidungen der Übersetzer) zu bieten, so wie er dem z. B. deutschen Leser einen lebendigen Einblick in die Pariser Heidegger-Diskussion vermittelt. Es handelt sich um einen vollständigen Kommentar zum publizierten Text von SuZ, Paragraph für Paragraph. Von dem Kommentar v. Herrmanns unterscheidet sich der G.s nicht nur dadurch, daß er früher fertig wurde; ist doch jener bisher über die §§ 1–8 nicht hinausgekommen (vgl. in dieser Zs. 64 [1989] 112–113). Er ist auch knapper gehalten. Vor allem aber: während v. Herrmann sich bewußt auf eine immanent gehaltene Auslegung beschränkt, bezieht G. anderes mit ein: die Diskussion der – vor allem französischen – Interpreten, Illustrationen der von Heidegger angezielten Phänomene durch Texte anderer Autoren (z. B. Musil, Morgenstern) und alternative Deutungen dieser Phänomene (z. B. durch Freud und Ricœur bzgl. des „Gewissens" und des „Schuldigseins"), m. a. W. Beurteilungen der Wahrheit von H.s Vorschlägen.

G. beschränkt sich aber auch nicht auf den fortlaufenden Kommentar, sondern schickt ihm eine ausführliche Einführung (4–66) voraus, in der die Geschichte der Entstehung des „Bauplatzes" SuZ nachgezeichnet wird, m. a. W. das Entstehen des spezifischen Denkens Heideggers von 1919 bis 1926. Auf der anderen Seite folgt nach dem Abschluß des Kommentars eine Analyse der Versuche Heideggers, die er, unmittelbar nach dem Entschluß, die erste Fassung von SuZ I, 3 nicht zu vollenden, in den letzten Marburger Vorlesungen sowie im Vortrag „Phänomenologie und Theologie" veröffentlicht hat. Interessant ist es zu sehen, daß G. diese Analyse (423–506) nicht als Nachtrag zum Kommentar, sondern als dessen dritten Teil firmieren läßt, wobei die beiden ersten Teile

(71–260; 263–419) den Abschnitten I, 1 und I, 2 von SuZ entsprechen. In der Tat kommt in diesem Teil G.s eigene rekonstruktive und philosophische Arbeit zu einem gewissen Höhepunkt. Der terminus ante quem ist die Publikation von SuZ, der terminus post quem der Weggang nach Freiburg, wo sich in der Antrittsvorlesung „Was ist Metaphysik?" die „Kehre" und ein gewisser Abschied von der Phänomenologie und eine Hinwendung zum Problem der Metaphysik bezeugt, – Bewegungen, die schon in der letzten Marburger Vorlesung (GA 26, 199–202) begonnen wurden. So ist es eine glückliche Idee G.s, diese Übergangszeit unter der Rücksicht der drei „fundamentalen Entdeckungen der Phänomenologie" zu untersuchen, wie H. sie 1925 (GA 20, 34–103) sah: Intentionalität, kategoriale Anschauung, Apriori. Das erste Stichwort wird nun vertieft zur „Transzendenz" (aufgrund der temporalen Ekstase); das zweite wird in den Kontext der „ontologischen Differenz" versetzt, aus der auch das dritte, das nicht mehr bloß gnoseologische, sondern ontologische Apriori gedeutet wird, für dessen Interpretation sich Heidegger im platonischen epekeina und im kantischen Schematismus Vorfahren zu konstruieren sucht.

Die Einstellung G.s den Texten H.s gegenüber ist von einem schwebenden Gleichgewicht zwischen einem grundlegenden Sympathievorschuß und einer Offenhaltung alternativer Grundpositionen geprägt, die meist sehr umsichtig angesprochen werden. Obwohl der Kommentar als Vorarbeit dazu gedacht ist, sich des Heideggerschen Zeitdenkens im ganzen zu versichern, welches wiederum aus dem Interesse an einem eigenen Entwurf einer Philosophie der Zeitlichkeit heraus studiert wird, ist bestimmend zunächst die Bemühung, sich selbst und seinen Hörern/Lesern eine Schneise durch einen Urwald zu schlagen. Der Leser wird es nicht als Nachteil erachten, daß den Text zahlreiche Schemata begleiten, durch die G. seinen Studenten Verständniskrücken an den Arm geben wollte. Hilfreich ist auch die überall klar erkennbare Gliederung der Darstellung, die klare, nüchterne Sprache. Zum schnellen Auffinden der vollständigen Titel der zitierten Literatur wäre ein Literaturverzeichnis, als Ergänzung des hilfreichen Namensregisters, wünschenswert gewesen. Da die Kenntnisse der französischen Sprache bei uns sehr abnehmen, ist eine deutsche Übersetzung dieses hervorragenden Werks sehr zu erhoffen.

G. Haeffner S. J.

Holczhauser, Vilmos, *Konsens und Konflikt.* Die Begriffe des Politischen bei Carl Schmitt. Berlin: Duncker & Humblot 1990. 277 S.

Nachdem Carl Schmitt (S.) eigens eine Schrift mit dem Titel „Der Begriff des Politischen" verfaßt hatte, ging und geht der überwiegende Teil der Forschung und die „haute vulgarisation" S.scher Gedanken davon aus, daß es bei S. eben *einen* und nur einen Begriff des Politischen gebe. Gesagt war auch schon, daß der Begriff des Politischen Schmitts „sachlich-fachlich unzulänglichste" Leistung sei (H. Hofmann, zit. in Holczhauser, 247). Deutlich spricht aus Holczhausers (H.) Text noch die Entdeckungsfreude darüber, mehrere, d. h. drei Begriffe des Politischen im Werke S.s ausgemacht haben zu können. Wie steht es bei genauerem Hinsehen um diese Entdeckung? Ein Vergleich sei erlaubt: Bild A: Jemand benennt drei qualitätsmäßig verschiedene Wasserquellen irrtümlich mit einem einzigen Namen und bemißt von ihm her die Chlormenge für alle drei Quellwasser gleich, obwohl die eine Quelle gar kein Chlor, die andere weniger, die dritte mehr nötig hätte. Bild B: Drei unterschiedliche Quellwasser speisen eine Zisterne, in welcher diese sich vermischen, und für dieses Wasser wird die – hier zutreffende – Chlorbehandlung angegeben. H. will den Leser über den Fehler S.s aufklären, der ihm im Bild A skizziert ist. H. wertet dazu neben der oben genannten Schrift zahlreiche weitere Werke S.s aus.

Das „Politische" sei, so H., einmal im innerstaatlichen (1.), dann im zwischenstaatlichen (2.), sodann im vorstaatlichen (3.) Bereich angesiedelt, schließlich, zum einen durch nur *einen* Akteur, sodann durch zwei, schließlich im Verhältnis von dreien zur Entstehung gebracht: des isolierten Subjekts , der Entscheidung eines Subjekts gegenüber dem Feind, schließlich eines übergeordneten Subjekts im Verhältnis gegenüber Freund und Feind. Im innerstaatlichen „Verhältnis" (1.) geschieht nur das Handeln des Staates mittels seiner Staatsorgane. Er geht mit sich selbst um, ein anderer ist nicht in Sicht, kein

Freund und kein Feind; dementsprechend ist das Handeln nicht sozial. Das Politische ist Handeln mit sich selbst, mit der (eigenen) „Natur", also eher ein technischer Umgang zu nennen. Der Akteur ist mit sich allein. Auf dem zwischenstaatlichen Boden (2.) ist das Politische erst einmal nicht vorhanden, es ereignet sich in der aktiven Bestimmung eines Feindes. Zwei Akteure seien am Weke, so H. Nun gebe es aber auch die Funktion des Politischen, welche vor der Entstehung des Staates zwischen Freund und Feind unter- und entscheidet (3.). Da nicht gegenüber einem anderen, sondern *zwischen* beiden, Freund und Feind, die Wahl getroffen wird, muß ein Dritter anzunehmen sein. Drei Handelnde sind beteiligt.

Doch gibt H. während seines zum Teil brillanten Entwirrversuchs zu erkennen, daß sich zwar aufgrund seines gewählten Rasters drei Begriffe des Politischen unterscheiden lassen, diese sich jedoch in einem Zusammenhang und fließendem Übergange befinden (Bild B), ja daß der unterstellte Irrtum S.s nicht zu gravierenden Fehlern geführt habe und führen konnte. Das zuerst ganz für sich im innerstaatlichen Bereich (1.) handelnde Staatssubjekt kann sich nämlich sehr wohl einem innenpolitischen Gegner gegenüber sehen, welcher sich nicht mehr den bestehenden Institutionen beugt und nicht mehr von den Strukturen aufgefangen werden kann. So nimmt das Handeln Züge des „zwischenstaatlichen" Agierens (2.) an. Ein fließender Übergang! Oder noch stärker: Ob innerstaatliche Politik nicht eben immer sich gegen einen Feind richtet? Dann wäre innerstaatliche Politik immer auch Feindbestimmung und S.s Herausarbeitung des „Politischen" wäre nicht, jedenfalls nicht so, wie H. es wollte, in Frage gestellt. Ich bin dieser Ansicht. Es gäbe gar nicht das sich isoliert und nicht durch einen Feind herausgeforderte Subjekt. Die Handlung des Dritten gegenüber Freund und Feind (3.) setzt schon begrifflich Fragezeichen: Was heißt Freund, wenn ihm gegenüber gehandelt wird, und was heißt Feind, wenn für ihn die Entscheidung getroffen werden kann? Geht es um trennende Wahl („zwischen" als: entweder – oder) oder um Integration beider? Letzteres deutet H.s. Text an: „Der Konflikt, der dem genuin Politischen zugrundeliegt, ist ein Integrationskonflikt, dessen Lösung oder Entscheidung ... darin (besteht), daß Freund und Feind in einer gemeinsamen Institution aufgehen." (123) Und gibt es wirklich den „neutralen" Dritten? Ich meine nicht. Zu bemerken ist, daß H. in der Besprechung von 3. nicht so sehr eine Vermengung aufdecken will, die S. begangen haben soll, sondern von Ansätzen S.s ausgehend zeigen, daß staatliches Leben nicht ohne einen neutralen Dritten funktionieren kann. Dabei entwickelt H. stärker als anläßlich der beiden anderen Begriffe seine eigenen durchaus interessanten Vorstellungen, mit denen er das Dreierspiel in das Marktmodell der oligopolischen Konkurrenz übersetzt (256).

Also, mag der Leser fragen, wird hier getrennt, was gar nicht getrennt zu werden braucht? Schält H. Typen heraus, welche die Wirklichkeit nicht nur nicht kennt, sondern welche eben auch die grundlegende Feindbestimmtheit verschleiern, grundlegend für S., aber auch in der Wirklichkeit? Ist Bild B also nicht doch bestimmend? H. wehrt sich dagegen. Überzeugend? Was leistet die Unterscheidung? Sicherlich wirft sie Licht auf Gedankengänge, legt Grenzziehungen nahe und ist auch sachlich ergiebig. Doch drängt sich keine neue S.-Interpretation auf. Ja, darf man nicht doch mit Recht sagen, daß S. in der Schrift „Begriff des Politischen" dem Begriff Konturen und eine eigene Fassung gab, sich aber ansonsten der Umgangssprache bediente, ohne zwischen beiden „Sprachspielen" einen echten Widerspruch aufkommen zu lassen? Andererseits scheinen mir H. eine Reihe von Nuancen zu entgehen, welche S. in der „Verfassungsschrift" dem dort verwendeten Begriff des Politischen beilegt. Dem „rechtsstaatlichen Bestandteil" (Kelsen im Hintergrund?) stehe der politische Teil gegenüber, so S., die Entscheidung „für das Ganze der politischen Existenzform" (Verfassungslehre 3. Aufl. 27). Um H.s. Diktion zu benutzen: Der 2. und der 3. Begriff des „Politischen" stehen auch hier engstens zusammen, die Dezision (Verfassungsform) und das, was ihr entzogen ist: das gleichsam neutrale, rechtsstaatliche Gefüge (B. berührt dieses Verhältnis erst S. 255 in anderem Kontext). Und noch einmal: diese Entscheidung gründet Staat und darf insofern als „vorstaatlich" bezeichnet werden (3.), sie schafft den befriedeten Innenraum (1.) und versteht sich als Abwehr anderer Vorstellungen (2.), vgl. etwa Zitat S.s auf S. 145, Anm. 4.

Eine Fülle an Auseinandersetzungen mit den Interpretationen, die C. S. selbst vornahm, mit denen der Sekundärinterpretation (v. Krockow, H. Hofmann, E. Kaufmann) ziehen sich durch den Text. Ein eigener Vorschlag rundet diese auf hohem Abstraktionsniveau geschriebene, nicht nur gelegentlich den geschichtlichen Kontext der Weimarer Zeit berücksichtigende Doktorarbeit ab. H. ist selbstbewußt (vgl. 122) und scheut keine Kritik, ohne jedoch verletzen zu wollen. Sehr gelungen ist das erste Kapitel. Die vielen Exkurse im weiteren Verlaufe wirken manchmal wie nachgeschobenes Füllmaterial, nachdem die Grundthese in Bann schlug, sich aber vielleicht doch als zu mager und als nicht sehr ausbeutefähig erwies. Einzelfragen zu fünf Begriffen: Das Verwirrspiel um den „Natur"-Begriff (64–70): Einerseits bezeichnet H. mit ihm den Zustand des isolierten Subjekts, andererseits führt er den Naturzustand als Zustand der Ununterscheidbarkeit von Tausch und Zwang ein. Hilfreicher wäre es gewesen, von der Ununterscheidbarkeit von horizontalen und vertikalen Ordnungsstrukturen zu sprechen, zwischen Gleichberechtigten (Tausch) und zwischen Herrscher und Untertan und dem zwischen ihnen herrschenden Zwang. Aber für welchen Zustand mag dies gelten? Die These bezogen auf den Naturzustand, wie ihn eventuell Rousseau gemeint hat, bedürfte einer ethnologischen Erhärtung. H. nimmt sie nicht vor. Als idealtypischer Zustand? Was heißt dies, was bringt dies? SS. 19, 22 und 39 finden sich Begriffe wie „Induktion" und „Deduktion" etwas neuartig verwendet. Zu unterscheiden wären gewesen „politische Einheit" und „Staat" (153). Hiermit will ich es bewenden lassen.

Nichtsdestotrotz ist H. ein anspruchsvolles Buch gelungen, welches in Seminarien, die von Konsens und Konflikt handeln, eine große, anregende Hilfe sein wird. Personen- und Sachindex fehlen, sie vermag die sehr hilfreiche pädagogische Einleitung nicht zu ersetzen.

N. Brieskorn S. J.

Müller, Max, *Auseinandersetzung als Versöhnung.* Ein Gespräch über ein Leben mit der Philosophie. Herausgegeben von *Wilhelm Vossenkuhl.* Berlin: Akademie Verlag, 1994. 355 S.

Lange hat der 1994 verstorbene Lehrer an einer Fortsetzung, oder besser: Ausweitung jenes „Versuch[s] einer genetisch-objectiven Selbstdarstellung und Ortsbestimmung" gearbeitet, den er 1967 unter dem Titel *Symbolos* veröffentlicht hat. Das Buch ist nicht zustandegekommen. Dafür liegt nun dieses Zwei-Tage-Gespräch vor, aus einem Fernseh-Interview von 1986 mit dem Herausgeber hervorgegangen, doch ergänzt und erheblich erweitert. Es „will keine Autobiographie geben", sondern „anhand des Lebens eines bekannten deutschen Philosophen unserer Gegenwart dessen Auseinandersetzung mit den wichtigsten denkerischen, politischen und religiösen Strömungen von 1925 bis 1975" aufzeigen (13). Der Gang des ersten Tages: „Arché oder Herkunft und Anfang" führt vom Studienbeginn in Berlin bis zum Kriegsende. Die Gesprächsform erlaubt dabei Vorgriffe und Rückblenden und einen lebendigen Wechsel von Erzählung, Porträt, Reflexion und Sachdiskussion. Der erste Grund für Berlin war Romano Guardini, den der Gymnasiast auf Burg Rothenfels kennengelernt hat, der zweite der Historiker Meinecke. Nach zwei Semestern bringt München die Begegnung mit der Neuscholastik – und die Freundschaft mit Karl Holzamer. Mit ihm geht M. M. nach Paris, wo er drei große Lehrer findet: Jacques Maritain, Étienne Gilson und Paul Desjardins. In München dann wieder sind im St. Michaels-Institut Daniel Feuling und Erich Przywara „Lehrmeister". Nach dem Wechsel von der Geschichte zur Philosophie kommt in Freiburg das Studium zum Abschluß mit der Dissertation – über und gegen die Wertphilosophie. M. M. schreibt sie bei Martin Honecker und erbittet in einem Dissens mit seinem Doktorvater die Vermittlung Heideggers. Das gute Verhältnis zu Heidegger zerbricht 1933. Die Habilitation („Sein und Geist") wird 1937 erreicht, aber – vor allem aufgrund von Heideggers Gutachten – nicht die Dozentur. Die bietet Erzbischof Gröber am Collegium Borromaeum. Drei Dinge kommen vor allem zur Sprache, einmal M. M.s Engagement in Herausgeberschaft und Schriftleitung der „Werkblätter" für den Bund Neudeutschland – u. a. im Licht der späteren Diskussion um die dort auch vertretene „Reichs-Theologie"; sodann Heideggers „Abschied" von der Kirche und die Frage einer (E. Przywara:) „katholischen Heidegger-Schule"; schließlich der „Färber-Kreis".

Karl Färber hat den „Christlichen Sonntag" begründet, der nach dem Konzil den Namen „Christ in der Gegenwart" erhielt. Unter den weiteren Mitgliedern: Heinrich Ochsner, Johannes Spörl, Bernhard Welte und besonders Reinhold Schneider. Reizvoll die Verbindung von Geselligkeit, philosophischer und politischer Aktivität. Das Hauptgewicht liegt aber auf der Heidegger-Diskussion. M. M. bringt die Differenz auf bedenkenswerte fünf Punkte: 1. Personalität – Existentialität, 2. Dialogizität – Mitsein, 3. Geschichte – Entwicklung, 4. Analogizität – Univozität, 5. Bezug – Entweder-Oder von Glauben und Denken. Darum wehrt M. M. begründet die Rede von einer katholischen Heideggerschule ab. Ebenso die Bezeichnung „Katholische Philosophie" (120), weil sich eine Philosophie zwar im Raum des Glaubens, aber nicht vom Glauben her „aufbauen" lasse. In der Tat wäre sie dann eine Theologie; aber könnte der Name nicht gerade das erste ausdrücken wollen (wie in je anderer Weise [u. U. sogar sich überschneidend] „buddhistische", „jüdische", „deutsche Philosophie")? Den hier noch möglichen Doppelsinn aber sehe ich nicht mehr beim „katholischen Philosophen", und darum keinen Unterschied zum „philosophierenden Katholiken", wie allein M. M. sich genannt wissen möchte (dies allerdings auch darum, weil er schon den Titel „Philosoph" abweist [129]; den dürfe er so wenig beanspruchen wie unsere Politiker den eines „Staatsmanns"; auf seinem Grabstein werde es statt dessen heißen: „Professor der Philosophie").

Der zweite Tag ist überschrieben: „Akmè und télos oder Mitte und Endung." (Bei der Gelegenheit sei ein Befremden nicht unterdrückt: Nicht bloß finde ich die Umschrift der griechischen Wörter [archê, akmê] diskutabel, sondern leider indiskutabel die Wiedergabe der griechischen selbst. Ungefähr zwei von dreien sind falsch, so schon im Unter[haupt]titel „pólemos kai eiréne"; und das beim Verlag des deutschen Aristoteles!) War schon zuvor, anläßlich der Begegnung mit Willi Graf und Heinz Bollinger, von Widerstehen und Widerstand die Rede, so ergibt sich nun ein längerer Disput über den bei allen Schwierigkeiten großen Optimismus im Neuanfang und die „erstaunliche Unbefangenheit" („quand même") nach dem Zusammenbruch. Von philosophischen Gastreisen nach Portugal, Spanien und Italien ist die Rede, vor allem aber von Aufbau-Arbeit an der Universität. M. M. verwahrt sich gegen seine Etikettierung als „graue Eminenz" durch H. Ott; ansonsten erfährt man Fakultäts-Interna bzgl. seines und besonders des Heidegger-Lehrstuhls. Erfreulicher und substantiell grundsätzliche Gedanken zu den sogenannten „Konkordatslehrstühlen" (allerdings nicht unter dieser Überschrift 242 ff., sondern erst beim übernächsten Abschnitt): „Über Bindung und Ungebundenheit, Voraussetzungslosigkeit und Voraussetzungen in der philosophischen Lehre." Sie seien heute überholt, weil einerseits das Mittelalter nicht mehr bloß von Katholiken behandelt wird, anderseits die meisten theologischen Fakultäten selber einen philosophischen Lehrstuhl besitzen. Vielleicht indes, dies das eine, sollten die Theologiestudenten es nicht bloß mit einem einzigen philosophischen Lehrer zu tun bekommen, zumal dann, dies das zweite, wenn hier die frühere objektiv-systematische Breite inzwischen durch Vertreter unterschiedlichster (Privat?-)Sprachspiele abgelöst wird? (Die Schwierigkeiten der Theologie mit dem philosophischen Pluralismus hat bekanntlich Karl Rahner wiederholt thematisiert.) Jedoch mag beides wie als Einwand so auch als Zusatzargument gelten. M. M. jedenfalls geht vom Konkordatslehrstuhl in Freiburg 1960 auf den in München. Zum Rückblick auf politische Kämpfe in Freiburg (rings um die Gründung der CDU statt einer Wiederbelebung des Zentrums) tritt der Vorblick auf die studentische Revolution von 1968. Sie bricht eine „volle und erfüllte" (299), „schöne und fruchtbare Zeit" (301) ab, zerstört das Vertrauen in der Gemeinschaft von Lehrenden und Lernenden und löst so das Wesen der Universität auf (298). Dabei macht M. M. kein Hehl aus seiner Verachtung für jene „Revoluzzerei" mit ängstlichem Schielen auf die spätere Laufbahn und wundert sich über hochrangige Sympathiebekundungen von Gustav Heinemann bis Richard von Weizsäcker, im Blick auf die Parallelen zum Druck gegenüber Professoren in der NS-Revolution sowie auf die „würdelose Selbsterniedrigung", mit der „deutsche Studenten ... an der Universität vorbei durch die ganze Amalienstraße Hand in Hand mit gebeugten Knien hüpften und dabei immer wieder den Ruf ‚Ho Chi Minh' schrien" (282). Hier liegt der Hauptgrund für den frühen Abschied – 1972 – von München zur Rückkehr nach Freiburg. Sie bringt erneut glückliche Jahre,

mit Reisen, Publikationen, vor allem dem Wirken in der akademischen Freiheit eines Honorarprofessors zweier Fakultäten. Für ein Urteil über die Nutzung dieser Chancen sei all das noch zu nah (299). Doch vermag die Hörergemeinschaft: „gleichsam eine kleine Privat-Universität in der großen" (297), besonders junge Freunde daraus, den Lehrer über die lebensbedrohende Lähmung hinwegzutragen, in die ihn – auf der Jahresversammlung der Görresgesellschaft 1985 – der plötzliche Tod der geliebten Frau stürzt. Damit schließt, einigermaßen unvermittelt, das Gespräch. Ein Sachregister erläutert kompakt neun Begriffe wie Görres-Gesellschaft, Hochland, Hoher Meißner, Herder Verlag und Verlag J. C. B. Mohr; fast 500 Kurzbiographien bietet (305–352) das Namenregister, gefolgt von einem doppelspaltigen Zweieinhalb-Seiten-Verzeichnis weiterer Namen.

War schon der eingangs genannte „objective" Versuch „persönlich" *(Symbolos* 9), begonnen als Vorwort zur Bibliographie, in Antwort auf die Festschrift *Die Frage nach dem Menschen,* so ist dieses Gespräch es noch mehr. Die Münchener Antrittsvorlesung vom Januar 1961 stand jedoch unter dem Titel „Person und Funktion" – im Sinn von Guardinis Ausführungen zu Persönlichkeit und Person am Ende der Neuzeit (die ursprüngliche Fassung in PhJ 69 [196/62], neugefaßt und erweitert in: Max Müller, Erfahrung und Geschichte, Freiburg-München 1971). Vielleicht überraschend, doch nicht unrechterweise beruft seinerzeit der *Symbolos* am Schluß (55) das Bacon-Wort „De nos ipsis silemus", auch wenn er ihm auf andere Weise zu entsprechen versucht als die *KrV.* So jetzt. Das Buch mitsamt so manchem subjektiven Urteil ist von durchaus überpersönlichem Interesse und, obwohl recht summarisch, zeigt der Bericht vielleicht doch, daß Rez. ihn hier nicht nur aus Dankbarkeit und Pietät gibt. J. Splett

Röd, Wolfgang, *Der Weg der Philosophie von den Anfängen bis ins 20. Jahrhundert.* Erster Band: Altertum, Mittelalter, Renaissance. München: C. H. Beck 1994. 525 S.

In der heutigen Situation einer spezialisierten Forschung eine fundierte Philosophiegeschichte von den Vorsokratikern bis zur Gegenwart zu schreiben muß als Aufgabe erscheinen, welche die Möglichkeiten und Kräfte eines einzelnen übersteigt. Wolfgang Röd (R.) darf sie sich zutrauen, weil er sich jahrzehntelang auf sie vorbereitet hat, vor allem als Herausgeber und Mitautor der im selben Verlag erscheinenden zwölfbändigen *Geschichte der Philosophie.* Das Wort „Weg" im Titel charakterisiert die Darstellungsform: Wer einen Weg auf einer Landkarte einzeichne, könne nicht jede Einzelheit berücksichtigen, sondern er müsse sich damit begnügen, den Verlauf des Weges in groben Zügen darzustellen (15). Ein Werk, das eine ohne philosophische Vorkenntnisse zugängliche Gesamtschau vermitteln will und eine unübersehbare Fülle von Material zu bewältigen hat, kann sich nicht auf Interpretationskontroversen einlassen; es kann nicht alles aus erster Hand erarbeiten, sondern es muß auch auf bewährte Darstellungen zurückgreifen.

R. will eine „philosophierende Geschichte der Philosophie" schreiben, was einen eigenen Standpunkt voraussetzt, und er ist von der Kontinuität dieser Geschichte überzeugt. Das ist nicht, mit Hegel, im Sinne einer metaphysisch bestimmten, a priori konstruierbaren Entwicklung zu verstehen; der Zusammenhang ergebe sich vielmehr aufgrund gemeinsamer Fragestellungen, welche den gemeinsamen Boden ausmachten und die verschiedenen Gestalten des philosophischen Denkens miteinander verbänden. Philosophie beginne mit dem Staunen, und das, worüber wir staunen, sei das Rätsel der Erkenntnis. „Die Tatsache, daß wir von Gegenständen wissen, wurde immer wieder als das größte aller Rätsel bezeichnet und als Anfang des philosophischen Denkens betrachtet." (19) R. legt seiner Darstellung die systematische These zugrunde, daß dem Erkenntnisproblem in der Philosophie der Primat zuzuschreiben sei. Die Metaphysik wird der Erkenntnistheorie untergeordnet: „Metaphysische Theorien dienen in erster Linie dem Zweck, das Rätsel der Erfahrung zu lösen." (20)

Entsprechend dieser These trägt das Kapitel über Platon die Überschrift „Platon und das Problem der Erkenntnis aus reiner Vernunft"; R. zeigt eine deutliche Sympathie für ein systematisierendes Platonbild, wie es sich weniger aus den Dialogen als vielmehr aus der indirekten Überlieferung ergibt. Wie Platon sei auch Aristoteles „überzeugt [gewe-

sen], daß vollkommenes Wissen von der Wirklichkeit möglich sei"; die Metaphysik sei auch bei Aristoteles eine Theorie, „mit deren Hilfe begreiflich gemacht werden soll, wie perfektes Wissen möglich ist" (147). Die Unterscheidung des Thomas von Aquin zwischen dem Seienden und dem Sein als Akt wird aus dieser Perspektive gesehen. Thomas' „objektivistische" Metaphysik beruhe letzten Endes auf einer bestimmten Auffassung des allgemeinen Begriffs, die ihrerseits einer Theorie des Erkennens diene. Dieser Zusammenhang trete aber bei Thomas in den Hintergrund; für ihn sei nicht mehr das Erkenntnisproblem, sondern das Seinsproblem grundlegend (347). Eine Grenze dieser Interpretationshypothese wird deutlich bei R.s Kritik am Neuplatonismus. Die mystische Erkenntnis wird zu einer Ad-hoc-Annahme. Die Lehre von der ekstatischen Vereinigung sei „eine Verselbständigung des Moments der Einheit" (263). Wenn man von allen Beziehungen absehe, gebe es kein Urteil und damit keine Erkenntnis mehr; die Neuplatoniker mußten also den Urgrund aller Wesen für unerkennbar erklären, und weil sie trotzdem von ihm reden wollten, mußten sie eine vom Erkennen wesentlich verschiedene Art des Erfassens annehmen. Hier ist zu fragen, ob diese Interpretation der phänomenalen Grundlage des Neuplatonismus, wie sie vor allem in Porphyrios' Leben des Plotin beschrieben ist, gerecht wird; es geht um das für den gesamten Platonismus grundlegende Problem des Verhältnisses von Philosophie und Mystik.

Man legt das Buch, wenn man einmal begonnen hat zu lesen, nur ungern aus der Hand; Philosophiegeschichte wird hier im besten Sinn zu einer spannenden und entspannenden Lektüre. R.s Buch ist ein Meisterwerk der Darstellung und der Didaktik. Er arbeitet oft mit dem Mittel konzentrischer Kreise: Die Grundinstitutionen eines Philosophen werden zunächst am Phänomen entwickelt und zusammenfassend skizziert, um dann in einer systematisch, nicht aporetisch orientierten Darstellung in einzelnen Aspekten entfaltet zu werden. Immer wieder muß man die Klarheit und Prägnanz bewundern, mit denen das Wesentliche oft schwieriger Gedankengänge dargestellt wird; als ein Beispiel für viele seien die wenigen Zeilen über die *lex naturalis* bei Thomas von Aquin (354 f.) genannt. Für den theologischen Leser sei eigens hingewiesen auf das Kapitel über die patristische Philosophie (273–309), das den dogmengeschichtlichen Hintergrund gut herausarbeitet. Die übersichtlich angeordnete Bibliographie (Editionen bzw. Übersetzungen; allgemeine Darstellungen; Werke zu einzelnen Philosophen und philosophischen Richtungen) zeichnet sich aus durch ihre Sparsamkeit. Hilfreich ist auch die Zeittafel.

F. Ricken S. J.

Böhmer, Otto A., *Sternstunden der Philosophie.* Schlüsselerlebnisse großer Denker von Augustinus bis Popper. München: Beck 1994. 215 S.

Nicht immer waren es die großen Erleuchtungen, die vom Himmel herabkamen und sich, wie eine höhere Gunstbezeugung, im Kopfe des Denkers festsetzten. Auch schlichtere Überzeugungsmuster machten auf sich aufmerksam und beanspruchten anhaltendes Interesse. Unter dieser Rücksicht hat B. 19 Beiträge zusammengestellt; auf einige von ihnen möchte ich etwas näher eingehen. In der Untersuchung über René Descartes („Das Licht einer wunderbaren Einsicht", 31–43) erfahren wir, daß Descartes in der Nacht vom 10. auf den 11. November 1619 von drei aufeinanderfolgenden Träumen heimgesucht wurde, die ihm das Licht einer wunderbaren Einsicht aufgehen ließen. Was Descartes (wenigstens implizit) erkannte, war der Sachverhalt, daß in jedem Irrtum noch ein Stück Wahrheit steckt. Selbst der irrende Mensch nimmt den *Akt* seines Irrens wahr, und er hat somit das feste Fundament (eben den Bewußtseinsakt), auf das er weitere Schlußfolgerungen (und schließlich eine ganze Philosophie) aufbauen kann. In einer Kurzformel heißt das: „Cogito, ergo sum"; man könnte auch sagen: „Dubito, ergo sum" oder noch genauer: „Dubito, ergo *sum* dubitans." In dem Aufsatz über Johann Gottlieb Fichte („Am warmen Winterofen", 56–68) wird dargelegt, daß Fichte im November 1793 (während er am warmen Winterofen stand) über das höchste Prinzip der Philosophie nachdachte. Damals kam ihm die Evidenz, nur das Ich (= der Begriff der reinen Subjekt-Objektivität) könne das höchste Prinzip sein. Diese Evidenz war zugleich mit der Einsicht verbunden, daß alles Sein (vom Ich) *gewußtes* Sein ist und wir aus dem Vollzug unseres Bewußtseins nicht aussteigen können. In dem Artikel über Sören Kierke-

gaard („Meine Schwermut steht gegen mich auf", 96–108) führt B. aus, daß Kierkegaard seine Schwermut von seinem Vater geerbt hatte. In einem großen (geistig-geistlichen) Erdbeben erkannte Kierkegaard, während er das Leben seines Vaters meditierte, daß die Existenz des Menschen ein letztlich undurchsichtiges Gottesgeschenk ist, das man (wie eine „Krankheit zum Tode") anzunehmen und unter ständiger Androhung von Strafe abzuleben hat. Freilich sind diese Darlegungen bei Kierkegaard nicht nur (und nicht einmal in erster Linie) psychologisch gemeint, sondern philosophisch. Es geht in der Annahme seiner selbst um die Annahme Gottes; und dies deshalb, weil der Mensch eine Synthese von Unendlichem und Endlichem, von Ewigem und Zeitlichem, von Möglichkeit und Notwendigkeit ist. In dem Beitag über Karl Jaspers („Im Umgang mit dem Meer", 121–133) läßt B. den Philosophen selber sprechen und sein (philosophisches) Schlüsselerlebnis benennen: „Im Umgang mit dem Meer liegt von vornherein die Stimmung des Philosophierens. So war es mir unbewußt von Kindheit an. Das Meer ist Gleichnis von Freiheit und Transzendenz. Es ist wie eine leibhaftige Offenbarung aus dem Grund der Dinge. Das Philosophieren wird ergriffen von der Forderung, es aushalten zu können, daß nirgends der feste Boden ist, aber gerade dadurch der Grund der Dinge spricht. Das Meer stellt diese Forderung. Dort ist keinerlei Fesselung. Das ist das unheimlich Einzige des Meeres ... Daß die Philosophie bei Thales mit dem Wasser anfängt, scheint mir das natürlich Selbstverständliche." (123) In der Untersuchung über Ludwig Wittgenstein („Die Erklärungen haben ein Ende", 147–159) wird natürlich auch etwas berichtet über die (allgegenwärtige) Skepsis des Philosophen und seine Metaphysikfeindlichkeit, aber das Schlüsselerlebnis von Wittgenstein war doch anderer Art. Als er im Jahre 1910 der Aufführung des Theaterstücks „Die Kreuzelschreiber" von Ludwig Anzengruber beiwohnte, wurde ihm die Klarheit gewiß, daß ihm zwischen Himmel und Erde nichts passieren kann. Aus dieser inneren Wahrheit lebte Wittgenstein. Und auch seine Philosophie drückt noch etwas von dieser letzten Geborgenheit aus, wenn er sagt: „Zweifel kann nur bestehen, wo eine Frage besteht, und diese nur, wo etwas gesagt werden kann." (159) Das Negative kann nur bestehen, wo auch etwas Positives ist. Der Aufsatz über Martin Heidegger („Der Zuspruch des Feldweges", 160–172) möchte für Heidegger das Bild des Weges fruchtbar machen. „Ein solcher Weg, der noch in fast jeder Landschaft aufzufinden ist, die sich einen Rest Unversehrtheit bewahrt hat, läßt eine sehr alte und einfache Wahrheit anklingen: Wer Augen hat zu sehen und Ohren zu hören, der wird auf dem Feldweg in die verhaltene Zwiesprache mit dem, was ist, gebracht – und hat teil an einer unvordenklichen Gewißheit." (163) Zuletzt sei der Beitrag über Karl R. Popper („Ein sanfter und gutmütiger Mann", 197–208) erwähnt. Mit dem sanften und gutmütigen Mann ist der Tischlermeister Adalbert Pösch gemeint, bei dem Popper von 1922 bis 1924 in die Lehre ging und den er noch in seinen späteren Jahren als seinen eigentlichen Lehrmeister bezeichnete. Selbst sein bekanntes Prinzip der Falsifikation will Popper (wenigstens keimhaft und implizit) noch bei seinem Tischlermeister gelernt haben. Denn nach diesem können wir aus unseren Fehlern lernen. Der Erkenntnisfortschritt entsteht so im Wechselspiel aus Vermutungen bzw. Hypothesen, die strengen Widerlegungsversuchen ausgesetzt werden (z. B. wissenschaftlichen Experimenten). Die Hypothesen werden beibehalten, wenn sie der Kritik standhalten. Tun sie das nicht, so sind sie falsifiziert. Dann werden sie aufgegeben. Popper hat dies alles in seinem Buch „Vermutungen und Widerlegungen. Das Wachstum wissenschaftlicher Erkenntnis" beschrieben. – Das vorliegende Buch schließt mit Literaturhinweisen (209–215); es ist originell konzipiert und flott geschrieben. R. Sebott S.J.

2. Systematische Philosophie

Ferber, Rafael, *Philosophische Grundbegriffe.* Eine Einführung: München 1994. 184 S.

Die vorliegende Publikation, die sich weniger an ein philosophisches Fachpublikum wendet als an Studierende der Philosophie und an interessierte Laien, versucht, anhand von sechs zentralen Begriffen einen Einblick in Inhalt, Methode und Anspruch der Philosophie zu geben. Naheliegenderweise beginnt der Verfasser mit der Klärung des Be-

griffs Philosophie, die er als Wissenschaft vom Allgemeinen faßt. Als solche Wissenschaft vom Allgemeinen stellt sie „vorwiegend Was-Fragen" (14). F. listet fünf solcher Was-Fragen auf, und gewinnt auf diese Weise die fünf weiteren Begriffe, die er neben dem Begriff Philosophie zu klären unternimmt. Die Philosophie fragt nämlich erstens: ‚Was gibt es?', und ist damit Seinslehre. Sie fragt zweitens: ‚Was erkennen wir?', und ist damit Erkenntnislehre. Sie fragt drittens: ‚Was sagen wir?', und ist damit Sprachphilosophie. Sie fragt viertens: ‚Was ist Wahrheit?', und ist damit Wahrheitslehre; und schließlich fragt sie fünftens: ‚Was ist gut?' und ist damit Ethik. Bezüglich der ersten Frage gilt: Da wir die Frage nach Sein nur ungenügend verstehen, hat die Seinslehre die Aufgabe, „die Bedeutung des Wortes ‚Sein' zu klären" (14). Analoges gilt für die Wahrheitslehre. Sie hat zuerst die „Bedeutung des Ausdrucks ‚Wahrheit' zu klären" (15), und darüber hinaus hat sie auch „Kriterien dafür aufzustellen, wann wir etwas für wahr halten dürfen", und da es mehrere solcher Kriterien gibt, „hat sie schließlich nach einem Hauptkriterium zu suchen" (ebd.). Ähnlich muß die Leitfrage der Sprachphilosophie ‚Was sagen wir?' reformuliert werden in die Frage „Was ist die Bedeutung dessen, was wir sagen, bzw. was ist die Bedeutung eines Wortes?" (ebd.). Schließlich hat auch die Ethik „zuerst der Bedeutung des Ausdrucks ‚gut' nachzugehen" (ebd.). Darüber hinaus freilich muß sie eine Antwort geben auf die Frage: „Was sollen wir tun?" (ebd.). Die vorrangige Aufgabe der Erkenntnislehre besteht hingegen in der Klärung der Frage „Wie können wir etwas erkennen?" (14). Generell und „sehr vereinfacht gesprochen ist es so, daß in Antike und Mittelalter vornehmlich Seinsfragen, in der Neuzeit vor allem erkenntnistheoretische Fragen und im zwanzigsten Jahrhundert insbesondere sprachphilosophische Fragen gestellt wurden" (15), wohingegen das ethische Problem und das Wahrheitsproblem in allen Epochen der westlichen Philosophie gleichermaßen Thema war.

Da F. der Überzeugung ist, daß wir „heute ... kaum mehr unmittelbar mit dem Sein oder mit der Erkenntnis beginnen" können, es vielmehr „methodisch zweckmäßiger" ist, „uns zuerst auf das äußere Mittel zurückzuwenden, womit wir über das Sein oder die Erkenntnis philosophieren" (27), beginnt er mit der Klärung des Begriffs Sprache. Es folgen die Klärung des Erkenntnis- und des Wahrheitsbegriffs. Erst dann geht er auf den Seinsbegriff ein und beschließt seine Begriffsexplikation mit einer Klärung des Begriffs des Guten. – Die Sprache faßt er als „‚Urphänomen', das ich hinzunehmen habe" und „nicht mehr weiter auflösen kann", denn es ist, wie er mit Wittgenstein sagt, vergleichbar „einem harten Felsen, wo sich ‚mein Spaten zurückbiegt'" (41). Jeder Zweifel wäre hier sinnlos, da die soziale Tatsache des Sprachgebrauchs die Voraussetzung des Zweifels ist. Auch jemand, der zweifelt, muß, um diesen Zweifel überhaupt ausdrücken zu können, auf sprachliche Gewohnheiten rekurrieren. – Auf diesem Hintergrund wird auch F.s institutionalistische Sicht der erkenntnistheoretischen Phänomene verständlich. Er ist nämlich der Auffassung, diese seien nicht deshalb wahr, weil sie evident sind, und ihre Wahrheit lasse sich auch nicht darauf zurückführen, daß sie widerspruchsfrei festgesetzt wurden, sondern erklärt diese Wahrheit damit, daß sie „in einer sprachlichen Gemeinschaft institutionalisiert sind" (72). Ungeachtet dieser Rückführung der erkenntnistheoretischen Axiome auf die semantischen Institutionen der jeweiligen Sprachgemeinschaft gilt, daß besagte Axiome „in sich widerspruchsfrei und voneinander unabhängig sein" (73) müssen. – Im Anschluß an seine Diskussion des Wahrheitsbegriffs zieht er folgendes Fazit: „Es scheint nichts anderes übrigzubleiben, als zur klassischen Definition der Wahrheit zurückzukehren. Wahrheit ist die Übereinstimmung zwischen Erkenntnis und Wirklichkeit bzw. Proposition und Tatsache" (90). Zudem liefert das Wahrheitskriterium, das die klassische Wahrheitsdefinition beinhaltet, „die ausschlaggebende Perspektive", „an der die anderen Kriterien zu messen sind" (ebd.). F. begründet diese Maßstäblichkeit der Korrespondenztheorie der Wahrheit wie folgt: „Eine objektsprachliche Proposition oder ein System von Propositionen mag kohärent, evident, konsensfähig, befriedigend sein und die endgültige Zustimmung aller Forscher gefunden haben. Wenn sie oder es nicht mit der Wirklichkeit übereinstimmt, dann ist sie oder es nicht wahr" (ebd.).

Beim Seinsbegriff unterscheidet er eine existentielle und drei kopulative Bedeutungen von ‚ist' und sieht in der existentiellen Bedeutung „die Hauptbedeutung von ‚ist'" (100). Dementsprechend muß die Erläuterung des Begriffs ‚Sein' vorrangig die Frage beant-

worten: „Was existiert bzw. was für Tatsachen sind der Fall?" (124). Nach F. ergibt sich: Was der Fall ist, das sind sowohl reale wie auch semantische Tatsachen. Da aber die realen Tatsachen sowohl physischer als psychischer Natur sein können, können wir auch sagen: „Physische, psychische und semantische Tatsachen sind der Fall" (124). Faktisch müssen wir also von einer Dreiweltenontologie ausgehen. Denn „die physische Welt ist die Gesamtheit der physischen, die psychische Welt die Gesamtheit der psychischen und die semantische Welt die Gesamtheit der semantischen Tatsachen" (ebd.). Was den Begriff des Seins angeht, so gehört er, da es keine äußere und innere Erfahrung von ihm gibt, nicht der realen Welt, vielmehr ebenso wie der Begriff des Nichts der semantischen Welt an. – Bei dem Begriff des Guten schließlich ist für F. wichtig, daß er sich ebenso wie der Begriff des Wahren und der Begriff des Seins „nicht explizit, sondern nur implizit definieren" (125) läßt. Er läßt sich also nur so erläutern, daß wir uns in diesem Fall „das bewußt machen, was wir auf unentfaltete Weise schon wissen" (ebd.). In seiner inhaltlichen Explikation des sittlich Guten favorisiert F. einen „Mittelweg zwischen den Forderungen einer Maximalmoral ... und den Klugheitsregeln eines uneingeschränkten Egoismus", indem er für eine „verallgemeinerungsfähige Minimalmoral" plädiert, „welche nur einige Leitlinien ... gibt, innerhalb deren wir unsere Lebensinteressen verwirklichen und unser Glück verfolgen können" (163). Niemand sollte s. E. „weniger tun, als eine solche Minimalmoral fordern" (ebd.), gleichzeitig ist es aber jedem auch freigestellt, mehr zu tun.

Soweit einige Hinweise zu dieser Einführung in die Philosophie, die sich, wie F. im Vorwort betont, auf Elementares beschränkt, ohne trivial zu sein, und dieses Elementare auch mit einfachen Worten und ohne Jargon zu explizieren sucht. Letzteres ist dem Autor zweifellos gelungen. Allerdings merkt er selbst an, mit den fünf Was-Fragen seien nicht alle relevanten philosophischen Fragen genannt. Die vorliegende Einführung in die Philosophie führt also nur exemplarisch und nicht umfassend in die Philosophie ein. Daher fehlen beispielsweise Kurzeinführungen in so wichtige philosophische Disziplinen wie Ästhetik, Sozialphilosophie, Geschichtsphilosophie, philosophische Anthropologie oder Religionsphilosophie. Gleichwohl hat diese Einführung ihren Wert, weil sie den Leser auf eine einleuchtende und nachvollziehbare Art mit bestimmten Fragestellungen und Sichtweisen der analytischen Philosophie vertraut macht, die man in älteren Einführungen in die Philosophie vergeblich sucht. H.-L. Ollig S. J.

Searle, John, *The Rediscovery of the Mind.* Cambridge, MA: MIT Press 1992. 270 S.

Die Aufklärung des Verhältnisses von Gehirn und Bewußtsein entzieht sich – mehr noch als das Verständnis anderer mentaler Phänomene – dem naturalistischen Zugriff. In einem Jahrzehnt, das nicht ohne Grund zur Dekade der Hirnforschung ausgerufen wurde, ist dies eine provozierende Tatsache. Die Fortschritte in der empirischen Erforschung der neurophysiologischen Grundlagen des bewußten Erlebens haben es nicht zu ändern vermocht, daß das Phänomen des Bewußtseins unter vielfacher Rücksicht ein Rätsel geblieben ist. Es bleibt ein philosophisches Problem, das nicht vollständig an die Naturwissenschaft abgetreten werden kann. Aber auch die aktuellen philosophischen Bewußtseinstheorien leisten im allgemeinen deutlich mehr im Aufdecken der Fehler und Engführungen anderer als im Entwickeln eines positiven und umfassenden eigenen Entwurfs. Vielfach wird die Existenz dessen, was man nicht erklären kann, auch einfachhin geleugnet. Diese wenig befriedigende Situation ist für Searle (S.) der Anlaß, eine philosophische Theorie zu entwickeln, die dem Phänomen Bewußtsein das Rätselhafte nimmt, ohne dabei seine wesentlichen Charakteristika negieren zu müssen. Dabei sollen gleichzeitig die Fehler des monistischen Materialismus wie auch des interaktionistischen Dualismus vermieden werden. Um es vorwegzunehmen: dieses hochgesteckte Ziel kann S. nicht erreichen.

S.s philosophischer Ansatzpunkt war – biographisch gesehen – zunächst die Philosophie der Sprache. Diese ist allerdings nach seiner Auffassung ein Zweig der Philosophie des Geistes. Um beispielsweise seine Theorie der Sprechakte auszuarbeiten, brauchte S. eine Theorie der Intentionalität. Sprachliche Intentionalität basiert als ein Spezialfall auf der intrinsischen Intentionalität des vom Gehirn erzeugten mentalen Lebens überhaupt.

Mit seinem Werk „Intentionality" (1983) legte S. eine solche Theorie vor. Der vorliegende Band ist in mehrfacher Rücksicht eine Ergänzung und Weiterentwicklung dieses früheren Ansatzes. Fast gleichzeitig mit dem vorliegenden Band erschien Daniel Dennetts „Consciousness Explained". Diese beiden außergewöhnlich erfolgreichen und bereits mehrfach aufgelegten Bücher markieren fundamentale Gegenpositionen in der Theorie der Intentionalität und des Bewußtseins. Dennett hält mentale Phänomene nicht für intrinsische Eigenschaften von kognitiven Systemen. Sie bleiben ihnen äußerlich und werden ihnen von einem bestimmten epistemischen Standpunkt aus zugeschrieben. S.s Kernthese ist es, daß Intentionalität und Bewußtsein intrinsische Eigenschaften höherer Lebewesen sind. Sie werden ihnen nicht bloß standpunktabhängig von außen zugeschrieben, sondern sind objektive Charakteristika der entsprechenden Organismen. Bewußtsein und Intentionalität sind rein biologische Phänomene, die von den zugrundeliegenden biochemischen Strukturen kausal hervorgebracht werden. Gegen den Funktionalismus und das Computermodell des Geistes wendet S. ein, daß funktionale Eigenschaften gerade keine intrinsischen (biologischen) Eigenschaften sind. Sie sind standpunktabhängig und werden nur von außen zugeschrieben. Bewußtsein und Intentionalität sind real und irreduzibel (gegen den reduktionistischen oder eliminativen Materialismus), sie sind aber keine ontologisch ganz andersartigen, nicht-physischen Entitäten (gegen den Dualismus). S. verbindet also einen mentalen Realismus mit einer non-reduktiven naturalistischen Ontologie. Auch wenn S. seinen Ansatz für völlig originell hält, so macht diese Charakterisierung doch klar, daß er dem Programm des non-reduktiven Physikalismus zugerechnet werden kann. Es sollte daher kaum überraschen, daß die typischen Schwierigkeiten, mit denen der non-reduktive Physikalismus zu kämpfen hat, auch bei seinem Entwurf auftauchen. Doch darüber am Ende mehr.

Das Buch gliedert sich sehr grob in folgende Teile: In den ersten drei Kapiteln unterzieht S. die gängigen physikalistischen Auffassungen einer beißenden Kritik. Er diagnostiziert die Grundfehler – vor allem die Nichtanerkennung der Subjektivität (Perspektive der 1. Person) – und analysiert in einem historischen Durchgang in beeindruckender Kürze die Hauptschwierigkeiten der jeweiligen Theorien. Diese Kritik des zeitgenössischen Materialismus ist wirklich lesenswert, obwohl wegen der Verdichtung nicht detailscharf argumentiert werden kann. Die folgenden fünf Kapitel bilden das Zentrum des Buches. Hier entwickelt S. seine eigene Theorie des Bewußtseins. Er situiert Bewußtsein in der physischen Welt, begründet die Irreduzibilität der mentalen Phänomene und analysiert die innere Struktur des Bewußtseins sowie dessen Verhältnis zum Unbewußten und zur Intentionalität. Diese Kapitel enthalten viele interessante und auch originelle Einsichten. S. versteht es, die Phänomene genau wahrzunehmen und zu beschreiben. Er liefert in gewisser Hinsicht eine Phänomenologie des Bewußtseins. Aufschlußreich ist beispielsweise seine Kritik am Begriff des Unbewußten. Alle mentalen Zustände sind nach S. zumindest potentiell bewußt. Im vorletzten Kapitel entwickelt S. seine bekannte Kritik am Computermodell des Geistes weiter. Die funktionalistische Analyse ist dem Phänomen des Bewußtseins gegenüber blind. Eine zukunftsweisende Analyse des Geistes, so führt er im letzten Kapitel zusammenfassend aus, kann nur von der Akzeptanz der irreduziblen Realität des Bewußtseins ausgehen.

S.s Ausführungen teilen das Schicksal nicht weniger anderer Beiträge in der aktuellen Philosophie des Geistes. Er deckt meisterhaft, wenn auch manchmal etwas plakativ, die Schwächen der Standardtheorien auf. Er beschreibt überzeugend die Phänomene, die sich in diesen Systemen nicht retten lassen. Er ist aber weit davon entfernt, eine eigene Position vorzulegen, die man als eine alternative Theorie bezeichnen könnte. Die Debatte über das Leib-Seele-Problem hat eine begriffliche Schärfe erreicht, der S. einfach nicht gerecht wird. Der von ihm oft wiederholte Gemeinplatz, das Gehirn bringe die mentalen Phänomene kausal hervor, genügt natürlich bei weitem nicht zur Bestimmung des psychophysischen Verhältnisses. In früheren Arbeiten erschien es so, als verträte S. eine Identitätstheorie. Im vorliegenden Text lehnt er sowohl die Typen- wie die Tokenidentitätstheorie ab. Er bekennt sich zu einer Art Emergentismus (112). Emergentisten halten an einer physikalistischen Basisontologie fest, behaupten aber, daß hinreichend komplexe Aggregate von basalen physischen Entitäten genuin neue (mentale) Eigenschaften hervorbringen können. Diese neuen Eigenschaften können nicht auf die zu-

grundeliegenden Basiseigenschaften reduziert werden. Außerdem sollen die neuartigen Eigenschaften kausal relevant sein. Dieses Konzept wirft eine Reihe von Fragen auf, für die S. keine überzeugenden Antworten liefert. Nur ein Beispiel: Wenn die emergenten Eigenschaften im dargelegten Sinne irreduzibel, neuartig und zudem kausal wirksam sind, dann gilt: Es gibt kausal wirksame Eigenschaften, die nicht reduzierbar sind auf die kausalen Kräfte der basalen Eigenschaften. Im Fall mentaler Eigenschaften: Der Geist trägt neue kausale Kräfte zur Welt bei, die sich nicht schon aus den Entitäten ergeben, aus denen er emergiert ist. Dann aber gibt es sogenannte „downward-causation", die das physikalistische Prinzip der kausalen Geschlossenheit der physischen Welt verletzt. Denn: Entweder betrifft die kausale Relevanz andere emergente Eigenschaften oder aber basale Eigenschaften. Im letzteren Fall ist downward-causation bereits gegeben. Im ersten Fall auch, denn: Der einzige Weg für eine emergente Eigenschaft, eine andere emergente Eigenschaft zu erzeugen, liegt darin, daß sie deren basale Grundlage erzeugt. Nun lehnt S. aber explizit eine solche quasi-dualistische Lesart des Emergentismus mit downward-causation ab (112). Die logische Alternative, daß nämlich die mentalen Phänomene nicht kausal wirksam sind und somit Epiphänomene bleiben, lehnt er aber genauso vehement ab (126). Man kann nicht sehen, wie es zwischen diesen beiden Alternativen ein Drittes geben könnte. S. gelingt es auf jeden Fall nicht, diesen mittleren Weg in einer argumentativ nachvollziehbaren, präzisen Form darzulegen. Verständlich und präzise beschreibt er vor allem, was er *nicht* will. Eine wirklich überzeugende, begrifflich scharfe Ausarbeitung seiner eigenen Theorie des psychophysischen Verhältnisses bleibt er dem Leser schuldig. G. Brüntrup S. J.

Coreth, Emerich, *Grundriß der Metaphysik.* Innsbruck: Tyrolia 1994. 231 S.

Wie der Verfasser im Vorwort schreibt, nimmt die vorliegende Publikation den methodischen Ansatz und Fortgang seiner „Metaphysik" auf, die 1961 erstmals erschien und drei Auflagen erlebt hat. Der Text ist zwar neu verfaßt, aber der Verfasser macht auch kein Hehl daraus, daß vieles aus dem ursprünglichen Metaphysikentwurf übernommen wurde. In einem enger begrenzten Umfang ging es ihm, so schreibt er, darum, „die wichtigsten Inhalte zu bewahren", sie aber „noch klarer ... und übersichtlicher darzustellen" sowie „in mancher Hinsicht auch zu ergänzen und aus heutiger Sicht zu berichtigen" (12 f.). Dabei sind vor allem eine Reihe von größeren philosophiegeschichtlichen Exkursen weggefallen bzw. auf knappe Hinweise beschränkt worden. Neben diesen Hinweisen zum Charakter dieser Neufassung enthält das Vorwort auch einige Hinweise des Autors zu seinem eigenen Denkweg. Was die Herkunft und Ausrichtung seines Denkens angeht, so läßt er keinen Zweifel daran: Es ist die Tradition einer allerdings transzendental gewendeten scholastischen Philosophie, der er sich verpflichtet fühlt. Den eigenen Metaphysikentwurf bezeichnet er daher als transzendentale bzw. „reflexive Metaphysik" (12). Das Ziel eines solchen Metaphysikentwurfs besteht darin, die wichtigsten Lehrinhalte der überkommenen metaphysischen Tradition als Bedingungen des eigenen Selbstvollzugs zu erweisen. Auf diese Weise sollten die Einsichten der metaphysischen Tradition in Beziehung zur neueren Philosophie gebracht und dadurch auf neue Weise lebendig und fruchtbar gemacht werden. Bezüglich der ontologischen Ausrichtung einer solchen Metaphysik stellt C. klar: Es geht ihr nicht bloß um die Darlegung von (kategorial-ontologischen) Seinsweisen des endlichen Seienden, sondern ihr Ziel ist es vor allem, den transzendental-metaphysischen Seinshorizont zu erreichen, um auf diese Weise die wesenhafte Hinordnung des Menschen auf das absolute Sein aufzuzeigen. Denn der Mensch ist ein Wesen der Transzendenz. Nur wenn diese Einsicht nachvollzogen wird, erreicht die Metaphysik nach C.s Überzeugung ihren Sinn und ihr Ziel. Der gängigen Rede von einem nachmetaphysischen Zeitalter, in dem wir angeblich leben, hält C. das gegenwärtig steigende Interesse an geistiger Orientierung entgegen, das s. E. zwangsläufig auch „ein neues Interesse an Metaphysik" (25) impliziert. Ebenso ist die gegenwärtige Konjunktur der analytischen Philosophie kein Einwand gegen die Möglichkeit von Metaphysik. Denn die analytische Philosophie erweist sich, sofern sie nicht „positivistisch verengt" ist, als ein kritisches Korrektiv und zugleich als ein „positiv integrierbares Element metaphysischen Denkens" (ebd.), wenn-

gleich sie auch nicht dessen grundlegende Methode bilden kann. Keine Frage ist für C. schließlich, daß die Metaphysik weder die Wissenschaft noch die Wissenschaftstheorie ersetzen kann. Nichtsdestotrotz ist sie notwendig, denn „auch das philosophische Denken der Gegenwart, gleichgültig ob es sich existenziell, analytisch oder postmodern geben mag, hat unausweichbar ... metaphysische Voraussetzungen und Implikationen, die es zu reflektieren gilt" (27). Metaphysik so, wie C. sie versteht, erschöpft sich aber nicht in solchem Thematisieren bestimmter metaphysischer Implikationen, die in allen philosophischen Entwürfen angelegt sind, vielmehr verbleibt ihr nach wie vor die traditionelle Aufgabe einer Reflexion der Grundlagen unseres Wirklichkeitsverständnisses. Diese Reflexion kann, wie ein Blick auf die aktuelle Metaphysikdiskussion zeigt, verschiedene Gestalt annehmen. C.s Lebenswerk besteht nicht zuletzt darin, einen möglichen Weg der Durchführung einer solchen Reflexion aufgezeigt zu haben. Daß sein Versuch „einige Verbreitung und Beachtung gefunden" (11) hat, ist keine Frage. Von daher ist es zu begrüßen, daß er sich zu der vorliegenden Publikation entschlossen hat. Denn wer von C.s etwas voluminöser ‚Metaphysik' abgeschreckt ist, der findet in dem vorliegenden „Grundriß" das Wesentliche seines transzendentalthomistischen Metaphysikkonzepts knapp und zugleich übersichtlich zusammengestellt. H.-L. Ollig S. J.

Löw, Reinhard, *Die neuen Gottesbeweise.* Augsburg: Pattloch 1994. 207 S.

In diesem Buche, kurz vor Löws plötzlichem Tod abgeschlossen („feliciter sub specie mortalitatis" – 196), begegnen dem Leser noch einmal Intelligenz und Kenntnisreichtum, Unterscheidungskraft, streitbare Unbestechlichkeit und Witz des engagierten Lehrers auf interdisziplinärem Gebiet. Kaum irgend sonst wie zwischen Naturwissenschaft, Philosophie und religiösen Erwartungen hat sich ein derart bunter „Markt der Möglichkeiten" etabliert. Darum tut hier „Verbraucherschutz" besonders not; als Laie überfordert, braucht der Zeitgenosse verläßliche Hilfe, um den eindrucksvollen Angeboten gegenüber Abstand und neues Vertrauen in seinen „gesunden Menschenverstand" zu gewinnen. Dazu gehört einleitend die Einsicht, daß ein Nobelpreisträger der Chemie nicht als solcher für Mozart, der Physiker nicht für Frieden zuständig ist (12) und daß eine Diskussion zwischen Physik und Theologie weder physikalisch noch theologisch geführt werden kann, sondern nur philosophisch (13). – Kap. I orientiert über das philosophische Handwerkszeug: Beweis, Erfahrung, Erklärung (16, Abs. 2 muß es statt ‚Analogie' wohl ‚Analyse' heißen und drei Zeilen später statt ‚Begriffe' ‚Beweise'), mit Klärungen zu den Themen Hypothesen – Überzeugung und Meinen – Glauben. (Leider beschränkt L. Wissen kantisch auf „logische Gewißheit", statt auch etwas zum „scio cui credidi" zu sagen; hier zeigen sich Grenzen des naturphilosophischen Zugangs. So weiß z. B. Sokrates [zu 51] und glaubt nicht nur, daß Unrecht leiden besser ist als Unrecht tun – ohne dies logisch zu wissen.) Kap. II: Wie beweist man Gott? Zuerst stellt L. – in eigener Anordnung – die fünf Wege des Aquinaten vor (mit einem wichtigen Exkurs zum megarischen Möglichkeits-Denken). Ähnlich wie zum Wissen übernimmt er den exakt-wissenschaftlichen Beweis-Begriff, so daß er durchgehend den Nicht-Beweis-Charakter der viae betont. Während diese eine popularisierende Darstellung vertragen, scheitert man damit wohl unvermeidlich bei Anselms Argumentation (daß übrigens Gott größer sei als das Denkbare [74], steht präzise im Proslogion: Kap. 15). Aus dem Blick auf Kant gewinnt L. dreierlei: Mißtrauen gegenüber „vollständig theoretischen Gottesbeweisen" (82), einen Zusammenhang von Gottesleugnung und Moralität sowie von Seins-Aussage und Anerkennungshandlung. Für das anthropologische Argument werden Küng, Rahner, De Lubac vorgestellt. Als ungenügend schließlich rubriziert L. den „eudämonologischen" (die Verwunderung über Gredt entfiele, versteht man ihn – wie gemeint – strikt transzendental; es geht nicht um die Produkte von Glücksschmieden [85], sondern um die Realbedingung einen so unabdingbaren wie unbegrenzbaren Glücksverlangens – man könnte sagen: um den „Sitz im Leben" des Anselmischen wie anthropologischen Argumentierens, oder besser: einen Sitz; denn er wäre um die Unbedingtheitserfahrung im Gewissen zu ergänzen: von Newman bis Levinas); den ethnologischen (wobei zu Hegels Kritik [90, Anm. 50] vielleicht doch auch sein Hinweis – gegen die französische Religionskritik – angeführt werden sollte, daß anderseits ein Volk

hier nicht belogen werden könne – WW 12 [1832] 124); schließlich den entropologischen. Für eine Neuauflage zu korrigieren ist hier unbedingt die Bezeichnung der viae als „induktiv", und zwar durchaus aufgrund des von L. selbst vorher zur Induktion Gesagten. Ihr Begründungsanspruch auch Nichtgläubigen gegenüber sei jetzt ebensowenig diskutiert (immerhin schrieb Thomas nicht bloß theologisch) wie die Trefflichkeit von „Kants Axtschlägen"; jedenfalls macht ihr Erfahrungsansatz (formal gesprochen: die Aposteriorität ihrer Minor) sie keineswegs induktiv. Um sie vom rein apriorischen „ontologischen" Beweis zu unterscheiden, könnte man etwa von „reduktiv" sprechen. Das hat bereits für Kap. III Konsequenzen: „Von der Wahrscheinlichkeit zur Unmöglichkeit von Gottes Existenz – und retour". Dort kommt nach H. Jonas mit seiner Konzeption eines machtlosen und nur quoad (tatsächlicher) Vergangenheit wissenden Gottes R. Swinburne zu Wort, der Gottes Existenz für wahrscheinlicher erklärt als seine Nicht-Existenz. Abgesehen von dem Problem, mit einer so entgrenzt gefaßten Wahrscheinlichkeit operieren zu können (vgl. L. selbst: 119 – darum sehe ich darin gerade nicht [97] „Pascals Wette in Neuauflage"!), wird hier m. E. die spezifisch metaphysische Vorgehensweise verkannt. Sie verwendet nicht wie die Naturwissenschaft den „modus ponens", wonach zur Erklärung von W(elt) – abduktiv – die (Hypo-)These gebildet würde: „Wenn G(ott), dann W", um dann (experimentell oder jedenfalls experimentierend) überprüft zu werden. Denn 1. ist hier eine Überprüfung nicht möglich; 2. schließt sie nicht die (Hypo-)Thesen „Wenn X, Y …, dann W" aus; 3. soll gar nicht behauptet werden: „Wenn G, dann W", da Gott die Welt nicht schaffen *muß*. Die Begründung des Redens von Gott folgt vielmehr dem „modus tollens": Wenn nicht G, dann nicht W; nun aber W; also G. Das ruinöse Dielemma, „daß selbst alle positiven Fakten nicht zu einem induktiven Beweis der Existenz Gottes ausreichen, daß umgekehrt aber die Existenz Gottes als deduktiver Ausgangspunkt für die Erklärung … ausgeschlossen sei" (106), wird damit haltlos. Solcher Reflexionen bedarf es jedoch nicht zu H. v. Ditfurths „Angebot an die Kirchen", seinen Evolutionismus zu übernehmen, der weder Erlösung und Ewigkeitshoffnung für den Einzelnen kennt noch Heilsgeschichte. Wunder, Menschwerdung und Auferstehung Jesu Christi, ohne daß der Christ hierbei „auch nur ein Quentchen seiner religiösen Überzeugungen in Frage stellen" müßte (108 f.). „Es wirft" in der Tat „ein merkwürdiges Licht auf den gegenwärtigen Zustand des institutionellen Christentums, daß man auf die Idee kommen kann, ihm solche Angebote zu machen" (110). Nicht minder deutlich und sarkastisch wird R. Dawkins Theorie über das Mem Gott als selektiven Überlebensvorteil egoistischer Gene analysiert. (Tut ihr das Lügner-Paradox – 134 – nicht schon zuviel der Ehre an – von dessen Fragwürdigkeit jetzt ganz abgesehen?) Der Schlußabschnitt diskutiert den Evolutionismus systematisch: Was heißt, aus A werde B? „Fulguration" erklärt nichts; der Reduktionismus wird widersprüchlich; während der Präformationismus zu abenteuerlichen Potentialitätserwägungen genötigt ist. Jedenfalls setzt die Rede von Neuem ein erkennendes Bewußtsein voraus. Wessen (154 f.), als es noch keine Menschen gab? – Kap. IV („… Oder: Wie man an das nicht glaubt, was man so alles beweist"), mit einem Motto aus den Träumen eines Geistersehers, gilt F. J. Tipler. Man kann sich mit ihm auch akademischer auseinandersetzen (vgl. die Dokumentation in: zur Debatte 24 [1994] Nr. 5); aber Rez. kann es L. nachfühlen, daß ihm nicht danach war (Spr 26!). Zwar gilt grundsätzlich – trotz der Beliebtheit von Tagungen zum Thema „Glaube und Naturwissenschaft" o. ä. und entsprechenden Wortmeldungen bei „interdisziplinären" Diskussionen –, daß jemand *als* Physiker zur Gottesfrage gar nichts beizutragen hat (noch die Rede von „methodischem Atheismus" ist unangemessen, weil sie frühere Miß[selbst]verständnisse perpetuiert), sondern nur als Mensch, also – wie eingangs von L. selbst angemerkt – philosophierend, und man wird den Naturwissenschaftler fragen dürfen, wie er wohl mit Weltformel-Entwürfen eines Germanisten oder auch Psychologen *als* eines solchen umginge. Aber was T. dem Leser bietet, ist schon verblüffend (daß sich in München ein Physiker über die „Einigung aller Wissenschaften" „auf dem Territorium der Physik" freute, nimmt man noch hin [um ihm dann die genannte Frage zu stellen]; verwunderlich hingegen das Entgegenkommen Pannenbergs, den T. zitiert). Ich erspare mir Belege über den Menschen als Maschine, Person als Computerprogramm, Gott als Universum oder ein Teil davon, durch die Physik bereits als Omega-Punkt gefunden, über Unsterblichkeit als

Programm-Emulation usf. ..., mit denen hier „die Trennung zwischen Wissenschaft und Religion, zwischen Vernunft und Gefühl überwunden" wird. L. unterläßt einen Kommentar, in dem sich, schreibt er, Bestandteile wie „Tassen im Schrank" eingefunden hätten. Statt dessen als Kap. V. ein Schlußwort über das Blasphemische an Gottesbeweisen. Leider ist darin wieder von der Unvollständigkeit induktiver Beweise die Rede („Von noch so vielen Fakten, Gesetzen, Empfindungen und Erfahrungen auszugehen, reicht für einen vollständigen Beweis niemals aus" – 191), was zwar stimmt, doch hier eben nicht einschlägig ist. Ebenso steht es bzgl. der Unmöglichkeit „vollständige[r] deduktive[r] Gottesbeweise", insofern sie zirkulär das oberste Prinzip voraussetzen, um es dann zu beweisen. Statt um Setzungen, hinter denen „Interessen" stehen (192), geht es im Gottesbeweis nämlich um Einsicht. Richtig, daß man an ihn keine mathematisch-logischen Maßstäbe anlegen darf (193); nicht richtig aber die (mathematisch-logische) Perspektive, aus welcher man nun eben deshalb von Wahrscheinlichkeit redet (191, 194 f.). Rechtens betont L. die engen Zusammenhänge von Hypothese und Überzeugung und verweist schließlich auf die Gnade des Glaubens; aber warum spricht er nicht auch die Vernünftigkeit des Gehorsams an (Röm 12,1 Vulg) und die Rechenschaftsfähigkeit unserer Hoffnung (1 Petr 3,15)? Wäre zudem schon der Gott der Philosophen nicht mehr (195) als Kants „Inbegriff aller möglichen Prädikate" oder Hegels „absoluter Geist"? Zwingen können Gottesbeweise tatsächlich nicht, weder das Diskussions-Gegenüber zur Akzeptanz noch Gott „zur Offenbarung seiner Existenz" (196). Doch soll und will in ihnen Seinem Bei- und Für-uns-sein-wollen – gemäß dem Schlußsatz Löws – denkende Redlichkeit entsprechen: diskursiv und argumentativ. J. Splett

God and the Philosophers. The Reconciliation of Faith and Reason. Hrsg. *Thomas V. Morris.* Oxford–New York: Oxford University Press 1994. 285 S.

In der Geistesgeschichte war es vermutlich eher die Regel als die Ausnahme, daß sich in der Persönlichkeit eines Philosophen Rationalität und Religiösität in einer – wenn auch spannungsgeladenen – Einheit befanden. In jüngerer Vergangenheit wurde jedoch die Vorstellung dominant, ein ernstzunehmender Philosoph habe sich von religiösen Bindungen fernzuhalten. Er kann daher nicht überraschen, wenn Morris (M.) feststellt, in den Zirkeln amerikanischer Bildungseliten herrsche die Auffassung vor, Philosophen seien erklärte Feinde des religiösen Glaubens. Um so bedeutsamer ist eine von vielen kaum wahrgenommene Bewegung der letzten Jahre: ein unerwartetes Wiederaufleben religiöser Bindungen unter Professoren der Philosophie. Symptomatisch dafür ist die Gründung der *Society of Christian Philosophers* vor etwas mehr als 10 Jahren. Heute hat diese Gesellschaft bereits mehr als tausend aktive Mitglieder und wurde durch ihre Zeitschrift *Faith and Philosophy* auch international bekannt. Herausgegeben wird die Zeitschrift am *Center for Philosophy of Religion* der *University of Notre Dame,* an dem auch M. arbeitet. Die vielfältigen Kontakte, die sich dadurch ergaben, motivierten M. für dieses ungewöhnliche Buch: zwanzig Philosophiedozenten berichten auf sehr persönliche Weise, wie sie in ihrem Leben den Beruf des Philosophen mit ihren religiösen Überzeugungen vereinbart haben. Die Offenheit, mit der hier über innere Konflikte, Brüche und auch Durchbrüche geschrieben wird, erstaunt den Leser. Viele Aufsätze verbinden diesen persönlichen Stil mit der kurzgefaßten Darstellung zentraler philosophischer Argumente, die in der jeweiligen Biographie für die Versöhnung der Spannung zwischen Glauben und Vernunft von Gewicht waren. Um es vorwegzunehmen: Die Qualität der Beiträge unterscheidet sich erheblich. Einige wirken – bei aller beeindruckenden Ehrlichkeit und Authentizität – geradezu naiv und inhaltlich unergiebig. Es war für die Autoren offensichtlich nicht leicht, die richtige Mischung zwischen autobiographischem Bericht und davon abstrahierender Argumentation zu finden. In den Beiträgen, in denen dies gelang, entstanden aber lesenswerte Texte, vor allem für Menschen, die die beschriebenen Konflikte aus eigener Erfahrung nachvollziehen können.

Die Bandbreite der Aufsätze ist enorm: *William P. Alston* erzählt die Geschichte eines langsamen und schwierigen Wiederfindens des Glaubens, *William J. Wainwright* berichtet hingegen von einer Biographie ohne dramatische Brüche oder Bekehrungserlebnisse. Aus jüdischem Elternhaus stammend beschreibt *Brian Leftow* die dramatische Ge-

schichte seiner Konversion zum Christentum, *Laura Garcia* läßt den Leser teilhaben an ihrem intellektuellem Weg vom Protestantismus zum Katholizismus. *David Shatz* erläutert, wie es möglich ist, gleichzeitig streng orthodoxer Jude und analytischer Philosoph zu sein. Das einzig Gemeinsame aller 20 Beiträge ist eben, daß sie aus der Feder eines Philosophen stammen. – Als Anschauungsmaterial will ich sehr verkürzt einige Elemente des Aufsatzes von *Peter van Inwagen* (v. I.) darstellen: Zunächst gibt er eine kurzgefaßte religiöse Autobiographie. In der Kindheit wurde ihm so wenig religiöser Gehalt vermittelt, daß er seine schwachen religiösen Bindungen ohne jeden inneren Kampf im College fallenlassen konnte. Erst die Lektüre der Werke von C. S. Lewis in seinen Studentenjahren brachte ihn zu der Überzeugung, das Christentum sei eine intellektuell ernstzunehmende Sache. Aber sein Verhältnis zum Christentum verblieb auf dem Niveau eines unverbindlichen Interesses. Die Jahre als junger Philosophieprofessor waren geprägt von ungeheurem Ehrgeiz, der in Wut oder Depression umschlagen konnte, wenn die erhofften akademischen Erfolge sich nicht unmittelbar einstellten. Wie viele andere Autoren berichtet auch van Inwagen mit erstaunlicher Offenheit über die Schattenseiten seiner Persönlichkeit. Interessant ist sein Bericht über die Schwierigkeiten, die sich dem Verständnis einer religiösen Weltsicht in den Weg stellten. Es waren weniger konkrete philosophische Argumente, sondern eher „Bilder" (pictures, images). Wenn er sich das Universum vorstellte, erschien ihm ein Bild einer in sich abgeschlossenen Entität, die keiner weiteren Erklärung bedurfte. Im Verlauf seiner Bekehrungsgeschichte sollte die Plausibilität dieses Bildes zerbrechen. Obwohl alle Autoren als Berufsphilosophen Menschen sind, die der Rationalität einen bedeutenden Platz in ihrem Leben einräumen, wird bei jedem (auf sehr verschiedene Weise) deutlich, daß der Verlauf religiöser Autobiographien nur zu einem Teil von rationalen Erwägungen bestimmt wird. Auch bei v. I. war schließlich das ausschlaggebende Element eine Art innerer Druck („a sort of pressure"), der religiösen Dimension in seinem Leben Raum zu geben. Die in der akademischen Welt verbreiteten herablassenden Bemerkungen über Gott und die Religion begannen ihn zu verletzen. Eine Art revoltierender Widerstand gegen den „großen säkularistischen Konsens" machte sich in ihm bemerkbar. Auch unter dem Einfluß von William Alston fand er schließlich einen Weg zum Glauben. V. I. berichtet dann, wie ihm nur kurze „Flitterwochen" beschert waren. Nagende Zweifel aus intellektuellen Gründen setzten ein, deren Charakter und Inhalt er ausführlich beschreibt. Sie verschwanden nach einigen Jahren, ohne daß ein einzelner durchschlagender Grund angegeben werden könnte.

Nach diesem autobiographischen Bericht folgt ein argumentativer Teil. Wie bei anderen Beiträgen auch, geht es darum, einige zentrale Argumente aufzuzeigen, die dem Autor halfen, auf eine intellektuell verantwortbare Weise religiös zu sein. In einem ersten Schritt zeigt v. I., daß sich viele Überzeugungen moralischer, politischer und auch philosophischer Art nicht in einem strikten Sinne beweisen lassen. Niemand folgert daraus, daß derartige Überzeugungen deshalb epistemologisch nicht gerechtfertigt wären. Er kritisiert, daß in der philosophischen Debatte über Religion mit zweierlei Maß gemessen werde. Der Atheist verlangt vom Theisten ein Maß an rationaler Rechtfertigung, das er für einen Großteil der anderen unseren Alltag bestimmenden Überzeugungen nicht verlangt. Aber dies ist natürlich nur ein vorbereitendes Argument. Sein eigentliches Hauptargument ist ein Vergleich zweier Glaubensbekenntnisse. Das Glaubensbekenntnis des Christentums einerseits, das Glaubensbekenntnis der säkularistischen Aufklärung andererseits. Nachdem die beiden Bekenntnisse kurz dargestellt wurden, erfolgt die Argumentation in drei Schritten: 1. Es wird gezeigt, daß das christliche Weltbild mit den historischen und naturwissenschaftlichen Fakten nicht nur verträglich ist, sondern in vielen Punkten eine größere Kohärenz mit den Fakten aufweist als das konkurrierende Weltbild. 2. Es werden die Früchte verglichen, die beide Bewegungen in der Geschichte der Menschheit erbracht haben. Die verbreitete Auffassung, daß das Christentum in diesem Vergleich unterlegen sei, wird angegriffen. Die positiven Beiträge des Christentums werden herausgearbeitet. 3. Es wird gezeigt, welche Früchte im Leben einzelner Personen die beiden Weltanschauungen erbringen. Da es sich letztendlich noch immer um einen persönlichen Bericht handelt, stellt v. I. hier seine persönlichen Erfahrungen mit überzeugenden Christen in den Vordergrund.

Man erkennt sofort, daß es sich also – trotz einer Reihe interessanter Gedanken-

gänge – nicht um einen strikt philosophischen Text handelt. V. I. beschreibt Plausibilitätsargumente, die in seinem Leben relevant geworden sind. Andere Autoren im vorliegenden Band geben aus ihrer persönlichen Perspektive ganz andere Gründe an. Im Lichte der vorausgegangenen autobiographischen Skizze läßt sich meist erkennen, warum die genannten Gründe für den Autor besonderes Gewicht hatten. In dieser Verschränkung von Persönlichem mit Sachlichem liegt die Stärke und die Grenze dieses Bandes. Wer subtil ausgearbeitete, eventuell sogar neue philosophische Argumente für Gott finden möchte, sollte anderswo suchen. Hier liegt eine Sammlung von autobiographischen Texten vor; allerdings von sehr speziellen autobiographischen Texten, denen es explizit um die Versöhnung von Glauben und Vernunft (Untertitel des Bandes) geht. In der Kürze des zur Verfügung stehenden Raumes werden die Argumente jedoch meist nicht genug ausgearbeitet. Daß sie dazu in der Lage gewesen wären, haben einige der Autoren schon hinlänglich bewiesen. Gerade weil es ihnen also leicht möglich gewesen wäre, hätte man sich doch etwas mehr Argumentation gewünscht. Vielleicht ließ die hohe Zahl von zwanzig Beiträgen dem einzelnen zu wenig Raum. Eine engere Auswahl der besten Beiträge hätte dann auch mehr Raum für inhaltliche Substanz geboten. Trotz dieser Schwächen ist das Experiment (und dieses Buch ist ein mutiges Experiment) grundsätzlich zu unterstützen. Es lehrt eindringlich, daß Philosophie – wie Hilary Putnam einmal sagte – immer das Produkt eines vielleicht weisen, aber auch unvollkommenen und vor allem zutiefst individuellen menschlichen Wesens ist. G. Brüntrup S. J.

Gott im Selbstbewusstsein der Moderne. Zum neuzeitlichen Begriff der Religion. Hrsg. *Ulrich Barth* und *Wilhelm Gräb*. Gütersloh: Mohn 1993. 242 S.

Die vorliegenden Beiträge, die Hans-Walter Schütte zum 60. Geburtstag gewidmet sind, kreisen um das Problem der Religion unter den Bedingungen der Moderne. Eine erste Gruppe von Beiträgen, die überschrieben ist mit ‚Problemgeschichtliche Perspektiven', beginnt mit Überlegungen von *U. Barth* zu Kants Destruktion der spekulativen Theologie. Barth sieht deren Bedeutung in der „Ablösung des Gottesgedankens als des generierenden Prinzips der Theologie durch den Begriff der Religion" (33). *M. Ohst* versucht eine Würdigung des Lebenswerkes von H. E. G. Paulus. Ungeachtet der weitgehenden Wirkungslosigkeit von Paulus' prinzipientheoretischer Arbeit ist er der Überzeugung, die Versuche von Paulus und seinen Gesinnungsgenossen, „den christlichen Glauben unter neuzeitlichen Bedingungen in klarer intellektueller Redlichkeit zu reflektieren", verdienten „einen ehrenhaften Platz im ‚Geisterreich der begriffenen Geschichte der Theologie'" (48 f.). *G. Meckenstock* würdigte Fichtes Religionsdenken und läßt keinen Zweifel daran, daß dieser „einen bedeutenden Beitrag für die Formulierung des frommen Bewußtseins unter den Bedingungen der Autonomie geleistet" hat, weil er nicht nur „die traditionelle Gottesvorstellung einer scharfen Kritik unterzog", sondern zugleich durch seine Theorie des Absoluten die Möglichkeit einer „spekulativen Selbstverständigung des frommen Bewußtseins" (60) eröffnete. *J. Dierken* geht für Hegels Religionstheorie von einem inneren Zusammenhang von Religionskritik und Religionsbegründung aus und sieht „die bildungspraktische Konsequenz von Hegels spekulativer Religionstheorie" darin, diesen Zusammenhang „dem religiösen Bewußtsein selbst durchsichtig zu machen" (76). *F. Hauschildt* befaßt sich mit Kierkegaards Behandlung der Religionsthematik, die sich dadurch auszeichnet, daß sie getreu dem Motto ‚aufmerksam zu machen auf das Religiöse, das Christliche', „die Erörterung des Christlichen ganz unproblematisiert ... unter dem Titel des Religiösen bzw. der Religion vornimmt" (79), was nur für den überraschend ist, der gewohnt ist, Kierkegaard aus der Perspektive der dialektischen Theologie zu betrachten. *D. Korsch* kommt bei seiner Interpretation von Cohens Religionsschrift aus dem Jahre 1915 zu dem Ergebnis: „Die Religionsphilosophie kann den Ort von Individualität zwar beschreiben; sich selbst als Individuum verstehen kann nur ein jeder selbst. Es macht den Rang von Cohens Religionsphilosophie aus, daß sie diese Differenz nicht nur verschleift, sondern nachdrücklich präsent hält" (106). *J. Ringleben* unternimmt eine „produktive Lektüre Barths und Tillichs daraufhin, ob ihre repräsentativen Texte grundsätzlich Möglichkeiten eines Dialogs mit den außerchristlichen Religionen für die christliche Theologie eröffnen" (111).

Eine zweite Gruppe von Beiträgen, die überschrieben ist mit ‚Reflektierte Lebenskontexte', wird eröffnet mit Überlegungen von *K. Cramer.* In einer „Laienmeditation" (133) zur Lazarusperikope erörtert er die Möglichkeit, in der Auferstehung des Lazarus die „Stiftung eines Vorverweises auf Christi eigene Auferstehung" zu sehen, „die ihn im Unterschied zu Lazarus nicht in dieses Leben zurückführt" (134). *F. Wagner* reflektiert die Stellung der Religion in der modernen Individualitätskultur, deren Zweideutigkeit sich daraus ergibt, „daß die Selbstbestimmungs- und Selbstverwirklichungsansprüche der Individuen einen Erwartungsüberschuß produzieren, der durch die depersonalisierenden Tendenzen der ökonomischen, rechtlichen und bürokratischen Mechanismen dauernd enttäuscht wird" (148). Die Reflexion solcher Differenzerfahrungen wird s. E. „nur dann den Gefahren sowohl der Festschreibung des gesellschaftlichen Status quo als auch der kompensatorisch-vertröstenden Bestätigung der individuellen Erwartungsüberschüsse entgehen, wenn sie in der Lage ist, das Verhältnis von Individuum und Gesellschaft im Licht der Religion zu rekonstruieren" (148 f.). *M. Zelger* erörtert angesichts der Tatsache, daß sich die christliche Weltdeutung im Zuge der funktionalen Ausdifferenzierung der Gesellschaft mit der Rolle einer „semantischen Rand- und Sonderprovinz" abfinden muß, die Frage, wie es um die Möglichkeit bestellt ist, „religiöse Gehalte in andere Kontexte zu transformieren, ohne daß das Programm dieser Gehalte mit der Transformation verlorengeht" (152). *Th. Lehnerer* vertritt im Blick auf Hegels Ästhetik, die These, „daß eine Ästhetik, die sich religiös fundamentiert, keinen Begriff von freier und autonomer Kunst zu entwickeln vermag", und begreift von daher die Hegelsche Ästhetik als „ein ‚Prolegomenon in kritischer Absicht'", denn „erst eine Ästhetik die (im ‚Anschluß' an Hegel) die Freiheit und Autonomie der Kunst ohne den Rekurs auf religiöse Wahrheiten zu begründen vermag" könne „sinnvoll in einen Dialog mit der Theologie der Gegenwart eintreten" (177). *F. W. Graf* diskutiert nicht ohne kritische Seitenhiebe auf den römischen Katholizismus das Problem einer christlichen Kultur. Bei allem faszinierenden intellektuellen Spiel mit einem rein formal gefaßten Konzept von Modernisierung kommt es s. E. letzten Endes auf die praktischen Wertentscheidungen des einzelnen an, „in welcher Art von Moderne er eigentlich leben will" (194). Graf läßt den Leser nicht im Zweifel, wie er in diesem Fall optiert. „Meine normative Moderne", so fährt er nicht ohne Pathos fort, „ist eine radikal pluralistische postmoderne Individualitätskultur, in der die Freiheit des Individuums nicht durch irgendwelche kirchlich ... vorgegebenen ... ‚Kulturwerte', sondern allein durch eine Kultur der Anerkennungsverhältnisse ... begrenzt wird" (ebd.). Allerdings will er diesen „prononcierten Individualismus" nicht als eine theologische Überhöhung von Ellbogengesellschaft und Egoismus verstanden wissen, wohl aber bedeutet er s. E. „den Verzicht darauf, im Namen irgendeiner Weltanschauung ... Gesinnungshomogenität einzuklagen und über den Rechtsgehorsam hinaus vom Bürger die Zustimmung zu irgendwelchen ‚Werten' zu verlangen" (195). Denn er sieht nicht, welchen Gewinn an individueller Freiheit es bringen könnte, „nach dem glücklichen Zusammenbruch des einen geschlossenen Weltanschauungsgebäudes die Menschen ... in ein anderes geschlossenes Wertsystem zu führen" (ebd.). *H. Ruddies* steuert Überlegungen bei zu dem „beschädigten Verhältnis" (196) von Religion und Nation, weil er der Überzeugung ist: „Wenn wir uns nicht auf das gefährlich reduzierte Politikverständnis einer Wirtschaftsnation beschränken wollen, sondern die Kulturnation und die politische Nation im werdenden Europa realisieren wollen, und wenn die Evangelische Kirche zu einem Ort werden soll, an dem die freiheitlichen demokratischen Traditionen der deutschen Geschichte aus christlicher Überzeugung einen institutionellen und ideellen Rückhalt finden, dann muß das Verhältnis von Religion und Nation historisch, theologisch und politisch aufgearbeitet werden" (197). *W. Gäb* schließlich sieht in der Kirche einen „Ort religiöser Deutungskultur" (222) und meint, die Kirche dürfte den Anforderungen, die sich „an eine heute überzeugende religiöse Deutungskultur ... stellen", am ehesten dann entsprechen, „wenn sie sich mit ihrer religiösen Rede darum bemüht, die Frage, die wir selber sind, im Lichte des von Jesus gelebten Gottesverhältnisses durchzubuchstabieren" (237).

Soweit einige Hinweise zu den einzelnen Beiträgen dieser Festgabe, die sich durchweg durch ein hohes argumentatives Niveau auszeichnen. An der systematischen Position,

die im Vorwort skizziert wird, ist auffällig, daß der linguistic turn in der Religionsphilosophie keine Erwähnung findet und ihm offensichtlich auch keinerlei systematische Bedeutung beigemessen wird, vielmehr wird ein ungebrochener Glauben an „die Leistungskraft einer transzendentalen Explikation des Religionsbegriffs" (9) artikuliert. Desgleichen ist auffällig der starke Akzent, der auf das religiöse Individuum gelegt wird mit der Folge, daß der Gemeinschaftsbezug der Religion abgeblendet wird. So heißt es bezüglich des „Lebensvollzug(s) der Religion" im Vorwort, daß „sie (sc. die Religion) sich allein im Aufbau religiöser Individualität zu verwirklichen vermag" (10).

H.-L. Ollig S. J.

Und dennoch ist von Gott zu reden. Festschrift für Norbert Vorgrimler. Hrsg. *Matthias Lutz-Bachmann.* Freiburg–Basel–Wien: Herder 1994. 373 S.

Die Festschrift ehrt den Nachfolger von Karl Rahner auf dem Lehrstuhl für Dogmatik an der Westfälischen Wilhelms-Universität in Münster zum 65. Geburtstag; sie verfolgt die zentrale Fragestellung der Theologie nach einer zeitgemäßen Rede von Gott.

In den Beiträgen der Autoren – zumeist Religionswissenschaftler, der Bischof von Münster, aber auch Philosophen – stehen zunächst Gemeinsamkeiten und Unterschiede des jüdischen und christlichen Glaubens im Vordergrund. In diesem Zusammenhang beleuchtet *Hans-Peter Müller,* Das Problem von Gott im Lichte der Frage „Was ist Wahrheit?" Der Verf. sieht eine Herausforderung für die theologische und die philosophische Erkenntnislehre in der Evolutionären Erkenntnistheorie. Würde sie angenommen, so wäre „einer Wiederbegegnung von Naturwissenschaft und christlicher Religion, aber auch von Natur- und Geisteswissenschaft" (56 f.) zugearbeitet. Zunächst aber erkennt er ein Auseinandertreten dessen, was er mit der „‚Mitte des Alten Testaments'" bezeichnet, nämlich das „Kommen und Eingreifen des transzendenten Gottes in die Geschichte der Menschen", und der neuzeitlichen Vorstellung eines eigengesetzlich ablaufenden Geschichtsprozesses. Wenn man aber „den Selbstorganisationsprozeß des Kosmos bei virtuell ‚denkenden' Molekülen beginnen und beim menschlichen Bewußtsein vorläufig enden" lasse, begründe man letztlich doch wieder einen „finalistischen Anthropozentrismus". Obgleich die Evolutionstheorie dieser These ausweiche, schaffe dennoch der von ihr angenommene „Selektionsdruck ... eine gleichsam absichtslose Finalität". (66) – Zweifellos von schärfster Brisanz ist die Rede von Gott dort, wo Theologie und Philosophie sich einander annähern; Berührungspunkte, vorwiegend aber Differenzen zweier Fakultäten schälen sich entsprechend in den religionsphilosophischen Beiträgen heraus. So zeigt der Herausgeber am Beispiel des Thomas von Aquin, wie sich christlicher Glaube und autonome Vernunft einander nicht ausschließen müssen. Es liege in der Natur der Sache, daß der Glaube, „ist er erst einmal Anlaß zum Widerspruch geworden, die Funktion einer Unterscheidung zwischen ‚wahr' und ‚falsch' nicht übernehmen" (173 f.) könne. In der durch den lateinischen Averroismus vermittelten verschärften Auseinandersetzung zwischen Verfechtern des reinen Glaubens und Anhängern einer Gewißheit garantierenden Vernunft präge Thomas einen Weg, der zwei Extreme vermeidet. Weder strebe er die Erneuerung des Augustinismus an noch sei er ein Vertreter der These von der innerlich widersprüchlichen „doppelten Wahrheit" (177). Theologie wie auch andere Wissenschaften müssen sich Thomas zufolge einer kritischen Überprüfung durch die „Erste Philosophie" stellen. Hierin vermutet *Lutz-Bachmann* denn auch die Aktualität des Aquinaten, nicht in einer „‚neo-neuscholastischen' Rückkehr zum 13. Jahrhundert" (182). Die christliche Theologie stehe heute in einer ähnlichen Ausgangssituation und müsse sich der vom Verf. näher charakterisierten Herausforderung stellen, einen „von den Diskussionen der Philosophie bearbeiteten Vernunftbegriff" (184) aufzunehmen. – *Alfred Schmidt* befaßt sich mit dem englischen Deismus, dessen Erbe in der Abgrenzung (195) der natürlichen Theologie von der geoffenbarten, in ihrer Verselbständigung und in der sich daran anschließenden Begründung der „historischen Bibelkritik" (200) liege. Dementsprechend charakterisiere der Begriff „des *Deismus* keinen einheitlichen Lehrgehalt, sondern die *epochale* Konfrontation von christlicher Offenbarung und ‚natürlicher Religion'" (187). Obwohl die Grenzen durchlässig sind, ist es die Spannung im Gegensätzlichen, wodurch der Deismus seine

Wirkung entfalte. Sch. untersucht die wichtigsten Strömungen des englischen Deismus von Herbert of Cherbury über Charles Blount und John Locke hin zu John Toland und Matthews Tindal. Die ihr gebührende Beachtung habe die „Religionsphilosophie der Aufklärung" bislang nicht gefunden, obgleich „die Auseinandersetzung von natürlicher Vernunft und übernatürlicher Offenbarung ... sowenig erledigt ist" wie das praktische Bestreben, „Freiheit und Friede in Religionsdingen herbeizuführen" (205). – Weitere Beiträge des Sammelbandes beschäftigen sich mit der Rede von Gott in der Liturgie und in der praktischen Theologie. Kl.-J. Grün

Clark, Stephen R. L., *Civil Peace and Sacred Order.* Limits and Renewals 1. Oxford: Clarendon 1989. VIII/198 S.
–: *A Parliament of Souls.* Limits and Renewals 2. Oxford: Clarendon 1990. VIII/192 S.
–: *God's World and the Great Awakening.* Limits and Renewals 3. Oxford: Clarendon 1991. VIII/246 S.

Diese drei Bände, die auf Vorlesungen in Cambridge (1987/88) und Oxford (1990) zurückgehen, bilden vom Anliegen, von der Methode und vom inhaltlichen Aufbau her eine Einheit. Themen sind die Gesellschaft (Limits and Renewals [LR] 1), die Seele (LR 2) und die Welt (LR 3). Auf die einfachste Formel gebracht lautet Clarks (C.) Anliegen: Das Christentum und der Islam müssen ihr eigenes intellektuelles Erbe wiederentdekken oder sterben (LR 3, VIII): die antike, vor allem die platonische philosophische Tradition, deren bedeutendster Vertreter für C. Plotin ist. C. möchte einen traditionellen Theismus der Art verteidigen, wie er als Wesen des Anglikanismus angesehen wurde; die Trilogie beginnt deshalb mit einem Abschnitt über die „Berufung eines anglikanischen Philosophen". Die Philosophie, die er vertrete, so wird er nicht müde zu betonen, sei durch und durch traditionell. C.s Entwurf sprengt die übliche Unterscheidung von Philosophie und Theologie. Im Streit der frühen Patristik über das Verhältnis von christlichem Glauben und Philosophie stellt er sich gegen Tertullian auf die Seite der Logoslehre Justins des Märtyrers. Es ist bezeichnend, daß der am meisten zitierte Autor des religionsphilosophischen Entwurfs von LR 3 Philon von Alexandrien ist. Der christliche Glaube, wie er in den altkirchlichen Symbola formuliert ist, sei selbst Philosophie, und die verbreiteten zeitgenössischen Philosophien wie der Marxismus, der Existentialismus, der Dekonstruktivismus und auch die Neuscholastik seien Häresien. Es geht C. darum, das Evangelium als Beitrag zu einer „gesunden Philosophie" zu verstehen. Eine durchgehende Fragestellung von LR 3 ist deshalb das Verhältnis von jüdisch-christlichem Glauben und griechischer Philosophie. C. wendet sich gegen die Hellenisierungsthese: Sein Anliegen ist es, die innere Übereinstimmung der beiden Traditionen zu zeigen.

C. sprengt nicht nur die Unterscheidung von Philosophie und Theologie, sondern auch die von Philosophie und Dichtung. Er vergleicht seine Vorlesungen mit einem Kaleidoskop. Es geht ihm um einen Wechsel in der Gestaltwahrnehmung: Verbreitete „modernistische" Dogmen sollen entlarvt und die Wirklichkeit soll unter einer anderen Perspektive gesehen werden (vgl. LR 1,1). Die Argumente werden nicht *more geometrico* entfaltet. Die Dichter seien ebenso zu hören wie die Philosophen, nicht wegen des „poetischen Gefühls", das sie hervorrufen, sondern „wegen der Wahrheiten, die sie lehren" (LR 1,4). Ausführlich zitiert werden u. a. William Blake, John Donne, Gerard Manley Hopkins, Richard Kipling, William Butler Yeats, zusammen mit Gilbert Keith Chesterson, Plutarch, Henry David Thoreau und Simone Weil, um nur diese Namen zu nennen. C.s Methode ließe sich als Phänomenologie in einem weiteren Sinn bezeichnen; er selbst spricht einmal von „Meditationen" (LR 3,7); die außerordentlich zahlreichen Zitate wollen, wie ein Mosaik, etwas zeigen. Sie dienen zugleich einem anderen methodologischen Prinzip, dem „methodologischen Konservativismus" (C. zitiert, damit niemand annehme, er trage seine eigenen Gedanken vor), der behauptet, man könne nicht alles beweisen und das Überlieferte habe so lange als richtig zu gelten, bis das Gegenteil erwiesen sei; dafür beruft C. sich u. a. auf Gadamers Ausführungen über das Vorurteil.

Am Anfang von LR 1 formuliert C. neun Dogmen des „liberalen Modernismus" (5 f.). Damit ist eine allgemeine Charakterisierung des Gegners gegeben; sie läßt sich im

Rückblick der drei Bände zusammenfassen unter dem Stichwort ‚Antirealismus'. Es sind vor allem drei Richtungen, gegen die C. sich wendet. Den liberalen Theologen wird der Vorwurf gemacht, die große Tradition der ersten fünf Jahrhunderte falsch interpretiert und den platonischen Realismus aufgegeben zu haben. Die beiden philosophischen Gegner sind der Szientismus und der „soziale Idealismus" oder „soziale Relativismus", wie er etwa formuliert ist in Wittgensteins Aussage, daß die Grenzen meiner Sprache die Grenzen meiner Welt sind; zu ihm rechnet C. auch die verschiedenen Formen einer Common-sense-Philosophie, und er zitiert Thoreau: „The commonest sense of all [is] that of men asleep, which they express by snoring" (LR 3,148). Mit der Abkehr vom platonischen, realistischen Theismus verfielen Philosophie, Wissenschaft und Sprache.

Inhaltlich decken die drei Bände einen weiten Bereich traditioneller Fragen und aktueller Kontroversen ab; hier müssen einige wenige Hinweise genügen. LR 1 diskutiert u. a. den Feminismus. Es entwickelt eine Theorie der vorstaatlichen Gemeinschaften auf stoischer Grundlage und betont die traditionelle Lehre vom *ordo caritatis*. Thomas von Aquins Lehre von der *lex naturalis* wird zitiert und im Sinne der *inclinationes naturales* interpretiert. Das Kapitel über die ökologische Ethik greift auf die Naturauffassung von Platons *Timaios* zurück; es behauptet einen Eigenwert der Natur und bestreitet einen Unterschied zwischen hebräischer und griechischer Naturauffassung. LR 2 kritisiert Rawls' Begriff der Person und deutet eine Sympathie mit kommunitaristischen Thesen an. C. wendet sich gegen einen anthropologischen kulturellen Relativismus. Die Wissenschaft könne die Welt, wie sie uns in unserer menschlichen Erfahrung gegeben ist, nicht erfassen; sie könne auf die Intuition nicht verzichten und sei nicht dogmatisch an eine unpersönliche Methode gebunden; das erste Prinzip, so ein Zitat aus Blake (LR 2,38), sei der poetische Genius. Später wird Yeats zitiert: „Science is the opium of the suburbs" (LR 3,206). Im Zusammenhang der Kritik am Determinismus kommt C. auf die gegenwärtige Diskussion des Leib-Seele-Problems zu sprechen und vertritt gegen materialistische Theorien die Unrückführbarkeit der Intentionalität. Ausführlich wird auf das Tier als Metapher für die unteren Seelenvermögen des Menschen eingegangen. Die These von der moralischen Neutralität der Wissenschaft wird kritisiert; wiederholt arbeitet C. platonische Voraussetzungen der Wissenschaft heraus. Er vertritt einen Realismus bezüglich der moralischen Werte. Die Person oder das Selbst wird mit einem platonisierenden Aristoteles als Nous (EN 1177b26 ff.) verstanden. LR 3 kommt auf die philosophische Hermeneutik theologischer Texte und die Frage der Schriftinspiration zu sprechen. Theologische Zweifel werden mit Zweifeln an der Realität der Außenwelt und der Existenz anderer Menschen verglichen; hier wie dort könne die Lösung nur darin bestehen, daß wir mit unserer gewohnten Praxis fortfahren. Die ideologischen Gründe des modernen Atheismus werden analysiert. Szientismus und sozialer Relativismus höben letztlich auch die Wissenschaft auf. Der hellenistische und der hebräische Hintergrund des johanneischen Logos-Begriffs werden dargestellt und die Formel von Chalkedon interpretiert; C. geht ein auf die Frage, ob Gott leiden kann. Der modernen Wissenschaftsauffassung wird die platonische entgegengestellt, deren Mittelpunkt der metaphysische Logos-Begriff ist. C. übernimmt die skotistische These, daß die Inkarnation nicht die Antwort auf die Sünde, sondern der Zweck der Schöpfung ist. Die Metapher von der Welt als dem Tempel Gottes erlaube es, den Unterschied zwischen der antiken Gleichsetzung der Welt mit Zeus und der Lehre von der Inkarnation zu verringern. Die dem platonischen Realismus entsprechende Haltung sei die freudige Dankbarkeit für das, was ist.

Die vielen Abschweifungen und Zitate machen es nicht immer leicht, den roten Faden zu sehen. Die andauernde, ermüdende Polemik gegen den liberalen Modernismus wirkt manchmal pauschal und apologetisch. Das Arbeiten mit Zitaten verhindert eine differenzierte Auseinandersetzung mit den Argumenten für die gegnerische Position. Auch wer kein Anhänger von Heidegger ist, wird es nicht unbedingt als ein faires Vorgehen betrachten, wenn C. als „Hellenic Christian" sich wundert über die Achtung, mit der moderne Theologen dem Denken Heideggers begegnen, um dann sofort, als Zitat, den Satz anzuschließen „One would do well to read nothing of Heidegger's any more without raising political questions" (LR 3,151). C. sieht selbst, daß die Grenze zwischen der Art, wie er Philosophie treibt, und einer New-Age-Philosophie fließend ist (LR 2,94).

Sein Anliegen, den Dogmen unserer Zeit die Tradition gegenüberzustellen, verdient ebenso wie seine Kritik des Szientismus volle Zustimmung; mit Recht weist er darauf hin, daß die meisten von uns Opfer eines außerordentlichen Anfalls von Amnesie sind, unter dem unser Jahrhundert leidet (LR 1,3). Das bedeutet jedoch nicht, daß man auch seinem methodologischen Konservativismus uneingeschränkt zustimmen könnte. Die These, eine tradierte Lehre gelte so lange, bis sie widerlegt sei, ist zu einfach. Sie übersieht, daß gerade die philosophischen und theologischen Aussagen, um die es geht, in einen komplizierten lebensweltlichen und geistesgeschichtlichen Hintergrund eingebettet sind. Auch wer von der Präsumption ausgeht, daß die Tradition die Wahrheit gesehen hat, steht vor der Aufgabe, die Thesen der Tradition so zu interpretieren, daß sie auch heute verstanden und in ihrer Relevanz erfaßt werden können. Das wird von C. weniger durch den großen Duktus einer positiven Argumentation als vielmehr durch seine Kritik an zeitgenössischen Thesen und die vielen phänomenalen Details geleistet. Die Trilogie bringt, vermittelt durch den außerordentlichen Reichtum des Materials, eine Fülle von wertvollen Intuitionen. Am besten argumentiert C. für den platonischen Realismus dort, wo er die unverzichtbaren Platonismen im Alltag und in der Wissenschaft aufzeigt. Man sollte die einzelnen Kapitel lesen als Vorlage für philosophische Meditationen, die den dort gegebenen Anstößen nachgehen. F. Ricken S. J.

Deuser, Hermann, *Gott: Geist und Natur.* Theologische Konsequenzen aus Charles S. Peirces Religionsphilosophie. Berlin–New York: de Gruyter 1993. X/257 S.

Das zunehmende Interesse aus allen Wissensgebieten an Peirce (= P.) schlägt sich nieder in einer beeindruckenden Produktion von ernsthaften Studien gerade über jene Aspekte, die in der P.-Forschung der ‚semiotischen' Welle geflissentlich überlesen wurden. Daß P., über Lady Welby und dann B. Russell der ‚Stiefvater' der analytischen Philosophie, im Fortschreiten seines Denkens eine Metaphysik entwickelte, war ja eigentlich schon immer unübersehbar; J. Esposito nannte sie wegen ihrer ‚distanzierten Nähe' zu Hegel einmal ‚Objektiven Idealismus'. Es war aber schon W. James, dem diese Seite des konsequent ausreflektierten pragmatischen und semiotischen P. schwer fiel nachzuvollziehen (von Ch. Morris und anderen ‚Post-Peirceianern' ganz zu schweigen). D.s ist eine jener neueren P.-Untersuchungen, die nicht ‚semiotische' P.-Interpretationen sind (i. S. e. Beschränkung auf Zeichentheorie). Vielmehr kehren sie die zentrale Stellung metaphysischer Gedankengänge hervor: Sehr schematisch gesagt, betont unter jüngst erschienenen Studien Kevelson in mehreren Werken die metaphysische Bedeutung der Freiheit oder des Zufalls, Wohlgemuth die ‚kosmologischere' Evolution (gegenüber Kevelson also mehr vom Ende her). D. – noch mehr vom Ende her – die metaphysische Unfaßbarkeit des ‚ultimate interpretant'. – Die Kapitelüberschriften in D.s Buch suggerieren eine durchgehende Behandlung P.scher Metaphysik; es ist jedoch eine Sammlung jener seiner Veröffentlichungen aus einem Zeitraum von 8 Jahren, die sich z. T. recht lose um den Namen P. gruppieren. Eine Ausnahme bildet lediglich das bisher unveröffentlichte Kapitel 9, wo P. allerdings auch nur als knappe Fußnote vorkommt. Dennoch ist D.s Buch nicht so heterogen, wie seine Genese vermuten ließe, spiegelt sie doch die andauernde Bemühung eines protestantischen Theologen um einen großen Denker wider. Von D. ist außerdem bald die Übersetzung von P.s religionsphilosophischen Schriften zu erwarten, deren Nebenprodukt dieses Buch ist. D.s Anliegen, P. in die Theologie – es geht ihm dabei vor allem um die protestantische – einzubringen, ist angesichts der von ihm mit-kritisierten sprachanalytischen Theologie aber auch noch von besonderem Interesse.

Über allem steht (Einleitung und Kapitel 1, Antrittsvorlesung D.s von 1983) das Katastrophenszenario einer Theologie im Abseits der Kultur und sowohl der Geistes- als auch der Naturwissenschaften. P. also als Retter in einer verfahrenen oder festgefahrenen Theologie? Unter der Bedingung, daß mit ihm gelinge, die Dominanz Kants (3) zu brechen. Mit P. sei es wieder möglich, über Natur und Geist zu reden, ohne Gott dabei verdrängen zu müssen. Dazu braucht D. eine „Wahrnehmungstheorie, die das Geheimnis der Dinge wahrt …" (4), die Realismustheorie und den P.schen Symbolbegriff. Die Wahrnehmbarkeit Gottes ist problematisch: Zunächst zeigt D.) wie durch die fatale Ent-

flechtung von ‚Existenz' und ‚Logik' (25) im Gefolge von Kants Kritik des ontologischen Gottesbeweises die Denkbarkeit Gottes (nach Anselm und Barth (23 ff.)) im Universum der Realität der Natur nicht mehr möglich ist. Man ahnt, welche Umkehrung ein Realitätsbegriff bringt, der Empirismus und Rationalismus nicht mehr als letztlich unversöhnte Elemente ansehen muß (cf. G. Sala, ThPh 57, 2 u. 3), sondern der Synechismus zum ‚keystone' erklären kann: dies wäre D.s dritte Position (29 ff.). Hauptsächlich ausgerichtet an P.s ‚Neglected Argument' (6.452–6.493) behandelt D. auf interessante Weise die Wahrnehmbarkeitsproblematik als triadischen Erkenntnisprozeß. P. eröffnet die Möglichkeit, die Wahrnehmung Gottes als nicht-simplen Prozeß zu denken (gemäß der kategoriellen Triadik): Gott wird als Grund der ‚Ermöglichung' gesehen (50 auf der Stufe der Erstheit); man kann aber nicht sagen, daß D. das ganze Potential der P.schen Realismustheorie und Erkenntnislehre, vor allem den ‚process of discovery' (wie Kevelsons *Peirce's Esthetics of Freedom* [Frankfurt 1993] ihn so engagiert vorstellt), fruchtbar gemacht habe für die Erkenntnis Gottes. Auf der Zweitheitsstufe, der ‚natürlichen Theologie', finden wir dann die natürlichen Gedanken an Gott als Seeleningredienz vor. Drittheit der Gotteserkenntnis bedeutet ihre ‚Begriffswerdung'. Dabei bemerkt D. nicht, daß bei P. die Pointe beim ‚ultimate limit' (wie schon in der Pragmatischen Maxime) immer ‚*every* conceivable circumstance' ist (6.490), also eine (empirische) Totalität (vgl. Esposito, *Evolutionary Metaphysics* Athens, OH 1980).

Die beiden folgenden Kapitel stellen P.s evolutionär-metaphysische Kosmologie dar (D. beschränkt sich dabei paraphrasierend-kommentierend im wesentlichen auf die fünf Monist-Artikel von 1892): das Universum als Symbol für Gottes Intention. Dabei kommt der Synechismus als evolutionäre Metaphysik zur Darstellung, vor allem als Agapasmus (in Kap. 2). Die andere Seite, der Tychismus, das Chaos des reinen Zufalls, ist im 3. Kap. dargestellt. Kap. 4, Abdruck eines Zeitschriftenartikels, liefert noch einmal eine knappe Übersicht über P.s kosmologische Religionsphilosophie. Kap. 5 u. 6 sind P.s Ethik gewidmet. Ausgehend vom Utilitarismus (Kap. 5) wird Pragmatizismus als „nicht positivistisch, sondern realistisch, sozial und eschatologisch" (131) dargestellt. Der ethische Anspruch des Erkennen-wollen-Sollens als Garant des Wahrheitsprozesses wird herausgestellt. In Kap. 6 geht es um Schöpfungsethik; die Pointe dabei ist eine P.sche Weltsicht der prozeßhaften Unabgeschlossenheit, Geist und Natur lassen sich so nicht mehr trennen und Glaube nimmt an diesem Zum-Geist-Kommen der Natur teil. Kap. 7 thematisiert das ‚Gottesargument' als Trinität, wieder im Rückgriff auf das ‚Neglected Argument' und unter Wiederaufnahme der wichtigsten schon zuvor geäußerten Gedanken. Die Trias der P.schen Kategorien geht bekanntlich schon auf die philosophischen Bemühungen des Knaben P. zurück (inspiriert von Schillers Ästhetik). Eine (sicherlich ‚idioskopische' C. P. 1.187) interessante Anwendung des Zeichenbegriffs ist die Sakramententheologie (Kap. 8), wo traditionelle Probleme von der symbolischen Repräsentation und von Wirklichkeit debattiert werden. D.s These: „Wenn Gott überhaupt handelt, d.h. wenn es sinnvoll ist, den Handlungsbegriff auf Gott anzuwenden, dann handelt er durch Zeichen!" (175). D. hätte vielleicht profitiert von Kevelsons o.g. Behandlung von ‚transsubstantiation' (6) als die visuelle Form der ikonischen Materialisierung von nicht-materiellem Denken zum Behufe der Beobachtung. Daraus emergieren dann Neuheit, Entdeckung noch nicht existenter Formen. Erst wenn man Pragmatismus interpretiert als wesentlich Vor-Läufer zur vollkommenen Erfassung aller praktischen Konsequenzen, wird D.s Ansatz bei der Handlungsidee verständnisermöglichend bei Sakramenten. Das Folkloristische findet nach dem Symbol, aber ohne tieferen Zusammenhang mit Peirce, auch noch Berücksichtigung in D.s Studien: „Daß beispielsweise die Hierarchie der katholischen Kirche und ihr autoritäres Lehramt sowohl Reformation, Aufklärung und moderne Wissenschaft bis heute überlebt haben, ist weder aus der Theologie dieser Kirche noch aus den mit ihr streitenden Auffassungen ihrer Gegner ausreichend verständlich zu machen. Es gab da eben in vielen (politischen wie geographischen) Regionen und in zahlreichen Erfahrungsfeldern keinen Ersatz für das, was die katholische Kirche als Religion bis heute repräsentiert; und dies ist es, was eine Erklärung verlangt." (213) Die körperliche Lebendigkeit der Rituale, das Theatrale an der Liturgie wird als Religiosität gedeutet (im Zusammenhang der protestantischen Bildung und ihrer ‚Lernziele' Kap. 9). D. stellt den Zusammenhang zu P. in zwei Fußnoten her

derart, daß dieser körperliche Eindruck von uns selbst als eine Art Erstheit anzusehen ist. Schließlich ist die Ikonizität Possibility, viel ursprünglicher als ‚gesetzhafte Beschreibbarkeit' (Drittheit?) und ‚experimentierende Vergegenständlichung' (Zweitheit?, 214). Was Kevelson in vielen ihrer Schriften beispielsweise der Freiheit zuschrieb, wird bei D. Gottes Rolle (nach seiner Definition als ens necessarium in Kap. 7).

Eine gute Übersicht über P.s Behandlung der theologischen Problematik liegt schon vor bei Donna Orange, *Peirce's Conception of God* [Lubbock, TX 1984]. D.s vorliegender Behandlung des gleichen Themas hätte eine straffende Eliminierung von einiger Redundanz sehr geholfen; man würde diesem Werk auch einen neuen Durchlauf durch ein Rechtschreibeprüfprogramm gönnen, bevor es in die zweite Auflage geht.

J. Ehrat S. J.

Jain, Eleonor, *Das Prinzip Leben.* Lebensphilosophie und Ästhetische Erziehung. Frankfurt/M. u. a.: Lang 1993. 448 S.

Da die Lebensphilosophie oft nur klischeehaft zitiert oder abgehandelt wird, gehört es zum großen Verdienst dieser breit angelegten Studie von E. Jain (Univ. Gießen), der Lebensphilosophie einerseits eine metaphysische Vertiefung abzugewinnen und sie andererseits kritisch für heutige pädagogische Anliegen fruchtbar zu machen. Wir beschränken uns hier auf diese Hauptaspekte, weil im Detail in universitätskritischer, kulturphilosophischer, politischer, mystischer, ästhetischer wie kulturpädagogisch-psychologischer Hinsicht ein beachtliches Spektrum von Lebensphilosophen ausgebreitet wird, das sich nicht in Kürze zusammenfassen ließe, nämlich u. a. die Ansätze von Schopenhauer, Nietzsche, Dilthey, Simmel, Th. Lessing, Klages, Ortega y Gasset, Bergson, Keyserling, Scheler, Misch, Nohl, Spranger, Litt, Bollnow. Damit sind auch die drei Hauptteile des Buches ausgewiesen, die I. Grundzüge der Lebensphilosophie (33–150), II. Einflüsse der Lebensphilosophie auf die Pädagogik (151–292) und III. Konsequenzen für die Theorie der Ästhetischen Erziehung behandeln (293–408). Als Angelpunkt der Arbeit kann sicher das Kap. II. 7 angesehen werden (275–292), weil hier J. die *ontologischen* Implikationen der Lebensphilosophie nach ihrem Lehrer Karl Albert fruchtbar macht („Lebensphilosophie und ontologische Pädagogik").

Die schon klassische Kritik an der Lebensphilosophie bei Rickert, Lukács wie H.-J. Lieber beispielsweise, wo Irrationalität, extremer Subjektivismus und Dualismus von Individuum und Gesellschaft in den Vordergrund gestellt wurden, beantwortet J. mit dem grundsätzlichen Hinweis darauf, daß ein „metaphysisch gegründeter Lebensbegriff Wirklichkeitsbewußtsein impliziert" (18) und – heute vielleicht noch klarsichtiger als zur Jahrhundertwende – zivilisationskritische Elemente einschließt, die Weltorientierung des Individuums als klarsichtige „Selbstentfaltung" beinhalten (29 f.). Zwar sei der Lebensbegriff bei seinen zahlreichen und unterschiedlichen Vertretern nicht zu vereinheitlichen, aber dem stehe gegenüber, daß „Leben" in der Philosophie selbst „immer schon komplexer als [in den] Einzelwissenschaften aufgefaßt wurde" und nach J. Simon das „rein transzendentale Denkvermögen [als Subjekt-]Selbstbegriff scheitern" läßt (21), weil sich das Subjekt eben nicht von der Erfahrung dieses „Lebens-Gegenständlichen" abzuheben vermöge. Die weiteren Grundzüge des Lebens als Werden, All-Eines oder Schein-*Transgressus* etwa bei Nietzsche bzw. als Erlebnis, Ausdruck und Verstehen bei Dilthey etwa sind dann Ausformungen, die nach dem Methodenverständnis der Autorin eine phänomenologische Hermeneutik erfordern, um eben die Vielschichtigkeit des lebensphilosophischen Diskurses mit Blick auf die Gesamt-(Lebens)-Möglichkeit herauszuarbeiten (19, 33). Die Nähe dieses Ansatzes zur Ästhetik liegt insofern auf der Hand, als *aisthanesthai* unmittelbar-ursprünglich mit Empfinden und Wahrnehmen in eins zu sehen ist, so daß „ästhetische Erziehung eine Form des Lebens ist, die genuin geistig orientiert ist" (29). In der Kunst als höchstmetaphysischer Tätigkeit des Lebens (Nietzsche) wäre dann nicht nur der Dualismus Intellekt/Leben überwunden, sondern auch die offen-sensible Weltorientierung des einzelnen als „Individualitätsentfaltung" sowie als „kulturelle Initiation" gewährleistet (30 f.). – Der Autorin ist darin zuzustimmen, daß bisheriges Interesse am Lebensbegriff unter dem ausschließlichen Werdensaspekt eine Vereinfachung darstellt. Das deutlicher herauszuarbeitende

metaphysische Potential soll daher im lebensphilosophisch „reklamierten engen Bezug zur Wirklichkeit – zum Leben –" aufgefunden werden, was bedeutet, daß „Leben" Inhalt, Methode und Telos in einem sei (33). Bei Simmel ist diese metaphysische Totalisierung z. B. sicher mit am deutlichsten, denn „die Totalität des Seins" wird einerseits in diesem Begriff „Leben" zusammengefaßt und andererseits wird diesem Monismus eine subjektorientierte Manifestation hinzugesellt, die als „Attitüde zur Welt in der Sprache eines Weltbildes" immer nur in sich erneuernden oder sich erweiternden Perspektiven zu realisieren bleibt, was etwa eine Hegelsche Verabsolutierung ausschließt (48; vgl. 60 ff.). An anderer Stelle kommt J. bei Th. Lessing insbesondere auch auf die „metaphysische Deutung" von Mensch und Leben zu sprechen, da hier der Mensch als im Lebens-Urgrund verwurzelt gesehen wird, „aus dem heraus der Mensch seine wahre Existenz schöpft", während der „naturentfremdete Mensch" nach Lessing „ethisch denkt". Daraus folgert die Autorin prinzipiell: „Leben aber als bloßen Begriff zu verstehen, bedeutet Leben selber zu vernichten" (68).

Damit ist die ontologisch-metaphysische Prämisse dieses Buches eingeholt. Es geht darum, einen Erfahrungsbegriff einsichtig zu machen, der selbst Erfahrung bleibt. K. Albert (vgl. seinen Art. „Lebensphilosophie", in: Theol. Realenzyklopädie 20 [1991] 136–147) verbindet eine spezifische Seinstradition seit der Antike bis Heidegger mit dem Lebensbegriff bes. bei Rickert, Bergson und Lavelle, was mit einem Ausdruck von Ph. Lersch als „Lebensmetaphysik" bezeichnet werden könnte, sofern man darunter eben eine ontologische Erfahrung im Sinne der *expérience de l'être* von Lavelle verstehe (vgl. auch R. Kühn, Franz. Reflexions- und Geistesphilosophie, Hain 1993, 96 ff.). Lebensphilosophisch-ästhetische Begriffe wie Lebensgefühl, Existenzempfindung, Schönheit etc. bedeuten dann in dieser Sicht, der sich J. anschließt, „letztlich die philosophische Grunderfahrung des Seins" (276; vgl. 280 ff.). Und die Autorin hat recht, zu unterstreichen, daß die Verlagerung des Denkens bei Albert von der Lebensempfindung zur „Seinserfahrung" später nicht ausschließt, daß der Begriff der Erfahrung als solcher stets mit einem „Rest" lebensphilosophischen Denkens behaftet bleibt, um Erkenntnis aus einem lebendig-sinnlichen Wahrnehmen heraus zu legitimieren. – Sofern das von hier aus angedachte „Sein" zugleich auch das „jedem Menschen jederzeit gegenwärtige und alle Menschen Verbindende" sei (282 f.), ist natürlich bei solcher ontisch-ontologischen Voraussetzung eine „Erfahrungsmetaphysik" als „Leben" auch für die sozialen, pädagogischen und ethischen Dimensionen unmittelbar mitgegeben, die dann noch einmal vor allem einen Steigerungspunkt als „ontologische Erfahrung in der Begegnung mit der Kunst" erleben (289–292). Zusammengefaßt gesagt: „Wirklichkeitsbewußtsein ist zu charakterisieren als ontologische Bewußtheit: ausgehend von der Seinserfahrung gelangt der Mensch zur Reflexion über das intentionale Leben als Sein. Und aus der Reflexion über das Leben als Sein entfaltet sich eine dem Leben angemessene Haltung. Vita contemplativa und vita activa gehen auf diese Weise eine Verbindung ein [...] Wie der Mensch sich nie nur dem kontemplativen Leben hingeben kann, so kann er sich auch nie nur dem aktiven Leben hingeben, wenn er überhaupt Leben – wie es die Lehre von der ontologischen Erfahrung annimmt – *leben* will" (363).

Die Autorin will zu dieser Erfahrung hinführen und speziell die ästhetisch-pädagogische Aufgabe heute von daher vertieft motivieren. Dieser Versuch gelingt ihr einsichtig unter Aufarbeitung eines vielgestaltigen Materials, das dem hermeneutischen Ansatz und Ziel entspricht: Leben im Vollzug selbst als Selbst-Telos lebendig werden zu lassen, ohne in altbekannte Platitüden in diesem Bereich zu verfallen (vgl. hingegen: F. Fellmann, Lebensphilosophie. Elemente einer Theorie der Selbsterfahrung, Rowohlt 1993). Unsere Bedenken liegen bei der *phänomenologischen Festschreibung* des Lebens auf Intentionalität u. a., die nicht dem Ganzen des „Lebensphänomens" gerecht wird, sofern in der Radikalisierung der (ebenfalls lebensphilosophisch motivierten) Husserlschen Phänomenologie (die nicht ausführlicher zur Sprache kommt) die Ur-Selbstphänomenalisierung des Lebens in sich zu analysieren bleibt, das heißt: sein reines Selbsterscheinen, ohne zunächst durch Ausdruck, Haltungen, Formen, Zusammenhänge etc. hermeneutisch-verstehend expliziert werden zu müssen. Denn solange diese rein-phänomenologische Lebensselbstoffenbarung nicht aufgewiesen ist, bleibt auch jede (selbst ontologische) Lebensphilosophie des Lebens u. E. nach eine ek-statische Betrachtungsweise

„von außen". Eine „Metaphysik der Erfahrung" als Leben verlangt nach der gegenwärtigen phänomenologischen Diskussion zunächst – bzw. im phänomenologischen Vollzug – eine „Destruktion der Metaphysik selbst" (bei Heidegger, Lévinas, Derrida, Henry, Marion z. B.), um die „Lebensselbstaffektion" absolut aus einem vorverstandenen Seinsbegriff herauszulösen, was mehr ist als eine einfache Verlagerung vom Seins- auf den Werdensbegriff, nämlich restlose Phänomenalisierung der Ontologie nach dem Prinzip „nur soviel Sein wie Erscheinen" (vgl. letzthin: R. Bernet, La vie du sujet. Recherches sur l'interprétation de Husserl dans la phénoménologie, PUF 1994; ALTER. Revue de Phénoménologie 2 [1994]: Temporalité et affection).

Dennoch gilt ohne alle Abstriche, daß J. ebenso kenntnisreich wie systematisch überzeugend zeigt: mit dem Lebensbegriff kann in *allen* Bereichen philosophisch und analytisch *differenziert* gearbeitet werden, um die Gesamtwirklichkeit kritisch und gestaltend einzuholen. Daher dürfte dieses Buch für die gegenwärtig notwendige Rückbesinnung auf das Erscheinensprinzip Leben auch für weitere Forschungen zählen, da es nicht einfach ein weiteres romantisch-ornamenthaftes „Zitat" der schillernden „Lebensphilosophie" bedeutet, wie post-moderne Kritiker derselben anführen (G. Raulet), sondern eine wirkliche Auseinandersetzung mit bislang Verschwiegenem und gar Verfemtem, das als „dunkel" und „blind", wenn nicht sogar einfach als „Vitalismus" und „Naziideologie" abgetan wurde, ohne daß solche Bezüge zu leugnen wären. Aber die ältere „Dunkelheit" entstammt dem rationalistischen Diskurs selbst, der Phänomenwerden mit dem „Licht der Vernunft" als „Licht der Welt" schlechthin in eins setzt. R. Kühn

Kühn, Rolf, *Französische Reflexions- und Geistesphilosophie.* Profile und Analysen (Athenäums Monographien: Philosophie 268). Frankfurt/M.: Hain 1993. X/226 S.

Der vorliegende Band schließt eine empfindlich gewordene Lücke im Verständnis der neueren und neuesten Philosophie in Frankreich. Mußte man bislang in Einzelveröffentlichungen und Sammelwerken mühsam nach dem Spezifischen einer „Schule" suchen, an welche gerade die Autoren anknüpfen, deren Schriften z. Z. breit in Deutschland rezipiert werden, und war man sich zuletzt nicht ganz sicher, die Brücke von der Vergangenheit (etwa Descartes und Malebranche) zur Gegenwart (etwa Ricœur und Derrida) geschlagen zu haben, so wird man in diesem Buch wertvolle und kompetente Hilfe erfahren, teils praktisch unbekannte Autoren (wie Maine de Biran, Ravaisson, Lachelier, Lagneau, Alain, Brunschvicq, Le Senne und Lavelle) kennenlernen, teils die von ihnen begründeten und weitergeführten Traditionen im heutigen Philosophieren wiederfinden. – Simone Weil, als deren Spezialist Kühn gewiß gelten kann, dient dem Verf. als Leitfaden der Reflexion auf Geschichte und Gegenwart eines recht eigentümlichen Denkens, das immer bestrebt war, „Weite des Geistes, wissenschaftliche Strenge und spirituelle Intention" (2) zusammenklingen zu lassen, selbst auf die Gefahr einer „aporetischen Einheit" hin, „die unter den Begriffen von Rationalismus und Spiritualismus gefaßt werden kann". Tatsächlich verbinden sich in den vier Jahrhunderten Philosophiegeschichte die Traditionsstränge des Cartesischen Rationalismus mit den explizit religiösem Interesse entspringenden, metaphysischen Erörterungen zu den Grundlegungen so unterschiedlicher Denkrichtungen wie Existentialismus und Phänomenologie. K. zeigt nicht nur die mannigfaltigen Umwandlungen und Verflechtungen der französischen Philosophie auf, sondern unterzieht die historischen Ergebnisse nochmals einem reflektierenden Nachvollzug, der dem Buch die innere Einheit und die Kontinuität zum „Leben des Geistes" in Frankreich verleiht. P. P. Bornhausen

Forthomme, Bernard, Hatem, Jad, *La charité de l'infinitésimal.* Paris: Cariscript 1994. 95 S.

Diese kleine gemeinsame Schrift eines bekannten belgischen und eines libanesischen Religionsphilosophen ist nur dem Umfang nach klein – in ihrer Thematik ist sie gewaltig. Seit Augustinus (Contra Faustum 22, 18) ist die *caritas* der Zugang zur Wahrheit, die sich in ihrer Zeit, um in sie einzutreten, unendlich darstellt. Andererseits haben sich nach Whiteheads Auffassung in „Mathematics and the Good" seit Platon die Frage des

Guten und der Mathematik geteilt. Platon sei es nicht gelungen, den ihm nachfolgenden Generationen die Dringlichkeit seiner Intuition der Mathematik ebenso evident zu machen wie die Erhellung des Begriffs des Guten. Im Licht der modernen Erkenntnisse versuche nun Whitehead, diesen Bezug erneut genau zu denken.

Mit diesem Anknüpfungspunkt führen die beiden Autoren an, daß die Mathematik und die Idee des Guten einen gemeinsamen Abstraktionstyp bilden, durch den das Denken und die menschliche Erfahrung gekennzeichnet sind. Letztere wollen beide in der Tat die Bedeutungslosigkeit des Unbestimmten hinter sich lassen. Auf diese Weise ist ein enges Verhältnis zwischen der Mathematik und dem Guten zu beobachten. So wie nämlich die Mathematik die Erforschung endlicher Modelle darstellt, ebenso hängt die Verwirklichung des Guten von der „Eingebung" *(infusion)* der Modelle in die natürlichen Ereignisse ab, in denen es sich stabilisiert oder verändert. Da auf solche Art das Verständnis des Guten ausschließlich ästhetische Grundlagen hat, gehört es zu den inhaltlichen wie methodischen Grundlagen dieser Schrift, das Verhältnis zwischen Mathematik und dem Guten in ästhetischer wie ethischer und religiöser Hinsicht zu überdenken. – Die *caritas* bildet unter diesem Gesichtspunkt einen besonderen Bezug zur Mathematik. Was hierbei am offensichtlichsten ist, verrät nur etwas Unwesentliches: Selbst wenn die Nächstenliebe sich in Zahlen übersetzen ließe und die karitativen Vereinigungen sich über Kollekten und Budgets erfassen ließen, so übersteigt die Liebe dennoch jede Zahl und jegliche materielle Gabe. Was mithin auf Liebe in diesem Sinne beruht, charakterisiert sie keineswegs. In Wahrheit rechnet die Liebe nämlich nie. Die Bewegung der Liebe ist absolut, denn mehr noch als Fürsorge oder Betreuung versteht sich die Nächstenliebe als „Passion" des anderen, der „verringert" ist, d. h. auf irgendeine Weise der Gründe zu leben, zu hoffen und zu lieben ermangelt. In seiner „Verringerung" jedoch ist er bereits „vermehrt", denn das Verringert-sein bildet das Zunehmen seines „Wachsens" bei den anderen. Im Anschluß an die Aussage von Leibniz: „Die Moral ist wichtiger als die Arithmetik", erklären die beiden Autoren genauer, warum die Nächstenliebe mit keiner Verstandesleistung ge-messen werden kann, selbst wenn das Maß dieses Verstandes einer meta-empirischen Intention gehorchen sollte. Mit dem Frg. 793 Pascals gesprochen: „Die unendliche Entfernung zwischen den Körpern und den Geistern bildet die noch viel unendlichere unendliche Entfernung der Geister zur Nächstenliebe ab, denn sie ist übernatürlich." – In einem weiteren, jedoch vitalen Sinne verbindet sich die *caritas* nochmals mit der Mathematik, so wie nach Augustinus die Weisheit mit den Zahlen verbunden ist. Ohne selbst je gezählt werden zu können, pflegt die Nächstenliebe das „Kalkül der Krümel". Es ist ihr eigen, ein Fast-Nichts zu geben, das Alles ist, so wie die Witwe im Evangelium von ihrer Armut gibt (Mk 12,42–44), oder bei jener anderen Witwe in 1 Kö 17,12, die nur noch auf den Tod zu warten hat. Die Nächstenliebe bemüht sich ganz darum, das geknickte Rohr nicht zu brechen (Is 42,3), was Nietzsche über alles herausforderte in seiner „Gegen-Moral". Die Nächstenliebe ist mithin „supra-numerisch"; sie betreibt eine „Infinitesimalrechnung", um das Unendliche in ihrer undenkbaren Gnade sich ereignen zu lassen. Sie kennt ebensowenig Zinsen wie Knausrigkeit, denn nach Georg Bernanos kann die Gnade nicht „Pfennig um Pfennig" angespart werden.

Die Zugangswege, die in dieser Schrift zu diesem Geheimnis des Unendlich-Kleinen und Größten in seiner Mitte führen (Kap. 3), führen sodann konkret einerseits über die Umschreibung des Einen in seiner neuschöpfenden oder demütigenden Eifersucht (Kap. 1) und andererseits über den Zorn, der entindividualisiert und identifiziert (Kap. 2). Dahinter wird die Ontologie der *Générosité* des Unendlich-Kleinen durchschritten (Kap. 4), um sich in der Untersuchung der Genese der Mathematik zu sammeln (Kap. 5). Auf diesem Gang erproben Forthomme und Hatem einen Denkweg des „Anderen" der Vernunft ohne Irrationalität, der ihren Entwurf neben gleichermaßen noch unberücksichtigen Anstößen wie bei Simone Weil, Gondos-Grünhut, Lévinas oder Marion stellt. Das heißt: In einer wirklichen „Philosophie der Liebe" geraten die logischen, abstrakt-allgemeinen, phänomenologischen und ethischen Kategorien des Denkens auf ihren eigentlichen Prüfstand, die der Diskurs der kulturellen Pluralitäten heute erst zu buchstabieren beginnt. R. Kühn

Der Mensch und seine Frage nach dem Absoluten. Hrsg. *Peter Ehlen.* München: Kindt 1994. 223 S.

Die Beiträge des vorliegenden deutsch-russischen Symposions sind einer Frage gewidmet, die zumindest für die russische Gesellschaft keine bloß akademische Frage ist, sondern in der aktuellen Debatte um die Begründung einer philosophischen Anthropologie und Ethik von unmittelbarer Relevanz ist. Der Sammelband wird eingeleitet mit Überlegungen von *Franz von Kutschera* zur ‚Frage nach dem Absoluten in Metaphysik und Religion'. Sein Fazit: Auch wenn es keine stichhaltigen empirischen und rationalen Argumente für die Annahme einer transzendenten Realität gibt, so kann man metaphysische Annahmen doch als Prinzipien eines Paradigmas ansehen, das ein „mehr oder minder detailliertes Bild der Gesamtwirklichkeit entwirft" (32 f.). Solche Annahmen bedürfen in diesem Fall keiner Begründung, allerdings müssen sie, wenn sie rational legitimiert werden sollen, einen konstruktiven Beitrag zur Bewährung eines solchen theoretischen Paradigmas leisten. Gerade dies stößt aber aufgrund der inhaltlichen Unbestimmtheit solcher Annahmen auf kaum lösbare Schwierigkeiten, denn aus unbestimmten Annahmen ergeben sich keine konkreten Folgerungen, die etwas zur Überprüfung des Paradigmas durch Erfahrungen beisteuern könnten. Bei der Religion handelt es sich nach von Kutschera nicht um ein theoretisches, sondern um ein weltanschauliches Paradigma. Für dessen Bestimmung spielen „nicht nur inhaltlich wohlbestimmte Aussagen eine Rolle, sondern auch Sätze und Texte, welche die gemeinte Wirklichkeit dem Erleben nahebringen und eine bestimmte Einstellung zu ihr evozieren" (33). Auch wenn sich aus solchen Sätzen und Texten keine empirischen Folgerungen ergeben, so gibt es doch Möglichkeiten der Bewährung, denn ein solches weltanschauliches Paradigma bewährt sich „nicht nur an Beobachtungsdaten, sondern in der gesamten Lebenserfahrung" (ebd.). Wenn generell gilt, daß das Absolute unser Begreifen immer übersteigt, so sind doch „religiöse Versuche einer Annäherung adäquater als metaphysische" (ebd.).

Zurückhaltend gegenüber den Möglichkeiten metaphysischen Denkens äußert sich auch *F. Ricken* in seinem Beitrag über ‚Möglichkeiten und Grenzen der religiösen Sprache', wenn er mit Peirce zu bedenken gibt: „Wenn wir von einem metaphysischen Gottesbegriff ausgehen und die Frage nach der Existenz Gottes stellen, so kann sie nur in der Sprache der Metaphysik beantwortet werden. Scheitert dieser Weg, dann erweist sich der Glaube an Gott als unbegründet. Gehen wir dagegen vom vagen alltäglichen Begriff aus, so ist der Glaube an Gott ... ein selbstverständlicher ‚instinktiver' Glaube" (50). Als Desiderate für eine heutige Religionsphilosophie mahnt er an: „Zu leisten wäre eine Beschreibung, die die Eigenständigkeit des Phänomens (sc. Religion) zeigt und sich mit den verschiedenen Formen des Reduktionismus auseinandersetzt. Es wäre der Ort des Phänomens auf der Landkarte unserer Lebensformen zu bestimmen und sein Verhältnis zu anderen Lebensformen, etwa der Moral und der Wissenschaft, anzugeben. Es wäre deutlich zu machen, daß die Religion eine widerspruchsfreie und notwendige Ergänzung der anderen Lebensformen darstellt" (53). – *A. A. Gussenow* untersucht die ‚Idee des Absoluten als Bedingung der Möglichkeit von Moral'. Die Suche nach dem Absoluten in der Moral zeitigt s. E. das Ergebnis, „daß es in der Moral nichts Absolutes gibt außer der Idee des Absoluten selbst" (70 f.). Wenn die Philosophen in diesem Zusammenhang verschiedene moralische Prinzipien formulierten, so machte „Kant ... dem ein Ende, indem er erklärte, daß ein einheitliches allgemeines Sittengesetz existiert, das fordert, sich nur von solchen Prinzipien leiten zu lassen, die auch zu allgemein gültigen werden können" (71). Ungeachtet aller Kritik, die die Kantische Problemlösung in der Folgezeit gefunden hat, bewahrt sie sich nach Meinung Gussenows bis heute ihre Anziehungskraft, da sie besser als die nachkantischen Versuche einer Begründung der Ethik auf materialen Prinzipien „den realhistorischen Erfordernissen entspricht" (ebd.). – *G. Haeffner* setzt sich in einem Beitrag, der den Titel trägt ‚Aufgrund wovon kommt einem Menschen die Würde der Person zu?' mit Einwänden auseinander, die derzeit gegen eine humanistische Ethik vorgebracht werden. Zu dem vor allem von P. Singer aufgeworfenen Speciecismusproblem nimmt er in diesem Zusammenhang wie folgt Stellung: „Auch wenn der Mensch die Bedingungen nicht aufweist, die wesensmäßig ange-

legte Fähigkeit zu einem personalen Verhalten (gar nicht, noch nicht oder nicht mehr) zu einer effektiven Fähigkeit haben werden lassen, so bleibt er doch Angehöriger jener Species, für die jene Fähigkeit charakteristisch ist. Die Idee der Menschenwürde hat also unweigerlich eine speciecistische Konnotation allerdings nur im deskriptiven Sinn dieses Wortes" (107). Hingegen beruht „der Begriff des Speciecismus als einer Unterart des Gruppenegoismus oder Naturalismus in seiner polemischen Anwendung auf die Idee der Menschenwürde ... auf Voraussetzungen, die alles andere als selbstverständlich sind (ebd.).

„Von einer nicht ganz explizierten Idee Kants" (109) geht *E. Solowjow* bei seinen Überlegungen über die unbedingte Gültigkeit des Rechts aus. Wenn es zunächst selbstverständlich scheint, „daß das Unbedingte nur eine der Hypostasen des Vollkommenen ist", so macht Kant nach Meinung Solowjows demgegenüber geltend: „Unbedingte Anerkennung verdient auch das, was nur bedingt vollkommen ist" (123). Als „Paradebeispiel eines solchen nicht absoluten und dennoch unbedingt bedeutsamen Gebildes" kann in diesem Zusammenhang das Rechtssystem gelten, „das auf dem Fundament der Menschenrechte beruht" (123). Faktisch bezieht Kant damit eine radikale „Opposition zur Tradition der neueuropäischen sozialen Utopie von Thomas Morus bis Karl Marx" (125). Denn er sieht voraus, „daß das idyllische Projekt einer Gesellschaft, die ohne Strafrecht, institutionalisierte Rechtsprechung und ohne Gefängnisse auskommen will, in jedem Moment zu Willkür, Ausbeutung und massenhaften Repressalien führen kann" (ebd.). M.a.W. „der Traum von der Zukunft geht bei Kant nirgends über das Bild der Rechtsordnung hinaus" (ebd.). Das „Problem des absoluten Selbstbewußtseins" (129) erörtert *A. Kritschewski* in einem Beitrag ‚Spekulativ-theologischer Symbolismus als das Denken des Absoluten'. Spekulativ-theologischer Symbolismus, so stellt er klar, ist „einerseits Philosophie, die sich innerhalb ihrer selbst zur Gotteserkenntnis und zum Leben in Gott erhebt. Andererseits ist er aber Theologie, die, indem sie ihre tiefsten Intuitionen klärt und entwickelt, über die kulturgeschichtlich gegebenen konfessionell-dogmatischen Grenzen hinausgeht, sich von den der Religion als solcher bis jetzt anhaftenden Vorstellungs- oder Vergegenständlichungsformen überhaupt befreit und dadurch erst fähig wird, „der ... Übertranszendenz wirklich teilhaftig zu werden", die für Kritschewski „die Sphäre der sich selbst begreifenden Religiosität" (154 f.) darstellt. – *J. Splett* verbindet seine Darstellung von Hegels Begriff des absoluten Geistes in seiner Werdegeschichte und Systematik mit einer Kritik des Hegelschen Theoriekonzepts. So macht er gegenüber Hegel geltend: Im Unterschied zum Begriff eines Absoluten jenseits von Gut und Böse müsse „(ein) Gott, den der Glaubende vom Teufel unterscheiden will und muß, als Vorstellung erscheinen" (177). Eine Beschäftigung mit Hegels System kann s. E. wertvoll und fruchtbar sein, wenn man „den Glauben nicht – wie Hegel – als eine primitive Art der Erkenntnis, sondern als ursprüngliches Beten thematisiert" (ebd.). Bezüglich des Begriffs des Absoluten betont er, absolut sei „nicht ein ‚Absolutes' und auch nicht der ‚kategorische Imperativ', sondern einzig der absolute Bezug" (181), wie ihn das christliche Gottesverständnis denkt, wenn es Gott als „trinitarisches Mit-Sein" (ebd.) faßt. – *L. Wenzler* geht der Frage nach, wie es trotz der Geschichtlichkeit aller Wirklichkeit eine Erfahrung des Absoluten geben könne. Seine Antwort: „Die Kraft der unbedingten Verpflichtung ordnet ... meine Existenz auf eine unendliche Zukunft hin" (207). Denn „innerhalb der Geschichte kommt der Mensch zu keinem Ziel. Die Geschichte des Menschen mit Gott hat kein Telos, das schon vorgegeben wäre. Es gibt nur den Aufbruch in ein Land, das unbekannt ist wie beim Auszug Abrahams aus seiner Heimat. Doch es ist ein Land, das von Gott verheißen ist" (ebd.). – *N. Motrochilowa* schließlich befaßt sich mit der „Frage nach dem Absoluten im Zeitalter des moralischen Relativismus" (209) und setzt in ihrem Beitrag deutliche zeitdiagnostische Akzente. So beschließt sie ihre Ausführungen mit den Worten: „Es beunruhigt mich, daß die Intelligenz, der eigentlich eine wichtige Rolle bei der Suche nach dem sittlich Absoluten zufällt, bei der Lösung blutiger und kriegerischer Konflikte häufig nicht nur schweigt, sondern als Verkünder eines unmoralischen, militanten und nationalistischen Relativismus auftritt" (218). Folglich liegen für sie gerade hier dringende Herausforderungen für menschliche Zivilisation, diesen Zustand eines „kranken Bewußtseins" (ebd.) zu überwinden.

Soweit einige Hinweise zu den einzelnen Beiträgen des Symposions, die, wie der Herausgeber im Vorwort mit Recht sagt, sowohl in der Bestimmung des inhaltlichen Aspekts als auch in der Weise des methodischen Zugangs zum Thema beträchtliche Unterschiede aufweisen. Worin sie freilich weitgehend übereinstimmen, ist die Überzeugung, daß sich im Ausgang von der ethischen Grunderfahrung ein tieferes Verstehen des Absoluten erschließt. Deutlich ist zudem, daß in den meisten Beiträgen der russischen Autoren die Erfahrung eine Rolle spielt, „wie sehr geschichtlich Bedingtes sich zum Absoluten aufblähen und vom Menschen unbedingte Unterwerfung fordern und gewinnen kann" (10). H.-L. Ollig S. J.

Quinn, Warren, *Morality and Action.* Cambridge: Cambridge University Press 1993. XII/255 p.

Der vorliegende Band umfaßt eine Sammlung der wichtigsten Aufsätze des 1991 verstorbenen Moralphilosophen Warren Quinn (Q.). Der überwiegende Teil dieser Arbeiten wurde bereits zu Lebzeiten des Autors in philosophischen Zeitschriften und Aufsatzbänden publiziert und ist inzwischen ein fester Bezugspunkt für viele, die im Bereich der praktischen Philosophie lehren und schreiben. *Philippa Foot* hat es deshalb übernommen, ausgewählte Schriften des unerwartet Verstorbenen in einem Sammelband herauszugeben, und ist so einer ursprünglich Q. gegenüber geäußerten Anfrage der *Cambridge University Press* nachgekommen.

Es sind m. E. vor allem zwei Eigenschaften, welche zusammen den auf diese Weise entstandenen Aufsatzband äußerst wertvoll machen. Die erste betrifft den Charakter und das geistige Profil des Autors. Jeder einzelne dieser Aufsätze ist ohne Zweifel das Resultat eines langwierigen und scharfsinnigen Nachdenkens über die jeweilige Thematik. Das zeigt sich vor allem in der Sorgfalt und Präzision, mit der Q. seine Argumente vorlegt. Das zweite Kennzeichen bezieht sich auf den Gegenstand seines Interesses. Trotz ihrer weiten thematischen Reichweite (Entscheidungstheorie, Handlungstheorie, Metaethik, angewandte Ethik, normative Ethik) stellen die insgesamt zwölf Essays zusammengenommen eine facettenreiche Kritik der in den fünfziger und sechziger Jahren einflußreichsten ethischen Theorien dar: eine Kritik des Konsequentialismus (insbesondere des Utilitarismus) und des Subjektivismus (von Stevenson bis Williams). Q.s Beiträge zu sehr disparaten Themenbereichen werden durch dieses durchgängige Anliegen thematisch zusammengehalten. Die zwölf Aufsätze lassen sich außerdem – wenn man von drei thematisch sehr spezifischen absieht – in die folgenden vier thematischen Kategorien einordnen: Objektivität moralischer Urteile; Fragen der angewandten Ethik (Abtreibung, Strafe); Fragen aus dem Grenzbereich zwischen philosophischer Psychologie und Kasuistik (Analyse der Begriffe *doing, allowing, intending;* das Prinzip der Doppelwirkung; die Unterscheidung zwischen ‚töten' und ‚sterben lassen' etc.); Rationalität und das menschliche Gut. Jeder einzelne der in *Action and Morality* veröffentlichten Aufsätze zeigt ein ausgeprägtes Gespür für zentrale Fragen in den verschiedenen Debatten der zeitgenössischen praktischen Philosophie. Anstatt kursorisch auf die verschiedenen Beiträge einzugehen, möchte ich deshalb anhand eines Aufsatzes versuchen, einen exemplarischen Eindruck von Q.s Fähigkeit zu vermitteln, Fragen der praktischen Philosophie auf ihre neuralgischen Punkte hin zu analysieren. Ich wähle zu diesem Zweck den letzten Aufsatz mit dem Titel *Putting rationality in its place,* in dem Q. am stärksten an die Fundamente gegenwärtigen moralphilosophischen Denkens rührt.

Es ist die Zielsetzung dieses Beitrages, einerseits eine geläufige und einflußreiche Version von Subjektivismus in Frage zu stellen, da sie große Bedeutung für unser Verständnis der Natur von Handlungsgründen und der praktischen Vernunft hat, und andererseits eine neoaristotelische Form von Objektivismus zu skizzieren, die sich dem genannten Subjektivismus gegenüber als überlegen erweist. Q.s Kritik richtet sich nicht unmittelbar gegen den für subjektivistische Theorien zentralen und häufig kritisierten metaethischen Nonkognitivismus oder den damit einhergehenden Skeptizismus. Ansatzpunkt seiner kritischen Analyse ist eine davon abgeleitete Überzeugung. Ihr zufolge können die moralischen Urteile eines Handelnden trotz ihres nonkognitiven Charakters moralische Entscheidungen, die in Übereinstimmung mit ihnen getroffen werden, ratio-

nal plausibel machen. Mit anderen Worten: Einstellungen der Billigung und Mißbilligung *(pro-attitudes* und *con-attitudes),* ob auf Ziele oder Prinzipien gerichtet, wird das explanatorische Vermögen zugesprochen, Entscheidungen rational einsichtig zu machen. Auf diese Weise wird Humes motivationstheoretisches Grunddogma, daß Handlungen ausschließlich durch nonkognitive Einstellungen motiviert werden, von den modernen Subjektivisten auf die These ausgeweitet, daß es ausschließlich nonkognitive Inhalte sind, die Handlungsgründe liefern. Der Subjektivist beruft sich auf nicht kritisierbare Grundeinstellungen und vermeidet es so, non-instrumentelle wertende Zielvorstellungen (in sich gute und schlechte menschliche Ziele, Handlungen, Lebensentwürfe ...) einzuführen. Aber was sollen wir uns unter diesen nonkognitiven Einstellungen (mentale Zustände wie Emotionen, Wünsche, Begierden, Aversionen, Präferenzen, Mißbilligungen etc.) genauerhin vorstellen? Für einen zeitgemäßen Subjektivisten legt es sich nahe, sie als funktionale Zustände zu verstehen, die gewisse Handlungsdispositionen grundlegen: Dispositionen, auf gewisse Ziele hin oder in Übereinstimmung mit bestimmten Prinzipien zu handeln. Aber können derartige funktionale Zustände Handlungen rational plausibel machen? Kann z. B. der funktionale Zustand, der beim Pyromanen Freude am Brandstiften hervorruft – angenommen, es gibt einen solchen –, seine dementsprechende Handlung rational einsichtig machen? Damit eine Handlung vernünftig wird, ist eine Zustimmung zweiter Ordnung unerläßlich: Nur ein Zustand, hinter dem zu stehen der Handelnde bereit ist (eine wertende Identifikation auf höherer Stufe), kann die entsprechende Handlung rational plausibel machen. Es ist aber genau diese Autorität höherstufiger Einstellungen, die durch das funktionalistische Bild nicht erklärt werden kann. Für den Funktionalisten hängt das Gewicht von Einstellungen nicht von der ‚Ebene' ab. Er kann in der – vielleicht erst nachträglichen – rationalen Mißbilligung des Pyromanen bzgl. seiner Freude am Brandstiften nichts anderes als psychischen Widerstand sehen. Vermeintliche wertende Einstellungen höherer Ordnung, die gegen oder für Einstellungen niederer Ordnung sprechen, werden vom Subjektivisten als weitere nonkognitive Zustände vom selben funktionalen Gattungstyp eingestuft. Eine nonkognitive Einstellung in der Form eines psychischen Zustands, dessen wesentliche Funktion es ist, einem Handelnden zu einer bestimmten Handlung zu disponieren, kann deshalb eine Handlung nicht vernünftig machen. Daß ich psychisch zu etwas disponiert bin, macht es schließlich keineswegs vernünftig, daß ich dem auch zustimme. Dazu braucht es den Gedanken, daß das Woraufhin meiner Handlung gut ist. Funktionale Zustände können aber lediglich zur kausalen Erklärung einer Handlung beitragen.

Daraus folgt aber keineswegs, daß Wünsche und Präferenzen keinen Einfluß auf die Vernünftigkeit von Handlungen haben. Im Gegenteil, subjektivistische Entwürfe reduzieren Wünsche auf funktionale Zustände, indem sie diese jedes wertenden Gedankens berauben. Sie vernachlässigen damit genau dasjenige Element, das die Rationalisierung leistet und z. B. einen Wunsch zum potentiellen Handlungsgrund macht: eine Form von Bewertung des begehrten Objektes als ‚gut'. Es wäre sicher falsch, daraus zu schließen, daß ein Wunsch im allgemeinen nichts anderes als eine positive Bewertung ist. In vielen Fällen würden wir nicht von einem Wunsch sprechen, wenn die implizite positive Bewertung nicht von einer gewissen Anziehung begleitet würde, die den Willen in Richtung des begehrten Objektes führt. Aber ohne die implizite Wertkomponente wäre die Anziehung leer und würde keinen Handlungsgrund (sondern nur eine Motivation) hervorbringen. Nonkognitive Analysen von Wünschen, Präferenzen, Mißbilligungen etc. vermögen es folglich also nicht, ihre Handlungsgrund-konstituierende Qualität zu erfassen.

Q. beläßt es nicht bei dieser In-Frage-Stellung der Humeschen Motivationstheorie bewenden, in welcher der zeitgenössische Subjektivismus wurzelt. Er fragt, ob wir nun notwendig die von Mackie beschriebenen rätselhaften Werttatsachen postulieren müssen, um das Motivationsvermögen von Werten zu erklären. Was sonst sollte einen motivierenden Einfluß auf unseren Willen ausüben? Statt dessen schlägt er vor, die von Hume eingeführte Dichotomie von Vernunft und Wille aufzugeben. Dann läßt sich der Wille als derjenige Teil der Vernunft begreifen, dessen Funktion es ist, sich für das jeweils Beste zu entscheiden. Es ist also das menschliche Gut und Übel, das im Mittelpunkt der praktischen Vernunft steht, und nicht irgendeine unabhängige, instrumentelle

Rationalität. An ihrem angemessenen Ort, nämlich dem einer Qualität der praktischen Vernunft, wird die instrumentelle Rationalität nur dadurch bestätigt, daß sie eine ‚Trefflichkeit' *(excellence)* ist, d.h. eine *gute* Grundbedingung für das praktische Denken. Selbst an dieser Stelle erweist sich also das Prädikat ‚gut' als Primärbegriff. Die Leitfrage der praktischen Vernunft ist deshalb nicht, was rational oder irrational ist (in einem wertfreien Sinn), sondern was zu sein, zu tun und anzustreben gut oder schlecht ist.

Q.s Überlegungen zu einem angemessenen Konzept der praktischen Vernunft lassen m.E. wichtige Fragen unbeantwortet. Was genau soll man sich unter dem menschlichen Gut bzw. Übel vorstellen? Und auf welche Weise ist es intelligibel? Aber es ist die Stärke von Q.s teilweise nur sehr skizzenhaftem Entwurf, daß er – ganz im Gegensatz zu vielen Alternativentwürfen – wichtige ethische Grundintuitionen, die uns wertvoll sind, plausibel machen kann. Ich nenne nur drei der wichtigsten: (I) Wir handeln wegen der die Handlung als gut qualifizierenden Eigenschaften, die ihr von ihr selbst (der Vollzug der Handlung als solcher ist z.B. angenehm) oder ihrem Ziel her zukommen. (II) Wenn man eine moralische Überzeugung hat, so geht das notwendig mit einer entsprechenden Motivation zum Handeln einher. (III) Rationalität kommt nur an dem ihr angemessenen Ort im Kontext unserer Vorstellung vom guten Leben ein Wert zu. Die Hauptlast von Q.s Moralphilosophie wird von einer Philosophie des Geistes getragen, welche die Möglichkeit der Autorität höherstufiger mentaler Zustände postuliert. A. Trampota S. J.

Sein – Erkennen – Handeln. Interkulturelle, ontologische und ethische Perspektiven. Festschrift für Heinrich Beck zum 65. Geburtstag. Hrsg. *Erwin Schadel* und *Uwe Voigt*. (Schriften zur Triadik und Ontodynamik 7). Frankfurt, Berlin, Bern, New York, Paris, Wien: Lang 1994. 854 S.

Ein stattlicher Band, dem Interessenfächer des Geehrten und seinen internationalen Verbindungen entsprechend: 65 Beiträge, darunter sieben in englischer, einer in französischer und acht in spanischer Sprache, geordnet zu drei Gruppen: I. Interkultureller Horizont. Aktuelle Konzepte zur philosophischen Orientierung, II. Onto-Triadik. Systematische und historische Erläuterungen, III. Ethische und ideengeschichtliche Perspektiven. Vorausgehen, nach dem strukturierenden Vorwort *Voigts*, „anstelle einer Einführung" Präliminarien *Schadels* zu einem integralen Verständnis von Sein, Erkennen und Handeln: Hinter Kant zurück – über Kant hinaus? Und es folgen, „anstelle eines Dankeswortes", Gedanken *Becks* über ‚aktive Gelassenheit' als Ziel sowie ein Anhang mit Lebens-Daten des Jubilars, der Fortführung seines Schriftenverzeichnisses seit 1989 und bio-bibliographischen Angaben zu den Autorinnen und Autoren.

Natürlich ist es unmöglich, alle Beiträge zu referieren. Rez. erlaubt sich eine zugegebenermaßen persönliche Auswahl, die er freilich auch mit Sachgründen vertreten könnte. Bedenkenswert sogleich die „Präliminarien" (17–490), die im Rückgriff auf die Tetenssche Dreiheit der Geistvermögen das Begriffsdenken Kants auf Seinserkenntnis hin öffnen wollen, in *pathos, logos* und *ethos*. Ähnlich plädiert *F. G. Wallner* in einer Skizze (61–66) für die Integration der science in die Kulturenvielfalt gegen deren Reduktion auf jene (während *M. B. Ramose* im Kampf gegen die „fetishisation" des „Ich" geradezu meint [73]: „The impersonal attitude to life is the indispensible requirement for the pursuit of universal peace"). Verständnisvoll und anfragend zugleich stellt (127–134) *Franz Magnis-Suseno* die Einheit von Erkennen, Fühlen und Wollen in der javanischen Wirklichkeitserfahrung dar. Vorher hat *P. Gerlitz* (119–126) von einer avunkularen Gottes-Trias bei den Khasi berichtet. Für die Reintegration der europäischen Kultur angesichts von Absurditätsthesen und divergierenden Fluchtformen beruft *A. L. Quintás* (163–181) in Erinnerung an die Goethesche Ehrfurcht das Spiel und „la vérité artistique", zuhöchst eine Logik der Kreativität. (Ist freilich der „Akademie" zufolge ‚créativité' das Schlüsselwort der Gegenwart [180], muß Rez. an jene sprichwörtlichen Leute denken, die vom Geld [nicht] reden: ob uns nämlich heute einfach nur zu wenig „einfällt"?) Näher inhaltlich stellt *G. R. Schmidt* die tragende Rolle christlicher Werte heraus (183–202), wobei er eine Verbindung philosophischer und theologischer Argumentation empfiehlt. Ob der Wert-Begriff glücklich ist, wäre zu diskutieren (und Abtreibung [190] gehört nicht zur Sexualmoral, sondern zum fünften Gebot!); doch jene Aufgeschlossen-

heit für fremde Traditionen, die man Christen heute abverlangt und rückblickend einklagt, stünde gegenüber dem Christentum selbst tatsächlich einem gebildeten Europäer nicht übel. In diesem Sinn verteidigt (203–213) *W. M. Neidl* das christliche Glaubensverständnis gegen jenes der modernen Wissenschaft. Christlich/indisch um Differenz-Einheit triadischer Struktur geht es in den Beiträgen von *M. v. Brück* (215–227) und *K. Vlasak* (219–235). *Brück* betont die christliche Gutheißung von Vielheit und Geschichte; doch kommt in seiner Konzentration auf die universale Einheit-Vielheit-Problematik die personale Transzendenz der „immanenten Trinität" nicht zu kurz? Sollten wir von „transpersonaler" (235) Erfahrung sprechen? Und sind „die Kirchen" *(Vlasak* ebd.) vordringlich Anwalt des Menschen, mit Armut und Umweltverschmutzung befaßt, oder hätten sie nicht „zuerst" (Mt 6,33) das „eine Notwendige" (Lk 10,41) einzuschärfen, die (Pater *A. Delp*) „unverratene Anbetung" Gottes? In deren Namen weist der Islam die christliche Dreieinigkeitslehre ab. *L. Hagemann* diskutiert Chancen und Grenzen des Dialogs (237–244); er kritisiert Fehlanzeigen in der auch neuesten Schultheologie und verlangt sowohl christlicherseits die Überwindung eines populären Tritheismus wie anderseits eine historisch-kritische Koranexegese.

Fast so umfangreich wie Gruppe I und III zusammen ist der Mittelteil. Studien zu Dreiheiten in der Zeit, der Bewußtseinsentwicklung, in Musik und Recht. Hier herrscht ja tatsächlich ein embarras de richesse. Autoren freilich, die derlei als Verständnishilfen bzgl. der Trinitätslehre vorschlagen, sollten vielleicht doch stärker einmal sowohl des heilgeschichtlichen wie des Geheimnis-Charakters der Dreieinigkeitsoffenbarung eingedenk sein, sodann jener Anselmianischen Grundregel, daß in Gott alles eins ist, „ubi non obviat relationis oppositio" (DH 1830), wobei nicht irgendbeliebige Bezüglichkeiten, sondern personale gemeint sind (siehe die bibeltheologische Reflexion *X. Pikazas:* Categorias trinitarias (373–385, mit einer vielleicht doch zu umstandslosen Zusammenbindung von „Ricardo de San Victor y Hegel" 385). *B. J. Hilberath* legt behutsame Reflexionen zur Ehe als Personaleinheit vor (307–315 mit dankenswerter Reserve gegenüber einer Divinisierung der Ein-Kind-Familie); *W. J. Hoye* korrigiert die Wahrheits-(Einheits)lehre C. F. v. Weizsäckers von Thomas' Urteils-Interpretation her (317–327). Von einem Kunstpädagogen erfährt man, daß der Impressionismus die Entdeckung des Ganzen durch das qualitative Sehen sei, worin die Schöpfung die Umwege der Tradition verlasse, um sich direkt der Urkraft zuzuwenden (331 – Christus habe [335] das dualistische Altertum überwunden, indem er dem Leben und Tod die Auferstehung beifügte). *Schadel* bietet ein Konzentrat seiner inzwischen als Bd. 8 der Reihe vorliegenden Untersuchung zur Musik als Trinitätssymbol unter Einbezug der triadischen Hierarchien in der Angelologie des Areopagiten wie Bonaventuras (337–361). (Un)zeitgemäß *M. O.'Carroll* über God the Father – Our Father (387–395). Zu protestantischen Impulsen für eine Trinitätstheologie im Zeichen des Kreuzes (397–414) *F. Courth;* er führt (413) die These des Aquinaten an (Sth I 32, 1, Ad 3), daß erst vom Trinitätsdogma her sich die Schöpfung als freie aufzeigen lasse. Ruft das nicht im Licht des 1. Vaticanums (DH 3002, 3005, 3016, 3024–3026) nach Distinktion der These eben dieser Quaestio, die Trinität sei rein natürlich gänzlich unerkennbar? Nach zwei Arbeiten, die Augustinus' „psychologische" Trinitätslehre ontologisch verteidigen (*H. Seidl* [427 ff.]; *M. J. Santucho* [439 ff.]), bietet *W. Schachten* eine Zitatenlese zum Fortwirken Joachims v. Fiore in der Neuzeit (447–460). Ebenso um Geschichte geht es in *Voigts* Beitrag zu Comenius (461–498 – muß man Neuplatoniker sein, damit sich [471] Vorbehalte gegenüber dem Chiliasmus und gegen eine „entfaltete Gesamtschau der Geschichte" [475] überhaupt einstellen?); um historische Forschung in drei Untersuchungen zur antitrinitarischen Aufklärung (*S. Wollgast* [499 ff.], *I. Escribano-Alberca* [515 ff.], *R.* u. *U. J. Ortner* – warum erscheint bei letzteren, zum Clarkschen Person-Denken, nicht einmal der Name des Boëthius?) *D. M. Schlitt* treibt (559–565) sein Projekt einer wohlwollenden Hegel-Interpretation einen Schritt weiter. Daran angeschlossen hätte ich die Arbeiten zu Whitehead von *E. Klinger* (591 ff. – eigentümlich scharf antisubstantial [ähnlich später, 649–658. *I. Verhack,* der immerhin schließlich (657) den Selbstbegriff von Relation abheben möchte]; wäre es erst und nur „Metaphysik", nicht schlicht der Sinn für Gottes Ehre, der verlangt, zwischen ihm und unserer Beziehung zu ihm zu unterscheiden?) und *J. A. Brantschen* (601–610), der eine Verschiebung im trinitarischen Denken von der Person

zur Natur diagnostiziert, im Dienst eines hier positiv verstandenen „new panentheistic understanding of the God-world relationship" (610); doch erst erinnert (573–590) *A. Rieber* an den Ganzheitsdenker Othmar Spann, dessen Zweiheiten triadisch zu explizieren seien. Den Schluß dieses Teils setzt *J. T. Dutori* mit einer schönen Vergegenwärtigung von Erich Przywaras Analogielehre und der „herrlich befreienden Freigebigkeit" (621) seines „Deus semper maior" (611–621).

Gruppe III. Ethische und ideengeschichtliche Perspektiven. Leitideen zu einer „Antroposofía metafísica (*A. Bassave Fernández del Valle* – 625 ff.). Natur und Freiheit in der ästhetischen Urteilskraft (G. Pöltner – 637–647). Über Midlife crisis und Zweite Bekehrung meditiert schwebend heiter *E. Salmann* (hier keine neue Debatte zu Seinsschuld [665] und anderem, siehe ThPh 69 [1994] 301–305). Weniger gelöst geht es um den Ursprung des Bösen in der „sehr persönlichen Überlegung" von *R. Graß* (669–679). Er stellt nicht bloß, wie zunehmend Theologen heute, Gottes Allmacht in Frage, sondern zugleich seine Güte. Leider begegnet auch hier die gängige Verwechslung von ontologischer und existentieller Perspektive bzgl. der klassischen These vom Nicht-Sein des Bösen. Wie soll man es denken, daß auch in einer theologia negativa des ‚Ganz Anderen' immer noch das Gute und das Böse „von Gott her" dies seien (676)? Daß das Böse nicht zu rechtfertigen ist, sagt nicht erst N. Hartmann, sondern bereits seine Definition. Darum ringt die Theodizee auch nicht um dessen Rechtfertigung, sondern um die der Zulassung seiner. Daß sie zu keiner positiven Antwort findet, läßt sich vielleicht schon Augustinus und Thomas entnehmen, ehe man es nach Leibniz und dem „Jahrhundert der Theodizee" aufs neue entdeckt. Damit aber ist diese nicht einfach erledigt. Tätige Humanität als Sinn-Stiftung vertritt auch ein Albert Camus, konsequent a(nti)theistisch; wie aber Gott verehren, könnten wir ihn nicht vom Teufel unterscheiden? Auf ein schönes Plädoyer für das Humanum als Maß (in Erinnerung an Adolf Portmann) von *H. Müller* (681 ff.) folgt ein ähnlich praktisches (693–701) von *A. Mues* gegen philosophische Skepsis. Historische Stationen sind sodann Ockham (*W. Ch. Zimmerli* – 719 ff. – zur Moderne des Spätmittelalters), Cusanus (733 ff. – *J. Stallmach*), Suarez (741 ff. *S. Castellote*, Recepción del concepto de ‚psyché' aristotélico) und Kepler (Pansophia und mathesis universalis – *R. Haase*, 759 ff.). Klärend informiert (769 ff.) *W. Welsch* über den von Kant durchgesetzen Positionswandel vom ‚Verstand' und ‚Vernunft' im 18. Jh. und seine Bedeutung für die Gegenwart (Vernunft ist zwar das höhere, doch schwächere Vermögen, so daß ihre heutige Depotenzierung nicht von ungefähr kommt). Einen Aufsatz zu Christentum und Geschichte in Fichtes letzten Vorlesungen (*M. Gerten* 789 ff.), in dem ich gern – siehe oben – das dem dt. Idealismus fraglose Verhältnis von Geschichte und Entwicklung [Fortschritt] problematisiert sähe) folgen (803–811) Gedanken *H. Vetters* zur Transzendenz Gottes anhand von Kierkegaards Begriff der Wiederholung (im Gegenüber zum Immanenzbegriff der Anamnesis). Zwei Rückfragen hier: a) Hiob hätte alles (ohne Einschränkung) zweifach wiedererhalten (809): Sind Frauen und Kinder ersetzbar? Das würde in die – berechtigte – Frage des Verfassers an Kierkegaard bzgl. dialogischer Unterbestimmung ihn selbst miteinschließen. Zu dieser Frage selbst b) meine zweite: Ist bei allem Recht der Frage Bubers Analyse wirklich so „gültig"? (Vgl. R. P. Perkins beim Symposion 1978 in Beer-Sheva [Buber-Bilanz, Freiburg/Br. 1983]). Selbst wenn tatsächlich Kierkegaard mit mehr Glauben bei Regine geblieben wäre (Buber I 235) und auch akzeptiert, daß wir „durch die Reginen" zu Gott kommen sollen (ebd. 230 – was den Parallelen-Schnitt angeht, so will ich jetzt nicht Bubers Schnitt der Du-Linien im „ewigen Du" diskutieren, vgl. Freiheits-Erfahrung, Kap. 14): folgt daraus, die Ehe sei der einzige Weg? Und wer dem widerspricht, täte es mit Berufung auf einen philosophischen Gott, statt, wenn schon nicht auf den Abrahams (Isaak!), dann immerhin auf den Jesu Christi?

Die schon genannte Schlußüberlegung des Jubilars (819–822) entfaltet in dem ihm eigenen Denkstil das Ineinander von Gelassenheit und Aktivität als meditativen Kreis-Vollzug in einer „ek-in-sistentiellen Bewegung" (821). Gemäß seinem Programm kreativer Befriedung zwischen den Kulturen verbinden sich in der Reflexion dieses Denk- und Lebensvollzugs noch einmal östlicher Weg (als Ziel) und westliche Zieldynamik (als Weg) zu je neuer An-kunft. Und deren Erfahrung verbindet zum Dank.

J. Splett

Kaufmann, Arthur, *Grundprobleme der Rechtsphilosophie.* Eine Einführung in das rechtsphilosophische Denken. München: C. H. Beck'sche Verlagsbuchhandlung 1994. 246 S.

Der mittlerweile emeritierte Münchener Ordinarius für Strafrecht, Strafprozeßrecht und Rechtsphilosophie legt eine Quintessenz seines rechtsphilosophischen Denkens vor. Zugeschnitten und hilfreich aufgearbeitet für den Interessierten und nicht (bloß) für den bereits zum Spezialisten Gewordenen, aber eben auch für ihn. Welches sind die Themen, welche Kaufmann (K.) behandelt? „Wesen und Aufgabe der Rechtsphilosophie" samt Abgrenzung zur Rechtstheorie. Das Verhältnis von „Naturrecht und Rechtspositivismus" präsentiert K., eingebettet in eine Problemgeschichte der Rechtsphilosophie. Nicht nur hier versucht K. zum Mitdenken anzuregen, wenn er einen Standort „jenseits" der beiden Ausprägungen rechtsphilosophischen Denkens ansteuert. Von der juristischen Methodenlehre und einer Untersuchung der rechtlichen Begriffe begleitet K. den Leser zu den „Besonderheiten sprachphilosophischen Denkens", wobei Sprache aus der Perspektive des Rechts untersucht wird. Schließlich stellt K. seinen „Begriff des Rechts" dem Leser vor, der nun reiflich eingearbeitet ist. Kapitel zur Rechtsidee folgen, welche K. als Gerechtigkeit faßt, einmal als Zweckmäßigkeit, zum anderen als Rechtssicherheit. Auf „Recht und Moral" gibt K. sodann den Blick frei. Vertraute Themen tauchen auf, wie der „rechtsfreie Raum". Ein Blick auf die modernen Strömungen und die Aufgaben der Rechtsphilosophie in dieser Zeit führen den Leser hinaus, nun gerüstet, die soziale Welt bewerten zu können. Der Kenner wird wissen, daß K. das Denken Gustav Radbruchs auch in dieser Rechtsphilosophie aufgreifen, weitertragen und vertiefen wird. Daß K. die Herausgabe der Radbruchschen Werke auf sich genommen hat, ist in dieser Zeitschrift bereits zur Sprache gekommen (ThPh 70 [1995] 124–126). K.s Denken zeichnet eine hohe Vertrautheit mit dem abendländischen Philosophieren aus, was ihn befähigt, sich den neuesten Ansätzen rechtsphilosophischen Denkens zu öffnen und sie zu würdigen mit der Meßlatte kritischer Anfragen. Solche müssen sich die „Richtigkeitstheoretiker" gefallen lassen, also jene, welche die Richtigkeit einer Entscheidung allein durch den Konsens derer, die in einer idealen Sprechsituation die Erörterung vornahmen, festgestellt wissen wollen. K. setzt seine These dagegen, daß auf Inhalte und Erfahrung nicht verzichtet werden könne (218) und daß der ideale Diskurs durch einen realen ergänzt werden müsse; Sympathien für Ch. Taylors Ansatz sind bei K. nicht zu verkennen (228 f.). Das Argumentations- (Ch. S. Peirce), das Konsens- (K.-O. Apel) und das Fallibilitätsprinzip (K. Popper) sind um das Konvergenzprinzip zu vervollständigen, welches letztlich eine Zusammenschau der Prinzipien unter der Rücksicht des für den Menschen Verträglichen vornimmt. Eine Richtungsangabe gewiß, aber wohin führt uns K.? Die Polemik gegen eine „Substanzontologie" hat K. nicht zum Verzicht auf jegliches Sprechen vom Menschen gebracht. Er hält an einem, wie er es nennt, „relationalen Personbegriff" fest (222). Beziehungen zwischen wem oder was und Beziehungen welcher Art? Daß hier Fragen offen bleiben, wird K. als erster eingestehen. So bemerkt er, daß die Kriterien, welche ein jedes Verfahrensergebnis noch einmal bewerten lassen, Menschen einbringen, die sich zu ihnen entschieden haben. Dezision ist unvermeidlich (230). Und wie diese noch einmal ausweisen? K. will zum Mitdenken, nicht zum Nach-Denken anregen und bietet Materialien für die eigene Wahrheitssuche und Praxisfundierung dem Leser an; K.s Weltsicht selbst zeichnet sich deutlich ab, nicht zuletzt in dem Schlußkapitel „Zukunfts-Rechtsphilosophie". Es sei riskant geworden, kein Risiko einzugehen und „Wir können uns auf die Dauer keine Rechtsphilosophie leisten, die fast ausschließlich formalen Fragen nachgeht oder sich in Metatheorien erschöpft" (230), heißt es dort. K.s Werk wird, so ist zu hoffen, seinen verdienten Platz im Kreis der in den letzten Jahren verfaßten Rechtsphilosophien erhalten und behaupten.

N. Brieskorn S. J.

Wesson, Robert, *Die unberechenbare Ordnung.* Chaos, Zufall und Auslese in der Natur. München: Artemis 1993. 400 S.

In den letzten fünfzehn Jahren sind eine ganze Reihe von Büchern erschienen, die Kritik an der Evolutionstheorie üben: H. Kahle, Evolution. Irrweg moderner Naturwissenschaft? (1980), E. A. Wilder-Smith, Die Naturwissenschaften kennen keine Evolution, ^{5}1985, und das in Deutschland leider zu wenig beachtete Buch von Michael Denton, Evolution: A Theory in Crisis. New Developments in Science are challenging orthodox Darwinism (1985). In diesem Konzert erschien 1991 das vorliegende Buch in Englisch, 1993 in Deutsch von dem 1991 verstorbenen Verf., ehemals Professor an der Standford-Universität in Kalifornien und Mitarbeiter des Massachusetts Institute of Technology. Das Buch wurde in einer Besprechung der FAZ vom 1.6.1993 von R. Mayer begeistert aufgenommen mit dem Titel: „Chaos ordnet die Natur und nicht der Zufall: Robert Wesson stößt die Evolutionstheorie um." Es ist aber nicht die Absicht von Wesson, die Darwinsche Evolutionstheorie umzustoßen, sondern aufzuzeigen, daß sie nicht ausreicht, die Phänomene in Pflanzen- und Tierwelt bis zum Menschen hin mit den Mechanismen der Synthetischen Evolutionstheorie (zufällige Mutationen, Genrekombinationen und Selektion) ausreichend zu erklären. Darum lautet der Titel der englischen Originalausgabe auch: „Beyond Natural Selection". Um seine These zu beweisen, legt der Verf. zunächst *(Kap. 1,* 13–38) die Synthetische Evolutionstheorie dar. Nach Darwin haben sich „die Unterschiede zwischen den Arten aus der Anhäufung von zufälligen Variationen in den Erbanlagen von Organismen ergeben" (7). Einige von diesen Individuen der Filialgeneration waren „von Geburt an mit besseren Überlebens- und Fortpflanzungschancen ausgestattet" (8). So wird über Generationen hinweg die Zahl der überlegenen Varianten zunehmen und die Art wird sich dementsprechend verändern und entwickeln. Nach dem Verf. „verführt diese Theorie zum Reduktionismus, liefert eine umfassende Erklärung auf der Grundlage einfacher Axiome und ist teilweise ideologisch geprägt" (10). In den folgenden *6 Kapiteln* (39–174) wird dargelegt, warum die natürliche Auslese als Erklärung ungenügend erscheint. Die Erklärungsversuche komplexer Systeme durch ihre Reduktion in einfachere Gebilde sind nur begrenzt von Nutzen, denn auf jeder Stufe einer höheren Organisation treten nach dem Verf. neue Verhältnisse auf. Die lebende Materie läßt sich nicht mit einem einfachen Gesetz beschreiben, sondern die Evolution scheint – und das ist das Neue dieses Buches – vielmehr von einem Prinzip bestimmt zu sein, „das mit Chaos etwas mißverständlich umschrieben ist" (10). Aus den zahlreichen Beispielen in diesen Kapiteln, die auch für den Fachmann z. T. neu sind und von großer Detailkenntnis zeugen, sei hier das der Fledermaus herausgegriffen, um deutlich zu machen, wie der Verf. das Erklärungsdefizit der Synthetischen Evolutionstheorie nachweist. Zur Ortung ihrer Beute senden die Fledermäuse Schallwellen aus, deren Echo sie zur Orientierung benutzen. Die Töne liegen im Ultraschallbereich, weil nur hohe Frequenzen ein scharfes Echo ergeben. Da Ultraschall aber in der Luft stark absorbiert wird, müssen die ungefähr eine zweitausendstel Sekunde dauernden Signale millionenfach stärker sein als das zurückgeworfene Echo. Um das schwache Echo noch hören zu können, versteifen die Fledermäuse das Trommelfell synchron mit ihren Schreien bis zu hundertmal in der Sekunde. Aus der Laufzeit des Echos können sie nicht nur die Entfernung eines Objekts in einem Umkreis von mehreren Metern auf den Zentimeter genau bestimmen, sie können auch die Frequenzverschiebung des Echos zur Bestimmung der Bewegung des Objekts anwenden. Zudem ist es erforderlich, daß sie die eigenen Echomuster ihrer Signale von denen ihrer Artgenossen unterscheiden. Der Sachverhalt wird dadurch noch komplexer, daß einige der Nachtschmetterlinge, Beutetiere der Fledermäuse, die Signale der Fledermäuse wahrnehmen, oder sie sind sogar mit Störsendern ausgerüstet, um das Sonarsystem der Fledermäuse durcheinanderzubringen. Nach dem Verf. ist nun die Entstehung eines so hochkomplexen Systems durch die darwinistische Standardtheorie nicht zu erklären. Das ist zwar auch schon von anderen behauptet worden und z. T. in den anfangs aufgeführten Büchern bereits zu finden. Aber hier sind die Gegenargumente so materialreich, prägnant und übersichtlich wie nie zuvor dargelegt worden, und zwar ohne einen Hintergedanken fundamentalistischer Evolutionskritiker (wie bei Wilder-Smith z. B.). Daß

das Sonarsystem der Fledermäuse – so der Verf. – durch bloße genetische Zufallsvariationen und schrittweise Selektion zustande gekommen sei, setzt schon einen starken Glauben an die Theorie voraus. Im einzelnen wird ausgeführt, wieviele genau aufeinander abgestimmte organische Veränderungen und Instinktanpassungen dazu nötig waren, um es funktionsfähig zu machen. Man müßte für alle Zwischenformen auf dem Weg dorthin adaptive Überlebensvorteile annehmen. Das aber ist nach dem Verf. äußerst unwahrscheinlich. Im *8. Kap.* (175–213) werden die dynamischen Aspekte der Evolution betrachtet, wozu vor allem die Weitergabe einer ungeheuren Informationsfülle durch die Vererbung eingeschlossen ist. „Viele dieser Informationen scheinen von den Umweltbedingungen nicht abhängig zu sein. Das bedeutet, daß sich Organismen jenseits von Notwendigkeiten auf eine im wesentlichen chaotische Weise verändern. Rückkoppelung spielt dabei offensichtlich eine große Rolle" (11). Im *9. Kap.* (214–240) wird diskutiert, auf welche Weise genetische Strukturen oder Informationen die Evolution beeinflussen. Evolutionäre Entwicklungen – darauf hingewiesen zu haben, ist das besondere Verdienst des Verf.s – finden nicht nur unter einer äußerlichen Einwirkung statt, sondern sind auch an innere Faktoren gebunden, die eine Veränderung in eine bestimmte Richtung treiben. Der Verf. übernimmt hier aus der Astronomie und der Chaostheorie des Anorganischen den Begriff des Attraktors, dessen genaue Definition und Bedeutung aber nicht ganz klar wird. Im *10. Kap.* (241–271) werden die Veränderungen der Struktur untersucht, die bei der Entstehung einer neuen Art, in der Mikroevolution, der Aufspaltung von Arten und dem Aussterben stattfinden. Durch das Aussterben von bestimmten Arten wird der Weg frei für die Entwicklung von anderen Arten, wie es sich z. B. beim Aussterben der Dinosaurier und der explosionsartigen Entwicklung der Säuger ereignet hat. Das *11. Kap.* handelt von den positiven Adaptationen (272–311), es wird in diesem Zusammenhang noch einmal der Lamarckismus auf mögliche Erklärungsmodelle überprüft und die Verhaltensanpassung, die durch Lernen bedingt ist, untersucht. Im *12. Kap.* (312–346) wird die Evolutionstheorie auf die Menschen angewandt. Nach dem Verf. läßt sich „die Evolution von Intelligenz und Geist ... mit den Begriffen der konventionellen natürlichen Auslese nicht fassen" (12). Auch das menschliche Verhalten lasse sich nicht genetisch erklären. „Die Unterschiede zwischen biologischer und kultureller Evolution sind so groß, daß man getrennte Begriffe dafür verwenden sollte" (341). Im *13. Kap.* (347–368) werden die Schlußfolgerungen aus dem ganzen Buch gezogen, die Autonomie des Genoms aufgezeigt und das anthropische Prinzip dargelegt, wonach „viele an sich unwahrscheinliche Bedingungen zusammengekommen sein müssen, um den Menschen als Betrachter der Evolution hervorzubringen" (12). Das ganze Buch liest sich äußerst spannend, das allermeiste ist auch für einen Nichtfachmann verständlich gemacht. Einige Amerikanismen sind dem Übersetzer unterlaufen, u. a. z. B. „Sinn machen" (to make sense) anstelle von sinnvoll sein oder einen Sinn ergeben. S. 162 muß es natürlich zweimal Queen-Substance, nicht Green-Substance heißen. Das Verhältnis von Evolution und Schöpfung ist allerdings wieder wie bei vielen naturwissenschaftlichen Autoren zu diesem Problem im darwinistischen Sinne der Ausschließlichkeit beider Begriffe konzipiert. Leider ist im Literaturverzeichnis nur eine Auswahl der im Text zitierten Werke angegeben. Sicher steckt die Chaostheorie und die Theorie der Selbstorganisation für die Anwendung auf den Bereich des Lebens noch weitgehend in den Kinderschuhen, und es braucht noch viel Denkarbeit, bis die vom Verf. angestoßenen Ideen dieser neuen Theorien auch für den Evolutionsprozeß exakt durchgeführt werden können. Von den zahlreichen mir bekannten Büchern zur Kritik an der Darwinschen Evolutionstheorie aber ist dieses sicher das beste.

R. Koltermann S. J.

Eingesandte Bücher

Besprechung nicht angeforderter Bücher liegt im Ermessen der Redaktion

Gerda von Bredow, Im Gespräch mit Nikolaus von Kues. Gesammelte Aufsätze 1948–1993. Herausgegeben von *Hermann Schnarr* (Buchreihe der Cusanus-Gesellschaft). Münster: Aschendorff 1995. VIII/280 S.

Commentarios a la „veritatis splendor". Edicion dirigida por *Gerardo del Pozo Abejon* (Biblioteca de Autores Cristianos 545). Madrid: Biblioteca de Autores Cristianos 1994. XXXII/763 S.

Diálogo filosófico-religioso entre Cristianismo, Judaísmo e Islamismo durante la edad media en la Península Iberica. Actes du Colloque international de San Lorenzo de El Escorial 23–26 juin 1991, édités par *Horacio Santago-Otero* (Rencontres de Philosophie Médievale 3). Tournhout: Brepols 1994. XI/507 S.

Does Religion Matter Morally? A Critical Reappraisal of the Thesis of Morality's Independence from Religion. *Bert Musschenga* (ed.). Kampen/The Netherlands: Kok Pharos Publishing House 1995. VIII/212 S.

Friedlander, Albert H., Das Ende der Macht. Jüdische und christliche Denker nach dem Holocaust. Gütersloh: Kaiser/Gütersloher Verlagshaus 1995. 336 S.

Halfwassen, Jens, Geist und Selbstbewußtsein. Studien zu Plotin und Numenios (Abhandlungen der Geistes- und Sozialwissenschaftlichen Klasse/10). Mainz: Akademie der Wissenschaften und der Literatur 1994. 71 S.

Heidrich, Christian, Kolakowski, Leszek, Zwischen Skepsis und Mystik. Frankfurt a. M.: Verlag Neue Kritik 1995. 392 S.

Heinzmann, Richard, Thomas von Aquin. Eine Einführung in sein Denken (Urban-Taschenbücher 447). Stuttgart u. a.: Kohlhammer 1994. 281 S.

Holderegger, Adrian, Grundlagen der Moral und der Anspruch des Lebens. Themen der Lebensethik (Studien zur theologischen Ethik 55). Freiburg/Schw.: Universitätsverlag; Freiburg/Br.: Herder 1995. 338 S.

Johannes Damaskenos und Theodor Abu Qurra, Schriften zum Islam. Kommentierte griech.-dtsch. Textausgabe von *Reinhold Glei / Adel Theodor Khoury* (Corpus Islamo-Christianum 3). Würzburg/Altenberge: Echter/Oros 1995. 222 S.

Khoury, Paul, L'Islam critique de l'Occident dans la pensée arabe actuelle. Islam et Sécularité 1/2 (Religionswissenschaftliche Studien 35/A). Würzburg/Altenberge: Echter/Oros 1994. 410/322 S.

Leys, Ad, Ecclesiological Impacts of the Principle of Subsidiarity (Church and Theology in Context 28). Kampen/The Netherlands: Kok Pharos Publishing House 1995. XVII/239 S.

Locatelly, René, Sur les chemins de la perfection. Moines et chanoines dans le diocèse de Besançon vers 1060–1220. Saint-Etienne: Publications de l'Université de Saint-Etienne 1992. 536 S.

Manuel II. Palaiologos, Dialoge mit einem Muslim II. Kommentierte griech.-dtsch. Textausgabe von *Karl Förstel* (Corpus Islamo-Christianum 4/2). Würzburg/Altenberge: Echter/Oros 1995. XXI/341 S.

Meuffels, Hans Otmar, Kommunikative Sakramententheologie. Freiburg i. Br. u. a.: Herder 1995. X/384 S.

Müller, Christoph Gregor, Gottes Pflanzung – Gottes Bau – Gottes Tempel. Die metaphorische Dimension paulinischer Gemeindetheologie in 1 Kor 3,5–17 (Fuldaer Studien 5). Frankfurt/M.: Knecht 1995. XII/209 S.

Perrotti, Gabriele, Il tempo l'amore. Metafisica e spiritualità in Fénelon (Istituto italiano per gli studi filosofica; studi XIII). Napoli: Bibliopolis 1994. 269 S.

Pailin, David A., Probing the Foundations. A Study in Theistic Renconstruction (Studies in Philosophical Theology 14). Kampen/The Netherlands: Kok Pharos Publishing House 1994. X/243 S.

Philosophie und Religion bei Pestalozzi. Pestalozzi-Bibliographie 1977–1992 (Neue Pestalozzi-Studien 2). Hrsg. *Fritz-Peter Hager / Daniel Tröhler.* Bern u. a.: Haupt 1994. 223 S.

Philosophische Propädeutik 1. Band 1: Sprache und Erkenntnis. Hrsg. *L. Honnefelder / G. Krieger* (Uni-Taschenbücher 1822). Paderborn u. a.: Schöningh 1994. 316 S.

Ratke, Wolfgang, Die SittenLehr der Christlichen Schule. Herausgegeben von *Herbert Schmidt.* Obertshausen: Context-Verlag 1994. 398 S.

Rummel, Erika, The Humanistic-Scholastic Debate in the Renaissance and Reformation. Cambridge etc.: Harvard University Press 1995. 249 S.

ThPh 70 (1995) 481–493

Platonismus und Pragmatismus

Eine Interpretation von Platon, *Politeia* 509b

Von Friedo Ricken S. J.

Der amerikanische Philosoph Hilary Putnam schreibt in einem Enzyklopädieartikel, der seine eigene Position umreißt: „Wenn ich es wagte, ein Metaphysiker zu sein, dann, denke ich, würde ich ein System schaffen, in dem es nichts gäbe außer Verpflichtungen. Das metaphysisch Letzte in dem Bild, das ich schaffen würde, wäre, was wir tun *sollten* (...) In dem Phantasiebild, das ich von mir selbst als metaphysischem Superheld habe, würden sich alle ‚Tatsachen' in ‚Werte' auflösen."[1] Wenn wir zurückblicken auf die Diskussion über das Verhältnis von Tatsachen und Werten seit Max Weber, dann erscheint das in der Tat als ein metaphysischer Kraftakt. Der Bereich von Wissenschaft, Wahrheit und Objektivität wurde beschränkt auf die Tatsachen; für Max Weber beruhten Wertungen letztlich auf unbegründbaren Entscheidungen, und für den Logischen Empirismus waren sie Ausdruck subjektiver Emotionen. Dagegen behauptet Putnam, das metaphysisch Letzte seien nicht die Tatsachen, sondern die Werte. Es sei nicht nur nicht so, daß den Werten keine Objektivität zukomme; sie seien vielmehr die notwendige Voraussetzung jeder Objektivität; ohne Werte gäbe es keine Tatsachen.

Wir finden dieselbe These in Platons Sonnengleichnis: Den Gegenständen unserer Erkenntnis, so heißt es dort, komme das Sein und das Wesen vom Guten her zu. Doch sei das Gute nicht Wesen, sondern es stehe jenseits des Wesens und übertreffe es an Würde und Kraft (509b7–10). Es ist Aufgabe dieses Aufsatzes, ausgehend von dieser Stelle Platons Aussagen über die Idee des Guten zu interpretieren. Wie sieht Platon das Verhältnis zwischen dem Guten und dem Wesen oder Sein? In welchem Sinn transzendiert das Gute das Wesen?

I. Der Kontext der drei Gleichnisse

Meine hermeneutische Voraussetzung ist, daß die drei Gleichnisse, die von der Idee des Guten handeln, aus dem Kontext der gesamten ‚Politeia' heraus verstanden werden müssen. Das erfordert aber, sie gegen die Tradition zu lesen. Die Gleichnisse stehen in einem moralphilosophischen und nicht in einem ontologischen Zusammenhang. Spätestens seit dem Mittelplatonismus wurden sie aus dem Ganzen des Dialogs gelöst und als Belegstellen oder Bausteine eines ontologisch-theologischen Systems gebraucht. Es kommt darauf an, nach der Funktion der Idee des Guten in ihrem ursprünglichen Zusammenhang zu fragen, und das ist der Zusammenhang der praktischen und nicht der der theoretischen Philosophie.

[1] *Hilary Putnam*, Realism with a Human Face, Cambridge MA 1990, 115.

Die Frage der ‚Politeia' hat bis heute nichts von ihrer Dringlichkeit verloren: Warum sollen wir gerecht leben, oder, in der Sprache der gegenwärtigen Diskussion, warum sollen wir moralisch sein? Es geht um die motivierenden Gründe für das sittliche Handeln, ohne die alle sittlichen Normen ihren Sinn verlieren. Wer nicht weiß, inwiefern das Sittliche gut ist, so schreibt Platon in der Einleitung zu den Gleichnissen, der wird kein zuverlässiger Wächter des Sittlichen sein (506a4–6). Wir müssen deshalb die Frage beantworten oder zeigen, daß sie sinnlos ist, weil es hier keine Antwort gibt, und zwar deshalb, weil hier nichts mehr *gesagt*, sondern nur noch etwas *gezeigt* werden kann. In einer utilitaristischen Formulierung begegnet die Frage uns bereits im ersten Buch. Es gehe bei dem Streit über die Gerechtigkeit um die Führung des gesamten Lebens, „wie jeder es führen solle, um ein möglichst vorteilhaftes (λυσιτελεστάτην) Leben zu leben" (344e2 f.). In präzisierter Form wird sie vom Glaukon am Anfang des zweiten Buches wiederholt. Zur Diskussion ständen nicht die Folgen der Gerechtigkeit, sondern „welche Kraft sie selbst an sich hat, wenn sie in der Seele ist" (358b5 f.). Was das Absehen von den Folgen bedeutet, wird veranschaulicht am Schicksal des vollkommenen Gerechten, der nicht gerecht scheinen, sondern es nur sein will, und der deswegen gefoltert und schließlich ans Kreuz geschlagen wird (361b5–362a3). Eine Antwort auf die Frage ‚Warum sollen wir gerecht leben?' ist also erst dann zureichend, wenn sie sich auch in dieser extremen Situation bewährt.

Was trägt die Idee des Guten zur Lösung dieser fundamentalen Frage bei? Wenn wir den Gedankengang der ‚Politeia' vom ersten bis zum zehnten Buch überblicken, dann drängt sich zunächst der Verdacht auf, daß sie nichts beiträgt, daß unser Problem also ohne die Idee des Guten gelöst werden kann. Durch ihr negatives Gegenbild ist der Selbstwert der Gerechtigkeit bereits im ersten Buch gezeigt: Die Ungerechtigkeit macht unfähig zum Handeln und zur Gemeinschaft mit anderen Menschen, weil der Ungerechte mit sich selbst entzweit und uneins ist (352a1–3). Diese Skizze wird in den Büchern II bis IV ausgeführt, wobei zwei Schritte wesentlich sind: Erstens wird die Gerechtigkeit anhand des Staates im Großformat dargestellt, und zweitens erlaubt es der dialektische Aufweis der drei Seelenvermögen, die Ergebnisse vom Staat auf den einzelnen Menschen zu übertragen. Am Ende des vierten Buches ist das Ziel des Gesprächs offensichtlich erreicht. Der Wert der Gerechtigkeit bestehe in der inneren Einheit des Menschen; Gerechtigkeit sei innere Ordnung, Einklang und Freundschaft des Menschen mit sich selbst. Die innere Einheit befähige zum tatkräftigen Einsatz im privaten und politischen Bereich. Der Wert der sittlichen Tugend wird durch Analogien aus dem leiblichen Bereich gezeigt: Sie sei Gesundheit, Schönheit und gute Kondition der Seele (443c9-e2). Es dürfte wohl kaum zu bezweifeln sein, daß diese Güter hinreichend sind, um zum sittlichen Handeln zu motivieren. Wir dürfen Platon zugestehen, daß sie sich auch am Kriterium des gekreuzigten Gerechten bewähren: Das Gut, das er nicht verliert

und für das er alle anderen Güter preisgibt, ist seine Identität mit sich selbst und das aus ihr sich ergebende Verhalten und Handeln.

Dennoch stellt Platon diese Antwort, noch bevor er sie vollständig entwickelt hat, als vorläufig und unzureichend hin. Unmittelbar vor dem Aufweis der Dreiteilung der Seele sagt Sokrates:

> „Und wisse wohl, Glaukon, meiner Meinung nach werden wir mit der Methode, die wir jetzt für unsere Untersuchung anwenden, das nie genau herausfinden. Denn der Weg, der dazu führt, ist länger und weiter." (435c9–d3)

Dieser Hinweis wird in der Einleitung zu den drei Gleichnissen (504b1–7) aufgegriffen; sie stellen also offensichtlich den längeren und weiteren Weg dar. Die Funktion der drei Gleichnisse im Gedankengang des Dialogs wird deutlich, wenn wir die abschließenden Überlegungen zur Gerechtigkeit in Buch IX mit denen in Buch IV vergleichen. Beide arbeiten mit der Trichotomie der Seele, und wie Buch IV betont Buch IX den Wert der inneren Einheit und des richtigen Herrschaftsverhältnisses in der Seele. Geändert hat sich dagegen der Begriff des obersten Seelenvermögens. In Buch IV wird es bestimmt als Vermögen der praktischen Überlegung. Es ist die übergeordnete Instanz, die das Gute des Ganzen im Blick hat und für das Ganze sorgt. Es weiß, was für jedes einzelne Vermögen und für das aus den drei Vermögen gebildete Ganze nützlich ist[2]. Platons Blick geht hier sozusagen vom Vernunftvermögen aus nach unten: Er charakterisiert es von dem her, was es für die unteren Vermögen und für die Seele als Ganzes tut. Dagegen ist der Begriff der praktischen Vernunft in Buch IX erheblich differenzierter. Die Leistung des Vernunftvermögens ist das Unterscheiden (κρίνειν), und Platon nennt drei Unterscheidungskriterien: ἐμπειρία, φρόνησις, λόγος (582a5.e7). Sie vermitteln uns eine erste Vorstellung von dem Vernunftbegriff, der in den drei Gleichnissen entwickelt wird. Die spezifische *Erfahrung*, die der Vernunft zugesprochen wird, ist die Lust an der Betrachtung des Seienden (582c7). Die *Phronesis* wird beschrieben als Vermögen, Lusterfahrungen auf ihre Wahrheit hin zu prüfen (586d7). Der *Logos* dürfte zu verstehen sein als das Gespräch, das Begriffe und Thesen einer kritischen Prüfung unterzieht.

II. Die Einleitung (504a2–506b1)

Mit diesem Vergleich zwischen dem vierten und neunten Buch sind wir bereits bei der Interpretation der Einleitung zu den drei Gleichnissen. Die bisherige Darstellung, so begründet Sokrates dort die Notwendigkeit des längeren Weges, habe es an Genauigkeit fehlen lassen (504b5); sie habe nur einen Entwurf geliefert, und damit dürfe man sich bei den Tugenden nicht begnügen; verlangt sei vielmehr die vollkommenste Ausarbeitung (504d6 bis 8). Die Idee des Guten wird eingeführt als etwas, mit dem Glaukon in

[2] 428c11 – d3; 441e4 f.; 442c5–8.

gewisser Weise bereits vertraut ist; er habe, so sagt ihm Sokrates, schon oft gehört, daß sie der höchste Gegenstand des Wissens sei (505a3). Die Fragestellung der ‚Politeia', wie Glaukon sie im zweiten Buch formuliert, setzt diese absolute Stellung des Guten voraus: Unser sittliches Wissen ist nutzlos, wenn wir nicht wissen, wozu das sittliche Handeln gut ist. Die Darstellung der Tugenden war ungenau, weil sie einen genauen Begriff der Vernunft vermissen ließ, der jetzt in den drei Gleichnissen entfaltet werden soll. Die Kenntnis der Idee des Guten ist kein esoterisches Geheimwissen, sondern notwendige Voraussetzung jeder Form vernünftigen Handelns. Die Idee des Guten ist Konstitutivum der praktischen Vernunft. „Sie muß man erblickt haben", heißt es im Höhlengleichnis, „wenn man für sich oder im öffentlichen Leben vernünftig handeln will" (517c4f. Übers. Rufener).

Warum das so ist, wird von Platon durch eine Kritik an der sokratischen These, daß niemand freiwillig Schlechtes tut, gezeigt. Was wir erstreben oder wählen, wählen wir unter der Rücksicht des Guten. Unsere Wahl setzt das Urteil voraus, daß die Alternative, für die wir uns entscheiden, die bessere ist. Soweit ist die sokratische These richtig. Folgt aber aus ihr, daß wir uns auch tatsächlich immer für das Gute oder Bessere entscheiden? Das würde voraussetzen, so Platons Kritik, daß wir wissen, was das Gute ist. Genau das sei jedoch nicht der Fall. Wir gingen davon aus, daß das Gute keine leere Vorstellung ist, aber wir hätten keinen klaren Begriff des Guten. Wenn wir uns jedoch in unseren Entscheidungen von einem unklaren Begriff des Guten leiten ließen, so liefen wir immer Gefahr, das in Wahrheit Gute zu verfehlen (505d11–506a2).

Die Interpretation der referierten Überlegung erfordert eine Unterscheidung in der Rede vom Guten. ‚Das Gute' kann einmal, wie ‚das Schöne' oder ‚das Gerechte' als abstrakter singulärer Terminus verstanden werden. In dieser Verwendung (sie sei der *abstrakte* Gebrauch genannt) bezeichnet es die Bedeutung des Prädikats ‚... ist gut'. Wenn wir in diesem Sinne nach dem Guten fragen, fragen wir nach der Definition dieses Prädikats. ‚Das Gute' (genauer: ‚das Gut'; das Griechische kennt diese Unterscheidung nicht) kann zweitens die Sache bedeuten, von der das Prädikat ‚... ist gut' ausgesagt wird. In dieser Verwendung sprechen wir vom Leben oder der Tugend als einem Gut. Dieser Gebrauch sei als der *prädikative* Gebrauch bezeichnet: Wir verwenden das Substantiv ‚ein Gut' als Prädikatsnomen, z. B. ‚Gesundheit ist ein Gut', ‚Freundschaft ist ein Gut', ‚Wahrheit ist ein Gut'. Die zweite Frage nach den Gütern kann erst beantwortet werden, wenn die erste Frage nach der Definition von ‚gut' oder, in Platons Sprache, nach dem Wesen des Guten beantwortet ist. Ein falscher Begriff des Guten führt zu falschen Urteilen darüber, welche Dinge gut sind. Die Seele strebt nach dem Guten, d. h. nach dem, was in Wahrheit *gut* ist. Dieses Streben kann jedoch nur dann Erfüllung finden, wenn sie weiß, was *das Gute* ist, d. h. wenn sie das Wesen des Guten kennt.

Aber sofort melden sich Bedenken. Kann der Mensch sich über die letzte

Rücksicht, unter der er alles erstrebt und wählt, täuschen? Wie ist ein solcher Irrtum möglich? Kann diese letzte Rücksicht auf den Begriff gebracht werden? Platon äußert bereits in der Einführung zu den Gleichnissen seine Zweifel. Obwohl die Seele alles um des Guten willen tue, sei sie bezüglich des Guten ratlos und nicht imstande, hinreichend zu erfassen, was es ist (505d11–e2). Diese Aporie hat offensichtlich ihren Grund im Guten selbst. Wenn es die Ursache des Wesens ist, kann es selbst kein Wesen sein, und es entzieht sich so der begrifflichen Erkenntnis. Wie aber ist begriffliche Erkenntnis möglich, wenn sie auf einer Grundlage beruht, die selbst durch den Begriff nicht mehr erfaßt werden kann? Wie ist eine richtige sittliche Entscheidung möglich, wenn die Seele nicht imstande ist, das Wesen des Guten zu erfassen?

Geben die drei Gleichnisse auf diese Fragen eine Antwort? Ich betrachte und interpretiere das Sonnen- und Liniengleichnis als Vorbereitung des Höhlengleichnisses, an das die eben formulierten Fragen deshalb vor allem zu richten sind. Es kann hier nur um Interpretationsthesen und nicht um eine ins einzelne gehende und gegen alle Einwände abgesicherte Auslegung gehen.

III. Unterscheidungen zum Begriff des Guten

Das Sonnengleichnis ist von der sokratischen Definitionsfrage her zu lesen. Was eine Sache ist, ihr Wesen, kann ich nur erfassen, wenn ich sie im Licht des Guten sehe, d. h. wenn ich weiß, wozu sie gut ist. Im ‚Kratylos' heißt es, daß der Schreiner, wenn er ein Weberschiffchen herstellt, auf dessen εἶδος schaut (Crat. 389b3). Dieses εἶδος wird wenige Zeilen vorher durch folgende Formulierung gekennzeichnet: „ein solches, das von Natur aus zum Weben geworden ist" (τοιοῦτόν τι ὃ ἐπεφύκει κεκρίζειν) (Crat. 389a7f.). Durch die Wendung „von Natur aus" wird die Idee des Weberschiffchens von dem vom Schreiner hergestellten Weberschiffchen unterschieden. Wir finden diese Unterscheidung ausdrücklich im zehnten Buch der ‚Politeia', wo der „in der Natur seiende" (ἐν τῇ φύσει οὖσα) Stuhl, von dem man sagen könne, daß Gott ihn gemacht habe, dem vom Schreiner verfertigten gegenübergestellt wird (597b5–9). Worauf es mir im vorliegenden Zusammenhang ankommt, ist, daß die Idee des Weberschiffchens durch die Funktion, die Tätigkeit des Webens, definiert wird. Als Bezeichnung für die Idee des Weberschiffchens gebraucht der ‚Kratylos' auch die Formulierung „was ein Weberschiffchen an sich ist" (αὐτὸ ὃ ἔστιν κεκρίς) (Crat. 389b5). Damit sind wir in der ontologischen Sprache des Sonnengleichnisses: Die Funktion ist die Ursache für das, was eine Sache an sich ist, d. h. für ihr Wesen. Das Gute ist in dem Sinn Ursache des Wesens und jenseits des Wesens, daß das Wesen einer jeden Sache nur durch das bestimmt werden kann, wozu sie gut ist.

Das erste Buch der ‚Politeia' erläutert mit Hilfe des im ‚Kratylos' darge-

stellten Zusammenhangs den Begriff der Areté. Bei den von Schreinern hergestellten Weberschiffchen können wir zwischen guten und schlechten Exemplaren unterscheiden. Wir treffen hier auf einen weiteren, den *attributiven* Gebrauch des Wortes ‚gut': ein gutes Weberschiffchen, ein gutes Pferd, eine gute Rebschere. Der Begriff der Areté ist mit Hilfe dieses attributiven Gebrauchs zu bestimmen: Sie ist das Gutsein im attributiven Sinn eines einzelnen Exemplars. Wie aber können wir ein gutes von einem schlechten Weberschiffchen unterscheiden? Das erste Buch der ‚Politeia' verweist auf das ἔργον: die Funktion, die Leistung, das Werk, die Aufgabe. Wir können also nur dann zwischen einem guten und schlechten Exemplar einer Sache unterscheiden, wenn wir wissen, wozu die betreffende Sache gut ist. Ein einzelnes Weberschiffchen ist gut, wenn es die ihm aufgrund seines Wesens zukommende Aufgabe gut erfüllt, d. h. wenn der Weber mit ihm gut weben kann (vgl. Rp. 353c6f.). Das aber erscheint uns als zirkulär. Wir fragen nach einem Kriterium für den attributiven Gebrauch von ‚gut', und Platon antwortet mit einer weiteren, der *adverbialen* Verwendung von gut: Etwas ist gut, wenn es seine Leistung gut vollbringt.

Verfolgen wir diesen Zusammenhang anhand unseres Beispiels noch einige Schritte weiter. Wann webt der Weber gut? Das Kriterium ist sein Produkt; er webt gut, wenn er ein gutes Kleidungsstück herstellt. Wie läßt sich ein gutes von einem schlechten Kleidungsstück unterscheiden? Wir müssen die Person fragen, die es trägt. Ein gutes Kleidungsstück ist etwa ein solches, das sich angenehm trägt; das schön aussieht; das vor den Unbilden der Witterung schützt. Aber mit dieser Antwort geben wir uns nicht zufrieden. Wie kommen wir zu diesen Kriterien? Warum ist ein Kleidungsstück, das diese Eigenschaften aufweist, gut? Für eine Antwort müssen wir auf den prädikativen Gebrauch zurückgreifen. Ein Kleidungsstück, das vor den Unbilden der Witterung schützt, ist gut, weil Gesundheit ein Gut ist; ein solches, das sich angenehm trägt, ist gut, weil Lust ein Gut ist. Aber wie lassen diese Aussagen sich begründen? Was bedeutet in ihnen der Prädikatsausdruck ‚ist ein Gut'? Diese Fragen führen uns zum Anfang des zweiten Buches der ‚Politeia'.

Platon unterscheidet dort drei Klassen von Gütern: erstens Güter, die wir ausschließlich um ihrer selbst willen lieben, z. B. Freude (χαίρειν) und Lustarten (ἡδονή), die keine negativen Folgen haben; zweitens Güter, die wir um ihrer selbst und um ihrer Folgen willen lieben, z. B. Gesundheit und der Gebrauch unserer Vernunft und unserer Sinne; drittens Güter, die wir ausschließlich um ihrer Folgen willen lieben, z. B. eine Operation (357b4–d2).

Was ist der Grund, weshalb diese drei Klassen als Güter bezeichnet werden? Welche Gemeinsamkeit rechtfertigt die Anwendung des Begriffs ‚ein Gut'? Gemeinsam ist allen, so Platons Antwort, daß sie erstrebt oder geliebt werden. Sie unterscheiden sich durch den Grund, weshalb sie geliebt werden. Dieser Grund kann die Eigenschaft sein, daß etwas bestimmte Folgen

hervorbringt. Das setzt voraus, daß die Folgen um ihrer selbst willen geliebt werden, d. h. zur ersten oder zweiten Klasse der Güter gehören. Wie aber ist bei diesen Klassen die Frage nach dem Grund, weshalb sie geliebt werden, zu beantworten? Warum wird etwas geliebt, das oder insofern es um seiner selbst willen geliebt wird? Die Antwort lautet: weil es gut ist. Wie ist sie zu verstehen?

Beginnen wir mit der Frage: Ist etwas gut, weil es geliebt wird, oder wird es geliebt, weil es gut ist? Sie konfrontiert uns mit einer subjektiven und einer objektiven Theorie des Guten. Nach der subjektiven Theorie besagt die Aussage, daß etwas gut ist, nicht mehr als die Aussage, daß es geliebt wird. ‚Gut' drückt die subjektiven Empfindungen aus, die ich gegenüber einer bestimmten Sache habe. Dagegen vertritt Platon eine objektive Theorie des Guten. Daß eine Sache gut ist, ist der Grund dafür, daß sie geliebt wird; etwas wird geliebt, weil es gut ist. Aber was heißt hier ‚weil es gut ist'? Nehmen wir das Beispiel des Sehens. Auf die Frage, warum wir das Sehen lieben, können wir antworten: weil es gut ist. Besagt das, daß dem Sehen eine besondere Eigenschaft, das Gutsein, zukommt? Worin besteht diese Eigenschaft?

Platons Antwort lautet, daß es diese Eigenschaft hat, daß wir aber nicht sagen können, worin diese Eigenschaft besteht, d. h. daß wir das Wesen dieser Eigenschaft nicht angeben können. Daß die Sache diese Eigenschaft hat, folgt aus der objektiven Theorie des Guten; die Sache wird geliebt, weil sie gut ist. Daß wir etwas lieben, liegt an der Sache und nicht an unserem Begehrungsvermögen. Worin diese Eigenschaft besteht, läßt sich nicht sagen. Sie besteht nicht einfach im Geliebtwerden, denn sie ist der Grund des Geliebtwerdens. Sie läßt sich nicht aus den deskriptiven Eigenschaften des Sehens folgern, denn auch diese verschiedenen Eigenschaften können nach Platon wiederum nur geliebt werden, wenn sie gut sind. Daß das Sehen ein Gut ist, ist eine synthetische Aussage. Die objektive Eigenschaft des Gutseins läßt sich nur durch die Wirkungen beschreiben, die sie auf unser Streben oder unsere Liebe hat. Sie ist das, was unsere Liebe bewegt. Eine begriffliche Explikation, was das ist, was sie bewegt, ist nicht möglich. Wir können, und darin liegt die Objektivität des Guten, nur sagen, daß das, was hier geliebt wird, geliebt zu werden verdient. Aber auch damit kommen wir nicht aus dem Kreis der wertenden Prädikate heraus[3].

[3] *Peter Kolb* hat in einer Diskussion auf Rp. 532b1, 533c3 und 534c4 hingewiesen, wo von einer Erkenntnis (νόησις) und einem Wissen (εἰδέναι) des Guten die Rede ist, und eingewendet, meine Interpretation werde diesen Stellen nicht gerecht. Das Problem ist, wie sie mit Rp. 509b9 vereinbar sind. Es läßt sich nur durch Unterscheidungen zum Begriff des Wissens lösen. Die Tatsache, daß Platon eine objektive Theorie des Guten vertritt, zeigt, daß es sich um ein Wissen handelt. Aber dieses Wissen kann nicht in der Weise begründet werden, daß das, was formal das Streben oder die Liebe bewegt, mit Hilfe anderer Begriffe expliziert und das Wissen, daß etwas (an sich) gut ist, aus einem anderen Wissen abgeleitet werden könnte. Das Wissen, daß etwas (an sich) gut ist, ist, um die Unterscheidungen von Rp. IX zu gebrauchen, weniger eine Leistung des Logos als vielmehr eine der Erfahrung und der Phronesis. Was der Logos zeigen kann, ist, daß dieses Wissen Voraussetzung jedes anderen Wissens ist.

IV. Mathematik und Dialektik

Aus dem Liniengleichnis greife ich einen Punkt heraus, das Verhältnis zwischen den mathematischen Wissenschaften und der Dialektik. Ich beschreibe zunächst das Verfahren der mathematischen Wissenschaften, wobei ich deren Verhältnis zur sinnlichen Anschauung ausklammere. Der beste Kommentar zu diesem Teil des Liniengleichnisses sind Aristoteles, Anal.post.A 10, 76a31–36 und Met.E 1, 1025b7–18. Für die mathematischen Wissenschaften ist ein Zweifaches charakteristisch: Erstens gehen sie deduktiv vor, und zweitens gehen sie bei ihren Deduktionen von Hypothesen aus, die innerhalb dieser Wissenschaften nicht mehr gerechtfertigt werden können. Wenn wir Aristoteles folgen, wird in diesen Hypothesen einmal die Definition der Grundbegriffe und zum anderen die Existenz des Gegenstandsbereichs der betreffenden Wissenschaft vorausgesetzt. Wie können diese Voraussetzungen gerechtfertigt werden? Hier schlagen Platon und Aristoteles unterschiedliche Wege ein. Nach Aristoteles ist das Aufgabe der Wissenschaft vom Seienden als Seiendem. Sie klärt die Seinsweise des Gegenstandsbereichs der betreffenden Einzelwissenschaft, und sie klärt deren Grundbegriffe zumindest insoweit, als sie die Kategorie bestimmt, unter die sie fallen.

Dagegen weist Platon diese Aufgabe der Dialektik zu. Ich benutze für die Interpretation das im ‚Phaidon' (101d3–e1) beschriebene dialektische Verfahren. Danach besteht der erste Schritt bei der Prüfung einer Hypothese darin, daß wir fragen, welche Folgerungen sich aus ihr ergeben, und prüfen, ob diese miteinander vereinbar sind. Wichtiger für unseren Zusammenhang ist der zweite Schritt: Wir suchen eine übergeordnete Hypothese, aus der wir die vorliegende Hypothese deduzieren und so begründen können. Platon geht davon aus, daß dafür mehrere übergeordnete und in sich widerspruchsfreie Hypothesen in Frage kommen. Anhand welcher Kriterien sollen wir uns für eine von ihnen entscheiden? Wir wählen, so Platons Antwort, diejenige, die uns als die „beste" erscheint. Wir brauchen also Wertgesichtspunkte, um zwischen verschiedenen konkurrierenden Hypothesen entscheiden zu können. Ich kann hier der Frage nicht nachgehen, welche Wertgesichtspunkte im ‚Phaidon' maßgebend sind. Der Pragmatismus würde z. B. die Einfachheit, den ästhetischen Wert, den Grad der Vereinbarkeit mit unserem Hintergrundwissen nennen[4].

Der dialektische Aufstieg des ‚Phaidon' endet bei „einem Zureichenden" (ἱκανόν; 101e1), d. h. bei einer Hypothese, die die Zustimmung aller Gesprächspartner findet. Endpunkt in der ‚Politeia' ist dagegen das „Voraussetzungslose" (ἀνυπόθετον) (511b6). Aus dem Zureichenden des ‚Phaidon' lassen sich in einem deduktiven Verfahren Folgerungen ziehen.

[4] Vgl. *William James*, Der Pragmatismus, Hamburg 1977 [Pragmatism, New York 1907], 6. Vorlesung, S. 136f.

Dagegen kann der Abstieg, von dem das Liniengleichnis spricht (511b7 bis c2), nicht als Deduktion verstanden werden. Das Voraussetzungslose des Liniengleichnisses ist keine oberste Aussage, und nur eine solche könnte Ausgangspunkt einer Deduktion sein. Es handelt sich vielmehr um einen obersten Gesichtspunkt oder ein oberstes Kriterium, das dazu dient, zwischen Aussagen, d. h. Hypothesen, zu wählen. Dieser Gesichtspunkt ist der des Guten. Der Abstieg vom Voraussetzungslosen des Liniengleichnisses ist daher so zu verstehen, daß unter der Rücksicht des Guten, d. h. anhand von Wertgesichtspunkten, zwischen verschiedenen möglichen Hypothesen entschieden wird. Ohne Wissen vom Guten, so läßt diese Interpretation des Liniengleichnisses sich zusammenfassen, gibt es keine Wissenschaft. Das Wissen vom Guten ist notwendige Bedingung der Wissenschaft, die als solche durch die Wissenschaft nicht begründet werden kann.

V. Paideia

Kehren wir zurück zu der Frage, von der wir bei der Interpretation der drei Gleichnisse ausgegangen waren: Wie kann der Mensch sich über die letzte Rücksicht, unter der er alles erstrebt und wählt, täuschen? Wir wählen etwas, weil wir es für gut halten. Wie können wir uns über das Gute täuschen? Gibt das Höhlengleichnis eine Antwort?

Thema des Höhlengleichnisses, so erfahren wir im ersten Satz, ist die Paideia (514a2). Mit diesem Stichwort verweist Platon zurück auf die Ausführungen über die gymnastische und musische Erziehung im zweiten und dritten Buch (376e2–412b3); sie waren vorläufig und sollen jetzt vollendet werden. Thema und Rückverweis machen deutlich, daß der Aufstieg aus der Höhle nicht nur ein intellektueller, sondern auch ein emotionaler Prozeß ist.

Die Paideia, so betont Platon, bestehe nicht darin, daß der Seele ein Wissen eingepflanzt wird, das sie vorher nicht hatte, so wie man blinden Augen die Sehkraft verleihe (518b6–c2). Die anderen Tugenden der Seele würden wie die des Leibes durch Gewöhnung und Übung erworben. Dagegen sei die Tugend des Denkens göttlicheren Ursprungs, und dieses Göttliche in uns verliere niemals seine Kraft (518d9-e4). Wir haben, so interpretiere ich diese Aussagen, immer schon ein Wissen vom Guten; wir erstreben und wählen alles unter der Rücksicht des Guten. Auch ein Thrasymachos will das Gute im Sinne des Nützlichen. Wenn der Gefangene aus der Höhle in die von der Sonne beschienene Welt hinaufgestiegen ist, dann erkennt er, daß die Sonne in einem gewissen Sinn auch Ursache dessen ist, was er in der Höhle gesehen hat (516c1 f.). Auch der Schein des Guten ist also vom Guten selbst verursacht.

Das Auge der Seele verliert seine Sehkraft nicht, aber es blickt nicht in die Richtung, in die es blicken sollte. Paideia ist daher die Kunst des „Umdre-

hens" (περιαγωγή) (518d4). Ob die Sehkraft der Seele nützlich oder schädlich ist, hängt von der Wendung des Auges ab. Platon verweist auf die Menschen, die böse, aber klug sind. Sie hätten einen durchdringenden und scharfen Blick für ihre Interessen. Ihre Seele habe keine geringe Sehkraft, aber diese stehe im Dienst der sittlichen Schlechtigkeit (518e2–519a6). Auch der Mensch, dessen Auge in die falsche Richtung schaut, erstrebt alles unter der Rücksicht des Guten. Aber er hat einen falschen Begriff des Guten. Die falsche Blickrichtung führt zu einem falschen Begriff des Guten. Das Gute wird verstanden als das Zweckrationale. Das Ziel, dem die scharfsinnige praktische Überlegung gilt, wird vorausgesetzt[5], und wie in den mathematischen Wissenschaften wird die Voraussetzung selbst nicht mehr begründet.

Das Auge kann seine Blickrichtung nur dann um einhundertachtzig Grad ändern, wenn der ganze Leib sich umdreht. Entsprechendes gilt für das Auge der Seele: die gesamte Seele mit ihren drei Vermögen muß sich umdrehen (518c8f.). Der Aufstieg der Mathematik und Dialektik setzt die Erziehung des begehrenden und des affektiven Vermögens voraus. Die Begierden zögen, so heißt es im Höhlengleichnis, das Auge der Seele wie Bleikugeln nach unten (519a8–b3).

In dem wissenschaftlichen Erziehungsprogramm, das sich an das Höhlengleichnis anschließt, sind Mathematik und Dialektik als Kunst der Begriffsbildung gesehen. Für die mathematischen Wissenschaften ist das gezeigt am Beispiel der drei Finger, des kleinen, des Ringfingers und des Mittelfingers. Es steht für eine Wahrnehmung, in der sich Gegensätze finden und die deshalb das Denken herausfordert. Der Mittelfinger ist groß und der kleine Finger klein. Wie aber steht es mit dem Ringfinger? Er scheint zugleich klein und groß zu sein; verglichen mit dem Mittelfinger ist er klein, verglichen mit dem kleinen Finger dagegen groß. In einer solchen Wahrnehmung liegt für uns der erste Anlaß zu fragen, „was eigentlich das Große und das Kleine ist" (524c11). Die Dialektik wird als das Verfahren bestimmt, das methodisch die Definition des Wesens einer jeden Sache erfaßt (533b2f./534b3f.).

Wer in dieser Kunst geübt ist, kann sie auch auf den Begriff des Guten anwenden. Er oder sie kann zeigen, daß das Gute im Sinn der bloßen Zweckrationalität schon deshalb ein unzureichender Begriff ist, weil er unreflektierte Ziele voraussetzt. Die Dialektik, wie sie uns im Sonnengleichnis und in Platons Kritik an den mathematischen Wissenschaften im Liniengleichnis begegnet ist, macht deutlich, daß alle Begriffe und jede Wissenschaft das Gute voraussetzen und daß deshalb das Gute nicht mit dem Zweckrationalen gleichgesetzt werden kann. Die Dialektik kann unzureichende Begriffe des Guten kritisieren; sie kann zeigen, daß das Gute oberstes Prinzip jeder Wissenschaft ist, aber sie kann keinen positiven Begriff des Guten in dem

[5] Vgl. *Aristoteles*, Nikomachische Ethik VI 13, 1144a24.

Sinn, daß das Gute durch einen anderen Begriff erklärt würde, entwickeln. Das einzige, was sie kann, ist, daß sie uns zu elementaren, unbestreitbaren Einsichten, wie sie uns am Anfang des zweiten Buches begegnet sind, hinführt.

Platon betont immer wieder, daß die mathematischen Wissenschaften vom Werden zum Sein hinführen (523a3; 525b5; 526e6; 527b7). Durch die Beschäftigung mit ihnen werde ein bestimmtes Organ in der Seele gereinigt und wiederbelebt (527d8 f.). Das ist zunächst im Sinne der Definitionsfrage zu sehen. Das Sein ist die οὐσία, d. h. das in der Definition zu erfassende Wesen. Der Weg der Wissenschaften hat aber zugleich eine läuternde Wirkung; es handelt sich nicht nur um einen intellektuellen, sondern auch um einen emotionalen Prozeß. Im fünften und am Anfang des sechsten Buches verweist Platon auf das erotische Moment der Philosophie; der Philosoph *liebt* die immerseiende οὐσία, die keinem Wandel durch Werden und Vergehen unterworfen ist (485b1–3; vgl. 474c8–11). Die Beschäftigung mit den mathematischen Wissenschaften soll diese Liebe wecken, sie ist eine Erziehung zur Objektivität. Durch die Liebe zur Objektivität wird der Begriff des Guten geläutert; es vollzieht sich der Schritt von dem, was für mich gut ist, hin zu dem, was an sich gut ist. Das für mich Gute gehört zum Bereich des Werdens; es ist bestimmt durch Bedürfnisse, Begierden, Leidenschaften. Das an sich Gute gehört wie das Wahre dem Bereich des Unveränderlichen an. Nicht die veränderlichen Begierden, sondern die Liebe zum an sich Richtigen oder Guten sollen das Handeln bestimmen. Die mathematischen Wissenschaften wollen die Liebe zum Wesen wecken. Der Philosoph fragt, was das Gerechte an sich ist, und er hält nicht, wie Thrasymachos im ersten Buch, an einem Begriff des Gerechten fest, der im Dienst der Willkür steht.

VI. Pragmatismus und Metaphysik

Ich habe die Idee des Guten moralphilosophisch und erkenntnistheoretisch als das oberste Prinzip und die letzte Einheit der praktischen und theoretischen Vernunft interpretiert. Aber ist das nicht eine durch Gedanken des Pragmatismus modifizierte transzendentalphilosophische Interpretation im Sinne Kants? Wie steht es mit der Realität der Idee des Guten? Ist nicht wenigstens das Sonnengleichnis zumindest auch als metaphysisch-kosmologischer Text zu verstehen? Eine solche metaphysische Interpretation könnte sich stützen auf die Aussagen, die Sonne sei der „Sprößling" (ἔκγονος) des Guten (506e3); die Idee des Guten habe im sichtbaren Bereich das Licht und dessen Herrn „geboren" (τεκοῦσα) (517c3); der Aufstieg der Dialektik führe „zum Anfang des Alls" (τοῦ παντὸς ἀρχή) (511b7 Übers. Rufener). Können diese Stellen anders verstanden werden als in dem Sinn, daß die Idee des Guten das ontologische Prinzip ist, aus dem die Welt hervorgeht?

Betrachten wir, um das zu klären, die Funktion der Idee des Guten in kosmologischen Kontexten. Wenn jemand, so heißt es programmatisch im ‚Phaidon', „die Ursache finden wolle, weshalb jedes Ding entsteht oder vergeht oder besteht, so müsse er nur herausfinden, welches Sein, welches Leiden und welches Tun für dasselbe am besten sind" (97c6-d1 Übers. Rufener). Eines der Beispiele des ‚Phaidon' ist die Frage nach der Gestalt der Erde und ihrer Lage im Weltall. Ist sie eine flache Scheibe, oder ist sie eine Kugel? Liegt sie in der Mitte des Alls, oder hat sie eine exzentrische Position (97d8–e4)? Wir müssen nach der besseren Hypothese fragen. Anhand welcher Kriterien wir das entscheiden, ist im Schlußmythos des ‚Phaidon' angedeutet. Die Hypothese, daß die Erde rund ist und sich in der Mitte befindet, löst das Problem, weshalb die Erde, obwohl sie keine Stütze hat, im Weltraum nicht nach unten fällt (108e4–109a7). Oder nehmen wir ein Beispiel aus dem ‚Timaios'. Sollen wir davon ausgehen, daß die Welt ein Chaos ist, oder sollen wir annehmen, daß sie eine intelligible Struktur hat? Die zweite Möglichkeit ist die bessere (30a4–6)[6]. Wieder müssen wir nach den Kriterien fragen. Nur eine geordnete Welt, so würde William James antworten, entspricht unseren praktischen Bedürfnissen, weil nur sie uns erlaubt zu planen und nur sie der Zukunft ihre Ungewißheit nimmt[7].

Diese Beispiele weisen der Idee des Guten zunächst nur eine epistemologische Funktion zu. Sie ist Ursache des Erkennens, weil sie uns erlaubt, zwischen mehreren möglichen Hypothesen zu entscheiden. Aber ist sie auch Ursache des Seins? Platon geht davon aus, daß die bessere Hypothese die Wirklichkeit wiedergibt, wie sie ist. Sie wird durch die Erfahrung bestätigt. Die Erde hat tatsächlich die Gestalt der Kugel. Die Wirklichkeit ist geordnet; sie kann mit Hilfe mathematisch formulierter Gesetze beschrieben werden. Die Idee des Guten ist Ursache des Seins, insofern in dieser Welt tatsächlich die jeweils bessere Möglichkeit verwirklicht ist.

Damit ist die Realität des Guten erwiesen. Die metaphysische Frage ist jedoch noch nicht beantwortet. Bisher haben wir lediglich die *Tatsache* festgestellt, daß in diesem Kosmos unter verschiedenen Möglichkeiten die bessere oder beste verwirklicht ist. Die Metaphysik fragt aber nach dem *Grund* dieses Faktums. Welcher Ursache ist die Verwirklichung des Besten zuzuschreiben? Der Sokrates des ‚Phaidon' erhofft eine Antwort von Anaxagoras, aber dessen Lehre vom Nus erweist sich als ein leeres Versprechen. Sokrates muß eingestehen, daß er selbst nicht imstande war, diese Ursache zu finden, und daß er niemand getroffen hat, der ihm dabei hätte helfen können (Phd. 99c8 f.). Der ‚Timaios' antwortet mit dem Demiurgen, und der ist eine mythische Figur. Platon kommt also grundsätzlich nicht über den Sokrates des ‚Phaidon' hinaus. Die metaphysische Frage, welcher Ursache die Ver-

[6] Vgl. Tim. 29a2 f.; 29e1; 46c7–e6.

[7] Vgl. *William James*, The Sentiment of Rationality, in: *John McDermott* (ed.), The Writings of William James, Chicago III. 1977, 317–345; 325 f.

wirklichung des Besten in der Welt zuzuschreiben sei, läßt sich mit den Mitteln der Dialektik nicht lösen; sie ist nur durch eine „wahrscheinliche Erzählung" (εἰκότα μῦθον) (Tim. 29d2) zu beantworten. Die Metaphysik ist also nach Platon notwendig auf Bilder und Hypothesen angewiesen.

Die Idee des Guten ist das oberste Prinzip und die letzte Einheit der Vernunft. Bisher war von zwei Formen der Vernunft die Rede, der praktischen und der theoretischen. Die praktische Vernunft entscheidet sich für die bessere Handlungsalternative, die theoretische Vernunft wählt die bessere Hypothese. Diese beiden Formen sind durch eine dritte zu ergänzen, die eng mit der praktischen Vernunft verbunden ist und die ich als die eschatologische Vernunft bezeichnen möchte. Sie begegnet uns in der ‚Apologie' als Gewißheit des Sokrates, daß einem guten Menschen weder im Leben noch im Tod ein Übel zustoßen kann (vgl. Apol. 41c8–d5). Nicht nur der Kosmos, sondern auch das eigene Leben kann, so der ‚Phaidon' (97d2f.), nur vom Guten her verstanden werden. Wenn wir die Ursache wissen wollen, weshalb uns etwas zugestoßen ist, müssen wir fragen, wozu es gut ist.

Weil das Gute jenseits der Wesenheit ist, hebt die Einheit des obersten Prinzips den Unterschied der Vernunftformen nicht auf. Die Kriterien, anhand deren wir Handlungsalternativen beurteilen, sind andere als die, nach denen wir zwischen verschiedenen Hypothesen wählen. Die eschatologische Vernunft verfügt über keine Kriterien. Sie hat nur die Gewißheit, daß das, was dem guten Menschen begegnet, das Bessere ist, aber sie kann nicht sagen, weshalb es besser ist. Ihr steht als sprachliches Mittel allein der Mythos zur Verfügung.

ThPh 70 (1995) 494–525

Die Vita Moisis (II) des Gregor von Nyssa – ein geistlicher Wegweiser

Aufbau und Hauptthemen

Von Hermann Josef Sieben S. J.

Seitdem Jean Daniélou vor über 50 Jahren die inzwischen auf mehr als 400 Bände angewachsene Reihe der ‚Sources Chrétiennes' mit einer Übersetzung des zweiten Buches der Vita Moisis eröffnet[1] und in seiner bahnbrechenden[2] Monographie[3] die Bedeutung der genannten Schrift für die geistliche Theologie des Kappadokiers herausgestellt hat, hat das Interesse an diesem wohl um 392[4] entstandenen Werk nicht mehr nachgelassen[5]. Im Zentrum der Aufmerksamkeit der meisten der Vita Moisis gewidmeten Arbeiten steht dabei aber nicht das Anliegen, das Gregor selbst mit seiner Schrift verfolgt, nämlich über den Weg der Vollkommenheit oder, wie wir vielleicht auch sagen können, über das geistliche Leben Auskunft zu geben[6], sondern die in dieser Schrift implizierte Metaphysik bzw. philosophische Position Gregors[7]. Geht ein Titel einmal ausnahmsweise in die angedeutete

---

[1] Grégoire de Nysse, Contemplation sur la vie de Moise ou traité de la perfection en matière de vertu, introduction et traduction de *Jean Daniélou*, SC, Paris 1941.

[2] Vgl. u. a. die Rezension von *H. Langerbeck*, Zur Interpretation Gregors von Nyssa, in: ThLZ 82 (1957) 81–90.

[3] Platonisme et théologie mystique. Essai sur la doctrine spirituelle de saint Grégoire de Nysse. Théologie 2, Paris 1944.

[4] Grégoire de Nysse, La vie de Moise ou traité de la perfection en matière de vertu, introduction, texte critique et traduction de *Jean Daniélou*, Paris 1968, SC 1[ter], 15. – Was die relative Datierung angeht, so tritt *F. Dünzl*, Gregor von Nyssas Homilien zum Canticum auf dem Hintergrund seiner Vita Moisis, in: VigChr 44 (1990) 371–381, mit guten Gründen gegen den französischen Jesuiten für die Priorität der Vita Moisis vor den Homilien zum Hohen Lied ein. – Wir benutzen im folgenden die hier genannte Ausgabe der Vita Moisis. Die erste arabische Zahl bezeichnet dabei den Paragraphen, die zweite die Seitenzahl. Die deutsche Übersetzung stammt, soweit sie nicht verändert bzw. verbessert wurde, aus: Gregor von Nyssa, Der Aufstieg des Moses, übersetzt und eingeleitet von *M. Blum*, Freiburg/Br. 1963.

[5] Vgl. die Bibliographie bis 1988 bei *M. Altenburger, F. Mann*, Bibliographie zu Gregor von Nyssa. Editionen, Übersetzungen, Literatur, Leiden 1988.

[6] I,3;46: „Du verlangst, liebster Freund, ich solle dir darstellen, was das sei, das vollkommene Leben (ὁ τέλειος βίος). Du willst natürlich, wenn Du das Gesuchte in meiner Darstellung findest, das dir darin Gefallende in dein eigenes Leben übertragen". Ebd. 15; 54: „... zuerst geben wir kurz einen Bericht über sein (nämlich des Mose) Leben, wie wir es aus der Heiligen Schrift kennengelernt haben. Danach werden wir den Sinn, wie die ‚Geschichte' ihn bietet, erforschen, um eine Anleitung zur Tugend zu finden. Mit ihrer Hilfe werden wir erkennen, was vollkommenes menschliches Leben ist."

[7] *E. Mühlenberg*, Die Unendlichkeit Gottes bei Gregor von Nyssa, Göttingen 1966; *G. Bebis*, Gregory of Nyssa's ‚De vita Moisis.' A philosophical and theological analysis, GOTR 12 (1967) 369–393; *M. Mees*, Mensch und Geschichte bei Gregor von Nyssa, in: Aug. 16 (1976) 317–335; *M. A. Bardolle*, La vie de Moise de Grégoire de Nysse ou le temps spirituel vécu à travers l'imaginaire d'un modèle historique, in: Le temps chrétien de la fin de l'antiquité au moyen âge, Paris 1984, 255–261; *A. Meredith*, The idea of God in Gregor of Nyssa, in: Studien zu Gregor von Nyssa und der christlichen Spätantike, Leiden 1990, 127–147, hier 142–144; *Th. Böhm*, Die Konzeption der Mystik bei Gregor von Nyssa, FZPhTh 41 (1994) 45–64. – Vgl. auch die von

Richtung, dann hält er nicht, was er verspricht[8]. Die Frage nun, auf welche Weise Gregor seine in der Einleitung angekündigte Absicht, Auskunft über das geistliche Leben zu geben, konkret verwirklicht, also, wie er seine Schrift aufgebaut und welche Themen aus dem geistlichen Leben er denn nun behandelt hat, erscheint uns nicht zuletzt deswegen besonders reizvoll, weil wir es bei Gregor mit einem der ganz frühen Theoretiker des geistlichen Lebens und speziell des Mönchtums zu tun haben, das er zusammen mit seinem Bruder Basilius aus eigener Praxis kannte. Es ist also damit zu rechnen, daß er in einem Werk wie dem vorliegenden seine persönlichen Erfahrungen mit diesem Milieu anspricht und verarbeitet[9].

Von den zwei Teilen der Vita Moisis stellt der erste, ‚historia' überschriebene, eine freie Nacherzählung der Lebensgeschichte des Mose dar. Er berührt sich stark mit der Vita Moisis des Philon von Alexandrien, und Daniélou hat ihn treffend in die Nähe der jüdischen Haggada gerückt[10]. Es handelt sich um eine erbauliche Erzählung, der jedoch nicht das eigentliche Interesse des Nysseners für sein Vorhaben gilt. Dieses verwirklicht er im zweiten, ‚theoria' überschriebenen Teil[11]. Hier geht es nicht mehr um Erbauung durch das Leben eines anderen, sondern um die „Nachahmung" (μίμησις)[12], den Vollzugs eines Lebens, wie es Moses gelebt hat[13].

In zwei Schritten versuchen wir im folgenden die Vita Moisis, Teil II, als eine Art Leitfaden des geistlichen Lebens vorzustellen. Zunächst prüfen wir die Frage, ob sich in der von uns untersuchten Schrift wenigstens Spuren einer Gliederung von seiten des Autors finden, dann geben wir einen Überblick über ihren hauptsächlichen Inhalt. Dabei gehen wir auf die von Gregor behandelten Themen des geistlichen Lebens nicht in systematischer Anordnung, sondern genau in der Reihenfolge ein, in der Gregor selbst vor-

---

Th. Böhm angekündigte Untersuchung zu „Theoria – Unendlichkeit – Aufstieg. Philosophische Implikationen zu ‚De vita Moysis' von Gregor von Nyssa".

[8] Vgl. *C. Peri*, La Vita di Mosè di Gregorio di Nissa, un viaggio verso l'aretè cristiana, in: VetChr 11 (1974) 313–332, der eher abstrakt über den Begriff der Tugend und dessen Parallelen bei Philo und Plato handelt als über die konkreten Weisungen, die Gregor in der Vita über ein tugendhaftes Leben gibt.

[9] Vgl. *J. Daniélou*, Saint Grégoire de Nysse dans l'histoire du monachisme, in: Théologie de la vie monastique. Études sur la tradition patristique, Paris 1961, 131–141, bes. 136f. – Vgl. auch *G. May*, Die Chronologie des Lebens und der Werke des Gregor von Nyssa, in: Ecriture et culture philosophique dans la pensée de Grégoire de Nysse. Actes du colloque de Chevetogne, hrg. von *M. Harl*, Leiden 1971, 51–66, hier 62: „Enge Beziehungen zum Mönchtum hat Gregor während seines ganzen Lebens besessen; der Bruder des Basilius und der Makrina ist in diese Welt hineingewachsen." „Seine besondere Leistung besteht darin, daß er eine Theologie des asketischen Vollkommenheitsstrebens entwickelt hat, in der er wohl seine persönlichen Erfahrungen verarbeitet hat …", ebd. 63.

[10] SC 1ter, 17–20.

[11] Über den Einfluß Philons auf diesen zweiten Teil vgl. *Daniélou*, SC 1ter 20–21.

[12] II, 13;112–114.

[13] Über die Vorbildlichkeit der Gestalt des Mose vgl. *J. Daniélou*, Moses bei Gregor von Nyssa. Vorbild und Gestalt, in: Mose in Schrift und Überlieferung, Düsseldorf 1963, 289–306; über dessen Vorbildlichkeit speziell für Mönche vgl. *dens.*, S. Grégoire de Nysse dans l'histoire du monachisme; *E. Junod*, Moise. Exemple de la perfection selon Grégoire de Nysse, in: La figura de Moise. Écriture et rélectures, Genf 1978, 81–98.

anschreitet. Denn diese Reihenfolge ist ein wesentlicher Bestandteil seiner geistlichen Lehre selber, handelt es sich doch um einen Weg, genauer gesagt, um einen Aufstieg der Seele zu Gott, über den er Auskunft geben will in seiner Schrift. In welcher Reihenfolge, an welchen Etappen des Weges, an welchen Stationen des Aufstiegs nun die verschiedenen Themen zur Sprache kommen, ist deswegen von höchstem Interesse.

Nicht eingegangen werden kann im Zusammenhang unserer Vorstellung der Vita Moisis II als geistlichem Wegweiser auf die exegetische Methode, nämlich die allegorische Schriftauslegung, mit deren Hilfe Gregor zu seinen Aussagen zu kommen beansprucht. Hier können wir nur auf einschlägige Untersuchungen verweisen[14]. Aus Raumgründen ist es auch nicht möglich, den einzelnen von Gregor vorgelegten Auslegungen Hinweise auf schon bestehende Auslegungstraditionen beizufügen, genausowenig wie wir auf ihren philosophischen Hintergrund bzw. auf Parallelen im übrigen Werk aufmerksam machen können. Diesbezüglich finden sich in den beiden kritischen Editionen[15] der Vita zahlreiche nützliche Angaben.

I. Zum Aufbau von Vita Moisis II

Zunächst ist also zu prüfen, ob Gregor in seiner Vita irgendwelche, auf den ersten Blick vielleicht übersehene, Signale gibt, mit deren Hilfe wir die Hauptthemen seines geistlichen Wegweisers voneinander abheben können. Jean Daniélou charakterisiert unseren Text als ein typisches Produkt der sog. Zweiten Sophistik: um ein zentrales Thema herum – und das ist hier der ‚Lauf der Seele' zu Gott – sind eine Reihe von selbständigen literarischen Einheiten und Stücken gruppiert[16]. Unsere Frage lautet: Sind diese selbstän-

[14] Vgl. *C. W. Macleod*, Allegory and mysticisme in Origen and Gregory of Nyssa, in: JThS 22 (1971) 362–379, ebd. 372–378 zur Technik der Auslegung und zur Bedeutung der allegorischen Methode. Vgl. auch *M. Canévet*, Exégèse et théologie dans les traités spirituels de Grégoire de Nysse, in: Écriture (Anm. 9) 144–168; *dies.*, Grégoire de Nysse et l'herméneutique biblique. Études des rapports entre le langage et la connaissance de Dieu, Paris 1983; *R. E. Heine*, Gregory of Nyssa's apology for allegory, in: VigChr 38 (1984) 360–370 (zum Prolog der Hom. in Cant. cant.); *M. Harl*, Références philosophiques et références bibliques du langage de Grégoire de Nysse dans ses Orations in Canticum Canticorum, in: Ermeneumata. FS für Hadwig Hörner zum 60. Geburtstag, Bibliothek der klass. Altertumswissensch. NF 2, 79, Heidelberg 1990, 117–131. – Besonders hilfreich zum Verständnis der von Gregor angewandten allegorischen Methode ist *M. N. Esper*, Allegorie und Analogie bei Gregor von Nyssa, Habelts Dissertationsdrucke, Reihe klassische Philologie 30, Bonn 1979. Der Autor arbeitet den grundsätzlich protreptischen Charakter der Exegese Gregors heraus und zeigt deren inneren Zusammenhang mit dem Gottesbegriff: „Angesichts der Unendlichkeit und der Unaussprechlichkeit seines (d. h. Gottes) Wesens ... erweist sich Gregors Allegorese als Vehikel des Menschen für die beständig vorläufige Explikation der göttlichen Natur" (105).

[15] Vgl. die Ausgabe von *Daniélou* in SC, außerdem: Gregorii Nysseni, De Vita Moisis, edidit *Herbertus Musurillo*, Leiden 1964, Gregorii Nysseni Opera VII, 1.

[16] SC 1[ter], 33: „On retrouve dans son livre tous les procédés littéraires qui sont ceux de cette école. La composition assez déconcertante est conforme aux canons de l'École: autour du thème fondamental, celui de la ‚course de l'âme', se groupent des développements autonomes, morceaux dialectiques, digressions et surtout ces ‚ecphrasis', ces descriptions, chères aux sophistes ..."

digen ‚Stücke' irgendwie als solche gekennzeichnet? Gibt es Signale im Text, die Zäsuren zwischen den genannten literarischen Einheiten andeuten? An mindestens zwei Stellen seines Werkes[17] bietet Gregor Rückblicke auf die von Moses durchlaufenen Stationen seines Aufstiegs zu Gott. Sie wirken wie Zwischentitel, die man nur in den Text einzufügen braucht, um ihn zu gliedern. Aber sie ergeben tatsächlich nur eine Gliederung der ‚historia', der ‚Geschichte des Mose', heben aber nicht Themen geistlicher Belehrung voneinander ab und gliedern damit auch nicht den geistlichen Wegweiser als solchen.

Daniélou selber scheint solche formalen Signale denn auch nicht ausgemacht zu haben, und er hat deswegen seine Edition und Übersetzung mit Zwischentiteln versehen, die bald die ausgelegte biblische Episode[18], bald das behandelte geistliche Thema berücksichtigen und dabei weder im einen noch im anderen Fall irgendeinen formalen Anhaltspunkt im Text selber haben[19]. Nicht weniger skeptisch hinsichtlich einer Gliederung unseres Textes als Daniélou ist sein Mitbruder Herbert Musurillo in seiner kritischen Edition. Auch er sieht von jeder auf formalen Signalen basierenden Gliederung ab.

Muß man unbedingt diese Skepsis teilen? Wir haben den Eindruck, daß es durchaus einige Anhaltspunkte, formale Signale im Text selber gibt, die Zäsuren zwischen den einzelnen behandelten Themen andeuten. Machen wir den Anfang mit einer Bemerkung, die ganz gegen Ende des Textes steht: ἀλλ' οὐδὲν, οἶμαι, χρὴ μηκύνειν τὸν λόγον πάντα τοῦ Μωυσέως τὸν βίον εἰς ἀρετῆς ὑπόδειγμα προτιθέντα τοῖς ἐγτυγχάνουσι[20], zu deutsch: „Aber es ist, glaube ich, nicht nötig, diese Rede in die Länge zu ziehen und das ganze Leben des Moses als ein Beispiel der Tugend für die Leser darzustellen." Mit diesem Abbruch der Auslegung ist deutlich eine Zäsur zwischen dem Vorausgehenden und dem Folgenden markiert, und wir können als erste von Gregor selber gekennzeichnete Texteinheit die §§ 305–321 festhalten. Auf der Suche nach analogen in die Auslegung eingestreuten Bemerkungen stoßen wir auf zwei ähnlich lautende Formulierungen. An der einen Stelle heißt es: ἀλλ' ἐπανιτέον πρὸς τὴν ἀκολουθίαν τοῦ λόγου[21], und an der anderen: ἀλλ' ἐπανιτέον ὅθεν ἐξέβημεν[22] zu deutsch: „Doch wir müssen wieder zurückkehren zum Text (oder zur Rede), der (die) folgt", und: „Wir müssen dorthin wieder zurückkehren, von wo wir ausgegangen sind." Beide Sätzchen hören sich zwar wie eine Bemerkung an, mit der man eine Abschweifung beendet, das unmittelbar Vorausgehende weicht aber nicht mehr vom Thema ab als die übrigen Auslegungen auch. Was ei-

[17] II,308–313;316–318 und II,315–316; 320–322.
[18] II,19; 117: „Le buisson ardent".
[19] II,1;107: „Naissance spirituelle".
[20] II,305;314.
[21] II,42;130.
[22] II,117;176.

gentlich mit diesen Bemerkungen gemeint ist, wird deutlich, wenn wir zwei weitere ähnlich klingende Formulierungen gebührend beachten. Die erste lautet: ἀλλὰ πρὸς τὰ ἑξῆς τοῦ λόγου προίωμεν[23], und die zweite: ἀλλὰ πρὸς τὸ ἐφεξῆς τοῦ λόγου προέλθωμεν[24], zu deutsch: „Doch laßt uns zum(r) folgenden Text (Rede) vorangehen", und: „Doch laßt uns wieder zum(r) folgenden Text (Rede) voranschreiten." Die beiden letztgenannten Sätze verdeutlichen, was in den beiden erstgenannten gemeint ist. Sie bezeichnen nicht die Rückkehr zum Text nach einer Abschweifung, sondern die Rückkehr zum auszulegenden Text nach erfolgter Auslegung des vorausgegangenen Textstückes. Diesen Sinn hat auch eindeutig die etwas ausführlichere Formulierung an einer weiteren Stelle, wo es heißt: ἀλλὰ ταῦτα μὲν τῇ ἀκολουθίᾳ τῶν προεξητασμένων ἑπόμενοι, πρὸς τὴν ὑπόνοιαν τῆς περὶ τὸν τόπον τοῦτον θεωρίας ἠνέχθημεν, ἐπὶ δὲ τὸ προκείμενον ἐπανέλθωμεν[25], zu deutsch: „Indem wir bei den zuvor untersuchten Dingen die Reihenfolge beachtet haben, sind wir auf den in dieser Stelle verborgenen tieferen Sinn gebracht worden. Laßt uns uns (jetzt) wieder dem vorliegenden Text zuwenden!" Die unmittelbar vorausgehenden fünf Sätze haben offensichtlich alle den gleichen Sinn: Sie markieren deutlich das Ende einer Auslegung und mit der Rückkehr zum auszulegenden Text den Beginn einer neuen Auslegung, und dies zum Teil sogar in gleichbleibender Terminologie. Sachlich den gleichen Sinn hat auch eine weitere Formulierung, die freilich zusammengenommen werden muß mit einer folgenden Präzisierung. Der Satz, in dem das Subjekt der Aussage nicht mehr wie bisher der Autor ist, sondern der voranschreitende Text bzw. sein Logos selber lautet: πάλιν ἡμῖν δι' ἀκολούθου τινὸς ἀναβάσεως πρὸς τὰ ὑψηλότερα τῆς ἀρετῆς ὁ λόγος χειραγωγεῖ τὴν διάνοιαν[26], zu deutsch: „Und wieder führt der Text (die Rede) unseren Geist in einem folgenden Aufstieg zu höheren Tugendgraden." Die Präzisierung lautet: βέλτιον δ' ἂν εἴη δι' ἀκολούθου κατὰ τὴν ἱστορίας τάξιν τῇ ἀναγωγῇ προσαρμόσαι τὸ νόημα[27], zu deutsch: „Doch am besten ist es, wenn wir unsere geistliche Auslegung entsprechend der Reihenfolge der ‚Geschichte' vorlegen."

Die Frage stellt sich, ob auch ein weiterer Satz noch in die Reihe der vorstehend festgehaltenen gehört: ἀλλ' ἐπισπεύδειν, οἶμαι, προσήκει τὴν ὁδοιπορίαν διὰ τοῦ λόγου, ὧν παρεθέμεθα ...[28], zu deutsch: „Doch ich glaube, es ist angebracht, den Weg unserer Darlegungen schneller zu gehen ..." Der Satz kommt mit den vorstehenden sieben Sätzen ohne Zweifel darin überein, daß er eine Regieanweisung für den Autor bzw. den Leser enthält, aber in seiner eigentlichen Aussage unterscheidet er sich wesentlich

[23] II,89;158.
[24] II,130;186.
[25] II,219;256.
[26] II,152;202.
[27] II,153;202.
[28] II,135;188.

von ihnen: er markiert weder den Abschluß einer erfolgten Auslegung noch den Beginn der nächsten. Wir müssen ihn deswegen aus der Gruppe der oben zusammengestellten Sätze ausscheiden.

Stimmt unsere Annahme und handelt es sich bei den vorstehend zusammengestellten sieben Sätzen tatsächlich um von Gregor bewußt gesetzte formale Signale, durch die er Buch II der Vita Moisis untergliedert, dann ergeben sich acht Texteinheiten, die zwar von sehr unterschiedlicher Länge sind, aber durchaus inhaltlich Zusammengehörendes markieren. Wir versuchen, diese Zusammengehörigkeit, auf die wir in den folgenden Abschnitten unserer Untersuchung noch zurückkommen werden, in einer ersten Annäherung durch folgende Überschriften anzudeuten:

Abschnitt I: Beginn des geistlichen Lebens bis zur ersten ‚Gotteserfahrung'[29] (§§ 1–41)
Abschnitt II: Versuchungen und Ursache des Versagens (§§ 42–88)
Abschnitt III: Abwehr von Versuchungen (§§ 89–116)
Abschnitt IV: Göttliche Hilfen und eigenes Tun (§§ 117–129)
Abschnitt V: Geistliche Stärkungen auf dem Wege (§§ 130–151)
Abschnitt VI: Zweite ‚Gotteserfahrung' (§§ 152–217)
Abschnitt VII: Dritte ‚Gotteserfahrung', Laster, Tugend und letzte Versuchungen (§§ 218–304)
Abschnitt VIII: Freundschaft mit Gott als Ziel des geistlichen Lebens (§§ 305–321)[30]

Da innerhalb der acht angegebenen Abschnitte nun keine weiteren formalen, eine weitere Untergliederung andeutenden Signale erkennbar sind, kann sich die Unterscheidung der einzelnen in den jeweiligen Abschnitten angesprochenen Themen nur auf die subjektive Einschätzung des Interpreten stützen. Aber auch so ergibt sich eine ausreichende Sicherheit der Abgrenzung einzelner Unterabschnitte.

Überblickt man nun die acht Abschnitte unseres Textes, so unterscheiden sich drei von ihnen, nämlich die Abschnitte I, VI und VII, dadurch von den übrigen fünf, daß sie ihren inhaltlichen Schwerpunkt jeweils in einer ‚Gotteserfahrung' haben. Diese drei ‚Gotteserfahrungen' stellen wichtige inhaltliche Stationen im Aufstieg der Seele zu Gott dar und haben bei aller Verschiedenheit doch auch gemeinsame Züge[31]. Wenn wir den folgenden Überblick über die Hauptthemen von Gregors geistlichem Wegweiser in fünf Teile gliedern, dann tragen wir mit dieser Einteilung nicht nur der for-

[29] Wir geben mit ‚Gotteserfahrung' Θεοφανεία und analoge von Gregor verwandte Begriffe wieder. Durch Anführungszeichen wird an die Problematik dieser Übersetzung erinnert.

[30] Ob die Gliederung unseres Textes in gerade acht Abschnitte rein zufällig ist oder zahlensymbolisch von Bedeutung, soll ausdrücklich offen bleiben.

[31] *E. Ferguson*, Progress in perfection: Gregory of Nyssa's Vita Moisis, in: TU 117 (1976) 307–314, hier 312–313, macht auf drei Konstanten aller drei Theophanien aufmerksam: 1. Sie sind immer durch eigene Anstrengung des Mose vorbereitet, 2. sie haben immer den Dienst an der Gemeinde zur Folge, 3. alle drei haben christologische Komponenten.

malen Gliederung des Textes in acht Abschnitte, sondern in eins damit auch diesem inhaltlichen Schwerpunkt der drei ‚Gotteserfahrungen' Rechnung.

II. Hauptthemen. Abschnitt I

Im ersten, von Gregor selbst markierten Abschnitt (§§ 1–41) seines geistlichen Wegweisers, dem wir die Überschrift geben können: „Geistliches Leben vom Beginn bis zur ersten ‚Gotteserfahrung'", lassen sich unschwer vier Themen voneinander abheben. In einem ersten Unterabschnitt (§§ 1–5) geht es eindeutig um die Entstehung des geistlichen Lebens, in einem zweiten (§§ 6–18) um die zwiespältige Rolle der weltlichen Bildung im Leben dessen, der sich zu einem Weg der Tugend oder Vollkommenheit entschließt, in einem dritten (§§ 19–36) um die erste von insgesamt drei ‚Gotteserfahrungen', im vierten (§§ 37–41) schließlich um die bleibende Bedeutung einer freilich gereinigten weltlichen Bildung im Leben eines solchen Menschen.

Die Frage, welches Thema ein systematischer Denker vom Range Gregors an den Beginn seiner Ausführungen über das geistliche Leben stellt, ist von nicht geringer Bedeutung. Unser erster Unterabschnitt läßt hierüber keinerlei Zweifel zu: Der Beginn, die ἀρχή des geistlichen Lebens, ist ein Akt menschlicher Freiheit. Mag die allegorische Auslegungsmethode, mit deren Hilfe Gregor an unserer wie an zahlreichen weiteren Stellen zu seiner These gelangt, noch so abstrus sein, die erste Botschaft seines geistlichen Wegweisers ist klar und eindeutig: „Solche Geburt – gemeint ist zu einem Leben der Tugend – geschieht aus freier Entscheidung (προαίρησις). Und wir sind gewissermaßen unsere eigenen Väter, indem wir uns selbst als solche hervorbringen, die wir sein wollen und aus eigener freier Entscheidung (προαίρησις) uns betreffs Tugend oder Laster zu der Art (εἶδος) ... gestalten, die wir sein wollen"[32]. Keinen anderen Sinn hat die vorliegende ἱστορία als uns zu lehren, „daß der Anfang (ἀρχή) des Lebens in der Tugend darin besteht, dem Feinde zum Verdruß geboren zu werden, ich sage in einer solchen Art von Geburt, in der die freie Entscheidung den Sprößling ans Licht der Welt bringt"[33]. Treffend weist Daniélou an unserer Stelle darauf hin, daß dieser starke Akzent auf der menschlichen Freiheit[34] als Beginn des geistlichen Lebens für Gregors Spiritualität typisch ist. Auf einem anderen Blatt freilich steht, ob er damit, wie der Franzose an der gleichen Stelle vermutet, Pelagius ankündigt[35]. Nicht übersehen werden

[32] II,3;108.

[33] II,5;108.

[34] Vgl. *J. Gaith*, La conception de la liberté chez Grégoire de Nysse, Paris 1953; weitere Literatur bei *Altenburger/Mann* 326–327.

[35] SC 1ter, 109, Anm. 2. – Auf den gegen Gregor durch *A. M. Ritter*, Die Gnadenlehre Gregors von Nyssa nach seiner Schrift „Über das Leben des Mose", in: Gregor von Nyssa und die Philosophie, hrg. von *H. Dörrie*, Leiden 1976, 195–239, erhobenen Vorwurf des Synergismus antwortet mit guten Argumenten *E. Mühlenberg*, Synergismus in Gregory of Nyssa, in: ZNW 68 (1977) 93–122. „... Gregory's description of man's struggle against the alienation of his self is a valid alternative to the Augustinian tradition of the West" (ebd. 111).

darf, daß Gregor gleich im Zusammenhang des ersten Themas seines geistlichen Wegweisers einen Begriff einführt, der auch im weiteren Verlauf seiner Schrift noch eine wichtige Rolle spielen wird. Als Väter unserer freien Geburt zum geistlichen Leben werden die λογισμοί, die inneren Bewegungen und Regungen unserer Seele, die in der damaligen Mönchsspiritualität eine so bedeutende Rolle spielen[36], bezeichnet.

Zu den Grundproblemen des geistlichen Lebens gehört für Gregor offensichtlich auch dessen näheres Verhältnis zur weltlichen Bildung, zur ἔξωθεν παίδευσις[37]. Deswegen befaßt er sich gleich nach seinen Ausführungen über den Beginn des geistlichen Lebens mit der genannten Problematik. Auch in diesem Zusammenhang sieht er übrigens wieder die eben genannten λογισμοί am Werke. In drei grundsätzlichen Aussagen versucht Gregor die im Grunde zwiespältige Rolle der weltlichen Bildung für den geistlichen Menschen zu charakterisieren. Zunächst stellt er fest, daß diese weltliche Bildung ganz offensichtlich für das geistige Leben von großem Nutzen ist; denn sie bewahrt den nach Tugend Strebenden davor, von den Leidenschaften (πάθη) überwältigt zu werden. Von der weltlichen Bildung geht echte Hilfe für die Lebenspraxis aus, sie trägt, im Bilde gesprochen, über die stürmische See der Leidenschaften in den sicheren Hafen der Tugend[38].

Aber das ist nur die eine Seite, die andere ist die, daß die weltliche Bildung zutiefst ambivalent ist; denn tatsächlich führt sie nicht zur alles entscheidenden Erkenntnis Gottes (θεογνωσία)[39]. Sie ist in diesem Sinn „steril" und deswegen strikt auf die Jahre der Ausbildung zu begrenzen[40]. Wichtig ist dabei für diese Jahre der Beschäftigung mit der ἔξωθεν παίδευσις, daß wir, um es im Bilde des ausgelegten Textes (Ex 2,7) zu sagen, „dann nicht getrennt sind von der Milch der uns heimlich nährenden Kirche. Diese Milch sind die Gesetze und Bräuche der Kirche, durch welche die Seele genährt zur Reife geführt wird. Von dort erhält sie die Kräfte für ihren Aufstieg zur Höhe"[41]. Hiermit hat Gregor eine dritte wichtige Größe in seine geistliche Belehrung eingeführt, die Kirche. Sie ist hier gesehen als geistige Heimat, als Mutter und Nährboden des geistlichen Wachstums in deutlichem Gegenüber zur weltlichen Bildung, zu Kultur und profanem Wissen.

---

[36] Zu Herkunft und Geschichte dieses zentralen Terminus der Mönchsspiritualität vgl. *H. Bacht*, Logismos, in: DSp 9 (1976) 955–958.

[37] Vgl. *Chr. Gnilka*, Χρῆσις. Die Methode der Kirchenväter im Umgang mit der antiken Kultur. I. Der Begriff des ‚rechten Gebrauchs', Basel/Stuttgart 1984, bes. 76–79.

[38] II,6–9;108–110. – Beiläufig erwähnt Gregor in diesem Zusammenhang die später sog. Gabe der Tränen: „Wer aus diesen Wogen hinausgelangt, soll Mose nachahmen und, wie dieser, nicht mit Tränen geizen (vgl. Ex 2,6) ... Eine sichere Wächterin derer, die durch die Tugend gerettet wurden, ist die Träne" (II,9;110). Zur Bedeutung der Tränengabe im frühen östlichen Mönchtum, besonders am Beginn des geistlichen Lebens vgl. *P. Adnès*, Larmes, in: DSp 9 (1976) 287–303, bes. 290–295.

[39] Zu diesem Begriff vgl. *Daniélou*, Platonisme 200–201.

[40] II,10–11;110–112.

[41] II,12;112.

Daran, daß diese weltliche Bildung, drittens, zu einer Versuchung für den geistlichen Menschen werden kann, läßt Gregor keinen Zweifel. Kampf und Konflikte sind hier unvermeidbar. Die weltliche Bildung hat die natürliche Tendenz, stärker als der Glaube zu erscheinen, und es ist festzustellen, daß Christen unter ihrem Einfluß „den väterlichen Glauben verlassen haben und nun auf der Seite des Gegners kämpfen; sie haben die Lehre ihrer Väter aufgegeben“[42]. Gregor sieht diesen Kampf zwischen dem kirchlichen Glauben und der ἔξωθεν παίδευσις nicht nur in der Brust des einzelnen ausgetragen, sondern auch in der Kirche selber. Es gibt hier „Lehrer eines falschen Gebrauchs der Bildung (πονερὰ χρῆσις τῆς παιδεύσεως)“[43] – offensichtlich eine Anspielung auf Häresien –, mit denen man sich auseinandersetzen muß und die zu widerlegen sind[44]. Wem zu einer erfolgreichen Auseinandersetzung mit solchen Gegnern die Voraussetzungen fehlen, der soll freilich „möglichst schnell zu der größeren und erhabenen Lehre der Geheimnisse fliehen“, das heißt sich einfach an den überlieferten Glauben der Kirche halten[45].

Wer auf dem Wege der Tugend voranschreitet und den von der weltlichen Bildung ausgehenden Versuchungen nicht erliegt, vielmehr „für sich selbst allein lebt“[46], dem wird schließlich – das ist das dritte Thema des ersten Abschnitts – eine erste ‚Gotteserfahrung‘ (θεοφανεία)[47] zuteil, die Erfahrung Gottes als Licht. Bemerkenswert nun ist, daß diese Erfahrung Gottes als Licht am Fleischgewordenen gemacht wird: „Denn wenn Gott die Wahrheit, die Wahrheit aber Licht ist – mit diesen erhabenen und göttlichen Namen zeugt das Evangelium für Gott, der uns im Fleisch erschienen ist –, dann bringt uns die Praxis der Tugend entsprechend (ἀκολούθως)[48] zur Erkenntnis jenes Lichtes, das bis zur menschlichen Natur herabstieg. Es leuchtet dabei nicht von den Lichtern des gestirnten Himmels aus – sein Glanz sollte nicht mit dem eines Himmelskörpers verwechselt werden –, sondern von einem irdischen Strauch aus und übertrifft dabei mit seinen

[42] II,13;114.

[43] Zu χρῆσις vgl. die oben angegebene Arbeit von *Gnilka*.

[44] II,17;116.

[45] II,16;116.

[46] II,18;116: ἐφ' ἑαυτῷ ἰδιάζειν. – Zum neuplatonischen Hintergrund und zur konkreten Bedeutung dieser Formel, nämlich als einer Bezeichnung der eremitischen Lebensweise, vgl. *Daniélou*, Platonisme 39–49.

[47] II,24;120. – Auf die nähere, in der Forschung umstrittene Natur dieser und der beiden folgenden ‚Gotteserfahrungen‘ kann im vorliegenden Zusammenhang nicht eingegangen werden. In Richtung einer eher mystischen Erfahrung deutet sie *Daniélou*, Platonisme. *Mühlenberg*, Unendlichkeit, interpretiert sie dagegen als philosophisch-intellektuelle Erkenntnis. Nach *F. Dünzl*, Braut und Bräutigam. Die Auslegung des Canticum durch Gregor von Nyssa, Tübingen 1993, 336, weist das mystische Vokabular Gregors „nicht auf einen Sonderbereich religiöser Erfahrung, sondern auf die Tiefendimension des Glaubens hin, mit der es die Theologie ständig zu tun hat“. Weitere Literatur bei *Altenburger/Mann* 331–332 und 338–339.

[48] Zu diesem zentralen Begriff bei Gregor und seinen verschiedenen Anwendungsbereichen vgl. *J. Daniélou*, Akoluthia chez Grégoire de Nysse, in: RevSR 27 (1953) 219–249 (= *ders.*, L'être et le temps chez Grégoire de Nysse, Leiden 1970, 18–50).

Strahlen die Lichter am Himmel"[49]. Unabdingbare Voraussetzung dieser ersten ‚Gotteserfahrung' ist, daß wir unsere animalische Natur, mit der Gott den Menschen nach der Paradiesessünde versehen hat, abgelegt haben[50].

Zum Inhalt hat diese Schau – oder besser diese Erfahrung – die Erkenntnis, daß Gott das reine Sein ist, von dem alle übrigen Seienden abhängen in ihrem Sein. Wer „während langer Zeiträume zurückgezogen (ἡσυχία)[51] über den hohen Gegenstand meditiert und nachgedacht hat, wird dann endlich einsehen, was das wirklich Seiende ist, das sein Sein aus eigener Natur hat, und was das Nicht-Seiende ist, das nur scheinbares Sein ist, ohne von sich aus eine beständige Natur zu haben"[52]. Zu solcher Erkenntnis ist fähig jeder, der wie Mose „sich aus der irdischen Hülle löst und auf das Licht aus dem Dornbusch blickt, das heißt, auf den Strahl, der aus diesem Dornbusch im Fleische uns erschienen ist, das ist, wie das Evangelium sagt, das ‚wahre Licht' und die ‚Wahrheit'"[53]. Für den weiteren Aufstieg bringt diese erste ‚Gotteserfahrung' die Erkenntnis, daß er eine vermehrte Loslösung von allem Irdisch-Fleischlichen voraussetzt[54]. Zur Wirkung dieser ersten ‚Gotteserfahrung' gehört schließlich auch, daß sie den betreffenden Menschen befähigt, „auch anderen zur Rettung zu verhelfen, die Macht des bösen Tyrannen zu vernichten, alle zur Freiheit führen, die in drückender Knechtschaft leben"[55]. Dieser Einsatz für andere Menschen setzt seinerseits den Glauben an das „Geheimnis der im Fleisch des Herrn den Menschen erschienenen Gottheit, die den Tyrannen vernichtet und die von ihm Beherrschten befreit", voraus[56]. Auf die nähere Art und Weise dieser Befreiung, nämlich durch die Menschwerdung einerseits[57] und durch den Tod am Kreuz andererseits[58], geht Gregor im folgenden in aller Kürze ein.

Zum Abschluß des ersten Abschnitts kommt Gregor dann noch einmal auf die weltliche Bildung zu sprechen. Sie behält offensichtlich auch für den weiter auf dem Weg der Tugend Aufsteigenden ihre Bedeutung, „denn es ist manches auch aus der weltlichen Bildung für unser Streben nach der Tugend

---

[49] II,20;116–118. – *Daniélou,* Platonisme 29–35, unterscheidet zwei Momente im Zusammenhang der ersten ‚Gotteserfahrung', die in der Taufe vollzogene Ablegung des ‚alten Menschen', und die ‚Erleuchtung'.

[50] II,22;118. Gregor spielt hier auf die für seine Anthropologie wichtige doppelte Schöpfung des Menschen an. Einzelheiten hierzu bei *Daniélou,* Platonisme 56–60; *ders.,* Les tuniques de peau chez Grégoire de Nysse, FS E. Benz, Leiden 1967, 355–367.

[51] Vgl. *P. Adnès,* Hésychasme, in: DSp 7 (1969) 381–399, bes. 394.

[52] II,23;120.

[53] II,26;120–122.

[54] II,22;118.

[55] II,26;122.

[56] II,27;122.

[57] II,30;124: „(in seiner Menschwerdung) ... änderte er nicht die Leidenslosigkeit seiner Natur zur Leidensverfallenheit, sondern er verwandelte unsere Wandelbarkeit und Leidensverfallenheit durch die Teilhabe an der Unwandelbarkeit Gottes zur Leidenslosigkeit (ἀπάθεια)".

[58] II,31–34;124–126.

nicht zu verwerfen“[59]. Das gilt sowohl für die Moral- als auch für die Naturphilosophie. Freilich sind beide Zweige der Philosophie von typisch heidnischen Beimischungen zu befreien. Wenn die ἔξωθεν φιλοσοφία zum Beispiel die Unsterblichkeit der Seele lehrt, so stellt die Lehre von der Seelenwanderung eine falsche Beimischung dar; wenn sie die Existenz Gottes lehrt und gleichzeitig von Gott behauptet, er sei stofflich, so ist das eine falsche Beimischung. Das gleiche gilt von ihrer These, Gott sei gut und mächtig und doch der εἱμαρμένη unterworfen[60].

III. Hauptthemen. Abschnitte II–V

In diesem zweiten Teil unseres Überblicks über den geistlichen Wegweiser Gregors fassen wir unter der Überschrift „Auf dem Weg zwischen der ersten und zweiten ‚Gotteserfahrung‘“ vier der acht von Gregor selbst markierten Abschnitte zusammen (§§ 42–151). Beherrschendes Thema der drei ersten sind verschiedene Aspekte von geistlichen Erfahrungen oder Versuchungen, denen der Fortschreitende ausgesetzt ist.

Gregor beginnt den ersten Abschnitt (§§ 42–88) mit Ausführungen über die Einwirkung guter und böser Geister – er nennt sie auch Engel – auf den im geistlichen Leben Fortschreitenden. In diesem Zusammenhang tauchen wieder die weiter oben genannten λογισμοί, die guten und bösen Gedanken oder Bewegungen oder Regungen in der Seele, auf. Die spätere Tradition wird das hier Gemeinte als Trost- und Mißtrosterfahrungen bezeichnen und die Forderung einer Unterscheidung der Geister[61] aufstellen. Gregor behauptet von dieser Lehre, daß sie eine alte Überlieferung der Väter darstellt. Sie besagt näherhin, daß der Mensch zwischen beiden, den Einflüsterungen des guten und des bösen Engels, steht und daß er „die Möglichkeit hat, den einen über den anderen siegen zu lassen“. Dabei „zeigt der Gute in seinen Erwägungen (λογισμοί) die Güter der Tugend, wie sie von denen, die Tugend üben, in der Hoffnung geschaut werden; der andere zeigt sinnliche Vergnügungen (ὑλώδεις ἡδοναί), aus denen keine Hoffnung auf irgendwelche Güter erwächst, sondern das Gegenwärtige, das zu genießen und zu sehen ist, unterjocht die Sinne der Unvernünftigen. Wenn sich nun jemand von den Verlockungen zum Schlechten abwendet und sich mit seinen Gedanken (λογισμοί) zum Guten hinkehrt, also dem Schlechten gleichsam den Rücken zuwendet, dagegen vor die Augen seiner Seele wie einen Spiegel die Hoffnung auf die zukünftigen Güter setzt, so daß die von Gott her sichtbar werdenden Umrisse und Abbilder der Tugend sich der eigenen reinen Seele einprägen, dann begegnet ihm die Hilfe“ des guten Engels[62].

[59] II,37;126.
[60] II,40;128.
[61] Vgl. *G. Bardy*, Die Discernement des Esprits. Chez les Pères, in: DSp 3 (1957) 1247–1254.
[62] II,46–47;132.

In einem zweiten Schritt verdeutlicht Gregor an konkreten Beispielen das nähere Vorgehen und die Taktik der bösen Geister[63]. Sie versuchen Reue über den eingeschlagenen Weg zu verursachen[64] und den Blick ausschließlich auf Irdisches einzugrenzen[65]. In diesem Zusammenhang bietet Gregor auch eine Analyse des auf bloß Materielles gerichteten Verlangens (ἐπιθυμία). Rein materielle Ziele können dem Menschen nie Erfüllung bringen. Sobald er das Ziel eines solchen Verlangens erreicht hat, treibt ihn die innere Leere auf das nächste Ziel seiner Begierde zu[66].

Gregor beschäftigt sich drittens, mit der Ursache, warum bestimmte Menschen in Versuchungen versagen, und er geht auf die Folgen solchen Versagens ein. Warum führt die gleiche Situation, die gleiche Lebenserfahrung, die einen zur Tugend, die anderen zum Laster? Der Grund liegt in der verschiedenen Disposition der Menschen: „Denn die Lehre der Wahrheit ändert sich jeweils entsprechend dem inneren Zustand (διάθεσις) derer, die das Wort empfangen. Während nämlich das Wort allen in gleicher Weise Gut und Bös vor Augen führt, gerät derjenige, der sich dem Gezeigten gegenüber folgsam verhält, mit seinem Verstand ins Licht, derjenige dagegen, der umgekehrt disponiert ist (ἀντιτύπως διακείμενος) und es nicht zuläßt, daß seine Seele zum Licht der Wahrheit emporschaut, verbleibt in der Finsternis der Unwissenheit."[67] Gregor sieht diese allgemeine Lehre nicht nur im Verhältnis zwischen Tugend- und Lasterhaften bestätigt, sondern auch innerhalb der Christen im Bezug auf den gleichen von der Kirche verkündeten Glauben. Für die einen wird er zum Quell der Wahrheit, für die andern zum Ursprung des Irrglaubens[68]. An mehreren Details führt Gregor dann im folgenden aus, wie sich bis in die äußeren Dinge des Lebens, die Einrichtung des Hauses, die Tischsitten usw., das Leben der nach Tugend Strebenden und der Lasterhaften aufgrund ihrer verschiedenen inneren Disposition unterscheidet[69].

In einem zweiten Schritt schließt Gregor ausdrücklich aus, daß diese innere Disposition, die die einen gut, die anderen böse sein läßt, von Gott ge-

---

[63] Vgl. auch *Daniélou*, Platonisme 93–99.

[64] II,57;138.

[65] II,59–62;140.

[66] II,61;140: „Wer nämlich sein Verlangen mit dem, wonach er strebte, gestillt hat, findet sich, wenn er sich in seinem Verlangen zu etwas anderem hinneigt, diesem gegenüber wieder als leer, und wenn er davon gefüllt ist, wird er für ein neues Verlangen wieder leer und aufnahmebereit sein, und das hört nicht auf, in uns wirksam zu sein, bis wir über das materielle Leben hinausgelangt sind."

[67] II,65;142.

[68] II,66–67;144: „Denn in den volkreichen Städten, in denen es zueinander in Gegensatz stehende Glaubensrichtungen (δόξα) gibt, ist der Quell des Glaubens, den sie in der göttlichen Lehre schöpfen, für die einen trinkbar und klar, für die andern dagegen, die aufgrund eines verkehrten Vorverständnisses den Ägyptern zu vergleichen sind, wird das Wasser zum verdorbenen Blut. Und oft versucht man mit geschickt angelegten Trugschlüssen auch den Trank der Hebräer durch Unwahrheit zu verunreinigen, das heißt uns unsere eigene Lehre so darzustellen, wie sie in Wirklichkeit nicht lautet."

[69] II,68–72;144–146.

wissermaßen über den Menschen verhängt ist. Wäre dem so, dann gäbe es keinen wirklichen Unterschied mehr zwischen beidem[70]. Weil Gegner der These einer ausschließlichen Verantwortlichkeit des Menschen sich offensichtlich nicht nur auf Ex 4,21, die Verstockung des Pharao durch Gott, sondern auch auf Röm 1,28 stützen, legt Gregor durch ein anschauliches Bild dar, wie diese Schriftstelle richtig zu verstehen ist[71].

In einem dritten Schritt geht Gregor auf die Folgen der verkehrten freien Entscheidungen der Menschen, nämlich die verschiedenen Leiden, ein, von denen sie heimgesucht werden. Gott kann dafür nicht verantwortlich gemacht werden. Was von der „unbestechlichen Gerechtigkeit Gottes, die den freien Entscheidungen je nach Verdienst nachfolgt" an Leid über den Menschen kommt, ist von der freien Entscheidung des Menschen verursacht. „... Jeder einzelne ist der Schöpfer seines Unglücks, indem er sich durch seine eigene Entscheidung Schmerzen bereitet ..." Und Gregor verdeutlicht seine Lektion durch ein anschauliches Bild: „Denn wie durch eine ungeordnete Lebensweise eine verderbliche und gallische Flüssigkeit in den Eingeweiden auftritt, die dann der Arzt durch ein Mittel erbrechen läßt, wobei er natürlich nicht beschuldigt wird, er selbst habe dem Körper diese ungesunde Flüssigkeit eingegeben, vielmehr die Unordnung im Essen dies bewirkt und die Kunst des Arztes es nur sichtbar gemacht hat, so muß auch, wenn man sagt, daß Gott denen schmerzliche Vergeltung bereitet, die ihre freie Entscheidung mißbraucht haben, entsprechend begriffen werden, daß solche Qualen (πάθη) in uns ihren Grund und ihre Ursache haben"[72].

Der nächste Abschnitt (§§ 89–116) befaßt sich zu Beginn mit der Frage, wie das Böse aus dem eigenen Leben ferngehalten werden kann. Damit ist wiederum das große Kapitel der bösen Gedanken oder Regungen im Herzen des Menschen angesprochen: „... jemand, der durch seine Tugend in einen Kampf gegen das Böse verwickelt ist, muß die ersten Anfänge des Bösen (τῶν κακῶν ἀρχαί) vernichten. Durch die Vernichtung des Anfangs wird auch das, was auf den Anfang folgen soll, vernichtet, wie der Herr im Evangelium lehrt, indem er ... dazu auffordert, die Begierde und den Zorn zu überwinden und sich dann nicht mehr zu fürchten vor der Schandtat eines Ehebruchs oder der Bluttat eines Mordes. Denn beide

[70] II,74;148.

[71] II,75–76;150: „Wer nun der ‚entehrenden Leidenschaft ausgeliefert wird', das ist beim Apostel eindeutig zu erfahren. Wer es ‚nicht für gut befunden hat, Gott anzuerkennen', den übergibt Gott insofern der Leidenschaft, als er ihm nicht beisteht, weil er von ihm ja nicht anerkannt wird. Daß er Gott nicht anerkennt, ist die Ursache dafür, daß er zu einem entehrenden Leben der Leidenschaften gebracht wird. Wenn zum Beispiel jemand, der die Augen geschlossen hatte, sagt, die Sonne habe ihn in die Grube gestürzt, dann verstehen wir das ja auch nicht so, als ob das Himmelslicht den, der nicht zu ihm aufblicken wollte, im Affekt in die Grube gestürzt hat, sondern man begreift sein Wort vernünftigerweise so, daß die geschlossenen Augen und die Nichtteilnahme am Licht der Grund für den Sturz in die Grube waren."

[72] II,86–87;156–158.

würden aus sich nicht entstehen, wenn nicht Zorn den Mord, Begierde den Ehebruch hervorbrächte“[73].

Die bösen Gedanken zu verscheuchen, sobald sie auftauchen, ist das eine, sie keinesfalls in unser Herz einzulassen ist das andere. Um letzteres zustande zu bringen, bedürfen wir der Hilfe des „wahren Lammes“, das für uns geschlachtet wurde. Denn nur im Glauben an Christus vermag die innere Ordnung unserer Seelenkräfte aufrechterhalten und so das Eindringen des bösen Feindes verhindert zu werden[74]. Im Zusammenhang dieser Erörterung über die Abwehr der bösen Gedanken, der Wurzeln des Bösen, taucht bei Gregor das aus dem mönchischen Kontext[75] stammende Thema der Wachsamkeit, der Bewachung des Herzens (φυλακή) auf.

Der Einladung, unser ganzen irdisches Leben als eine kurze und eilige Reise ins Jenseits zu verstehen und sich entsprechend zu verhalten (§§ 102–111)[76] folgen wiederum Ausführungen über die Bedeutung der weltlichen Bildung für den auf dem Weg der Tugend Fortschreitenden. Das wiederholte Eingehen Gregors auf diese Problematik zeigt, wie wichtig für ihn diese Frage ist: „... diejenigen, welche sich mit Hilfe der Tugend einem Leben der Freiheit zuwenden, (sollen) sich den Reichtum der weltlichen Bildung (ἔξωθεν παίδευσις) aneignen, mit dem die Ungläubigen sich schmükken. Denn Ethik, Naturphilosophie, Geometrie, Astronomie, Dialektik (λογικὴ πραγματεία) und all das, was von denen, die außerhalb der Kirche stehen, betrieben wird: dies alles ... soll man von denen, die daran in Ägypten reich sind, nehmen und es in Gebrauch nehmen, damit es uns im rechten Augenblick nützt, wenn es nötig ist, den göttlichen Tempel des Geheimnisses mit dem Reichtum der Vernunft zu schmücken“[77]. Und Gregor erinnert daran, daß solches auch heute noch geschieht: „Viele bringen ihre weltliche Bildung wie eine Gabe in die Kirche Gottes ein, wie z. B. der große Basilius, der sich in seiner Jugend den ‚ägyptischen‘ Reichtum aneignete, sich dann Gott weihte und mit jenem Reichtum das wahre Zelt der Kirche schmückte.“[78]

Lag der Akzent in den beiden vorausgegangenen Abschnitten mehr auf

---

[73] II,92–93;160. – Vgl. *Daniélou,* Platonisme 96–97.

[74] II,98;164. – In diesem Zusammenhang (§ 96) beruft sich Gregor zustimmend auf die auch von der ἔξωθεν παίδευσις gelehrte Dreiteilung der Seele in λογιστικόν, ἐπιθυμητικόν und θυμοειδές.

[75] II,95–96;162–163. Vgl. *P. Adnès,* Garde du cœur, in: DSp 6 (1967) 100–106.

[76] Zu diesem richtigen Verhalten gehört u. a. auch, sich nicht mit zu schwierigen theologischen Fragen zu befassen wie den folgenden: „Was ist das Wesen Gottes? Was war vor der Schöpfung? Was liegt außerhalb der sichtbaren Welt? Welche Notwendigkeit liegt allem Geschehen zugrunde?“ (II,110;170–172).

[77] Zur Stelle vgl. *H. Dörrie,* Gregor von Nyssa, in: RAC 12 (1973) 863–895, hier 886: „Kurz, Gregor war darum bemüht, dem damaligen Bildungserbe soviel an Positivem wie nur immer möglich zu entnehmen. Am deutlichsten drückt Gregor dies in seiner Allegorese von Ex 12,35 ... aus ... Gregor war mit seinen Vorgängern darin einig, daß die christliche Botschaft nicht in radikalen Gegensatz zu allem, was bisher galt, gerückt werden solle; daß aus dem hellenistischen Bildungsgut eine ‚Vorbereitung auf das Evangelium‘ gewonnen werden konnte, stand außer Frage.“

[78] II,115–116;174–176.

dem subjektiven Verhalten des Fortschreitenden in Prüfungen und Versuchungen, so beginnt Gregor in dem folgenden Abschnitt (§§117–129) mit Belehrungen über objektive Hilfen auf diesem Weg. Zunächst erinnert er daran, daß auch nach dem Auszug aus Ägypten, also dem Beginn des Wegs in die Freiheit, die Versuchungen (πειρασμοί)[79], die sie „in Bangnis, Ängste und äußerste Gefahren führen", andauern werden. Ja, „dadurch wird die Erkenntnis der im Glauben neu Gegründeten erschüttert und in die völlige Verzweiflung (ἀνελπιστία) an den Gütern (des Glaubens) gestürzt."[80] Hilfe, d. h. Rat, sollte in solcher Situation von den Führern des Volkes kommen. Gemeint sind im Zusammenhang wohl die Amtsträger in der Kirche. Voraussetzung, daß sie Rat und Hilfe geben können, ist freilich ihre eigene Gottverbundenheit. Doch daran, so gibt Gregor zu verstehen, fehlt es heute oft: „Denn viele, die zu einer solchen Führung eingesetzt sind, besorgen nur das äußerlich Sichtbare; auf das Verborgene hingegen, das von Gott allein gesehen wird, verwenden sie wenig Sorge."[81] So kommt denn die eigentliche Hilfe für den Fortschreitenden nicht von Menschen, sondern von Gott selbst, vom Heiligen Geist, der im Bad der Wiedergeburt den Feind des Menschen vernichtet[82].

In diesem Zusammenhang nun setzt Gregor zu einer grundsätzlichen Erörterung der spezifischen Wirksamkeit des Sakramentes der Taufe an. Wahr ist, daß in der Taufe die „verschiedenen Leidenschaften (πάθη) der Seele"[83] vernichtet werden. Aber was heißt das näherhin? Der Feind, d. h. die Laster und Leidenschaften müssen vom Täufling selber ‚ertränkt' werden. „Denn wenn der Feind mit ihnen emporsteigt aus dem Wasser, bleiben sie auch jenseits des Wassers[84] noch in der Knechtschaft, indem sie den Tyrannen lebend herausführen, ohne ihn im Abgrund versenkt zu haben ... (Es gilt zu begreifen), daß alle, die in der Taufe das geheimnisvolle Wasser durchschreiten, das ganze in Schlachtordnung aufgestellte Heer des Bösen (κακίας παρεμβολή) ertränken, als da sind Habsucht, zügellose Begierde, Raubsucht, Stolz und Hochmut, Gewalttätigkeit, Zorn, Groll, Schwindelei, Neid und ähnliche Laster, die irgendwie mit unserer

[79] Vgl. *G. Couilleau*, Tentation. Les Pères et les moines, in: DSp 15 (1991) 216–236.

[80] II, 117;176.

[81] II, 118;176.

[82] II, 120–121;178–180: „Wenn nämlich jemand den Ägypter flieht und außerhalb seiner Grenzen sich vor den Angriffen der Versuchungen (πειρασμοί) fürchtet, zeigt ihm sein Führer von oben überraschende Rettung. Wenn dann der Feind mit seiner Macht den Verfolgten umzingelt, öffnet sich diesem notwendig das Meer als gangbar. Zu ihm weist die vorausziehende Wolke den Weg; dies ist der Name für den Wegweiser, worunter unsere Vorfahren zu Recht die Gnade des Heiligen Geistes verstanden haben, der ja die Würdigen zum Guten hinleitet. Wer ihm folgt, wird das Wasser durchschreiten, indem der Führer ihm den Weg bereitet. Durch ihn wird die Freiheit gesichert und der Verfolger, der in die Knechtschaft führt, im Wasser vernichtet." – Zu ‚Gnade des Heiligen Geistes' vgl. *Basilius von Cäsarea*, De Spiritu Sancto. Über den Heiligen Geist, FC 12, Freiburg 1993, 178, Anm. 19.

[83] Zur ‚Tyrannei der Leidenschaften' vgl. *Daniélou*, Platonisme 76–89.

[84] D. h. auch nach der Taufe.

Natur verbunden sind, sowohl die schlechten Antriebe (κινήματα) unseres Geistes als auch die sich daraus ergebenden Taten." Das Vor-Bild der Taufe, der Durchzug durch das Rote Meer mit der Ertränkung des verfolgenden ägyptischen Heeres, ist strikt auf die Taufe anzuwenden: alle Laster sollen „in die Tiefe der erlösenden Taufe getaucht werden, und wir sollen allein wieder auftauchen, ohne etwas Fremdes in unser neues Leben mit hinüberzunehmen. Das nämlich ist es, was wir durch die ‚Geschichte' (Ex 14) hören, die da sagt, daß in demselben Wasser Freund und Feind durch Tod und Leben unterschieden werden, indem dieser vernichtet wird, jener aber zum Leben gelangt."[85] Bekümmert stellt Gregor in diesem Zusammenhang fest: „Viele von denen, die das Geheimnis der Taufe (τὸ μυστικὸν βάπτισμα) empfangen haben, vermischen ... den alten Sauerteig der Sünde auch mit ihrem künftigen Leben, nehmen die Ägyptische Armee auch nach ihrem Durchgang durch das Wasser lebend mit sich in ihr Tun hinein. Wer nämlich durch Raub und Unrecht reich geworden ist oder Land durch Meineid erworben hat oder mit einer Frau ein ehebrecherisches Verhältnis unterhält oder sonst etwas von dem, was vor dem Geschenk der Taufe verboten worden ist, tut, glaubt der, wenn er im Genuß dessen bleibt, was er unrechtmäßig erworben hat, daß er auch nach der Reinigung durch die Taufe frei bleibt von der Knechtschaft der Sünde und sieht er nicht, daß er sich selbst tyrannischen Herren unterworfen hat?" Das gleiche gilt von all den anderen Lastern und Sünden. „Wenn jemand von diesen geknechtet wird, hat er, auch wenn er das Wasser durchschritten hat, wenigstens meiner Meinung nach, nicht jenes geheimnisvolle Wasser berührt, dessen Werk die Vernichtung der gefährlichen Tyrannen ist."[86] Abgewehrt wird hier ein magisches Verständnis der Taufe, als ob das Wasser selbsttätig den Menschen verändert. Die ganze Arbeit der Bekehrung ist vom Menschen selber zu leisten.

Auch der letzte Abschnitt (§§ 130–151) vor der erneuten ‚Gotteserfahrung' handelt von objektiven, im Rahmen des kirchlichen Lebens gewährten Hilfen, die dem Voranschreitenden auf dem Weg zuteil werden. Zunächst erinnert Gregor auch hier an die tatsächliche Situation des Voranschreitenden: „Dem, der die Lüste (ἡδοναί) Ägyptens verlassen hat, von denen er geknechtet wurde, bevor er das Meer durchschritt, erscheint das Leben, das nun leer ist von aller Lust, im Vergleich zu früher schwer und widrig."[87] Doch der Blick auf das Holz des Kreuzes[88], das Auferstehung verheißt, hat zur Folge, daß „das Leben der Tugend süßer und köstlicher wird als alle Süßigkeit, die unsere Empfindung durch Lust anspricht, und

[85] Vgl. *J. Daniélou*, La traversée de la Mer Rouge aux premiers siècles, in: RSR 33 (1946) 402–430, bes. 414ff.

[86] II, 125–129;182–184.

[87] II, 132;186.

[88] Vgl. *F. Di Bernardo*, Mystique de la Passion. La Passion chez les Pères, in: DSp 12 (1984) 321–325.

es von der Hoffnung auf das Zukünftige gewürzt wird."[89] Unter dem Bild von Palmen und Quellen, die die müden Wanderer ausruhen lassen, kommt Gregor im folgenden in aller Kürze auf eine weitere objektive Hilfe auf dem Weg des geistlichen Lebens zu sprechen, die auf die Apostel zurückgehende „Lehre des Evangeliums". Wir dürfen darunter vielleicht konkret eine Anspielung auf die Heilige Schrift verstehen[90]. Wer die vorausgehenden Stationen auf dem Weg durchschritten hat: die Vernichtung der Laster durch die Taufe, das Verstehen des Geheimnisses des Kreuzes, die Beschäftigung mit der Heiligen Schrift, der ist schließlich „Gottes fähig" (τοῦ θεοῦ δεκτικός). Der Gott, den er in sich, in seine Seele, aufnimmt, ist Christus. „Denn der Fels ist, wie der Apostel sagt (1 Kor 10,4) Christus: unerreichbar und hart für die Ungläubigen. Wenn aber jemand mit dem Stab des Glaubens daranschlägt, wird er zu einem Trank für die Durstigen und ergießt sich in diejenigen, die ihn in sich aufnehmen."[91]

Das himmlische Manna ist für Gregor dann eine willkommene Gelegenheit, seine Lehre von der Einwohnung Christi in der Seele des auf dem Weg der Vollkommenheit Voranschreitenden näher zu entfalten. Ohne daß das Wort ἐπίνοια selber vorkommt, handelt es sich doch um eine kurze Zusammenfassung dieser von Origenes[92] herkommenden Lehre von der vielgestaltigen Art und Weise, wie Christus den Menschen hilft und ihnen beisteht: „Dieses Brot nun, das nicht aus der Erde gewonnen wird, ist das Wort, das aufgrund seiner vielfältigen Eigenschaften je verschiedene Wirkung entfaltet entsprechend dem Verlangen derjenigen, die es zu sich nehmen. Das Wort weiß nicht nur Brot zu sein, sondern auch Milch zu werden und Fleisch und Gemüse und was immer dem Aufnehmenden zukommt und wunschgemäß ist ..."[93]

Am Schluß dieses Abschnitts über die objektiven Hilfen auf dem Weg, die in der Speise mit dem Wort selbst gipfeln, weist Gregor eigens darauf hin, daß der bis hierhin Fortgeschrittene jetzt ein selbständiger Kämpfer gegen den Feind und Versucher geworden ist: „Wer aber aus der Knechtschaft der Mächtigen befreit ist, wem das Wasser durch das Holz süß geworden ist, wer während der Rast unter den Palmen ausgeruht, das Geheimnis des Felsens erfahren und von der himmlischen Speise gekostet hat, der wehrt danach den Feind nicht mehr mit Hilfe einer fremden Hand ab, sondern, wie jemand, der das Kindesalter verlassen und zur Vollkraft der jungen Mannesjahre gelangt ist, kämpft er selbst gegen den Feind ..." Freilich ist dabei der eigentliche Grund seines Sieges über den Feind nicht die eigene, im Gesetz

[89] II,132;186–188. – Vgl. *J. Chatillon*, Dulcedo, in: DSp 3 (1957) 1777–1795, bes. 1784–1789.
[90] II,133;188.
[91] II,136;190.
[92] Vgl. *E. Schockenhoff*, Zum Fest der Freiheit. Theologie des christlichen Handelns bei Origenes, Mainz 1990, 197–208.
[93] II,140;192–194.

des Mose verkörperte Leistung, sondern das im betenden Mose geheimnisvoll angedeutete Kreuz Jesu Christi[94].

IV. Hauptthemen. Abschnitt VI

Der nach Gregors Gliederung sechste Abschnitt (§§ 152–217) hat zum Gegenstand die zweite ‚Gotteserfahrung'. Zwei Hauptteile lassen sich dabei unterscheiden: ein erster, in dem Gregor sich mit dieser ‚Erfahrung' selber, ihren Bedingungen und näheren Umständen, beschäftigt, ein zweiter, in der er sich auf eine Weise mit Christus befaßt, die man am besten als Schau des Christus totus caput et corpus bezeichnet.

Im ersten Hauptteil handelt Gregor zunächst von den Bedingungen dieser zweiten ‚Gotteserfahrung'. Der ihr Ausgesetzte muß nicht nur all die im vorausgehenden Abschnitt aufgeführten Stufen durchschritten haben, er muß sich vor allem durch Reinheit auszeichnen[95] und alle Sinnenerkenntnis hinter sich gelassen haben. Denn die „Anschauung Gottes (τοῦ θεοῦ θεωρία)[96] ereignet sich weder im Bereich des Hörens noch Sehens; auch wird sie nicht von einer der gewöhnlichen Verstandestätigkeiten erreicht. Denn ‚kein Auge hat gesehen, kein Ohr hat gehört', und es ist auch nichts von dem, was gewöhnlich ins Herz des Menschen aufsteigt (vgl. 1 Kor 2, 9). Vielmehr ist es nötig, daß derjenige, welcher zur Erkenntnis des Hohen gelangen will, sein Leben von aller sinnlichen und irrationalen (ἄλογος) Regung reinigt und jede Meinung, die aus einer sinnlichen Wahrnehmung (προκατάληψις) entstanden ist, aus seinem Denken verbannt; daß er dann, wenn er sich vom Umgang mit seinem gewöhnlichen ‚Gefährten', d. h. der sinnlichen Wahrnehmung (αἴσθησις), die mit unserer Natur irgendwie ganz eng verbunden ist, getrennt hat und seiner ledig geworden ist, den Aufstieg auf den Berg wagt. Denn ein wahrhaft steiler und schwer zugänglicher Berg ist die Erkenntnis Gottes (θεολογία); kaum bis zu seinem Fuß gelangt die große Masse."[97]

Von besonderem Interesse nun ist der Hinweis Gregors auf die vermittelnde Rolle, die die Heilige Schrift bzw. die kirchliche Verkündigung zumindest im Vorfeld dieser ‚Gotteserfahrung' spielt. Es gibt in der Tat in der Geschichte des Gottesvolkes bis hin zur weltweiten Verkündigung des Evangeliums durch die Kirche eine ständig deutlicher werdende „Verkündi-

---

[94] II, 148;198. – Zur Typologie des Kreuzes im Alten Testament vgl. *G. T. Armstrong*, The cross in the Old Testament according to Athanasius, Cyrill of Jerusalem and the Cappadocian Fathers, in: Theologia crucis – signum crucis. FS für E. Dinkler, hrs. von *C. Andresen* und *G. Klein*, Tübingen 1979, 17–38, bes. 29–33.

[95] II, 154;204: „Es muß in allem rein sein, wer zur Anschauung (τῶν ὄντων θεωρία) des Seienden gelangen will; sowohl seine Seele als auch sein Leib müssen rein sein, und er muß die schmutzigen Flecken von beiden abwaschen, damit er sowohl dem, der das Verborgene sieht, rein erscheint, als auch seine äußere Erscheinung mit dem inneren Zustand der Seele übereinstimmt." Zu dieser zweiten ‚Gotteserfahrung' vgl. *Daniélou*, Platonisme 142–151.

[96] Zu diesem Begriff vgl. *Daniélou*, Platonisme 154–171.

[97] II, 157–158;206.

gung der göttlichen Natur“[98]. Wer zur ‚Erfahrung‘ Gottes gelangt, tut dies auf der Grundlage und mit Hilfe der heilsgeschichtlichen Offenbarung Gottes.

Vermittlung gibt es nach Gregor jedoch nicht nur zwischen dem ‚erfahrenen‘ Gott und dem, der zur ‚Erfahrung‘ gelangt, sondern auch zwischen dem, der Gott ‚erfährt‘, und der Masse der Menschen, die nicht zu dieser ‚Erfahrung‘ gelangt[99]. Wir haben es hier weniger mit einer hierarchischen Einteilung der Kirche in hörende Laien und lehrende Amtsinhaber zu tun als mit einem gewissen Widerhall der von Origenes stammenden Unterscheidung zwischen dem ‚Gnostiker‘, der selber die Wahrheit erkennt, und dem bloßen Gläubigen, der auf die ‚Erkenntnis‘, d. h. ‚Gnosis‘ des ersteren angewiesen ist. Gregor spart im vorliegenden Zusammenhang nicht mit Kritik an der Kirche seiner Zeit. In ihr wagen Menschen über Gott zu reden, die die von ihm genannten Bedingungen, vor allem die Reinheit des Lebenswandels, nicht erfüllen[100].

Was nun schließlich den Inhalt der ‚Gotteserfahrung‘ selber angeht, so hebt Gregor ausdrücklich auf den Unterschied, ja den scheinbaren Widerspruch zur ersten ab: „Was nämlich an dieser Stelle berichtet wird[101], scheint jener ersten Gotteserscheinung (πρώτη θεοφανεία) zu widersprechen. Damals erschien das Göttliche im Licht, nun aber im Dunkel (γνόφος). Doch wir sollten nicht meinen, daß dies aus der Folgerichtigkeit unserer geistlichen Auslegung herausfällt.“ Es handelt sich zwischen der ersten und zweiten ‚Gotteserfahrung‘ nicht um einen Widerspruch, sondern um ein tieferes Eindringen in das Geheimnis, das Gott darstellt: „Der Text lehrt

---

[98] II, 158–159;206–208: „Denn wahrhaftig eine das Ohr sprengende Posaune ist die Verkündigung (κήρυγμα) der göttlichen Natur, mächtig zwar schon zu Beginn, noch mächtiger aber und das Ohr noch stärker treffend am Ende. Es verkündeten das Gesetz und die Propheten das göttliche Geheimnis der Menschwerdung, aber diese ersten Stimmen waren zu schwach, als daß sie die Ohren der Unbelehrbaren hätten treffen können. Daher vernahm die Schwerhörigkeit der Juden den Klang der Posaunen nicht. Im Weitergehen aber wurden, wie das Wort berichtet, die Posaunen immer stärker. Die letzten Stimmen, die sich in der Verkündigung des Evangeliums erheben, treffen die Ohren, da der Heilige Geist sich mit Instrumenten kräftiger vernehmen läßt und einen stärkeren Widerhall hervorruft. Die Instrumente aber, die das Wehen des Geistes wiedergeben, sind die Propheten und die Apostel, deren Stimmen, wie es in den Psalmen heißt, ‚über die ganze Erde und deren Worte bis an die Grenzen der Erde‘ gehen.“

[99] II, 160–161;208: „Wenn die Masse des Volkes sich der Stimme aus der Höhe nicht aussetzt, sondern es dem Mose überläßt, die Geheimnisse (ἀπόρρητα) selbst in Erfahrung zu bringen, danach dann dem Volk die Lehre mitzuteilen, die er von oben mitbringt, so gehört auch das zu den Einrichtungen der Kirche, daß nämlich nicht alle sich zur eigenen Erkenntnis der Geheimnisse drängen, sondern aus ihrem Kreis jemand auswählen, der die göttlichen Geheimnisse zu fassen vermag, diesem ihre Ohren bereitwillig unterwerfen und alles für glaubwürdig halten, was sie von ihm, der in die göttlichen Geheimnisse eingeweiht ist, hören. Es heißt nämlich: ‚Nicht alle sind Apostel oder Propheten‘ (1 Kor 12, 29).“

[100] II, 161;208–210: „Das wird heute in vielen Kirchen nicht mehr beachtet. Denn viele, die noch von ihrer Vergangenheit her gereinigt werden müssen, deren Lebenskleid schmutzig und fleckig ist, die sich nur auf unvernünftige sinnliche Wahrnehmung stützen, wagen den Aufstieg zu Gott. Darum werden sie von ihren eigenen Gedanken (λογισμοί) gesteinigt. Denn häretische Meinungen sind gewissermaßen Steine, die den Erfinder schädlicher Lehren unter sich begraben.“

[101] Nach Ex 20, 21 gelangte Mose ins Dunkel (γνόφος).

uns hierdurch, daß die religiöse Erkenntnis (τῆς εὐσεβείας ἡ γνῶσις)[102] zunächst für die, denen sie zuteil wird, Licht ist. Dagegen ist der Gegensatz zur religiösen Erkenntnis Finsternis. Die Abwendung von der Finsternis geschieht durch die Teilhabe am Licht. Je mehr nun der Geist voranschreitet, durch immer größere und vollkommenere Aufmerksamkeit zur Erkenntnis des Seienden gelangt und der Anschauung (θεωρία) immer näher kommt, um so mehr sieht er, daß die göttliche Natur unsichtbar ist. Denn wenn er alle Erscheinung verlassen hat, nicht nur, was die sinnliche Wahrnehmung faßt, sondern auch, was der Geist zu sehen glaubt, dringt er immer tiefer ins Innere, bis er unter großer geistiger Anstrengung zum Unsichtbaren, Unfaßbaren gelangt und dort dann Gott sieht. Denn darin liegt die eigentliche Erkenntnis des Gesuchten, darin das Sehen im Nicht-Sehen, daß das Gesuchte alle Erkenntnis übersteigt, wie durch Finsternis durch seine Unbegreiflichkeit auf allen Seiten abgeschlossen."[103] Gregor verwendet im unmittelbaren Zusammenhang den Begriff, mit dem dieser Theologietyp fortan gekennzeichnet wird: apophatische bzw. negative Theologie. Im gleichen Zusammenhang charakterisiert er diese Art der Gotteserkenntnis als „hell-dunkel", also mit einem Oxymoron, das ebenfalls in die Geschichte eingehen sollte[104]. Eine ausdrückliche Bestätigung seiner ‚negativen Theologie', d. h. seiner Auffassung, daß das eigentlich Göttliche „jenseits allen Erkennens und Begreifens"[105] liegt, sieht Gregor im Dekalog, und zwar im ersten Gebot, das ausdrücklich die Herstellung eines εἴδωλον, eines Bildes von Gott, verbietet (Ex 20,4)[106].

Indem Gregor, ohne formal eine Zäsur zu markieren, mit § 167 zum zweiten Teil des vorliegenden Abschnitts (§§ 167–201/217) übergeht, scheint er nahezulegen, daß auch seine folgenden Ausführungen noch in innerem Zusammenhang mit der vorstehend beschriebenen ‚Gotteserfahrung' stehen. Zum „Zelt, das nicht von Menschenhand stammt" (vgl. Hebr 9,11), gelangt der Aufsteigende erst nach der zweiten ‚Gotteserfahrung'. Gregor bezeichnet es ausdrücklich als das „Äußerste" (πέρας), was der Aufstei-

[102] Zum Begriff εὐσέβεια vgl. *J. Ibáñez/F. Mendoza Ruiz,* Naturaleza de la εὐσέβεια en Gregorio de Nissa, in: RET 33 (1973) 339–362. 423–448.

[103] II,162–163;210–212. – Vgl. hierzu *Daniélou,* Platonisme 201–210; *ders.,* Mystique de la ténèbre chez Grégoire de Nysse, in: DSp 2 (1953) 1872–1885. – Weitere Literatur bei *Altenburger/Mann* 356.

[104] II,163–164;212: „Deshalb sagt der erhabene Johannes, der in diese lichte Finsternis (λαμπρὸς γνόφος) eindrang: ‚Niemand hat Gott je gesehen' (Joh 1,18); mit dieser Verneinung (ἀπόφασις) stellt er fest, daß nicht nur für die Menschen, sondern für jede geistige Natur die Erkenntnis des Wesens Gottes unerreichbar sei."

[105] II,164;212.

[106] II,165;212: „Dorthin (d. h. im Dunkel, vgl. Ex 20,4) gelangt, wird ihm (d. h. Mose) durch das Wort dasselbe mitgeteilt (vgl. Ex 20,4), was schon durch die Finsternis ausgesprochen wurde … Denn das Wort Gottes (gemeint ist der Dekalog) verbietet gleich zu Beginn, daß die Menschen das Göttliche mit irgendetwas Erkanntem vergleichen, da jeder Begriff, der aufgrund der Vorstellungskraft die göttliche Natur zu erfassen und zu erreichen sucht, nur ein Götzenbild (εἴδωλον, vgl. Ex 20,4) von Gott darbietet, Gott selber aber nicht verkündet."

gende erreichen kann[107]. Doch worum handelt es sich inhaltlich? Man umschreibt es am besten mit dem Begriff des Christus, totus, caput et corpus (vgl. Kol 1,15–20). Christus ist in der Tat als Präexistenter ‚Zelt', „das nicht von Menschenhand stammt" und alles im Himmel und auf Erden umfaßt, aber als Fleischgewordener hat er „sein Zelt unter uns aufgeschlagen" (Joh 1,14)[108].

Wer durch das Dunkel der zweiten ‚Gotteserfahrung' hindurchgeschritten ist, will Gregor sagen, sieht diesen Christus totus, den präexistenten, aus dem alles Sein hervorgeht und in dem alles Geschaffene umfaßt und geborgen ist. Dies ist eine sehr interessante Aussage: die äußerste Erkenntnis in Gott ist das Mysterium Christi. Was den Begriff ‚Zelt' angeht, so haben wir es wieder mit der weiter oben erwähnten ἐπίνοια-Lehre zu tun. Christus ist nicht nur ‚Tür' und ‚Hirte' und ‚Speise', sondern auch ‚Zelt'. Gemeint ist mit dieser ἐπίνοια ‚Zelt' der eingeborene Gott, der in sich alles umfaßt (vgl. Kol 1,17)[109].

Im folgenden legt Gregor im Anschluß an Hebr 10,20 und Kol 1,16 im einzelnen dar, was dieses ‚obere' und ‚untere' Zelt umfaßt, nämlich einerseits die „überweltlichen Kräfte" der Engelwelt[110], andererseits die Kirche mit ihren verschiedenen Ständen, nämlich die Diener des Geheimnisses und die nach Vollkommenheit Strebenden[111].

In den folgenden Paragraphen (§§ 202–217) ergänzt Gregor die vorausgehenden christologisch-ekklesiologischen Darlegungen über den Christus totus mit Ausführungen, die einen ganz deutlich soteriologischen Akzent haben. Gehandelt wird jetzt über die Sünde der Menschen, die daraus folgende Zerstörung der menschlichen Natur und ihre Neuschaffung durch

---

[107] II,167;214.

[108] II,174–175;220: „Das Zelt selbst dürfte Christus sein, die ‚Kraft und die Weisheit Gottes' (1 Kor 1,21), seiner Natur nach nicht von Menschenhand geschaffen, nahm er es auf sich, geschaffen worden zu sein, als in uns jenes Zelt zu errichten war, so daß er gewissermaßen gleichzeitig ungeschaffen und geschaffen war: ungeschaffen in seiner Präexistenz, geschaffen dadurch, daß er diese materielle Existenz annahm. Das Gesagte dürfte für diejenigen, welche das Geheimnis unseres Glaubens genau angenommen haben, nicht unverständlich sein. In der Tat, unter allem ist es ein Einziges (ἕν), was vor den Zeiten war und am Ende der Zeiten wurde, was eines zeitlichen Entstehens nicht bedurfte – wie kann nämlich etwas, das vor den Zeiten war, eines Entstehens in der Zeit bedürftig sein? – was um unseretwillen, die wir aus Unbesonnenheit (ἀβουλία) das Sein verloren haben, es auf sich nahm, wie wir zu werden, damit es, was außerhalb des Seienden war, wieder zum Seienden zurückführe. Das ist der eingeborene Gott, der in sich zwar alles umfaßt (vgl. 1 Kol 1,17), und doch auch unter uns sein Zelt aufschlug (Joh 1,14)." – Zum Ganzen vgl. *Daniélou,* Platonisme 171–182.

[109] II,177;222: „Wie alle anderen Namen in korrekter Weise (εὐσεβῶς) zur Bezeichnung seiner göttlichen Macht gebraucht werden, so zum Beispiel Arzt, Hirte, Beschützer, Brot, Weinstock, Weg, Tür, Bleibe, Wasser, Fels, Quelle und was sonst noch von ihm ausgesagt wird, so wird er auch mit einem Namen, der der göttlichen Natur angemessen ist, ‚Zelt' genannt. Denn die Kraft (δύναμις), die alles umgibt, in der die ganze Fülle der Gottheit wohnt' (Kol 2,9), der allen gemeinsame Schutz, der in sich alles birgt, der wird zu Recht ‚Zelt' genannt." – Zum Begriff ‚Zelt' vgl. *J. Daniélou,* Notes sur trois textes eschatologiques de saint Grégoire de Nysse, in: RSR 30 (1940) 348–356, hier 353–355; *ders.,* Platonisme 164–172.

[110] II,178–183;222–228.

[111] II,184–201;228–244.

die Menschwerdung des ewigen Wortes: „... die menschliche Natur (war) uranfänglich unzerbrechlich und unsterblich ..., von Gottes Händen geschaffen und mit den ungeschriebenen Zeichen des Gesetzes geschmückt; und mit der Abwendung vom Bösen und mit der Achtung gegenüber Gott war unser Wille von Natur aus auf das Gesetz gerichtet. Als aber die Sünde drohend über sie herfiel – die Schrift nennt es gleich an ihrem Anfang ‚Stimme der Schlange' (Gen 3,4) ... – da fiel sie zu Boden und wurde zerstört. Aber der wahre Gesetzgeber, dessen Bild Moses war, hat in seiner Person aus unserer Erde die Tafel unserer Natur neu geschaffen. Denn sein göttliches Fleisch entstammte nicht einer Ehe, sondern er wurde zum Behauer seines eigenen Fleisches, das vom Finger Gottes beschrieben wurde. Denn der Heilige Geist kam über die Jungfrau und die Kraft des Höchsten überschattete sie (Lk 1,35). Als das geschehen war, empfing die Natur wieder ihre Unzerbrechlichkeit, unsterblich geworden infolge ihrer Prägung durch den Finger (Gottes). Finger aber wird an vielen Stellen der Heiligen Schrift der Heilige Geist genannt" [112].

V. Hauptthemen. Abschnitt VII

Wie schon der vorausgehende Abschnitt VI gliedert sich auch Abschnitt VII vom Inhalt her gesehen in zwei große Unterabschnitte. Gegenstand des ersten (§§ 219–255) sind die dritte ‚Gotteserfahrung', Gegenstand des zweiten (§§ 256–304) Ausführungen, die man mit „Laster, Tugend und letzte Versuchungen auf dem Weg des geistlichen Lebens" überschreiben kann. Was nun zunächst die dritte ‚Gotteserfahrung' angeht, so lassen sich drei Gedankenkreise in Gregors Darlegungen unterscheiden. Zunächst behandelt unser Theologe gewissermaßen das Faktum (§§ 219–230), dann geht er auf die Voraussetzungen für dieses Faktum ein (§§ 231–239), schließlich stellt er die Beziehung dieses Faktums zu Christus her (§§ 240–255).

Was wir hier als Faktum der ‚Erfahrung' Gottes bezeichnet haben, ist der Sache nach nichts anderes als die unendliche Bewegung der Seele in immer größere Höhe zu Gott hin. Sie wird in der Forschung in Anspielung auf Phil 3,13 mit dem griechischen Terminus als ἐπέκτασις bezeichnet [113]. Das umgekehrte Bild der Schwerkraft veranschaulicht das Gemeinte: „Genau so wie Körper, wenn sie den ersten Anstoß nach unten erhalten haben, auch ohne weitere Einwirkung von selbst in immer größerer Geschwindigkeit zur Tiefe stürzen, solange es abwärts geht, und durch ihre Form dem Sturz unterworfen bleiben, wenn sich nichts findet, das ihre Bewegung aufhält, so gerät umgekehrt die Seele, die sich von der irdischen Leidenschaft gelöst hat, in eine schnellstürzende Aufwärtsbewegung, von unten zur Höhe emporfliegend." [114] Was diese Aufwärtsbewegung der Seele un-

[112] II,215–216;252–254.
[113] Vgl. *Daniélou*, Platonisme 309–326.
[114] II,224;260.

unterbrochen in Gang hält, ist die Anziehungskraft, die vom Guten auf sie ausgeübt wird und die nie nachläßt[115].

Was nun, zweitens, die inneren Voraussetzungen dieses unendlichen Aufstiegs der Seele zu immer größerer Höhe angeht, so nennt Gregor zwei. Das eine ist die Natur der Seele selber, das andere die ‚Natur' Gottes. Die Seele des Menschen ist von einer Liebe (ἐρωτικὴ διάθεσις)[116] zum wesenhaft Schönen erfüllt. Sie „wird in ihrer Hoffnung ständig von einem Anblick der Schönheit zum nächsten fortgerissen, in ihrem Verlangen immer vom schon Erreichten zum noch Verborgenen entzündet. Wenn also der glühende Liebhaber der Schönheit das, was sich ihm immer zeigt, als ein Bild des Ersehnten empfangen hat, so verlangt er danach, vom Urbild (ἀρχέτυπος) selbst erfüllt zu werden. Und das will die verwegene Forderung, die alle Gipfel des Verlangens ersteigt – im Hintergrund steht hier die Mosesbitte von Ex 33,18 –: an der Schönheit nicht nur in irgendwelchen ‚Spiegeln und Gleichnissen', sondern von ‚Angesicht zu Angesicht' teilzuhaben (vgl. Kor 13,12)."[117] Die andere Voraussetzung für den unendlichen Aufstieg der Seele ist die Unendlichkeit Gottes selber. Gregor führt im näheren Zusammenhang seiner Darlegung über den unendlichen Aufstieg der Seele einen förmlichen Beweis der Unendlichkeit Gottes[118].

Und so kann denn Gregor nach seinen Darlegungen über die Natur der Seele und über die Natur Gottes schließlich auf den Punkt bringen, worin

---

[115] II,225–226;262: „Wenn nichts diese Aufwärtsbewegung aufhält – denn die Natur des Guten zieht alle, die auf sie schauen, zu sich – erhebt die Seele sich ständig über sich selbst, durch das Verlangen nach dem Himmel zu dem ‚ausgestreckt (συνεπεκτεινομένη), was vor ihr liegt' (Phil 3,11), wie der Apostel sagt, in ständig aufwärtsstrebendem Flug. In ihrem Verlangen läßt sie über das hinaus, was sie schon erlangt hat, keine noch größere Höhe aus, ihr Flug nach oben nimmt kein Ende, und aus der jeweils erreichten Höhe gewinnt sie immer wieder neuen Aufschwung." – Die nähere Deutung des hier gelehrten Aufstiegs der Seele zu Gott beschäftigt die Forschung seit langem. Während *Daniélou* die Tendenz hat, ihn im Sinne echter Mystik zu verstehen, deutet ihn *Mühlenberg*, Unendlichkeit, als theoretische Erkenntnis. – Zur Rezeption bzw. Nicht-Rezeption der Vorstellung eines unendlichen Aufstiegs der Seele durch die spätere Tradition vgl. *P. Deseille*, Epektasis, in: DSp 4 (1960) 785–788.

[116] Vgl. *G. Horn*, L'amour divin. Note sur le mot ‚Eros' dans saint Grégoire de Nysse, in: RAM 6 (1925) 378–389; *Daniélou*, Platonisme 211–220.

[117] II,231–232;264–266. – Vgl. *Daniélou*, Platonisme 291–314; *Mühlenberg*, Unendlichkeit 147–183.

[118] II,236–238;268–270: „Würde man das Göttliche als begrenzt annehmen, so müßte man auch etwas jenseits dieser Grenze annehmen. Denn was begrenzt ist, hat an irgendetwas sein Ende, wie die Luft die Grenze der Vögel ist und das Wasser die der Fische. Wie nun der Fisch auf allen Seiten vom Wasser, der Vogel von der Luft umgeben wird ... (und das Wasser für den Fisch, die Luft für den Vogel die äußerste Grenze bezeichnet), so müßte auch das Göttliche, wenn man es für begrenzt hielte, von einer fremden Natur umschlossen sein. Daß das Umfassende größer ist als das Umfaßte, bezeugt der Verstand. Nun besteht aber Einmütigkeit darüber, daß das Göttliche das wesenhaft Schöne ist. Was nun eine andere Natur als das Schöne hat, ist etwas anderes als das Schöne. Was außerhalb des Schönen ist, wird zum Schlechten gerechnet. Es wurde jedoch schon gezeigt, daß das Umfassende größer ist als das Umfaßte. Notwendig müssen also alle, die das Göttliche für begrenzt halten, auch sagen, daß es vom Bösen umgeben ist. Da das Begrenzte schwächer ist als die Natur des Begrenzenden, ergibt es sich, daß das sich weiter Erstreckende die Oberhand gewinnt. Wer also das Göttliche begrenzen will, der läßt das Schöne von seinem Gegenteil beherrscht werden. Aber das ist widersinnig. Also ist eine Begrenzung der unbegrenzten Natur auszuschließen." – Zur näheren Interpretation vgl. *Mühlenberg*, Unendlichkeit 100–147.

diese dritte ‚Gotteserfahrung' nach dem Sehen Gottes als Licht (erste ‚Gotteserfahrung') und als Dunkel (zweite ‚Gotteserfahrung') genauerhin besteht: „Und dies ist das eigentliche Schauen Gottes: niemals eine Sättigung (κόρος) des Verlangens zu finden[119]. Indes ist es nötig, daß der Schauende jeweils durch das, was er zu schauen vermag, ständig neu entzündet wird in seinem Verlangen, noch mehr zu schauen. Und so setzt keine Grenze dem weiteren Aufstieg zu Gott ein Ende, weil weder eine Grenze des Schönen gefunden, noch das fortschreitende Verlangen nach dem Schönen durch irgendeine Sättigung (κόρος) beendet werden kann."[120] Oder wie Gregor kurz zuvor formuliert hatte: „Darin besteht in Wahrheit das Gottschauen, daß derjenige, der zu Gott aufschaut, nie von seinem Verlangen läßt."[121] In den beiden vorausgegangenen ‚Gotteserfahrungen' hatte Gregor jeweils in aller Ausdrücklichkeit Beziehungen zur Christologie hergestellt. Das tut er auch hier in der dritten. Die unendliche Aufwärtsbewegung der Seele, ihr nicht ablassender Lauf in der Tugend, setzt ein festes Stehen auf dem Felsen (nach Ex 33,21), welcher Christus ist (1 Kor 10,4), voraus. Gregor verdeutlicht diesen Gedanken durch ein Bild: „Je fester und unverrückbarer jemand im Guten verharrt, um so mehr vollbringt er im Lauf der Tugend ... So ergeht es auch solchen, die im Sand bergan gehen wollen; auch wenn sie kräftig ausschreiten, mühen sie sich vergeblich, da der Sand ihren Schritt ständig abwärts zieht, so daß zwar Bewegung erreicht wird, aber kein Vorwärtskommen der Bewegung. Wenn aber jemand, wie es im Psalm heißt (Ps 40,3), seine Füße auf festen Grund stellt, sie auf den Felsen stützt – der Fels aber ist Christus (1 Kor 10,4), die vollkommene Tugend –, wird er im Maße er nach dem Rat des Paulus im Guten fest und unverrückbar geworden ist (1 Kor 15,58), schneller in seinem Lauf vorankommen ...."[122] Je größer die Nähe zu Christus und je fester der Glaube an ihn, so läßt sich dieser Gedanke vielleicht zusammenfassen, desto sicherer und schneller der Aufstieg der Seele zu Gott. Auch im Zusammenhang der Erörterungen der christologischen Implikationen der dritten ‚Gotteserfahrung' bringt Gregor Christus nochmals unter der Rücksicht der verschiedenen von ihm aussagbaren ἐπίνοιαι zur Sprache: „... die Hand Gottes aber dürfte seine Schöpferkraft in allem Seienden sein, der eingeborene Gott, durch den alles wurde (Joh 1,3): er ist für diejenigen, die laufen, die Bahn (τόπος), wird er doch nach seinen eigenen Worten (Joh 14,6) zum Weg für den

[119] II,239;270: καὶ τοῦτό ἐστιν ὄντως τὸ ἰδεῖν τὸν θεὸν τὸ μηδέποτε τῆς ἐπιθυμίας κόρον εὑρεῖν. – Zur zentralen Rolle des Begriffs des κόρος in der Theologie des Origenes vgl. *M. Harl*, Recherches zur l'origénisme d'Origène: la ‚satiété' (κόρος) de la contemplation comme motif de la chute des âmes, in: TU 93 (1966) 373–405. Mit Gregors Vorstellung eines unendlichen Fortschreitens der Seele ist dieser letztlich auf einem zyklischen Weltbild beruhende Begriff außer Kraft gesetzt.

[120] II,239;270.

[121] II,233;266.

[122] II,243–244;272–274.

Lauf, er ist für diejenigen, die fest stehen, Fels, für diejenigen, die sich (am Ziel) ausruhen, Bleibe ....“ [123]

Im Anschluß an Ex 33,23 beschließt Gregor seine Ausführungen über die dritte ‚Gotteserfahrung‘ mit Erörterungen über die Nachfolge Gottes[124]. Es ist sicher alles andere als ein Zufall, daß Gregor erst jetzt dieses Thema in seine Darlegungen über das geistliche Leben einführt. Die Nachfolge Gottes ist in seinen Augen offensichtlich nichts für Anfänger im geistlichen Leben. Sie setzt die durch die drei ‚Gotteserfahrungen‘ markierte Höhe im geistlichen Leben schon voraus. So heißt es denn auch ausdrücklich: „Du siehst, eine wie große Sache es ist, die Nachfolge Gottes (ἀκολουθεῖν τῷ θεῷ) zu lernen. Wurde doch (Mose) erst nach jenen erhabenen Aufstiegen, nach den schrecklichen und zugleich wunderbaren Offenbarungen (θεοφανεία) Gottes, gewissermaßen am Ende seines Lebens endlich dieser Gnade (χάρις) gewürdigt, als er lernte, hinter Gott herzugehen.“ [125] Es ist, als ob Gregor sagen wollte: Erst wer begriffen hat, daß Gott nicht nur Licht, sondern auch Dunkel, daß er die den Menschen unendlich anziehende, ihn nie satt machende Schönheit ist, vermag ihm wirklich nachzufolgen. Jedenfalls ist die Nachfolge Gottes eine Weise ihn zu schauen: „Moses, der Gott zu sehen verlangte, wird belehrt, wie man Gott sehen kann: Gott nachzufolgen, wohin er auch führt, ist Gott schauen.“ [126] Wichtig für das unmittelbar Folgende ist schließlich noch die nähere Art und Weise, wie Gregor dieses ‚Erfahren‘ Gottes durch Nachfolge konzipiert: es bedeutet, den Blick nur noch auf das Gute und die Tugend gerichtet zu haben, die Sünde und das Böse überhaupt nicht mehr zu sehen[127].

Ohne irgendeine formale Zäsur folgen auf die Darlegungen über die dritte ‚Gotteserfahrung‘ Ausführungen über Laster bzw. Hauptsünden (§§ 256–286), Tugend (§§ 287–290) und letzte Versuchungen (§§ 291–304) des im geistlichen Leben Fortschreitenden. Zunächst also kommen drei Hauptlaster zur Sprache, der Neid (φθόνος), die Begierde (ἐπιθυμία) und der Stolz (ὑπερηφανεία).

Dabei ist zu beachten, wie Gregor näherhin seine rhetorisch äußerst wirksamen Ausführungen über den Neid[128] mit dem Vorausgehenden verknüpft: Wer Gott nachfolgt, ist des Neides, der „uranfänglich bösen Leidenschaft (πάθος), des Vaters des Todes, des ersten Zugangs der Sünde, der

[123] II,249;278.

[124] Vgl. *A. Heitmann*, Imitatio Dei. Die ethische Nachahmung Gottes nach der Väterlehre der ersten zwei Jahrhunderte, StAns 10, Rom 1940; *H. Kosmala*, Nachfolge und Nachahmung Gottes. I. Im griechischen Denken, in: ASTI 2 (1963) 38–85.

[125] II,255;280–282.

[126] II,252;280. – Kündigt sich hier das geistliche Thema der Hingabe an den göttlichen Willen an?

[127] II,253–254;280.

[128] Vgl. auch *A. Louth*, Envy as the chief sin in Athanasius and Gregory of Nyssa, in: TU 128 (1984) 458–460.

Wurzel des Übels, des Ursprungs der Traurigkeit, der Mutter des Unglücks, der Grundlage des Ungehorsams, des Anfangs der Scham"[129], nicht mehr fähig[130]. Gott nachfolgen schließt für Gregor die Anfälligkeit für das „uranfängliche" Laster des Neides schlechthin aus. Mit der Nachfolge Gottes, zu der der geistlich Fortschreitende erst nach einem langen Aufstieg im Tugendleben gelangt, sieht Gregor endlich die Gefährdung durch die Ursünde, das Grundlaster, den Neid, überwunden.

Auch gegenüber einem zweiten Laster, der Völlerei (γαστρομαργία) und der Lust (ἡδονή), bzw. allgemeiner formuliert, der Begierde (ἐπιθυμία)[131], ist gefeit, wer zur Höhe der Nachfolge Gottes gelangt ist[132]. Näherhin definiert Gregor die Begierde als ein Vorziehen der irdischen Güter vor den himmlischen. Überwunden wird die Begierde nach den irdischen Gütern durch die Hoffnung auf die himmlischen. Λογισμοί, gute und böse Gedanken oder Regungen der Seele, von denen gleich zu Beginn unseres geistlichen Wegweisers die Rede war, sind es wiederum, die Hoffnung und Begierde vor die Seele des Menschen tragen und seine Entscheidung provozieren: „Es handelt sich hier jedenfalls meiner Meinung nach einerseits um Gedanken (λογισμοί), die gute Hoffnung erwecken, aus dem Glauben erwachsende Gedanken, die die Hoffnung auf die verheißenen Güter festigen; andererseits um Gedanken des Widersachers (τοῦ ἐναντίου λογισμοί), die Verzweiflung (ἀπόγνωσις) an den guten Hoffnungen bewirken und den Glauben in die Verheißungen schwächen."[133] Als ein besonderes Motiv für die Hoffnung und damit ein Mittel gegen die Begierde nennt Gregor in diesem Zusammenhang das Kreuz Christi[134]. Ausdrücklich erwähnt er auch die Möglichkeit der Rückkehr und Buße (μετάνοια) für diejenigen, die in ihre alten Laster zurückgefallen sind. Die Anspielungen auf das kirchliche Bußinstitut sind zwar unüberhörbar, entscheidend ist jedoch die erneute Zuwendung zu dem Gekreuzigten[135].

---

[129] II, 256–257;282. Ebd.: „Neid hat uns aus dem Paradies vertrieben, als er für Eva zur Schlange geworden war. Neid riß uns vom Baum des Lebens weg, raubte uns die Kleider der Heiligkeit und bekleidete uns wegen unserer Scham mit den Blättern des Feigenbaumes. Neid waffnete Kain gegen die Natur (d. h. seinen eigenen Bruder) und führte den siebenmal bestraften Tod ein. Neid machte Josef zum Sklaven, Neid, todbringender Stachel, verborgene Waffe, Krankheit der Natur, verderbliches Gift, selbstgewollte Abzehrung, bitterer Pfeil, Nagel der Seele, Brand im Herzen, Feuer, angezündet in den Eingeweiden."

[130] II, 260;284: „Daß er (d. h. Mose) dadurch, daß er Gott folgte, in sich glücklich wurde, zeigt auch die Tatsache, daß er offenbar für den Schuß des Bogens, den der Neid gegen ihn zielte, zu hoch war. Denn der Neid schoß zwar auf ihn; der Schuß erreichte aber nicht die Höhe, in der sich Moses befand." – Daß die Ausführungen über den Neid sich unmittelbar an das Thema der Nachfolge Gottes anschließen, hat seinen tieferen, systematischen Grund wohl in Gregors von Plato stark bestimmtem Gottesbegriff; in der Tat ist nach Timaeus 29E der Neid Gott völlig fremd.

[131] Vgl. *P. Wilpert*, Begierde, in: RAC 2 (1954) 62–78.

[132] II, 265;286.

[133] II, 266;286–288.

[134] II, 267;288.

[135] II, 269–270;288–290: „Hier wird uns in der Betrachtung (θεωρία) gezeigt, was es ist um das Geheimnis der Umkehr (μετανοίας μυστήριον). Die sich nämlich nach einmaligem Kosten des (Wassers aus dem) Felsen(s) zum Bauch, zum Fleisch, zu den Lüsten (ἡδοναί) Ägyptens zu-

Diesen Gedanken, das Kreuz als Heilmittel der Begierde, entfaltet Gregor im folgenden noch deutlicher: „Der einzige Schutz gegen solche gefährlichen Leidenschaften (πάθημα) ist die Reinigung, die unseren Seelen durch das Geheimnis der Frömmigkeit (μυστήριον τῆς εὐσεβείας)[136] zuteil wird. Die Hauptsache aber von allem, was im Geheimnis der Frömmigkeit geglaubt wird, ist die Betrachtung (ἐπίβλεψις) des Leidens dessen, der dieses Leiden um unsertwillen auf sich nahm. Dieses Leiden ist das Kreuz. Wer darauf schaut, dem wird, wie die Schrift lehrt, vom Gift der Begierde (ἐπιθυμία) kein Schaden zuteil. Auf das Kreuz schauen, das heißt, sein ganzes Leben der Welt tot und gekreuzigt sein (vgl. Gal 6, 14), unbewegt gegenüber jeder Sünde, wirklich, wie der Prophet sagt, sein eigenes Fleisch mit der Furcht Gottes annageln (Ps 119, 120). Der Nagel, der das Fleisch festhält, ist aber die Selbstbeherrschung (ἐγκράτεια)." [137]

Im Zusammenhang dieser Einladung zur Betrachtung des Kreuzes Christi als *einzigem* wirksamen Schutz gegen die Begierde präzisiert Gregor genauerhin die Wirkung des Kreuzestodes: „Von der Sünde nun wird der Mensch durch den befreit, der sich der Gestalt (εἶδος) der Sünde unterzog und uns ähnlich wurde, die wir uns zum Bild (εἶδος) der Schlange gewandt haben; durch ihn wurde der Tod, den die Bisse bewirken, verhindert, die Schlangen selbst aber nicht vernichtet. Schlangen nenne ich die Begierden (ἐπιθυμίαι). Der schlimme Tod der Sünde vermag nichts gegen diejenigen, die auf das Kreuz schauen; die ‚im Fleisch wurzelnde Begierde gegen den Geist' (Gal 5, 17) wurde nicht ganz aufgehoben. Denn die Bisse der Begierde (ἐπιθυμία) wirken oft auch bei den Glaubenden. Wer aber auf den am Holz Erhöhten schaut, weist die Leidenschaft (πάθος) zurück, indem er das Gift durch den ehrfürchtigen Gehorsam gegenüber dem Gebot wie durch eine Arznei unwirksam macht." [138]

Ein drittes Laster schließlich bedroht den Menschen nach Überwindung von Neid und Begierde: der Hochmut (ὑπερηφανία)[139]. Es ist das spezifische Laster der im geistlichen Leben schon weit Fortgeschrittenen, derer, die vor allem die Begierde durch den Blick auf das Kreuz Christi überwunden haben. Um sie zu versuchen, hat der Widersacher „einen neuen

---

rückwenden, werden zur Strafe von der Teilnahme an den Gütern ausgeschlossen. Aber es ist für diese möglich, durch Reue (μεταμέλεια) den Felsen wiederzufinden, den sie verließen, sich den Quell wieder aufzuschließen und wieder das Wasser zu trinken, das der Fels dem spendet, der Josuas Botschaft (vgl. Num 13) für wahrer hält als die seiner Gegner und zur Traube schaut, die für uns aufgehängt worden ist und ihr Blut vergossen hat, der dafür sorgt, daß durch das Holz der Fels wieder Wasser hervorsprudeln läßt."

[136] Zum Begriff μυστήριον vgl. *Daniélou*, Platonisme 189–193.

[137] II, 273–274; 292. – Vgl. *P. Th. Camelot*, Ἐγκράτεια (continentia), in: DSp 4 (1960) 357–370; *H. Chadwick*, Enkrateia, in: RAC 5 (1962) 343–365.

[138] II, 276–277, 292–294.

[139] Zum mönchischen Kontext dieser Ausführungen über den Hochmut vgl. *J. Procopè*, Hochmut, in: RAC 15 (1991) 795–858, hier 832–844. Umfassend informiert über ὑπερηφανία/superbia in der Geschichte der christlichen Spiritualität *A. Adnès*, Orgueil, in: DSp 11 (1982) 907–933, hier 912–920 über die Kirchenväter.

Weg der Sünde ausgedacht". Gregor fährt fort: „Das kann man auch heute bei vielen beobachten. Denn nachdem manche durch ein Leben der Enthaltsamkeit (σωφρονέστερος βίος) die Leidenschaft der Begierde (ἐπιθυμία) gebändigt haben, drängen sie sich selbst zum Priesteramt mit menschlichen Machenschaften und eigenen Unternehmungen gegen den Plan Gottes sich überhebend ... Denn als die Erde aufhörte, Schlangen gegen die Begehrlichen zu gebären wegen des Glaubens an den, der am Holze erhöht wurde, und sie überzeugt waren stärker zu sein als die giftigen Bisse, da überkam die der Leidenschaft der Begierde Entkommenen die Krankheit des Hochmuts (ὑπερηφανία)."[140]

Das Drängen nach dem Priesteramt ist durch die Vorlage (Num 16) vorgegeben, die gegebene Lektion ist jedoch ganz allgemeiner Art: Wer im geistlichen Leben mit der Begierde fertiggeworden ist, den bedroht das Laster des Hochmuts, denn „wiederum rückt die Sünde mit einer bösen Folgerichtigkeit vor und pflanzt sich in verhängnisvoller Verkettung fort."[141] Als die dem Hochmut konträre Tugend nennt Gregor übrigens in unserem Zusammenhang das μετριάζειν[142], was wohl treffender mit Maßhalten und Bescheidensein zu übersetzen ist als mit Demut.

Veranlaßt durch seine Vorlage (Num 16), tatsächlich aber in konsequenter Ausfaltung seines Ansatzes definiert Gregor den Stolz näherhin als einen Sturz nach unten bzw. – in der rhetorischen Figur eines Oxymoron – als einen „Aufstieg nach unten" (ἄνοδος εἰς κάτω)[143].

Übrigens, nicht nur der Stolz, auch andere Laster sind für den geistlich Aufsteigenden ein ‚Sturz nach unten': „Jede Leidenschaft (πάθος) ist ein Sturz, so lange sie Leidenschaft ist. In der Verschiedenheit der Leidenschaften ist keine Verschiedenheit der Stürze begründet. Wer durch die Glätte der Lust (ἡδονή) ausgleitet, stürzt, und wer durch den Hochmut (ὑπερηφανία) zu Fall gebracht wird, stürzt gleichfalls in den Abgrund. Keine Art zu stürzen ist für den, der Einsicht hat, wünschenswert, sondern jede Art ist zu fliehen, insofern sie Sturz ist."[144] Wir haben es bei der vorstehenden Trias von drei Lastern offensichtlich mit einem Echo aus dem Mönchsmilieu zu tun, in dem zu dieser Zeit solche Listen von Hauptsünden oder Lastern zusammengestellt wurden[145].

---

[140] II,279;294.

[141] II,278;294.

[142] II,282;296.

[143] II,280–281;296: „Von hier ausgehend dürfte man nicht ohne guten Grund den Hochmut (ὑπερηφανία) als einen Aufstieg nach unten bestimmen. Wenn aber die Mehrzahl das Gegenteil annimmt, so ist das nicht verwunderlich; denn den meisten scheint mit dem Namen des Hochmuts ein ‚Über-den-andern-sein' bezeichnet zu werden. Aber die Wirklichkeit des Geschehenen (Num 16,31–32) bestätigt unsere Bestimmung. Wenn nämlich diejenigen, die sich selbst über andere erheben, nach unten versinken, indem sich die Erde auftut, dürfte niemand die Bestimmung zurückweisen, die besagt, daß der Hochmut ein Sturz in die Tiefe (κατωτάτω πτῶσις) ist."

[144] II,282;296–298.

[145] Schon Origenes stellte Listen von Hauptsünden zusammen. Eine erste, für die weitere Ge-

Gregor konzipiert die Laster konsequent von seinem Ansatz des geistlichen Lebens als Aufstieg her als Bewegung nach unten, als Abstieg, als Absturz. Nach einem Exkurs über die notwendig innere Schönheit des Priestertums (§§ 284–286) wendet er sich dem Gegensatz zum Laster, der Tugend, zu[146]. Zunächst gibt er eine allgemeine Definition der Tugend, dann beleuchtet er dieselbe durch eine Reihe von Beispielen. Tugend ist die Mitte zwischen zwei Extremen: „Denn wie zwei Abhänge den Pfad auf einem Grat so schmal werden lassen, daß derjenige, der darauf geht, Gefahr läuft, zur einen oder anderen Seite von der Mitte weg abgelenkt zu werden, denn auf beiden Seiten nimmt in gleicher Weise den Abweichenden der tiefe Abgrund auf, so will das Gesetz, daß derjenige, der ihm nachfolgt, den Weg nicht verläßt (Dtn 28,14), der, wie der Herr sagt (Mt 7,14), eng und schmal ist, weder nach links noch nach rechts. Dieses Wort stellt einen Lehrsatz (δόγμα) dar, der bestimmt, daß die Tugenden sich in der Mitte befinden, weil jedes Übel von Natur aus entweder aus einem Mangel oder aus einem Unmaß an Tugend zur Wirkung kommt." [147]

Mit einer Reihe von Beispielen läßt sich diese Definition der Tugend als die Mitte zwischen zwei Extremen belegen: „So ist bezüglich der Tapferkeit ein Mangel an Tugend Feigheit, ein Übermaß Übermut. Was von beiden frei ist und in der Mitte zwischen beiden angrenzenden Übeln liegt, ist Tugend. In gleicher Weise hat auch alles andere, was zum Guten strebt, seinen Platz zwischen benachbarten Übeln. Die Weisheit hält die Mitte zwischen Verschlagenheit und Arglosigkeit. Weder ist die Tücke der Schlange noch die Arglosigkeit der Taube lobenswert, wenn man beide für sich nimmt, sondern die Haltung, die zwischen beiden liegt, ist Tugend. Wer des Maßes (σωφροσύνη) ermangelt, ist zügellos, wer es übertreibt, ist ‚gebrandmarkt in seinem Gewissen', wie es der Apostel feststellt (1 Tim 4,2). Der eine überläßt sich schamlos Ausschweifungen (ἡδονή), der andere verachtet die Ehe, wie wenn sie ein Ehebruch wäre. Die Haltung, die zwischen beiden liegt, ist die Tugend des Maßes (σωφροσύνη)." [148]

Der 7. Abschnitt schließt mit Erwägungen, die man mit „Versuchungen der im geistlichen Leben weit Fortgeschrittenen" überschreiben könnte (§§ 291–304). Denn es gilt, daß „mit dem Anstieg der Tugend auch der Anschlag des Widersachers aufsteigt, der ständig Ansätze aufspürt für seine Hinwendung zum Bösen" [149]. Charakteristisch für die Versuchungen auf der

schichte wichtige Systematisierung, jedoch nicht bloß von drei, sondern von acht Lastern (οἱ γενικώτατοι λογισμοί), findet sich, noch vor 399, bei Evagrius Ponticus, dem zeitweiligen Schüler und Vertrauten des Gregor von Nazianz. Weitere Einzelheiten über die Geschichte der Lehre von den Lastern bei *A. Solignac*, Péchés capitaux, in: DSp 12 (1984) 853–862; vgl. auch *E. Stommel*, Achtlasterlehre, in: LThK 1 (1957) 111.

[146] Vgl. *E. Konstantinou*, Die Tugendlehre Gregors von Nyssa im Verhältnis zu der antik-philosophischen und jüdisch-christlichen Tradition, Würzburg 1966.

[147] II,287–288;300–302.

[148] II,289;302.

[149] II,291;304.

jetzt erreichten Höhe ist ihre Hinterhältigkeit. „... wie gute Kriegsführer, die, wenn sie einsehen, daß ihre Streitmacht für eine offene Feldschlacht zu schwach ist, den Feind mit Verhandlungen (λόγοι) und List überwinden, so auch führt der Befehlshaber der Schlechtigkeit seine Streitmacht gegen die im Gesetz und in der Tugend Gefestigten nicht mehr offen ins Feld, sondern führt seinen Anschlag durch einen Hinterhalt im Verborgenen aus.“ [150] Es lassen sich aus Gregors Darlegungen zwei solcher hinterhältiger Versuchungen herausschälen, einerseits Verleumdungen, üble Nachrede, gegen den in der Tugend Fortgeschrittenen, andererseits sexuelle Versuchungen.

Was die Verleumdungen angeht, so ist Gregor optimistisch, daß sie den in der Tugend Gefestigten nicht wirklich erschüttern oder verwirren können: „Wie kann man nämlich einen, der nichts besitzt, der Habsucht schmähen? Wie kann man jemandem Schwelgerei vorwerfen, der als Anachoret zurückgezogen für sich lebt? Wie kann man einem Sanften Wildheit, einem Demütigen Hoffart vorwerfen oder sonst etwas denen vorwerfen, von denen das Gegenteil bekannt ist. Ihr Ziel (σκοπός) ist es ja, ihr Leben für jede Schmähung unerreichbar zu machen, damit, wie der Apostel sagt, der Feind verwirrt wird und nichts Böses zu sagen weiß.“ [151]

Viel weniger optimistisch ist Gregor hinsichtlich der zweiten Versuchung, die über einen in der Tugend Fortgeschrittenen kommen kann, die sexuelle. Gegen Anfechtungen bloß durch Worte ist der Fortgeschrittene gefeit. Wo jedoch Verleumdung, Verdächtigung und üble Nachrede nicht fruchten, da verlegt sich der Widersacher „auf die ihm eigentümliche Kampfesweise, indem er die Natur wiederum durch Lust (ἡδονή) zum Bösen verlockt“. Interessant ist in diesem Satz vor allem das ‚wiederum‘ (πάλιν). Der Widersacher sucht an der gleichen Stelle ‚wiederum‘ den Menschen in seine Gewalt zu bringen, an der er schon einmal, ganz am Anfang, erfolgreich war. Gregor läßt in der Tat keinen Zweifel daran, „daß von den vielen Leidenschaften (πάθη), die die Menschen in ihrem Innern (λογισμοί) angreifen, keine andere eine solche Macht über uns hat, daß sie dem Wahnsinn der Lust (νόσος τῆς ἡδονῆς) gleichkommt“ [152] und „daß die Lust für uns ein schwer zu bekämpfender und zu besiegender Feind ist ... Denn sie läßt die Menschen zu Tieren werden; ein tierischer, ungeistiger Trieb (ὁρμή), zur Zügellosigkeit verleitet sie, ihre menschliche Natur zu vergessen ...“ [153].

Wie sich gegen die Versuchung, die Gregor bezeichnenderweise als letzte des im geistlichen Lebens Aufsteigenden nennt, schützen? „Wir haben erfahren, welche Macht zum Bösen der Wahnsinn der Lust besitzt, daher sol-

[150] II, 291;304.
[151] II, 296;308.
[152] II, 301;312.
[153] II, 301–302;312.

len wir uns in unserem Leben möglichst weit von solcher Nachbarschaft fernhalten, damit dieser Wahnsinn bei uns keinen Eingang findet, wie ja auch das Feuer nur durch seine Nähe einen gefährlichen Brand ins Werk setzen kann. Denn das lehrt uns Salomon, wenn er in der ‚Weisheit' sagt, daß man nicht mit bloßem Fuß die Kohlenglut berühren noch Feuer im Brustbausch tragen solle (Spr 6,2–7), in der Überzeugung, daß es in unserer Macht liegt, von Leidenschaft (ἀπάθεια)[154] frei zu bleiben, solange wir uns von dem fernhalten, was uns in Brand setzen kann. Wenn wir jedoch diesen sengenden Brand berühren, entzündet sich in der Brust das Feuer der Begierde (ἐπιθυμία), und es folgen die Verbrennung der Füße und das Verderben der Brust." Eine ähnliche Lehre enthält nach Gregor auch Mt 5,19: die Begierde dringt durch das Auge in unser Herz ein[155]. Zurückhaltung und das Meiden von Gelegenheiten, so lautet das Heilmittel gegen die Versuchung, die Gregor in seinem geistlichen Wegweiser als letzte behandelt. Der Gegensatz zur vorausgehenden Versuchung ist auffallend. Wurde dort versichert, daß der Fortgeschrittene von den Geschossen des Widersachers überhaupt nicht erreicht wird, so gibt es hier keinerlei solche Versicherung, sondern nur die Mahnung, der Versuchung aus dem Wege zu gehen.

VI. Hauptthemen. Abschnitt VIII

Der bisherige Überblick erweckte durchweg den Eindruck, daß Gregor sich bei der Reihenfolge der von ihm behandelten geistlichen Themen nicht so sehr von seiner Vorlage, dem auszulegenden Pentateuchtext und dessen Erzählungen[156], als vielmehr von der inneren Sachlogik des geistlichen Weges, den zu schildern er sich zur Aufgabe gemacht hatte, bestimmen ließ. Dieser Eindruck wird auch durch den abschließenden achten Abschnitt (§§ 305–320) bestätigt. Denn in diesem letzten Abschnitt ist das beherrschende Thema die Frage nach dem τέλος[157], dem Ziel, des geistlichen Weges und Lebens.

Gregor gibt zunächst eine Definition dessen, was er unter Ziel allgemein versteht: „Ich nenne Ziel, um dessentwillen alles geschieht, zum Beispiel ist das Ziel der Bearbeitung des Bodens der Genuß der Früchte, das Ziel eines Hausbaus das Wohnen im Haus, das Ziel des Handels der Reichtum und das Ziel der Mühen im Wettkampf der Siegeskranz."[158] Ein solches Ziel gibt es auch für das geistliche Leben (ὑψελὴ πολιτεία), es besteht darin, „Knecht Gottes genannt zu werden". In Anlehnung an Dtn 34,5–7 führt Gregor

[154] Zu diesem Begriff vgl. *Daniélou*, Platonisme 99–110.
[155] II,303;312.
[156] So *R. E. Heine*, Perfection in the virtuous life. A study in the relationship between edification and polemical theology in Gregory of Nyssa's De Vita Moysis, Cambridge/Mass. 1975, 107f.
[157] Zum philosophischen Hintergrund vgl. *G. Delling*, Telos-Aussagen in der griechischen Philosophie, in: ZNW 55 (1964) 223–229 (= Studien zum Neuen Testament und zum hellenistischen Judentum, Göttingen 1970, 17–31).
[158] II,317;322.

näher aus, was das bedeutet ‚Knecht Gottes' zu sein: „Es heißt ein Leben frei und unbeschwert von gefährlichen Hindernissen zu leben." Es bedeutet, „daß das Auge nicht verdunkelt wird und das Antlitz nicht verfällt. Denn wie kann das Auge, das ganz im Lichte ist, von Dunkelheit befallen werden, an der es keinen Anteil mehr hat? Auch kann, wer in seinem ganzen Leben die Unverderblichkeit (ἀφθαρσία) aufgebaut hat, an sich keinerlei Verderben mehr erfahren. Wer nämlich wirklich ‚nach dem Bild Gottes' geworden ist und sich in keinem Punkt von diesem Geprägtsein durch Gott entfernt hat, trägt an sich jene Merkmale und zeigt in allem die Ähnlichkeit mit dem Urbild (ὁμοίωσις πρὸς τὸ ἀρχέτυπον)[159]: er schmückt seine Seele mit der Unverderblichkeit und Unveränderlichkeit und Reinheit von allem Übel."[160] Das Ziel des Tugendweges ist die Rückkehr zum Urbild, die vollständige Verähnlichung mit ihm.

Das Ziel des geistlichen Weges und Lebens ist es, Knecht Gottes genannt zu werden. Gregor ersetzt im folgenden das Knechtsein in Anlehnung an Ex 33,11 durch das Freundsein. Gottes Freund zu sein ist das Ziel des geistlichen Weges. Und damit geht der Blick zurück an den Anfang. Dort war gefragt worden, worin die Vollendung des geistlichen Weges oder des geistlichen Lebens bestehe (τὶ τὸ τέλειον τῆς ἐναρέτου πολιτείας)[161]. Jetzt kann die Antwort gegeben werden: „Dies ist wahrhaft die Vollendung (τελειότης): sich nicht mehr sklavisch aus Furcht vor Strafe vom sündhaften Leben fernzuhalten, nicht wegen der Hoffnung auf Lohn das Gute zu tun, indem man in geschäftiger und berechnender Weise mit seinem tugendhaften Leben handelt, sondern ohne Rücksicht auf alles, was unserer Hoffnung verheißen ist, einzig zu fürchten, aus der Freundschaft (φιλία) mit Gott herauszufallen, dagegen einzig hochzuschätzen und danach zu streben, Gottes Freund zu werden; das ist, wenigstens meiner Meinung nach, die Vollendung (τελειότης) des Lebens."[162]

[159] Vgl. *H. Merki*, Ὁμοίωσις θεῷ. Von der platonischen Angleichung an Gott zur Gottähnlichkeit bei Gregor von Nyssa, Freiburg 1952.
[160] II,317–318;322.
[161] II,320; vgl. I,3;46: τίς ὁ τέλειός ἐστι βίος;
[162] II,320;326.

ThPh 70 (1995) 526–542

Simone Weils „Gottesbeweis" aus der Erfahrung des Schönen

Von Gerd Haeffner S. J.

Seit der Besetzung des nördlichen Teils Frankreichs durch deutsche Truppen (Juni 1940) hatte Simone Weil, Lehrerin für Philosophie in der gymnasialen Oberstufe und engagierte Kämpferin für die Rechte der Arbeiterklasse, ihre Heimatstadt Paris verlassen müssen. Sie hielt sich meist in der Hafenstadt Marseille auf, wo sie mit ihren Eltern auf ein Ausreisevisum nach den USA wartete, oder auf dem Lande, wo sie als Hilfskraft bei der Ernte tätig war. Im Juni 1940 lernte sie den Dominikanerpater Joseph Perrin kennen, mit dem sie – die ursprünglich ganz säkular erzogene Jüdin – ihre religionsphilosophischen Ideen besprach, die sie in eine große Nähe zum christlichen Glauben gebracht hatten, ohne daß sie eine kirchliche Bindung eingehen wollte. Dokumente ihrer Überlegungen sind vor allem die tagebuchartigen Notizen (Cahiers), die sie bei ihrer Abreise aus Frankreich im Mai 1942 dem Dichter Gustave Thibon übergab, der davon 1947, vier Jahre nach dem Tode der Denkerin in einem englischen Krankenhaus, eine Auswahl veröffentlichte, die er unter den Titel „La pesanteur et la grâce"[1] stellte. Ab 1951 beginnen diese Notizhefte (Cahiers) in ihrer ursprünglichen Fassung zu erscheinen. Ihrem philosophisch-religiösen Gehalt nach sind sie bis heute nur wenig ausgeschöpft.

Im folgenden widmen wir uns einem Text zur Gotteserkenntnis. Er findet sich im II. Band der Cahiers, der die Notizen Weils von November 1941 bis Januar 1942 umfaßt. Die Originalität des Gedankengangs, verbunden mit seiner stenogrammartigen Dichte, läßt den Versuch einer Auslegung lohnend erscheinen. Für unsere Auslegung ziehen wir auch Texte Weils aus derselben Zeit heran, teils aus dem II. Band der Cahiers, teils aus dem Aufsatz „Formes de l'Amour implicite de Dieu", den P. Perrin zuerst 1949 in dem Sammelband „Attente de Dieu" herausgegeben hat[2]. Absicht unserer Auslegung ist weder eine Einordnung dieses Textes in die Wirkungsgeschichte der Philosophen, die bei seiner Konzeption Pate gestanden haben (wie z. B. Platon oder Kant), noch auch seine Deutung von den äußersten Grundrissen dessen her, was man als das „System" S. Weils rekonstruieren kann. Es soll kein Beitrag zur Weil-Forschung geleistet werden[3]. Unsere

[1] Paris 1947ff.; dtsch. Schwerkraft und Gnade, München 1952ff.

[2] Ich zitiere aus der Ausgabe von 1984 (Paris).

[3] Aus dieser seien folgende Titel genannt: *M. Narcy,* Simone Weil. Malheur et beauté du monde, Paris 1967; *K. Epting,* Le beau, in: Simone Weil, philosophe, historienne et mystique. Communications regroupées par *Gilbert Kahn,* Paris 1978, 245–256; *M. Vetö,* La métaphysique religieuse de Simone Weil, Paris 1971, 87–104; *M. Wicki-Vogt,* Simone Weil. Eine Logik des Absurden, Stuttgart 1983, 94–136; *R. Kühn,* Deuten als Entwerden. Eine Synthese des Werkes Simone Weils in hermeneutisch-religionsphilosophischer Sicht, Freiburg 1989, 314ff.; *M. Shibata,* La Beauté du

Absicht ist vielmehr viel schlichter: von einem Text, der offenbar nicht nur von apriorisch-theoretischen Prämissen her konstruiert ist, sondern wesentlich auch eine Erfahrung zu reflektieren versucht, sich anregen zu lassen, unter möglichster Zurückstellung der apriorischen Argumentationselemente, selbst jene erfahrbaren „Sachverhalte" zu „sehen", auf die Weil hinweisen möchte:

> „Das Schöne. Unmöglich, es psychologisch zu definieren, weil die Fülle der ästhetischen Betrachtung [contemplation] die Introspektion ausschließt. Man kann also die ästhetische Ordnung nicht als Existenzbedingung für die Hervorbringung des ästhetischen Gefühls [sentiment] definieren (... sondern vielmehr als Bedingung der Betrachtung [contemplation]). Es ist eine Ordnung, die keine Existenzbedingung ausmacht. Der Beweis der Existenz Gottes aus der Ordnung der Welt, wie man ihn gewöhnlich vorträgt, ist jämmerlich. Aber man kann sagen: Die Tatsache, daß der Mensch vor einem Naturschauspiel wie vor einer griechischen Statue in den Zustand der ästhetischen Betrachtung geraten [passer] kann, ist ein Gottesbeweis.
> Ein Kunstwerk hat einen Urheber, und dennoch, wenn es vollkommen ist, hat es etwas wesentlich Anonymes. Es ahmt die Anonymität der göttlichen Kunst nach. So beweist die Schönheit der Welt einen zugleich personalen und impersonalen Gott bzw. weder das eine noch das andere.
> Urheber und Ordnung. Auch die Notwendigkeit (mathematische und mechanische Beziehungen) ist eine Ordnung ohne Urheber.
> Die Mathematik als μεταξύ bezüglich der impersonalen Seite Gottes.
> Wenn das Ich als Person verschwindet in dem Maße und aufgrund dessen, daß der Mensch Gott nachahmt, wie könnte es genügen, Gott personal zu verstehen? Die Vorstellung eines personalen Gottes macht diese Nachahmung unmöglich."[4]

Weil setzt den Gedanken, den sie hier entwickelt, in einen Bezug zu dem Argument für die Existenz Gottes aus der Ordnung der Welt. Dieses Argument hält sie, in der Form, in der es „gewöhnlich" vorgetragen wird, für jämmerlich [misérable]. Mit dieser Abgrenzung ist der Anspruch verbunden, es in einer besseren Form zu formulieren. Ihr Ausgangspunkt ist dabei die Erfahrung des Schönen, und ihr Endpunkt ist die Erkenntnis Gottes als einer ebenso personalen wie impersonalen[5] Wirklichkeit. Dazwischen liegt eine Reihe von Schritten, die nachzuvollziehen wir versuchen werden. Der erste Schritt besteht, negativ, in der Bekämpfung einer psychologischen Deutung des Schönen und, positiv, im Aufweis seiner speziellen Objektivität. Im zweiten Schritt wird auf die „Anonymität" des vollkommenen Kunstwerks hingewiesen, aufgrund derer sich eine ge-

---

monde comme la voix qui nous appelle, in: Cahiers Simone Weil 16 (März 1993) 1–16; *P. Little*, La Création artistique chez Simone Weil, ebd. 17–30.

[4] Cahiers, Paris II (1953), p. 153–154; dtsch.: Cahiers. Aufzeichnungen. Hrsg. u. übers. v. *E. Edl* und *W. Matz*, München II (1993) S. 155f. – Für den Leser, der die Texte nachschlagen möchte, verweist im folgenden die Abkürzung „p." (= page) auf den französischen Originaltext der Cahiers, „S." (= Seite) auf die deutsche Übersetzung von Edl und Matz. Meistens übersetzen wir die Texte jedoch selbst. – Innerhalb der Zitate stammen Ausdrücke in runden Klammern von S. Weil, solche in eckigen Klammern von mir. – Alle Zitate, bei denen nur Seitenzahlen angegeben werden, sind den „Cahiers" entnommen.

[5] Da die Übersetzung des französischen Wortes „impersonnel" weder durch „unpersönlich" (was zu hart klingt) noch durch „überpersönlich" (was schon eine bestimmte Deutung ins Spiel brächte) möglich ist, verwenden wir das Fremdwort „impersonal", und belassen auch seinen Gegensatz, das Personale, in dieser Form.

genseitige Erhellung der Schönheit in der Kunst und in der Natur ergibt. Der dritte Schritt entnimmt der Erfahrung des Schönen einen Hinweis auf die Natur Gottes. Abschließend ist eigens zu klären, inwiefern es sich bei diesem Gedankengang um einen „Beweis" handelt.

1. Die Objektivität des Schönen

Die Ordnung des Ästhetischen, in die das Schöne gehört, gestattet es, das dem menschlichen Verstandesausgriff unzugängliche Transzendente in der sinnlichen Wahrnehmung zu berühren (p. 174–175/S. 176). Obwohl „schön" kein absolutes Prädikat ist, sondern eine Relation auf unsere menschliche, leibseelische Sinnlichkeit impliziert[6], ist es doch ein im eminenten Sinn objektives Prädikat, so daß gilt: „Das Schöne. Unmöglich, es psychologisch zu definieren." Was eine Definition mit den Mitteln der Psychologie wäre, wird durch folgende Bestimmung näher ausgeführt: wenn nämlich „die Ordnung des Ästhetischen" als „etwas definiert wird, was die Existenzbedingung für das Auftreten eines ästhetischen Gefühls" ist, das selbst in der „Introspektion" faßbar ist. In dieser Deutung wird also das Schöne zum bloßen Anlaß der subjektiven Reaktion, die es auslöst. Der Grund für diese psychologistische Deutung liegt in der Schwierigkeit, zu einer universalen Übereinkunft darüber zu gelangen, was im einzelnen als schön gelten kann und was nicht. Die Geschmäcker seien verschieden, sagt man, und selbst wenn man sich bezüglich einiger Gegenstände darin einig ist, daß sie schön sind, so bleibt das Prädikat „schön" doch ein Prädikat, dessen Objektivität nur scheinbar ist, weil es sich der Projektion eines subjektiven Gemütszustandes verdankt.

Demgegenüber hält S. Weil kategorisch fest, daß eine solche psychologische Deutung „unmöglich", will sagen: sachwidrig ist, und das heißt, daß sie nicht schlicht psychologisch, sondern eigentlich psychologistisch genannt werden muß. Psychologismus ist die These, die Sinn-Strukturen einer ganz anderen Ordnung auf die Strukturen des psychischen Funktionierens zurückführt. Berühmt geworden ist die Auseinandersetzung um den Psychologismus in der Logik, der im 19. Jahrhundert von Autoren wie Mill, Spencer, Sigwart usw. vertreten und dann von Frege und Husserl widerlegt worden ist. Dieser Psychologismus deutete die Gesetze der Logik – d. h. einer idealen Sphäre – als Ausdruck der Gesetze der Denkpsychologie, d. h. einer realen Sphäre. Gegen diese These konnte zweifach argumentiert werden: einerseits mit dem Hinweis auf den evidenten Wesensunterschied von Idealität und Realität, von Notwendigkeit und Tatsächlichkeit, von zeitlosem Gelten und von zeitlichen Prozeßverläufen, – andererseits mit dem Retorsionsargument, daß die psychologistische Deutung der Logik aller Wissenschaft – und damit auch der Psychologie selbst – die objektive Gel-

[6] Attente 153.

tung raube. Es ist klar, daß von diesen beiden Argumenten aus dem Streit um die Grundlegung der Logik nur das erste in den Streit um die Grundlegung der Ästhetik übernommen werden kann. Während eine psychologistische Theorie der Logik sich in Selbstwidersprüchen verstrickt, weil nicht ihr Gegenstand, sondern auch ihre eigene Form logisch ist, enthält eine psychologistische Theorie des Schönen keinen solchen Widerspruch. So bleibt nur der schlichte Hinweis auf die Evidenz des Wesensunterschieds der Phänomene. Ein solcher phänomenologischer Aufweis hat, im Unterschied zu einem Retorsionsargument, den Vorteil, daß er die gemeinte Sache selbst zur Gegebenheit bringt; er hat aber auch den Nachteil, daß man gegenüber demjenigen, der das Phänomen nicht sieht, ohnmächtig ist. S. Weil verweist in äußerster Knappheit auf zwei Phänomene, die eine psychologistische Deutung des Schönen als inadäquat erkennen lassen sollen. Erstens: „Die Fülle der ästhetischen Betrachtung schließt die Introspektion aus"; zweitens: „Die ästhetische Ordnung ... ist keine Ordnung, die die Existenzbedingungen von etwas enthielte."

Was ist genau der Gehalt des ersten Hinweises? Der Gegenstand der Introspektion ist ein Gefühlszustand; dieser ist in einer inneren Erfahrung gegenständlich gegeben. Das Problem mit der Introspektion ist nun nicht nur dies, daß die Zuwendung der Aufmerksamkeit auf innere Zustände diese oft verändert, sondern vor allem die Tatsache, daß solche Zuwendung eine Abwendung von den äußeren Phänomenen einschließt, deren Faszination ja gerade erst die fraglichen Seelenschwingungen hervorgerufen hat. Das Hin und Her zwischen dem Objekt und dem Subjekt aber schadet der Hingabe an das Objekt. Dieses ist um so weniger als es selbst wahrgenommen, je mehr sich das Subjekt für seine eigenen Empfindungen anläßlich seiner interessiert. Umgekehrt kann Weil sagen: „Die vollkommene Freude schließt das Gefühl der Freude selbst aus, denn in der vom Objekt eingenommenen Seele ist kein Winkel mehr frei, daß sie noch ‚ich' sagen könnte" (p. 58/S. 57). So schließt die Erfahrung des Schönen, solange sie währt, alle Introspektion aus. Wenn diese einsetzt, hat sie als Gegenstand gerade noch den Nachhall einer verschwindenden Empfindung. Vor allem: Statt der Ekstase, die vom Schönen selbst gehalten war, hat sie nur noch die *Empfindung* der Ekstase, welche Empfindung gerade etwas dem Ich Immanentes ist.

Der zweite Hinweis enthält eine Andeutung, die den ersten Hinweis vertieft. S. Weil unterscheidet zwei Begriffe von „Ordnung" [ordre] (p. 139–140/S. 143). *Einmal* könne man unter der „Ordnung" von etwas die Menge der Existenzbedingungen dieses Etwas verstehen: so sei z. B. das Ineinandergreifen der Räder derart, daß sich eine Uhr ergibt, die Existenzbedingung für die Stundenanzeige. Diese ist der *Zweck,* auf den hin die Räder vom Uhrmacher so und so angeordnet wurden und aus dem heraus folglich die später vorgefundene Anordnung der Räder usw. verständlich wird. *Zum anderen* gibt es eine Ordnung, die nicht aus einer Hierarchie von Mitteln für einen äußeren Zweck besteht, sondern die in sich selbst ruht; eine solche

Ordnung macht selbst das aus, was sie begründet. Das Beispiel, das S. Weil zur Erläuterung heranzieht, ist das Verhältnis, das zwischen der inneren Ordnung der Strebungen der Seele und der Tugend besteht; die Tugend ist nichts anderes als diese Ordnung selbst.

Dem genau strukturgleich ist nun auch das Verhältnis, das zwischen der „ästhetischen Ordnung" und dem Schönen besteht. Das Schöne als solches ist, wie Kant sagt, den Weil zustimmend zitiert[7], eine Zweckmäßigkeit ohne Zweck[8]. Die ästhetische Ordnung hat keinen ihr äußeren Zweck; sie ist keine Existenzbedingung für etwas anderes. Will man sie aber unbedingt als eine „Existenzbedingung" für etwas verstehen, dann als Existenzbedingung für ein ganz spezielles „Sein", nämlich die „Betrachtung" [contemplation], die gerade kein Sein-für-sich hat, sondern ganz in der ekstatisch-intentionalen Offenheit für das Schöne aufgeht. Das aber heißt, daß das Schöne keine Dienstfunktion für das Entstehen der Betrachtung hat, die ja gerade ganz auf das Schöne relativ ist: die Rede, die ästhetische Ordnung sei die Bedingung für die Entstehung der Betrachtung, ist also nur als Paradox zulässig. Übersteigt doch das Ich in der Betrachtung seine Selbstbezüglichkeit, die aller Verstandes- und Imaginationstätigkeit zugrundeliegt, und zwar so, daß dieses Übersteigen trotz aller Spontaneität keine selbstmächtige Leistung sein kann, sondern seinen Anfang vom Einbruch des Schönen in die monadische Geschlossenschaft des Ich her hat. In diesem Sinne sieht Weil im unrückführbaren Dasein des Schönen das „Dasein von etwas Anderem als mir" (p. 257/S. 253). Wie die Tatsache zeigt, daß man einen kohärenten Skeptizismus und Solipsismus vertreten kann, sei es alles andere als selbstverständlich, daß das Ich einem Seienden begegnet, das sich nicht letzten Endes wieder als Produktion der Einbildung oder verstandesmäßiger Konstruktion erweisen oder doch verdächtigen ließe, die vom Ich ausgegangen ist, um auf das Ich zurückzuführen (ebd.). Im Schönen aber, dessen Ordnung die der Einbildungskraft und des Verstandes übersteigt, findet eine echte Transzendenz des Ich auf etwas hin statt, das nicht auf es relativ ist. Es ist „Seiendes" im vollen Sinn dieses Wortes.

> „Die Freude (die reine Freude ist immer Freude am Schönen) ist das Gefühl für das Wirkliche. Das Schöne ist die offenbare Gegenwart des Wirklichen. Das Schöne ist die offenbare Gegenwart des Wirklichen. Wenn Platon vom ‚Seienden' (τὸ ὄν) spricht, dann meint er genau das, nichts anderes" (p. 329/S. 318).

Die Erfahrung des Schönen übersteigt die Möglichkeit sowohl der Einbildungskraft wie des Verstandes (p. 1239/S. 143). Im Hinblick auf die (produktive) Einbildungskraft notiert Weil knapp: „Das Schöne: Aufhö-

[7] Attente 155; *Kant*, Kritik der Urteilskraft, A 43. Kantisch und zugleich platonisch ist auch der Gedanke, das Schöne in einer von Notwendigkeit bestimmten Natur sei der Reflex des Guten in ihr.

[8] S. Weil geht sogar so weit, zu behaupten, die Schönheit sei in dieser Welt die *einzige* Form (erfahrbarer) Selbstzwecklichkeit (Attente 157). Diese allgemeine theoretische Behauptung wollen wir hier auf sich beruhen lassen, um die phänomenologische Analyse nicht metaphysisch zu befrachten.

ren der produktiven Einbildung" (p. 90/S. 96); m.a.W.: Der Schein-Ausfüllung der existentiellen Leere durch die Phantasie tritt hier die echte Fülle entgegen und macht jene so überflüssig. Im Hinblick auf den Verstand heißt es: „Im Schönen ... gibt es etwas Unrückführbares. Wie im körperlichen Schmerz. Dieselbe Unrückführbarkeit. Undurchdringlich für den Verstand" (p. 257/S. 253). Das heißt einerseits, daß die unruhige Bewegung der Einbildungskraft und des Verstandes in der Erfassung des Schönen zur Ruhe kommt bzw. kommen muß, soll sich diese Erfahrung entfalten. Das heißt andererseits aber auch, daß in der Einfachheit der Betrachtung [contemplation] die Kräfte dieser Vermögen wie eingefaltet „aufgehoben" sind: „Wenn man Bach oder eine gregorianische Melodie hört, halten alle Fähigkeiten der Seele still und strecken sich aus, diese vollkommen schöne Sache zu erfassen, jede auf ihre Art." (p. 160/S. 163). Weil das phantasie- oder verstandesmäßige Vergleichen in der Erfahrung des Schönen keinen Platz hat, gilt auch: „Wenn man seine Aufmerksamkeit auf etwas vollkommen Schönes gerichtet sein läßt, ist dieses [jeweils] das alleinige Schöne" (p. 159–160/S. 162).

2. Die „Anonymität" des Kunstwerks und seine Verwandtschaft mit der Natur

Daß ein Kunstwerk zur Kontemplation hinreißt, ist ein Kriterium seines Ranges; Werke minderen Ranges verschaffen nur eine Erfüllung minderen Grades; in diesem Falle spricht Weil von einem „ästhetischen Vergnügen [plaisir]", während sie das Wort „Freude" [joie] der Kontemplation reserviert (p. 183/S. 183).

Wenn Weil vom Schönen *in der Kunst* spricht, hat sie ausschließlich erstrangige Kunstwerke vor Augen[9]. Von diesen sagt sie nun, daß sie etwas Paradoxes an sich hätten, insofern sie einerseits zweifellos von einem Urheber hervorgebracht worden seien, andererseits aber „etwas wesentlich Anonymes" seien. Das mit dieser „Anonymität" Gemeinte muß mit der Vollkommenheit des Kunstwerks zusammenhängen. Ein nicht recht gelungenes Kunstwerk verweist an mehreren Stellen auf ein Wollen, das sich nicht ins Können überführen konnte; denn, um diese Tatsachen zu verstehen, muß man den Künstler fragen: Was wolltest du damit ausdrücken? Ein vollkommenes Werk hingegen ist so, daß es von sich aus nicht zu solchen Rückfragen zwingt; es genügt sich selbst[10]. Um es in dem, was es „sagen" will, zu

[9] „Die ganz große Kunst ...": p. 20/S. 22. „Die große Malerei ...": p. 361. Da Weil die Möglichkeit in Betracht zieht, „daß es unter den berühmtesten und gerühmtesten Kunstwerken viele gibt", die nicht wirklich groß seien, die also nur „Talent", aber nicht „Genie" verraten, stellt sich natürlich die Frage, woran sich diese Größe erkennen lasse. Das entscheidende – intuitive – Kriterium ist für sie eben jene Vollkommenheit, die sie „Anonymität" nennt. – Eine Aufzählung einiger von Weil für „groß" gehaltener Kunstwerke gibt *Vetö* [Anm. 3] 87.

[10] Vgl. den Vers aus Mörikes Gedicht (1846) „Auf eine Lampe": „Was aber schön ist, selig scheint es in ihm selbst."

verstehen, ist keinerlei Information über die Absichten, die Biographie usw. des Künstlers notwendig. Zum Gelingen eines großen Werks gehört folglich auch, daß dieses nicht aus willkürlichem Planen, sondern aus einer Inspiration hervorgegangen ist; daß der Künstler hinter sein Werk zurücktreten kann, weil er spürt, daß dieses mehr enthält, als was er in es hineinlegen konnte, und daß es so auch mehr bedeutet, als was er deutend dazu sagen könnte; in bezug auf die Deutung des Kunstwerks hat der Künstler keine privilegiertere Position als jeder andere, der fähig ist, die Größe des Kunstwerks zu erfassen. Die marktgängige Bezeichnung „Das ist ein Rembrandt" verwischt diesen Zusammenhang zugunsten eines Geniekults. Ein großes Kunstwerk braucht den Bezug zu einem berühmten Namen nicht. Ein Künstler, der in seinen Werken vor allem sich selbst ein Denkmal setzen will, riskiert, jene Größe nicht zu erreichen, für die Namen unwichtig geworden sind.

Eine vollkommene Komposition zeigt so wenig die Willkür des Schaffenden an, daß kein Teil weggenommen oder hinzugesetzt werden kann, weil alles so ist, wie es „sein muß". „Es ist, wie es ist", nicht, weil es bloß faktisch so gewollt wurde und auch ebenso hätte anders gewollt werden können.

> „Wenn man z. B. fragt, warum in einem Gedicht ein bestimmtes Wort einen bestimmten Platz hat, dann hat man das Gedicht entweder nicht verstanden, oder dieses ist kein erstklassiges Gedicht. Wenn die Auskunft berechtigt ist, daß das Wort da steht, wo es steht, um des Ausdrucks eines Gedankens willen oder wegen eines grammatischen Bezugs, oder um des End- oder Stab-Reimes willen ..., dann war die Komposition des Gedichts von Effekthascherei bestimmt und nicht durch eine echte Inspiration. Bei einem wirklich schönen Gedicht ist die einzig mögliche Antwort, daß das Wort deswegen dort steht, weil es dort stehen mußte. Der Beweis für dieses Müssen besteht in der Tatsache, daß es dasteht und daß das Gedicht so schön ist, daß der Leser kein Motiv hat; es sich anders zu wünschen." [11]

Das vollkommene Kunstwerk mutet, in seiner „Anonymität", also wie das Produkt einer Selbstorganisation an; es ist, trotz seiner Künstlichkeit, nicht gekünstelt, sondern gewissermaßen von einer natürlichen Selbstverständlichkeit. S. Weil empfindet also die (relative) Vollkommenheit eines Kunstwerks als eine Annäherung an die Vollkommenheit der schönen, von innerer Notwendigkeit geprägten *Natur*. „Das Schöne in der Natur: Vereinigung des sinnlichen Eindrucks und des Gefühls der Notwendigkeit. Die Sache *muß* so sein (das vor allem!) und, in der Tat, so ist sie auch" (p. 49/ S. 48). „Die Kunst ist das Bemühen, aus einem vom Menschen gestalteten endlichen Quantum Materie ein Bild der unendlichen Schönheit des Weltganzen zu machen." [12] Deshalb ist das Schaffen „großer" Kunst nur möglich, wenn der Künstler einen realen Kontakt mit der Schönheit der Welt gehabt

[11] Attente 168–169.

[12] Attente 159. Vgl. 173–174: „Die Liebe zur Schönheit der Welt bringt, trotz ihres umfassenden Charakters, als sekundäre und untergeordnete Form ihrer selbst die Liebe zu all jenen kostbaren Dingen mit sich, die durch ein Mißgeschick zerstört werden können. Wirklich kostbar sind jene, die wie Stufen und Öffnungen auf die Schönheit der Welt sind ... Zu ihnen gehören die reinen und echten Leistungen der Kunst und der Wissenschaft."

hat[13]. Umgekehrt scheint die Erfahrung der Schönheit an Kunstwerken eine Art von hermeneutischer Priorität für die Erfassung des Schönen überhaupt – und so auch in der Natur – zu haben. Jedenfalls wird eine solche Vermutung nahegelegt durch Formulierungen wie diese, daß ein Mensch, „*wie* [z. B.] vor einer griechischen Statue, [so auch] vor einem Naturschauspiel in den Zustand ästhetischer Betrachtung geraten könne"[14] – oder auch Sätze wie den folgenden: „Das Weltall ist so schön, wie es ein vollkommenes Kunstwerk wäre, wenn es eines geben könnte, das diesen Namen verdiente."[15]

So erhellen sich Kunst- und Naturschönheit gegenseitig. Auf dieser Basis gelingt es unserer Philosophin, einen Übergang zu finden von der wesenhaften „Anonymität" des Kunstwerks (die natürlich unabhängig davon besteht, ob man seinen Urheber mit Namen kennt oder nicht) zur Bedeutung der Welt, die in einem doppelten Sinne als anonymes „Kunstwerk" interpretiert werden kann. Denn die Schönheit (z. B.) einer Landschaft, des Meeres oder des Himmels (p. 257/S. 256) ist für Weil nicht ein isoliertes Phänomen in einer im übrigen ganz anders zu bewertenden Welt; sie verweist vielmehr auf „die Schönheit der Welt im ganzen"[16]. Gegen die – selbst problematische – Annahme einer Schönheit der Welt als ganzer melden sich allerdings sogleich starke Bedenken, die teils erkenntnistheoretischer, teils moralischer Natur sind.

Das erkenntnistheoretische Bedenken lautet so: Hat es einen Sinn, etwas „schön" zu nennen, was gar nicht Gegenstand einer unmittelbaren sinnlichen Erfahrung sein kann? Auch Weil hält einerseits daran fest, daß „der Mensch seine volle Aufmerksamkeit [attention] immer nur auf eine sinnliche Sache richten kann", daß „Liebe, in welchen Bereichen auch immer, nur dann real ist, wenn sie sich auf ein einzelnes Objekt richtet"[17]. Auf der anderen Seite ist auch für Weil das Weltganze als solches nicht sinnlich gegeben[18]; sie unterstreicht dies selbst, wenn sie schreibt: „Das Universum ist das Bild Gottes, aber nicht das Universum von einem bestimmten Gesichtspunkt aus" (p. 8/S. 9).

> „So ist es nicht in unserer Macht, unmittelbar die umfassende Schönheit des Universums zu empfinden, außer wir wären in der Vollkommenheit schon sehr weit voran-

[13] Attente 159–160.

[14] Hervorhebung von mir, G. H.

[15] Attente 168.

[16] Weil geht sogar soweit zu sagen: „Die einzig wirkliche Schönheit, ... ist die Schönheit des Universums. Nichts, was kleiner ist als das Universum, ist schön" (Attente 168). Dieser Satz ergibt sich allerdings erst „von oben her", d. h. unter der Voraussetzung, daß die Schönheit der Welt durch die Mitarbeit der göttlichen Weisheit bei der Schöpfung zustandekommt (Attente 154). – Wir beschränken uns auf die vorsichtigere und empirienähere Aussage, daß die Schönheit eines Weltteils auf eine Schönheit des Weltganzen „verweist".

[17] Attente 184 und 178.

[18] Hier liegt m. E. ein Unterschied zur Antike, auf die sich Weil in diesem Kontext sonst gern beruft. Die Alten meinten mit „Welt" (Universum) das umfassende Gefüge der Gestirne, das allnächtlich sichtbar war, – während für Weil das Universum doch eine Idee bleiben muß, die sich nur in partiellen Abschattungen zeigt, sei es verstandesmäßig in den mathematischen Weltmodellen, sei es sinnlich in der Schönheit von (Teilen) der Natur.

geschritten. Diese umfassende Schönheit ist ja in nichts Sinnlichem eingeschlossen [enfermée], wenngleich sie in einem gewissen Sinn sinnlich ist." [19]

In einem gewissen Sinn: das kann doch wohl nur heißen, daß in der Erfahrung eines einzelnen Schönen etwas von der inneren Schönheit der Welt aufleuchtet, weil das einzelne ein Teil des Ganzen ist, auf das sich eine zunächst partikuläre Liebe durch Extension und Analogie ausweitet[20]. Dieses Verhältnis drückten wir so aus, daß ein schönes „Stück" der Welt den Blick öffnen kann auf eine Schönheit, die über diese Stückhaftigkeit hinausgeht und in dieser fragmentarisch „da" ist, ohne daß sie an ihr selbst in ihrer Universalität erfaßbar wäre.

Diese selbst thetisch zu behaupten, ist in der Tat wohl nur deduktiv möglich, ausgehend vom Wissen, daß die Welt Schöpfung des guten Gottes ist, dessen Güte sich in ihr als Schönheit widerspiegelt. Wäre diese These eine Prämisse des Weilschen „Gottesbeweises" aus der Schönheit, so wäre dieser natürlich zirkulär und damit wertlos. Aber für den hier zu untersuchenden „Gottesbeweis" ist der Ausgang von einer *partikulären* Erfahrung von Schönheit charakteristisch. Im Hinblick darauf ist Weils These, daß „im eigentlichen Sinne" nur das Welt-Ganze schön sei, eine zusätzliche, für den Beweis nicht nötige Behauptung, deren Wahrheit also in diesem Kontext dahingestellt bleiben kann.

Erst im nachhinein, rückblickend, nach der Erkenntnis Gottes, löst Weil den restlichen Widerspruch dadurch auf, daß sie eine gewisse Partizipation des endlichen, perspektivischen Welterlebens an der absoluten Welterkenntnis Gottes annimmt bzw. in der Kunst bezeugt sieht:

„Die große Malerei macht den Eindruck, daß Gott mit einem Gesichtspunkt auf die Welt, mit einer Perspektive in Kontakt ist, wobei weder der Maler noch der Betrachter des Bildes so da sind, daß sie das Gegenüber [tête-à-tête] stören. Daher die Stille in der großen Malerei." [21]

Das zweite, wichtigere Bedenken ist moralischer Natur. Wichtiger deswegen, weil es die Offenheit einer partikulären Schönheitserfahrung auf das Welt-Ganze hin durch ein Gegenargument zunichte zu machen scheint; nämlich durch den Hinweis auf den gar nicht schönen, sondern unerträglichen Anblick, den das Leiden Unschuldiger uns zumutet. In der Tat: Gegen die Behauptung von der Schönheit der Welt im ganzen spontan aufzuschreien mit dem Hinweis auf das viele Übel in der Welt, ist uns seit Voltaire ein schon fast automatischer Reflex geworden. Freilich sollte die Haltung bereitwilliger moralischer Empörung und Verurteilung inzwischen auch nicht mehr so naiv nachgemacht werden, nachdem ihre

[19] Attente 181.

[20] Attente 178.

[21] P. 361 [nicht mehr in der bis jetzt erschienenen deutschen Übersetzung!]. Voraussetzung dafür ist ihres Erachtens allerdings, daß der Maler „sehr große Fortschritte" in seiner Ich-Entwerdung gemacht hat. – Vgl. auch: „In dem Maß, als ich zu nichts werde, liebt sich Gott durch mich. Gott ist alles, aber nicht als Person. Als Person ist er nichts." (p. 232/S. 228).

(nicht notwendigerweise nur edlen) Motive inzwischen etwas durchsichtiger geworden sind. Weil jedenfalls gehörte sicher weit mehr als die meisten jener, die diese Protestfahne vor sich hertragen, zu denen, die das Leid der Menschen aus nächster Nähe erfahren und etwas dagegen getan haben. Und sie gehörte nicht zu denen, die seine Realität durch Hoffnungskompensationen oder intellektuelle Pseudorechtfertigungen im Stile der Freunde Ijobs, Augustins, Hegels oder Marx' zu entschärfen trachteten. Wenn sie sich gegen die moralistische Verurteilung der Weltordnung wendet, dann aus zwei ganz anderen Gründen, die sie dem Ivan Karamasoff aus Dostojewskijs „Dämonen" entgegenhält. Dem Urbild derjenigen, die aus moralischer Empörung über die unschuldig weinenden Kinder dem Schöpfer der Welt ihre „Eintrittskarte" (ihre Zustimmung zur Schöpfung) zurückgeben wollen, erwidert sie: „Flucht ins Unwirkliche. Das ist kein Verhalten [démarche], das von der Liebe bestimmt wird. Das weinende Kind will nicht, daß man denkt, es existiere nicht, oder daß man seine Existenz vergißt." Die nicht moralistische, sondern wirklich moralische, d. h. liebende Haltung wäre so zu definieren:

> „Das Unglück des Anderen annehmen und darunter leiden. / Annehmen bedeutet nichts anderes, als zu erkennen, daß etwas ist. / ... [Denn:] In einem gewissen Sinn braucht die Wirklichkeit unsere Zustimmung [adhésion]. / In dieser Hinsicht sind wir [Mit]-Schöpfer der Welt." (p. 234/S. 233).

Umgekehrt gilt: „Ein Ereignis der Welt nicht anzunehmen, bedeutet zu wünschen, daß die Welt nicht sei. Und das steht für mich in meiner Macht; wenn ich es wünsche, erhalte ich es", nämlich für mich, der sich der realen Welt verschließt und dafür in einer imaginären lebt (p. 240/S. 238). Dann allerdings, fügt Weil mit Schärfe hinzu, bin ich „ein Abszeß der Welt"[22]. Denn obwohl ich ein Teil der Welt bin und von ihr lebe, verachte ich sie[23]. Insofern das Unglück zur Realität gehört, ist es, wenn man im Realen leben will, ebenso zu akzeptieren wie das Schöne. Diese Akzeptation, die keine Rechtfertigung aufgrund einer Funktionalität sein muß und jedenfalls tatkräftige Hilfe nicht ausschließt, hat dieselbe Struktur wie das rechte Verhalten gegenüber dem Schönen: keusche Zurückhaltung des Willens zu besitzen bzw. zu beherrschen. Insofern ist sie selbst etwas „Schönes":

> „Das Unglück des Anderen betrachten [contempler], ohne den Blick [regard] abzuwenden; nicht nur den Blick der Augen; sondern ohne den Blick der Aufmerksamkeit abzuwenden, mit Hilfe der Auflehnung [révolte] oder des Sadismus oder irgendeiner anderen inneren Tröstung. Das ist schön. Denn das bedeutet, das Nicht-Betrachtbare zu betrachten. Genauso, wie wenn man etwas Begehrenswertes betrachtet, ohne sich ihm zu nähern."[24]

---

[22] Ebd. – Weil zitiert hier den von ihr hochgeschätzten Stoiker Marc Aurel (Selbstbetrachtungen II, 16).

[23] Weil, deren „Pietät" von ihrer Entdeckung des Christlichen sehr stark vom „amor fati" der Stoa bestimmt war (Attente 40), hat diesen Affekt auch nachher nicht verleugnet, sondern in ihre Konzeption des Gehorsams gegenüber dem Schöpfer eingebracht.

[24] P.240/S. 238. Mit dem letzten Satz spielt Weil auf das von Sokrates gepredigte und praktizierte Verhalten gegenüber schönen Menschenleibern an, vgl. Platon, Phaidros 253 E – 254 B.

Weils Rede von der Schönheit der Welt steht in der Linie des platonischen Dialogs „Timaios", den sie gerade in ihren Notizheften immer wieder heranzieht[25]. Dort wird als der innere Grund der Schönheit der Welt die Tatsache genannt, daß die Struktur der Welt in sich eine Art von Proportionsgefüge ist, das in mathematischer Form formuliert werden kann und ursprünglich, vor jeder Verkörperung, nach Weil offenbar aus reinen mathematischen Relationen besteht, bzw. aus Ideenrelationen, die den mathematischen Relationen zugrundeliegen. Die jenen Relationengefügen eigene innere Notwendigkeit macht – was jeder Mathematiker nachempfinden kann – die Essenz der Schönheit mit aus. Die Notwendigkeit der mechanischen Relationen jedoch, die die Ursache des Wohlbefindens und Glücks, aber auch der Tragödien und des Leidens sind, ist für Weil gewissermaßen eine Abbildung der inneren, logischen Notwendigkeit der Geometrie unter den Bedingungen des Materiellen.

3. Die Quelle der Schönheit

Inwieweit enthält nun die Erfahrung der Schönheit einen „Gottesbeweis"? Der klassischen Überlieferung folgend, hat ein Gottesbeweis zwei Teile: er muß erstens, ausgehend von einem Faktum der Erfahrung, Gottes Existenz nachweisen, – und er muß, zweitens, ausgehend von der Art und Weise der Basiserfahrung, eine Aussage über Gottes Wesen treffen. Beide Teile hängen voneinander ab. Beginnen wir, unter der (vorläufigen) Voraussetzung der Existenz/Gottes, als des Schöpfers der Welt, mit der Frage, welches Bild vom Wesen Gottes die Ausgangserfahrung (des Schönen) nahelegt!

Weiter oben (S. 529f.) war hingewiesen worden auf die Unterscheidung zwischen zwei Bedeutungen, in denen die Welt als „Ordnung" gesehen werden könnte (vgl. p. 139–140/S. 143). Die Ansicht, von der sich Weil absetzt, läßt die Welt das Ensemble der Mittel zur Erreichung eines Zwecks sein. In Weils Augen ist das sich dabei ergebende Bild sowohl von der Welt wie vom Schöpfer sehr „eigenartig" [étrange][26]. Denn was könnte das sein, wovon die Welt Existenzbedingung wäre? Sicher nicht Gott; denn das Absolute kann in seinem Sein nicht von der Welt abhängen. Aber auch nicht wir Menschen; denn wenn wir das Ziel der Schöpfung wären, dann wäre dies ein recht erbärmliches [misérable] Ziel. Weil hält es vielmehr für entscheidend zu erkennen, daß das Weltall bar aller (äußeren) Finalität sei; es dient keinem Zweck. Folglich kann auch seine innere Ordnung nicht als Hinweis auf einen Urheber genommen werden, der nach der Art eines Technikers (Uhr-

[25] Z.B. p. 159–160/S. 162, p. 162–165/S. 164–167; p. 188–189/S. 189; p. 235/S. 233; p. 276/S. 271f u. ö.

[26] „Der Begriff der [als Gesamt der Existenzbedingungen verstandenen] ‚Ordnung der Welt' ist mehr als eigenartig. Und dennoch: Kosmos.": p. 139/S. 143.

machers usw.) Elemente zu einem Produkt zusammenfügt[27], das für einen bestimmten Zweck (Gebrauch) gedacht ist. Genauso aber scheint der Gottesbeweis aus der „Ordnung" der Welt konzipiert zu sein, von dem sich Weil absetzt[28]. Wir können hier die Frage auf sich beruhen lassen, welchen Autoren S. Weil die von ihr bekämpfte Ansicht und das darauf aufbauende Argument beilegt; kommt es uns doch nur darauf an, ihr eigenes Argument kennenzulernen. Ihre These lautet so: Versteht man die Schönheit der Welt – als eines Schöpfungswerks – im Lichte der Analogie zur wesenhaft „anonymen" Schönheit der erstklassigen Kunstwerke, deren Hervorbringen umgekehrt dann als eine „Nachahmung" des göttlichen Hervorbringens erscheint, dann kann man Gottes schöpferische Wirklichkeit nur als zugleich personal und impersonal bezeichnen, oder, wenn man diese Worte im strengen, gegenseitig sich ausschließenden Sinne gebraucht, als weder personal noch impersonal. Sicher ist das Schaffen immer auf ein irgendwie personales Wesen zurückzuführen; aber im künstlerischen Schaffen „verschwindet das Ich als Person" in dem Maße, als jenes vollkommen ist[29]. Wenn aber dieses menschliche Schaffen eine „Nachahmung" des göttlichen ist, darf Gott nicht in den Grenzen einer bestimmten Person mit kontingenten Absichten uns gegenüber vorgestellt werden.

Von der Vollkommenheit seines Werkes her muß Gott folglich als eine Wirklichkeit gedacht werden, die die Grenzen des Personalen ins Im- oder Überpersonale sprengt. In ihrem „Brief an einen Ordensmann" hat S. Weil diesen Gedanken etwas ausführlicher dargestellt. Sie schreibt dort[30]:

> Gott „ist impersonal in dem Sinne, daß seine unendlich geheimnisvolle Weise, Person zu sein, sich unendlich von der menschlichen Weise unterscheidet. Man kann dieses Geheimnis nur dadurch erfassen, daß man es, wie mit zwei Zangen, mit Hilfe dieser beiden gegensätzlichen Begriffe umfaßt, die hier unten miteinander unverträglich sind und nur in Gott zusammengehen. ... Spirituell sehr hochstehende Heilige, wie Johannes vom Kreuz, haben die personale und die impersonale Seite Gottes zugleich und mit gleicher Kraft erfaßt. Weniger fortgeschrittene Seelen richten ihre Aufmerksamkeit und ihren Glauben vor allem oder gar ausschließlich auf eine der beiden Seiten. ... Da nun aber im Abendland das Wort ‚Gott' für gewöhnlich eine Person bezeichnet, können Menschen, deren Aufmerksamkeit, Glaube und Liebe fast ausschließlich

[27] „Ganzheiten und Teile. Gott ordnet die Teile nicht im Hinblick auf ein Ganzes an. Das hat er nicht nötig. Wenn er ein Ganzes will, setzt er das Ganze. Aber wenn er es setzt, setzt er notwendigerweise auch die Teile. Aber er will auch die Teile, jedes Teil für sich, und zwar genausosehr wie das Ganze. Wunder der Komposition auf mehreren Ebenen. Wunder, das in der höchsten Kunst nachgeahmt wird" (p. 247/S. 245–246)

[28] Darüber hinaus scheint sie anzunehmen, daß es in der Welt gar keine Zweckursachen gebe, sondern daß nur die Notwendigkeit herrsche: die Dinge hätten zwar Ursachen, aber keine Zwekke: Attente 169.

[29] Dasselbe gilt für die mathematische Erkenntnis, der Weil – wie Platon – die Funktion zuteilt, die Erkenntnisfähigkeit durch die Enthaltung von konkreten Interessen, Phantasien usw. zu reinigen: „‚Alles ist Zahl', und die Zahl ist wahr. Keine Gesichtspunkte, keine bloßen Erscheinungen, kein Schein, keine bloße Meinung ... Bringt uns Gott nahe ... vom weniger Zuverlässigen zum Zuverlässigen: Träumerei – Rechenkunst – Kontemplation" (p. 77–78/S. 74–75). Im Hinblick auf den letztgenannten Dreischritt sagt sie: „Zahlen als μεταξύ [als etwas dazwischen]. Kein ‚Ich' in den Zahlen. Außer als Quelle des Irrtums" (p. 80/S. 76).

[30] Lettre à un religieux, Paris 1951, 36f.

auf die impersonale Seite Gottes gerichtet sind, sich selbst für Atheisten halten, obwohl doch in ihrer Seele die übernatürliche Liebe wohnt."[31]

Weil nimmt die Impersonalität Gottes so ernst, daß sie sich vornimmt: „Zu Gott nicht mit ‚ich' reden, zu ihm nicht ‚du' sagen. ‚Ich' und ‚du' trennen die Menschen voneinander, und eben diese Trennung zwingt sie, höher zu steigen. Ohne ‚ich' und ‚du', damit der Bezug intimer sei als jede menschliche Vereinigung." (p. 50/S. 49). Man beachte: Die Redeformen „du" und „ich", die sonst eher als Ausdrucksformen einer intimen Beziehung zwischen Personen gelten und (z. B. bei M. Buber) die Feldzeichen einer personalistischen, die Dominanz des „Es" bekämpfenden Einstellung sind, werden als Beschränkung der Intimität aufgefaßt. Es geht Weil jedoch nicht um ein Aufgehen in einem namenlosen Es. Hinter ihrem Vorsatz stehen zwei andere Motive. Einerseits bemüht sie sich um eine so tiefe Ehrfurcht vor Gott, daß sie fürchtet, Ihn (bzw. sein Bild in ihr) durch die allzu vertrauliche Anrede „du" mit dem Schmutz ihres Ich zu infizieren. Andererseits denkt sie an das mystische Einswerden zwischen dem sich gebenden Gott und der ganz für diese Gabe geöffneten Seele. Wie paßt aber zu diesen Überlegungen, daß sie das Vater-Unser spricht[32] oder daß sie in begnadeten Augenblicken einen „realen Kontakt, von Person zu Person", zwischen Gott und sich empfinden kann?[33] Der Widerspruch löst sich, wenn man beachtet, daß sie beides als von „oben" gegeben empfindet, überraschend, ohne Bemühung ihrerseits[34]. In beiden Fällen verweist sie übrigens und folgerichtig auf Christus: in bezug auf die Ekstase in Solesmes (in der Karwoche 1938): „Christus selbst ist herabgestiegen und hat mich genommen [prise]"[35]; in bezug auf die Rezitation des Vater-Unser: „Manchmal ist während dieses Hersagens Christus selbst [en personne] gegenwärtig"[36].

---

[31] An derselben Stelle bringt Weil die Aufgabe, diese beiden Seiten des Göttlichen in eins zu denken, zusammen mit dem Zentralproblem der christlichen Gotteslehre. Wolle man nicht, wie es die meisten Christen täten, hin- und herspringen zwischen der Vorstellung einer göttlichen Person und der Vorstellung von drei Göttern, sondern wolle man Gott zugleich in seiner Einheit und seiner Dreiheit denken, dann könne das nur gelingen, wenn man ihn zugleich als personal und impersonal denke.

[32] Attente 48.

[33] Attente 45.

[34] Das Gebet als Instrument einer Suchbewegung nach Gott einzusetzen, widerstrebt ihr, teils wegen der damit gegebenen Gefahr der Autosuggestion, teils aus Respekt vor der Transzendenz Gottes. „Ich kann sagen, daß ich in meinem ganzen Leben niemals und zu keinem Augenblick Gott gesucht habe" (Attente 36); „ich habe" bis September 1941 „niemals gebetet" (Attente 7). Der Vorsatz, ‚ich' und ‚du' aus dem Gottesbezug herauszulassen, stammt allerdings aus dem November 1941, also aus der Zeit nach der Entdeckung des Vater-Unser im Spätsommer 1941.

[35] Ebd.

[36] Attente 49. Christus ist für S. Weil primär nicht nur ein anderer Name für Jesus, sondern immer das ewige Wort des Vaters, das in Jesus Fleisch angenommen hat und das sich mit der offenen menschlichen Seele in analoger Weise vereinigt, einer Vereinigung, die jenseits von Ich und Du ist und ihrerseits in eine Beziehung zum Vater führt, die über die Trennung von Ich und Du hinausgeht: „Ich und der Vater sind eins" (Joh 10,30; 17,26). Erinnert man sich also daran [s. Fußnote 31], daß für S. Weil die Identität von Personalität und Impersonalität Gottes in der Identität von

In der Erfahrung des Schönen vollzieht sich also eine Ent-werdung des Ich, durch die vermittelt das große Kunstwerk oder die Natur zu einer Manifestation der schöpferischen Gegenwart Gottes wird, die im freiwilligen Rückzug in die Abwesenheit zugunsten der Anwesenheit des Endlichen besteht (z. B. p. 80/S. 76). Für diese Abwesenheit, die kein bloßes Fehlen, sondern höchste Positivität ist[37], hat Weil gern das Bild der Stille, das wir schon im Zusammenhang mit der „großen Malerei“ kennengelernt haben (p. 361). Die „Stille“, um die es sich hier handelt, ist nicht eine Abwesenheit von Tönen, sondern der Gegenstand einer positiven Empfindung, die nicht nur die Unendlichkeit des gewöhnlichen Wahrnehmungsraumes erfüllt, sondern eine ums Zwei- oder Dreifache potenzierte Unendlichkeit der Empfänglichkeit[38]. Es ist die „Stille“, die die Transzendenz des direkt nicht erfahrbaren absoluten Guten über das erfahrbare Schöne ausmacht. Es ist diese „Stille“, die durch die musikalische Tonfolge bzw. durch das malerische Gefüge von Farben und Formen „nachgeahmt“ wird (p. 139–140/S. 143), in einer „Nachahmung“, die keine Eins-zu-eins-Relationen enthält und deshalb nicht als die absichtliche Orientierung an einem nur „abzukupfernden“ Vorbild verstanden werden darf. Wenn Weil davon spricht, daß der Künstler Gottes Schaffen – nicht notwendigerweise auch das Geschaffene – „nachahmt“, dann liegt in dieser Rede gerade kein Plädoyer für den Naturalismus, sondern für die Kunst als eigenständige Form der Schönheit.

Bisher lasen wir unseren Leittext, unter der Voraussetzung des Schöpfers, im Hinblick auf Weils Deutung des schöpferischen *Wesens* Gottes. Doch enthält der Text auch eine Andeutung – viel mehr ist es nicht – eines Existenzbeweises, und zwar in dem Satz, der dadurch ausgezeichnet ist, daß er das Wort „Gottesbeweis“ selbst enthält.

> „Die Tatsache, daß der Mensch vor einem Naturschauspiel wie vor einer griechischen Statue in einen Zustand ästhetischer Betrachtung geraten kann, ist ein Gottesbeweis.“

Worin besteht dieser Beweis? Ein Tatsachenurteil für sich allein kann kein Beweis sein. Um es zu einem solchen zu ergänzen, muß eine weitere Prämisse angenommen werden. An welche Prämisse Weil stillschweigend denkt, äußert sie an einer anderen Stelle:

> „Kraft ihrer Schönheit löst eine griechische Statue eine Liebe aus, deren adäquates Objekt nicht aus Stein sein kann. Ebenso erweckt die Schönheit der Welt eine Liebe, die nicht die Materie zum Objekt haben kann. Beides kommt auf dasselbe heraus: den Gottesbeweis durch die Liebe.“[39]

Einheit und Dreifaltigkeit Gottes zu sehen ist, dann versteht man von da aus auch besser, wie die Aussagen über die Impersonalität des Gottesbezuges mit den Aussagen über dessen Personalität zu verbinden sind.

[37] „Die Berührung [le contact avec] mit den Geschöpfen ist uns durch das Gefühl für die Gegenwart [le sens de la présence] gegeben. Die Berührung mit Gott ist uns durch das Gefühl für die Abwesenheit [absence] gegeben. Im Vergleich zu dieser Abwesenheit wird die Gegenwart abwesender als die Abwesenheit“ (p. 152/S. 154).

[38] Attente 48–49; vgl. 148.

[39] La source grecque, Paris 1953, 119. Auf diesen Text kam ich durch einen Aufsatz von *Epting* [s. Anm. 3] 251.

Was ist das adäquate Objekt dieser „Liebe"? Wenngleich die Schönheit der Statue mehr in ihrer Form als in ihrem Material liegt, bleibt sie doch ein Objekt aus Stein. Sie kann also nicht das gemeinte adäquate Objekt der Liebe (des platonischen Eros) sein. Dieses Objekt kann – das ist der Nerv des Gedankens – nur Gott selbst, das schlechthin Gute sein. Wie aber verweist das Schöne auf das Gute? Die Schönheit hat einen eigenartigen Zug, daß sie nämlich ein Verlangen [désir] entzündet, das sie nicht stillen kann. Man muß der Schönheit ihren Oberflächencharakter lassen. Denn nur aus einer gewissen Distanz, der Distanz der Kontemplation, entfaltet sie sich. Man darf sehen und hören, aber man darf das nicht tun, wozu das Schöne einlädt: es verschlingen, mit ihm eins werden. So gehört zur Erkenntnis des Schönen die schmerzliche Anerkenntnis, daß Betrachten und Essen zwei verschiedene Dinge sind. „Die Schönheit ist eine Sphinx, ein Rätsel, ein schmerzlich beirrendes Geheimnis", sie ist „wie ein Spiegel, der uns unser eigenes Verlangen nach dem Guten spiegelt" [40], das uns in dieser Begegnung bewußt wird. Denn Gott als „reine Güte ist in zwei Arten von Widerschein faßbar: der eine ist der Begriff des Guten in unserer Seele, der andere ist die Schönheit der Welt." [41]

Ungeachtet der Sehnsucht nach dem göttlichen Guten, das für unser menschliches Wesen konstitutiv ist, können wir auf „das Gute" nicht aktiv zugehen[42]. Es ist nicht Sache des Menschen, auf Gott zuzugehen, sondern Sache Gottes, auf ihn zuzugehen. Der Mensch muß nur zusehen und warten [regarder et attendre]" (p. 201/S. 201). So wie die Affektion durch die Schönheit einem Menschen zustößt und er sie nicht selbst erzeugen kann, bei aller Wichtigkeit der aufmerksamen Haltung, – so kann das durch die Erfahrung des Schönen erweckte Verlangen nach einem „ich weiß nicht was", das formal als das die Ordnung der Güter transzendierende „Gute" bezeichnet werden kann, nicht durch menschliche Anstrengung erfüllt werden, die zwar im Bereich der Einbildungskraft mächtig, im Bereich der letzten Wirklichkeit aber ganz ohnmächtig ist.

4. Was für ein Beweis ist das?

Die Frage ist nun, in welchem Sinn der beschriebene Gedankengang S. Weils als ein „Beweis" [preuve] bezeichnet werden könne. Wie verwendet sie dieses Wort? Bezeichnet der Ausdruck „Beweis" für gewöhnlich eine Bewegung im logischen Felde (nämlich eine bestimmte Verknüpfung von Sätzen, die einen Sachverhalt erhellen soll), die im Falle des Gottesbeweises

[40] Attente 156.
[41] Ebd.
[42] Ähnlich Thomas von Aquin: Obwohl der Mensch von Natur aus auf jenes Ziel [nl. die Schau und den Genuß des göttlichen Guten] angelegt ist, so kann er es doch mit seinen natürlichen Kräften nicht erreichen, sondern nur durch Gnade, und das ist so wegen des überragenden Charakters jenes Zieles: In Boeth. de Trin, q.6,a.4, zitiert nach *Henri de Lubac,* Le Mystère du Surnaturel, Paris 1965, 152f.

einen Aufstieg von eher banalen Sätzen zu einem Satz metaphysischer Dignität einschließt, so meint Weil mit „Beweis" offenbar primär diese Aufstiegsbewegung selbst, und zwar grundlegend in ihrer existentiell-emotionalen Schicht, der die intellektuelle nur, den Gehalt von jener explizierend, folgen kann. Dieser Sprachgebrauch kann durchaus gerechtfertigt werden. Der letzte Zweck, dem Gottesbeweise dienen, erschöpft sich ja nicht in der Sicherung der Wahrheit der trockenen Behauptung „Gott existiert". Er besteht vielmehr in der Eröffnung eines Bezugs zur göttlichen Wirklichkeit, der vor dem eigenen Wahrheitsgewissen bestehen kann. Wenn Gott aber, im Vergleich zu den uns bekannten Typen von Wirklichkeit, eine Wirklichkeit ganz anderer Art ist, dann ist jede originale Gotteserkenntnis mit einer Veränderung im subjektiven Bereich verbunden, in dem Sinne, daß Erkenntnisfähigkeiten ins Spiel kommen, von denen man vorher nichts wußte[43] und die folglich für das eigene Selbstverständnis keine Rolle spielten. Es sind Erkenntnisfähigkeiten, die, anders als das gewöhnlich der Fall ist, nicht vergleichend-erklärend ein Objekt in den Umkreis des Bekannten ziehen, sondern umgekehrt das Subjekt in einen Bezug zu etwas hinreißen, das weit über es hinausgeht.

Die Erfahrung eines solchen Bezugs wird offenbar in der ästhetischen Kontemplation gemacht. Es ist eine „Erfahrung" eigener Art. Es ist nicht möglich, sie aus der Distanz der Skepsis heraus zu machen, und es ist folglich auch nicht möglich, sie aus der Distanz der im rein Theoretischen bleibenden – oder auch einer geschmäcklerisch-ästhetisierenden – Einstellung zu simulieren und hinsichtlich ihrer Implikate zu überprüfen. Die ästhetische Erfahrung kann vielmehr nur unter der Voraussetzung einer schlichten Empfänglichkeit stattfinden, die sich nicht dagegen sperrt, ganz im Angeschauten aufzugehen und in diesem zu verweilen. Diese Empfänglichkeit enthüllt, schon vor der Erfüllung durch das volle Erleben des Schönen, einen gewissen Vorschuß an Respekt und Erwartung an das Werk, dessen Selbsterschließung für das Auge man erhofft. In diesem Sinne kann man davon sprechen, daß dem Verstehen eine Art von Liebe vorausgehen muß, die sich letzten Endes vom liebenden Verlangen nach dem Guten schlechthin speist.

Nicht nur im Schaffen eines großen Kunstwerks, sondern auch in der ästhetischen Kontemplation „verschwindet das Ich als Person", je besser dieses Schaffen und diese Betrachtung sich in ein „anonymes" Werk hinein übersteigen. Von der Perspektive dessen her, der schon etwas vom überpersönlich-persönlichen göttlichen Schaffen weiß, erweist sich das menschliche Schaffen in seiner Ordnung als „Nachahmung" des göttlichen. Und aus derselben Perspektive erweist sich die zur ästhetischen Kontemplation gehörende Einheit von Erfüllung und Entwerdung als strukturell analog zur

[43] „Das Schöne. Materie, die durch die Sinne die geistige Vollkommenheit spürbar macht. Materie, die den transzendenten Teil der Seele zwingt, sichtbar zu werden": p. 256/S. 252.

Einheit von Entwerdung und Erfüllung, die zur lebendigen Gotteserkenntnis gehört. Ja, im Grund handelt es sich um ein und dieselbe Bewegung. Von daher kann S. Weil sagen: „Daß der Mensch in den Zustand der ästhetischen Kontemplation geraten kann, ist ein Gottesbeweis", – nämlich für denjenigen, der sie von innen her erlebt. Öffnet er sich dieser Erfahrung in ihrer Fülle, so hat er sich schon für Gott geöffnet, – ob er es weiß oder nicht.

Einige Abschnitte vor unserem Text findet sich eine Passage, die das Gesagte zu bestätigen scheint:

> „‚Die Augen der Seele, das sind die Beweise selbst.' Für die Wahrheiten. Aber das Auge der Seele für die Betrachtung [contemplation] des Göttlichen ist die Liebe [amour]."[44]

Daß das Auge der Seele für die Betrachtung der göttlichen Dinge die Liebe ist, ist schon gesagt worden. Hier wird nun auch gesagt: Beweise im strengen Sinne beziehen sich nur auf das, was als Wahrheit kritisch mit dem Verstand nachprüfbar ist. Sie erreichen nicht das, was „oberhalb" solcher Wahrheiten ist, weil es „eine Quelle von Wahrheiten" ist. Diese Quelle nennt Weil – mit Platon – „das Gute", wobei dieses „Gute" jenseits der Korrelation gut/böse [bien/mal] steht (p. 230/S. 226). „Das Gute" aber ist für Weil, wie gesagt, *der* Gottesname schlechthin. Ein *bloß* logischer Existenz-Beweis Gottes ist also nicht möglich, weil sein Sein jenseits der Wahrheiten liegt. Das Verstehen kann sich auf dieses Sein nur durch die Vermittlung der Liebe beziehen; es hat dann den Namen „Glaube"[45]. Lieben aber können wir nichts, was nicht schön ist. So „können wir das Gute nicht erfassen, ohne den Weg über das Schöne zu gehen" (p. 234/S. 233).

Das Spinoza-Zitat, das S. Weil anführt, will sagen, daß „die Augen der Seele" im Bezug auf die intellektuellen Wahrheiten in nichts anderem bestehen als in den Beweisen selbst. Beweise zeigen auf, m. a. W. lassen intellektuelle (z. B. mathematische oder strukturmetaphysische) Sachverhalte allererst selbst „sehen". Im Hinblick auf die Wirklichkeit Gottes könnte man, im Sinne des rekonstruierten Gedankengangs von S. Weil, den Satz auch umdrehen und sagen: Jeglicher Gottesbeweis kann nichts anderes sein als die Aktualisierung des Vermögens liebender Aufmerksamkeit [attention, contemplation], – eine Aktualisierung, die abhängig ist davon, daß reine Schönheit erfahren wird. Das geschieht zwar selten, kann aber jedem geschehen.

> „Einen anderen Gottesbeweis [als den aufgrund der Dynamik der Liebe] kann es nicht geben, denn Gott ist nichts als gut, und es gibt kein anderes Organ, um mit ihm in einen Kontakt einzutreten als die Liebe. Wie man Töne nicht mit dem Gesichtssinn erkennt, so kann keine andere Fähigkeit als die Liebe Gott erkennen."[46]

---

[44] P.152/S. 154; der erste Satz ist ein Zitat aus Spinozas „Ethik", aus der Anmerkung zum 23. Lehrsatz des V. Teils.

[45] „Glaube ist die Erfahrung, daß der Verstand durch die Liebe erhellt ist": p. 152/S. 154. „Glaube" versteht W. nicht als festes Für-wahr-Halten all dessen, was die Kirche lehrt, sondern als Übergabe an den sich offenbarenden Gott. Vgl. Lettre à un religieux [Anm. 30] 38–42.

[46] La source grecque, Paris 1953, 119.

ThPh 70 (1995) 543–558

Schöpfungstheologie und physikalischer Feldbegriff bei Wolfhart Pannenberg

Von Hans-Dieter Mutschler

Die meisten Beiträge, die sich mit dem Spannungsfeld Naturwissenschaft – Theologie auseinandersetzen, beziehen sich auf das Verhältnis von Evolution und Schöpfung, welches in der Tat ein neuralgischer Punkt ist. Zum Spannungsfeld Physik – Theologie gibt es weit weniger Publikationen, wobei diejenigen von Wolfhart Pannenberg herausragen, sowohl was die Kenntnis physikalischer Theorien als auch ihre philosophische Interpretation betrifft. Insbesondere seine Überlegungen zum Verhältnis von nomologischem zu geschichtlichem Denken scheinen mir einschlägig[1]. Neben solchen Grundsatzüberlegungen, zu denen auch seine Begriffsbestimmungen über das Verhältnis von vorphysikalischen zu physikalischen Raum- und Zeitkonzeptionen zu rechnen wäre, hat sich Pannenberg auch auf *inhaltliche* physikalische Begriffe und hier besonders auf den Feldbegriff bezogen, wie er von Faraday und Einstein dargestellt wurde.

Natürlich wird eine Vermittlung von Schöpfungstheologie und Physik um so riskanter, je mehr sich der Theologe von der Ebene der Grundsatzreflexionen auf die der Inhalte begibt. Gleichwohl kann auch dies nicht verkehrt sein. Wenn, wie Pannenberg betont, die Wahrheit des christlichen Glaubens angesichts der verwissenschaftlichten Weltauffassung aufweisbar sein muß, dann müssen auch die wissenschaftlichen *Inhalte* christlich interpretierbar sein.

Die Pannenbergsche Feldkonzeption

Die Pannenbergsche Feldkonzeption läßt sich in Kürze so beschreiben[2]: Ausgangspunkt für seine Suche nach einer Instanz, die es erlaubt, Schöpfungstheologie und Physik inhaltlich zu verbinden, ist die Beobachtung, daß sich die modernen Feldtheorien, historisch gesehen, aus der Stoischen Lehre vom göttlichen *Pneuma* entwickelt haben.

Pannenberg analysiert die systematische Bedeutung dieser historischen Entwicklung, indem er von den „antireligiösen Implikationen" der klassischen Mechanik ausgeht, insofern diese den Kraftbegriff auf den der Masse oder des Körpers zurückgeführt habe. Ist es dann nicht naheliegend, echte religiöse Implikationen aus dem gegenläufigen Programm abzuleiten, das Faraday im 19. Jahrhundert initiierte und das Einstein im 20. zur Entfaltung brachte, insofern sich nämlich umgekehrt zeigen läßt, daß die Physik den

[1] *W. Pannenberg,* Kontingenz und Naturgesetz, in *A. M. K. Müller,* Erwägungen zu einer Theologie der Natur, Gütersloh 1979, 34–80; *Ders.,* Wissenschaftstheorie und Theologie, Frankfurt 1987, 60–73; *Ders.,* Systematische Theologie, Göttingen 1991, Bd. 2, 77 ff.

[2] Die folgenden Überlegungen zum Feldbegriff beziehen sich auf *Pannenberg* (1991) 77–201.

Massenbegriff auf den der Kraft oder des Feldes zurückzuführen imstande ist? Eine solche ontologische Interpretation der Physik und ihrer Entwicklung wurde von Einstein vertreten und von Hermann Weyl publikumswirksam verbreitet. Weyl sagt in einem Abschnitt mit dem Titel „Das Weltbild" in seiner „Philosophie der Mathematik und Naturwissenschaft", daß die Newtonsche Physik eine „substantielle" Auffassung der Materie impliziert, wonach das „körperliche Ding ... Träger wechselnder sinnlicher Qualitäten" sei, das beharrt, während jene sich ändern. Der Fortschritt der Physik habe dazu geführt, daß die „dynamischen Eigenschaften der Materie" deutlicher hervorgetreten seien. Diese verdrängten das Substantielle und machten es „überflüssig". Die Endphase der Physik sei eine reine „Feldtheorie der Materie". Danach seien physikalische Partikel nichts als ein „Knoten großer Feldstärke", wobei dieser Zustand noch nicht erreicht, aber in den Bereich des Möglichen gerückt sei[3]. Pannenberg teilt diese Interpretation der Physikgeschichte und beruft sich weiterhin auf das Urteil von Physikern wie G. Süßmann, nach denen die modernen Feldtheorien ein „geistiges" Verständnis der Naturwirklichkeit ermöglichten, im Gegensatz zur klassischen Mechanik.

Diese sozusagen immanente „Vergeistigungstendenz" der Physik wird nun von Pannenberg auf folgende Weise mit der Schöpfungstheologie vermittelt: Tertium comparationis sei hier, wie immer, wenn es um den Konnex zwischen Theologie und Naturwissenschaft gehe, ein genuin *philosophischer* Begriff. Der philosophische Feldbegriff unterscheide sich vom physikalischen dadurch, daß er im Sinn eines *physei proteron* aus der Zukunft wirke, das Einzelne frei aus sich entlasse, die Möglichkeit des Entstehens von Neuem erkläre, während das physikalische Feld ex ante wirke, die Phänomene determiniere, diesen Phänomenen aber äußerlich bleibe, da sie jederzeit vertauschbar seien. Das philosophisch zu begreifende „Kraftfeld des künftig Möglichen als Ursprung aller Ereignisse" sei nicht darstellbar mittels zeitlos gedachter Gesetze, die überall gleich wirksam sind wie in der Physik, sondern auf die Weise eines geschichtlich wirkenden „konkret Allgemeinen".

Über die Brücke dieses philosophischen Feldbegriffs könnten dann Theologumena in ein sinnvolles Verhältnis zum physikalischen Feldbegriff gesetzt werden. Z. B. lasse sich die Person des Heiligen Geistes als „Manifestation (Singularität) des Feldes der göttlichen Wesenheit" bestimmen oder die traditionelle Engellehre ließe sich feldtheoretisch deuten.

Ich möchte im folgenden zeigen, daß Pannenbergs Feldontologie 1) aus der Physik nicht abgeleitet werden kann, daß sie 2) eine stärkere philosophische Begründung erforderlich machen würde, wenn sie stimmig sein sollte und daß ihre zweifellos hohe suggestive Kraft sich 3) dem Tatbestand verdankt, daß der Feldbegriff in Relation zum Begriff der „Masse" oder der

[3] *H. Weyl*, Philosophie der Mathematik und Naturwissenschaft, München [6]1990, 210; 215; 220.

„Partikel" eine sehr gelungene *Metapher* für das Geist-Materie-Verhältnis hergibt, aber keine eigentliche Begriffsbestimmung dieses Verhältnisses.

Bei der folgenden Kritik am Pannenbergschen Feldkonzept ist aber immer zu berücksichtigen, daß Pannenberg seine diesbezüglichen Ausführungen mit einem reduzierten Anspruch versah. Er war sich des erhöhten Risikos eines solchen Brückenschlags wohl bewußt. Wenn es wahr sein sollte, daß seine Feldontologie nicht wirklich überzeugt, dann wäre selbst ein solches Mißlingen jederzeit lehrreicher als das Schweigen der meisten anderen Theologen, die oft genug an diesem gefährlichen Terrain vorbeischleichen oder sich mit bloßer Populärwissenschaft vertrösten.

Das Feld als Metapher

Um gleich mit dem letzten zu beginnen – die rein metaphorische Plausibilität des Feldbegriffs liegt auf der flachen Hand: Magnetische Felder üben – für uns unsichtbar – eine große Gewalt auf konkrete Gegenstände aus. Eisenstücke werden wie von Geisterhand gezogen. Gleichermaßen zieht die Sonne die Erde ohne materielle Vermittlung allein durch die Kraft ihres Gravitationsfeldes an, was schon Newton zu mystischen Spekulationen veranlaßte. Das Feld als Platzhalter des Geistigen hat daher eine lange Tradition, die bis heute andauert. Erinnert sei nur an den „animalischen Magnetismus" und Mesmerismus des 18. Jahrhunderts, die romantische Naturphilosophie und an die zeitgenössischen Spekulationen um die sogenannten „morphogenetischen Felder"[4].

Daß an dieser Verbindung von Geist und Feld etwas nicht stimmen kann, zeigt allein schon die Beobachtung, daß die Nichtwahrnehmbarkeit von Feldern an einem bloßen evolutionären Zufall hängt. Es gibt Fische, die elektrische, und Vögel, die magnetische Felder wahrzunehmen imstande sind. Die Evolution hätte leicht so verlaufen können, daß auch wir Erkenntnisorgane für physikalische Felder ausgebildet hätten. Wir würden dann solche Felder auf die Art wahrnehmen wie jetzt Wolken, Nebel oder Sandstürme. Niemals kämen wir aber – mit solchen Erkenntnisorganen ausgestattet – auf die Idee, sie mit dem Geist in direkten Zusammenhang zu bringen, es sei denn auf die vermittelte Art einer Metapher, die uns auch jetzt schon geneigt macht, verdünnte Materie mit dem Geistigen in Verbindung zu bringen, wie z. B. den Wind, die Wolken oder das Licht, was uns mit Felsbrocken, Sandbänken oder Eisbergen so leicht nicht geschieht.

Der streng systematische Grund, weshalb der physikalische Feldbegriff niemals mehr sein kann als eine Metapher, liegt jedoch darin, daß sein Gegenbegriff, der der „Masse" oder „Partikel", nicht identisch ist mit dem Begriff der „Materie" als einem Gegenbegriff zum „Geist". Die Entsprechung

[4] *R. Sheldrake*, Das schöpferische Universum. Die Theorie des morphogenetischen Feldes, München 1984.

„Geist zu Materie wie Feld zu Partikel" mag als Analogie einleuchten, zur Identität des Begriffs läßt sie sich nicht verschärfen.

Ihre Plausibilität verdankt diese Analogie dem historischen Ursprung der Begriffe Kraft/Masse aus dem älteren Begriffspaar Form/Materie, wie bei Kepler noch deutlich zu sehen ist[5]. Im Begriff der „Form" steckt der Begriff des „Geistigen", im Begriff der „Kraft" und in seinem Nachfolgebegriff des „Feldes" aber nicht mehr, wie denn auch der Begriff der „Materie" mit dem der „Masse" nicht identisch ist[6]. Sollte dies richtig sein, so hat die behauptete „Vergeistigungstendenz" in der Physik durch das Dominieren des Feldbegriffs keinen Grund. Das Feld ist dem Geist nicht näher als die Partikel, die Masse, als Energie, Entropie oder irgend ein anderer der physikalisch definierbaren Begriffe.

Der Materiebegriff

Die Pannenbergsche Feldkonzeption und die seiner Gewährsleute wie Faraday oder Einstein beruht auf dem Gegensatz zum Materiebegriff. Ich möchte nun des näheren zeigen, daß sich dieser Begriff rein physikalisch überhaupt nicht bestimmen läßt, wobei auch der Konnex zwischen Feld und Geist auseinanderbricht. Was „Materie" und was „Geist" sind, wissen wir nicht aus der Physik, sondern aus genuin menschlichen Vollzügen. Das traditionelle Form-Materie-Schema trägt seinen Ursprung aus dem handwerklichen Bereich ganz deutlich an der Stirn. Auch heute noch läßt sich der Akt technischen Gestaltens als Zusammenwirken eines teleologischen Moments, nämlich des Planes, und den konkreten Bedingungen zu seiner Realisation verstehen. Diese beiden Momente lassen sich als „Form" (oder „Geist") und als „Materie" deuten, welche im technischen Artefakt zur Einheit kommen.

Physikalische Theorien sind indifferent gegenüber technischer Formung. Sie ermöglichen sie im Sinne notwendiger Bedingungen, enthalten aber von sich aus kein Telos. Auf dieser Ebene der funktionalen Abhängigkeit von Kräfteparametern läßt sich daher nicht sinnvoll von „Geist" oder von „Materie" sprechen.

Natürlich hat die Behauptung, daß die Physik keinen Materiebegriff kenne, etwas Aufreizendes an sich. Zunächst einmal zählt aber die simple Beobachtung, daß es keine physikalische Theorie gibt, in der der Begriff der „Materie" als terminus technicus vorkommen würde, so wie die Begriffe

[5] Dieser Übergang ist gut dargestellt in: *M. Jammer,* Der Begriff der Masse in der Physik, Darmstadt 1964, 55.

[6] Selbst der Kraftbegriff ist, physikalisch gesehen, von allen lebensweltlichen Assoziationen, wie z. B. dem Anschieben eines Karrens freizuhalten. Darauf bestehen zu Recht viele Wissenschaftstheoretiker, wie z. B. *E. Nagel,* The Structure of Science, London 1961, 186; *W. Stegmüller,* Probleme und Resultate der Wissenschaftstheorie, Bd. II/1, Berlin 1974, 120. Warum es dieselben Autoren nicht problematisch finden, den lebensweltlichen Materiebegriff mit dem physikalischen der „Masse" in direkten Zusammenhang zu bringen, ist jedoch dann nicht einsichtig.

„Energie", „Feld", „Entropie" oder „Kraft" als wohldefinierte Begriffe vorkommen. Sehr viele Autoren, darunter bedeutende Physiker und Wissenschaftstheoretiker, identifizieren den Begriff der „Materie" mit dem wohldefinierten der „Masse"[7]. Daß diese Identifikation unzulässig ist, ist aber daran ersichtlich, daß dann, wenn „Materie" = „Masse" wäre, „Energie", „Kraft" und „Feld" nichts Materielles mehr sein könnten. Wegen dieser offensichtlichen Ungereimtheit spricht Einstein manchmal von Masse als der „ponderablen Materie" oder der „Materie im engeren Sinn"[8], hält diese Unterscheidung aber gewöhnlich nicht durch. Durch die Äquivokation im Materiebegriff entstehen auch bei für „groß" gehaltenen Physikern die merkwürdigsten Widersprüche[9], die jedoch nicht das mathematisch-physikalische Substrat, sondern dessen *ontologische* Deutung betreffen. Identifiziert man leichtfertig „Partikel" = „Masse" = „Materie", so werden Begriffe wie „Kraft", „Energie" oder „Feld" zu etwas „Geistigem". Zieht man diesen Schluß, so ergeben sich die absurdesten Konsequenzen. So spricht z. B. Heisenberg davon, daß sich bei gewissen Prozessen Energie in Materie verwandle[10] und Stegmüller spricht davon, daß sich bei solchen Prozessen Energie „materialisiere"[11]. Das klingt geradezu spiritistisch. War die Energie vor ihrer „Materialisation" ein wandelnder Geist? In der Tat haben oberflächliche Weltanschauungen diesen Schluß gezogen[12], der ja eine berühmte Tradition in der Metaphysik der Natur von Schopenhauer oder in der Leibnizschen Monadologie hat, in welch letztere Tradition sich Pannenberg einreiht.

Daß die Physik ernstlich keinen Materiebegriff hat, zeigt sich nicht zuletzt darin, daß physikalistisch denkende Autoren in der Regel auch keine Materiedefinitionen anbieten. Das gilt z. B. für Wissenschaftstheoretiker

---

[7] Z.B. gerade Einstein. Er spricht immer wechselweise von „Massenpunkt" oder „materiellem Punkt". So etwa in: *A. Einstein,* Über die spezielle und die allgemeine Relativitätstheorie, Braunschweig [23]1988 (= [1]1917); auch in: *Ders.,* Grundzüge der Relativitätstheorie, Braunschweig [6]1990 (= [1]1922). Dieselbe Identifikation findet sich auch bei Heisenberg: *W. Heisenberg,* Der Teil und das Ganze, München 1973, 159. Zahlreiche Wissenschaftstheoretiker haben diesen ungenauen Sprachgebrauch übernommen, wie z. B.: *B. Kanitscheider,* Kosmologie, Stuttgart [2]1991, 185 oder: *W. Stegmüller,* Hauptströmungen der Gegenwartsphilosophie, Stuttgart [8]1987, Bd. II, 599/600.

[8] An einer bestimmten Stelle spricht er richtig von der „Masse materieller Substanz". Hätte er diesen Sprachgebrauch konsequent durchgehalten, dann wäre deutlich geworden, daß man auch von der „Kraft" oder dem „Feld" der „materiellen Substanz" sprechen müßte, daß also der Begriff der „materiellen Substanz" ein Totalitätsbegriff ist, der auf einer ganz anderen Ebene liegt als die physikalischen Fachtermini des „Feldes", der „Masse" usw. (*Einstein* [1990] 82; 86; 109).

[9] So spricht Heisenberg auf ein und derselben Seite davon, daß sich Materie als Welle und als Partikel zeigen könne und daß dieser Gegensatz dem von „Licht und Materie" entspreche. Einmal wird hier der Materiebegriff als Totalitätsbegriff genommen und dann wieder als physikalischer terminus technicus. (*W. Heisenberg,* Physikalische Prinzipien der Quantentheorie, Mannheim 1991 = 1[1958] 7).

[10] *Heisenberg* (1973) 159.

[11] *Stegmüller* (1987) 599/600.

[12] So z. B. *Fr. Capra,* Das Tao der Physik, München [9]1987, 202. Capras Denkfigur findet beständig Nachfolger, so wieder jüngst: *J. Guitton / G. & J. Bogdanov,* Gott und die Wissenschaft, München 1992. 94; 98. Die Autoren „begründen" auf diese Weise ihren weltanschaulichen Spiritualismus.

wie Carnap, Nagel, Stegmüller, Essler oder Kanitscheider. Stegmüller allerdings hat das Paradox bemerkt. Er nennt es einen „Treppenwitz des 20. Jahrhunderts", daß alle Welt von Materie redet und daß ausgerechnet dieser Begriff der „rätselhafteste für die Wissenschaft" sei[13].

So beliebt, wie die Gleichsetzung von „Materie" und „Masse" auch sein mag, sie ist unzulässig. Wenn man schon in der Physik von „Materie" sprechen möchte (meines Erachtens sollte man es lieber bleibenlassen), dann müßte *alles* „Materie" genannt werden, was der Physiker behandelt, Wellen, Felder, Massen, Energien, Partikel, Kräfte usw. Relativ zur Physik ist der Begriff der „Materie" ein Totalitätsbegriff, so wie der Begriff der „Physik" seinerseits kein physikalischer Begriff ist. Wenn aber alles, was die Physik an wohldefinierten Begriffen thematisiert, zur „Materie" gerechnet werden muß, dann hat der Begriff des „Feldes" vor anderen physikalischen Begriffen nichts mehr voraus, was ihn als „geistiger" erscheinen lassen könnte als z. B. den Begriff der „Masse" oder der „Partikel". Die Entsprechung „Feld zu Masse wie Geist zu Materie" ist eine gelungene Metapher, ein präziser Begriff liegt ihr nicht zugrunde.

Eine Ontologie, die mit der Schöpfungstheologie synthetisierbar sein sollte, müßte imstande sein, ein „Zugrundeliegendes" *(hypokeimenon)* zu identifizieren und dieses als Träger von weiteren akzidentellen Eigenschaften zu unterscheiden. Die Theologie muß nach Pannenberg „die Welt der Natur" so beschreiben, „daß erst so das eigentliche Wesen der Welt in den Blick kommt". Dies setzt aber voraus, daß die Physik Wesensfragen stellt oder zumindest von Wesensfragen her interpretierbar ist, was ich beides bestreiten möchte. Die Physik fragt nicht nach dem Wesen der Dinge oder ihrem Verhältnis zu irgendwelchen Erscheinungen. Sie setzt die Erscheinungen als gegeben voraus und konstruiert mathematische beschreibbare Relationen zwischen ihnen, wobei sie die Frage nach dem „Wesen der Dinge" in produktiver Ignoranz auf sich beruhen läßt[14].

Physikalische Begriffe sind durch ihre mathematische Form rein relational definiert. Innerhalb des syntaktischen Geflechts physikalisch-mathematischer Begriffe kann kein „*hypokeimenon*" ausgezeichnet werden. Daher die große Unsicherheit unter Physikern, was sie eigentlich untersuchen. Max Jammer hat in seiner Monographie über den physikalischen Massebegriff versucht, durch Analyse dieses Begriffes zugleich den Materiebegriff zu klären[15]. Daß seine Untersuchung ohne Ergebnis blieb, ist kein Zufall. In bezug auf die Einsteinsche Energie-Masse-Äquivalenz versuchte er, das „Wesen" des physikalischen Substrats zu bestimmen und entscheidet sich im Anschluß an Einstein für ein Ignotum X, das sich einmal als Energie,

[13] *Stegmüller* (1987) 585.

[14] Der Wissenschaftstheoretiker Patrick Suppes sagt treffend: „The universe is indeed made of something, but we are vastely ignorant of what that something is." (*P. Suppes*, Probabilistic Metaphysics, New York 1984, 122).

[15] Siehe Anm. 5.

dann wieder als Masse zeige[16]. Andere Autoren hatten behauptet, die Einsteinsche Energie-Masse-Äquivalenz beweise, daß Masse „im Grunde" Energie sei[17] (mit demselben Recht könnte man auch das Gegenteil behaupten).

Meines Erachtens sind all diese Spekulationen haltlos. $E = mc^2$ beweist nicht, daß Masse Energie ist (oder umgekehrt), noch daß sie die Erscheinungsformen eines unbekannten Substrates sind. Diese Gleichung ist mit all diesen Spekulationen logisch verträglich, aber eben deshalb sind sie nicht aus ihr deduzierbar. Eine physikalische Gleichung ist nichts als eine Relation, die die Relate unbestimmt läßt. Sie zeichnet insbesondere keines der Relate als „Zugrundeliegendes" aus. Das ist die Ursache, weshalb es in der Physik keinen Materiebegriff gibt. Zum Materiebegriff gehört aber der Begriff des „Zugrundeliegens" konstitutiv hinzu.

Das zunächst merkwürdige Phänomen, daß auch gute Kenner der Physik, wie z. B. Peter Janich, eine instrumentalistische Wissenschaftsinterpretation vertreten, liegt eben darin, daß physikalische Theorien nicht in intentione recta auf das Sein gehen[18]. Ihre Semantik ist via Experiment auf praktische Handlungen verwiesen, weshalb es naheliegt, Physik in einem konstruktivistischen oder instrumentalistischen Sinn als Form von Technik zu begreifen und in diesem Sinn ihren ontologischen Bezug zu eskamotieren. Jedenfalls ist es alles andere als klar, ob irgendetwas und wenn ja, was eigentlich den Entitäten der theoretischen Physik in der Wirklichkeit entspricht. Nicht die unbedeutendsten unter den theoretischen Physikern haben erklärt, daß solche ontologischen Fragen für die Physik selbst irrelevant seien[19]. Man vermißt bei Pannenberg eine Auseinandersetzung mit der Realismusdebatte in der Wissenschaftstheorie. Es ist kein Zufall, daß dort vom extremen Platonismus bis zum bloßen Instrumentalismus alle ontologischen Positionen vertreten werden. Die Frage nach dem Realen in der Physik ist eine offene Frage.

Die Ursache liegt m. E. darin, daß sich die Frage nach der „Substanz" oder nach dem „Zugrundeliegenden" nicht als physikalische Frage formulieren läßt. Daher ist auch die verbreitete Weylsche These, wonach die Newtonsche Physik eine „substantielle" Auffassung der Materie impliziere, so daß das „körperliche Ding ... Träger wechselnder sinnlicher Qualitäten" sei, falsch. Z. B. drückt das zweite Newtonsche Axiom ($K = m \cdot b$ [Kraft = Masse · Beschleunigung]) nicht aus, daß die „substantielle" Größe m durch die Einwirkung von K in den akzidentellen Zustand der beschleunigten Be-

---

[16] *Jammer* 202/3.

[17] So z. B. der Physiker *H. Teichmann*, Physikalische Anwendungen der Vektor- und Tensorrechnung, Mannheim 1973.

[18] *P. Janich*, Grenzen der Naturwissenschaft, München 1992.

[19] So z. B. Richard Feynman. Nach ihm sind z. B. Fragen nach dem ontologischen Status der Naturgesetze „philosophische Fragen, auf die ich keine Antwort weiß. Man kann eine Menge Physik treiben, ohne diese Antworten zu kennen." (*Feynman* in: *P. Davies / J. R. Brown*, Superstrings, München 1992).

wegung versetzt wird, während sie mit sich identisch bleibt. Diese Gleichung drückt nur die *funktionale* Abhängigkeit der Parameter K, m und b aus. Daher ist sie auch wahr, wenn m zeitabhängig, also veränderlich, ist. Der Begriff der „Substanz" ist kein physikalischer Begriff. Er muß in der Philosophie der normalen Sprache geklärt werden, die durch ihre prädikative Struktur einen eindeutigen Gegenstandsbezug herzustellen gestattet und mit ihm die Bestimmung von Objekten, die in ihren Prozessen mit sich identisch bleiben[20]. Die Ursache, weshalb man die Newtonsche Physik gerne „substantialistisch" deutet, liegt meines Erachtens darin, daß Newton die wesentlichen Axiome seiner „Principia" in natürlicher, nicht in mathematischer Sprache abgefaßt hat. Hätte er sie mathematisch formuliert, wie in den modernen Lehrbüchern, so hätten diese substantialistischen Mißverständnisse nicht entstehen können.

Wie schwierig es ist, einen so einfach scheinenden Begriff wie den des „physikalischen Teilchens" zu klären, wird deutlich in einer neueren Arbeit der Physikerin und Philosophin Brigitte Falkenburg zu diesem Thema. In ihrer Deutung ist der Begriff des „Teilchens" in der Physik nur noch als Relat in einem System abstrakter Relationen zu bestimmen, wie sie in der sogenannten „Modelltheorie" thematisiert werden[21].

Es fragt sich, ob damit nicht die Kantische Bestimmung, wonach die Substanz „ein System von lauter Relationen"[22], mithin der Phänomenalismus, bestätigt wird. Bei aller berechtigten Polemik gegen den Kantischen Phänomenalismus wäre doch zu bedenken, ob Kant nicht in bezug auf die Form des Welterkennens recht hatte, die ihm vor Augen stand, die Newtonsche Physik nämlich. Vielleicht ist es eben doch eine Eigenschaft physikalischer Erkenntnis, daß sie nur Erscheinungen konstruiert.

Wie wenig eine Ontologie der Physik – wenn es sie denn gibt – in herkömmliche philosophische Begriffe wie Substanz-Akzidenz, Wesen-Erscheinung usw. hineinführt, wird an jenen Autoren deutlich, die eine physikalistische Position vertreten, aber trotzdem Ontologie treiben, wie z. B. W.v.O. Quine. Nach Quine lassen sich die „ontological commitments" einer Theorie dadurch erheben, daß man prüft, über welche Größen die Theorie logisch quantifiziert[23]. Diesem Ontologiekriterium hat sich z. B.

---

[20] Autoren, die streng von der Physik herkommen und dennoch einen Substanzbegriff formulieren wollen, kommen nur zur Bestimmung einer „Beharrlichkeit in der Zeit" (so z. B. *C. F. v. Weizsäcker*, Die Einheit der Natur, München ⁴1984, 383–404). Doch diese Bestimmung ist ärmer als der Substanzbegriff. Jede Substanz beharrt, aber nicht alles, was beharrt, ist Substanz, da im Begriff des „Beharrens" der eines Trägers (von Bestimmungen) nicht enthalten ist.
Zum Begriff der „Substanz" oder vielmehr deren Nachfolgekonzepte in der *ordinary language philosophy*: *P. F. Strawson*, Einzelding und logisches Subjekt, Stuttgart 1972; *E. Tugendhat*, Vorlesungen zur Einführung in die sprachanalytische Philosophie, Frankfurt 1976, 453ff.

[21] *Br. Falkenburg*, Teilchenmetaphysik. Zur Realitätsauffassung in Wissenschaftsphilosophie und Mikrophysik, Mannheim 1994.

[22] *Kant*, KrV B 321.

[23] Nach Quine heißt „Sein" „als Wert einer Variablen angesehen werden". (*W.v.O. Quine*, Wort und Gegenstand, Stuttgart 1980, 382).

Wolfgang Stegmüller angeschlossen[24]. Nach ihm sollte das Newtonsche Gravitationsgesetz folgendermaßen geschrieben werden:

$$\wedge K \wedge M_1 \wedge M_2 \wedge R\,[K = f \cdot M_1 \cdot M_2/R^2]$$

Dies hieße, daß das Gravitationsgesetz die „Existenz" nicht nur von Massen, sondern auch von Kräften und Abständen voraussetzt. Was soll es aber heißen, daß ein Abstand „existiert"? Ist er mehr als eine sekundäre Bestimmung und gilt dies nicht auch für Kräfte? Man sieht, daß der Quinesche Existenzbegriff hypertroph ist. Es existieren nicht einfach die Größen, über die eine Theorie quantifiziert, sondern man wird zusätzliche Überlegungen anfügen müssen, was den Phänomenen eigentlich *zugrundeliegt*, und diese Überlegungen werden in einer *natürlichen Sprache* stattfinden müssen, da die mathematische Sprache nicht imstande ist, ein „*Hypokeimenon*" zu identifizieren.

Nach Quine, der die natürliche Sprache nicht als sui generis anerkennt, existiert viel zu viel. Sein Kriterium ist auch nicht imstande, zwischen „realer" und „idealer" Existenz zu unterscheiden: Für ihn „existieren" Zahlen, Mengen und Funktionen im selben Sinn wie Pferde, Häuser oder Autos. Der Physikalist kann auch nicht zwischen verschiedenen „Seinsweisen", zwischen einem „eigentlichen" Sein und bloßen Phänomenen unterscheiden. „Save the surface and you save all" heißt das Motto über ein Quinesches Buch[25].

Wie dem auch sei, sicher ist, daß sich aus der Physik keine starke Ontologie ableiten läßt, die mit dem Gegensatz von Wesensgründen und Erscheinungen arbeitet, mögen diese Wesensgründe materialistisch oder spiritualistisch interpretiert werden. Die unter Theologen verbreitete Auffassung, wonach sich die Physik in ihrer Entwicklung wieder mehr dem Geist nähere[26], ist meines Erachtens so verkehrt wie die Berufung auf die Physik als Garanten einer materialistischen Weltanschauung bei gewissen Autoren innerhalb der Leib-Seele-Diskussion[27].

---

[24] *Stegmüller*, (1974) 193; 307 ff.

[25] *W.v.O. Quine*, Pursuit of truth, Cambridge Mass. 1990.

[26] Nachdem Carl-Friedrich von Weizsäcker diese These in zahlreichen Publikationen verbreitet hatte, freundeten sich viele Theologen mit dieser für sie günstigen Interpretation an, so z. B. Ganoczy, Daecke und viele andere. In Wirklichkeit ist die klassische Mechanik keinen Deut „materialistischer" als die Quantentheorie, weshalb große Mechanisten keine Materialisten waren, wie z. B. Newton oder Kant. (*A. Ganoczy*, Suche nach Gott auf den Wegen der Natur. Theologie, Mystik, Naturwissenschaft – ein kritischer Versuch, Düsseldorf 1992, 220; *S. M. Daecke*, Gott der Vernunft, Gott der Natur und persönlicher Gott, in *C. Bresch / S. M. Daecke, M. Riedlinger*, [hrsg.], Kann man Gott aus der Natur erkennen?; Freiburg ²1992, 135–154).

[27] So viele Autoren in: *P. Bieri*, (Hrsg.), Analytische Philosophie des Geistes, Königstein 1981 oder in: *A. Beckermann*, (Hrsg.), Analytische Handlungstheorie, Frankfurt 1985. Von solchen Autoren wird gleich eine doppelte Schwierigkeit unterschlagen: 1) Die Frage, ob denn die Physik einen Materiebegriff hat, und 2) die Frage, ob sie dann, wenn sie einen hätte, den Materialismus beweisen würde. Aus der Tatsache, daß technisches Gestalten konstitutiv auf Materie verwiesen ist, folgt ja auch nicht ipso facto, daß technische Planung ein rein materieller Vorgang sein muß. Wer mit Steinen umgeht, ist noch lange kein Stein.

Ist dies richtig, so muß der enge Konnex zwischen einer Geistontologie und dem Einsteinschen Feldbegriff auf einer Fehlinterpretation beruhen. Das Feld ist dem Geist nicht näher als die Partikel.

Die Einsteinsche Feldontologie

Einstein ist die zentrale Berufungsinstanz Pannenbergs, was seine Feldontologie anbetrifft. Ich möchte nun zeigen, wie wenig die Einsteinsche Feldontologie aus seinen wissenschaftlichen Ergebnissen zwingend gefolgert werden kann. Bei dieser Feldontologie handelt es sich, wie bei den um die Jahrhundertwende modischen Energieontologien[28], um *mögliche* Deutungen der Physik, die sich aber nicht auf deren Autorität berufen können, da sie Zusatzprämissen erfordern, die in der physikalischen Theorie noch nicht enthalten sind. Bei Einstein stammen diese Zusatzprämissen häufig aus seiner spinozistischen Grundüberzeugung. Es gibt einen Artikel von ihm über „Maxwells Einfluß auf die Entwicklung der Auffassung des Physikalisch-Realen"[29]. In diesem Artikel drückt Einstein seine Überzeugung aus, daß in der klassischen Physik Newtons „das Physikalisch-Reale" durch Begriffe wie „Zeit", „Raum", insbesondere aber durch den Begriff des „materiellen Punktes" bestimmt sei. In den Feldtheorien des 19. Jahrhunderts trete hingegen „das kontinuierliche Feld ... neben dem materiellen Punkt als Repräsentant des Physikalisch-Realen auf". Einstein versteht diese Entwicklung natürlich so, daß die Evolution der Physik in der Relativitätstheorie auf den Standpunkt hinauslaufe, mit Hilfe des Feldbegriffs den Partikelbegriff „zu ersetzen". Es gehe darum, „das Physikalisch-Reale als Feld aufzufassen"[30]. Besonders in seinen populären Schriften hat Einstein diese Position vertreten[31], die dann auch von Autoren wie Weyl verbreitet wurde.

Auf diese, sehr populäre, Interpretation der Bedeutungswandlung in der physikalischen Begrifflichkeit stützt sich Pannenberg. Man muß aber klar sehen, daß diese Interpretation zwar logisch möglich, aber in keiner Weise zwingend ist. Dies wird schon daraus ersichtlich, daß Einstein selber auch eine völlig konträre Deutung dazu anbietet. In seinen „Grundzügen der Relativitätstheorie" geht er durchweg von „felderzeugenden Massen" aus, davon, daß das „Feld durch die Materie der Welt bestimmt sei" usw. Er beruft sich auf die Poisson-Gleichung aus der klassischen Physik

$$\Delta\varphi = 4\pi K\varrho$$

[28] So etwa, bei *W. Ostwald.*

[29] In: *A. Einstein,* Mein Weltbild, Stuttgart 1953, 207–212.

[30] *Einstein* (1988) 98; 108.

[31] Vgl. etwa das einflußreiche, *weil* völlig unmathematische Buch *A. Einstein / L. Infeld,* Die Evolution der Physik, Hamburg 1995 (= [1]1938). Hier besonders der Abschnitt „Feld und Materie" (231–236).

und deutet sie wie folgt: Diese Gleichung drücke den Sachverhalt aus, „daß das Gravitationsfeld durch die Dichte der ponderablen Materie erregt wird ... So wird es auch in der allgemeinen Relativitätstheorie sein müssen."[32] Das ist also das gerade Gegenteil von dem, was er in seiner von Weyl übernommenen Standarddeutung gesagt hatte. Jetzt wird plötzlich das Feld auf die Materie zurückgeführt, statt umgekehrt!

Die Ursache für diesen Widerspruch liegt einfach darin, daß Gleichungen wie die Poisson-Gleichung in beiden Richtungen lesbar sind[33]. Ob die Dichte das Feld erzeugt oder umgekehrt, darüber sagen sie nichts aus. Das ist in der Allgemeinen Relativitätstheorie nicht anders. Dort kann die entscheidende Gleichung so angeschrieben werden:

$$G_{\mu\nu} = 8 \pi G T_{\mu\nu}$$

In dieser Gleichung drückt der Tensor $G_{\mu\nu}$ die Krümmung der Raumzeit, d. h. das Feld aus, während der Tensor $T_{\mu\nu}$ physikalische Größen wie „Dichte", „Druck", „Ladung" usw. enthält. Man kann diese Gleichung so lesen, als ob das Feld $G_{\mu\nu}$ die „materiellen Größen" $T_{\mu\nu}$ *bestimme*. Aber das Umgekehrte ließe sich genausogut behaupten. Bernulf Kanitscheider interpretiert diese Gleichung richtig so: „Hier ist die reziproke Relation erfüllt, daß zwar die Masseenergie die Raumkrümmung produziert, andererseits aber auch die Geometrie bestimmt, welche Bahnen von freien Teilchen in der so strukturierten Raumzeit möglich sind." Er warnt dann vor dem „verführerischen" Charakter der „kausalen Sprechweise ... wonach die Materieverteilung die Raumstruktur erzeugt."[34]

In der Tat sind solche kausalen Sprechweisen zu stark und damit alle Vorstellungen, wonach mathematische Gleichungen imstande sein sollten, etwas Ontologisch Reales, wesenhaft Zugrundeliegendes oder Kausal Ursprüngliches zu identifizieren und von einem bloß Akzidentellen, Wechselhaften, Abkünftigen zu unterscheiden, so daß man sagen könnte, das Feld sei das „Wesentliche" am Weltprozeß, die Materieverteilung sekundär oder vice versa.

Hans Lenk nennt „die Entscheidung ob der Physiker die Welt mit dem Modell von Massenkörpern und Massenpunkten oder mit Hilfe von Feldtheorien denken mag", eine „Grundentscheidung letztlich metaphysischer Art."[35]

Ich mache darauf aufmerksam, daß die Widersprüche, die ich aus Einsteins Schriften herauslese, sich selbstverständlich *nicht* auf seine fachphysikalischen Theorien beziehen, sondern auf seine damit bloß kontingent verbundene Privatphilosophie, die zumeist beträchtlich unter seinem fach-

[32] *Einstein* (1990) 81; 102; 106/7.
[33] Wie oben die Masse-Energie-Äquivalenz.
[34] *Kanitscheider* 164; 185, Anm. 31 [Anm. 7].
[35] *H. Lenk*, Pragmatische Philosophie, Hamburg 1975, 56.

wissenschaftlichen Niveau bleibt. Das gilt für seine Feldontologie, aber auch ganz allgemein für seine Neigung, mathematische Größen zu „Wesenheiten" hochzustilisieren. Einstein nennt eigentlich alle Größen, die in physikalisch-mathematischen Formeln auftreten können, „Wesenheiten". Lassen sich verschiedene Größen in einer einzigen Formel darstellen, so sieht er darin einen Beweis, daß es sich um eine einzige „Wesenheit" handle, worin ihm übrigens Pannenberg folgt[36]. Z. B. erscheinen in Einsteins kovarianter Formulierung der Maxwellgleichungen elektrische und magnetische Felder als *ein* Ausdruck, während sie bei Maxwell noch zwei Ausdrücke waren. Daraus schließt Einstein auf ihre wesenhafte Gleichheit, obwohl beide Formulierungen mathematisch äquivalent sind[37]. Berühmt wurde auch seine Behauptung, der Minkowski-Raum „verräumliche" die Zeit und verwandle das physikalische „Geschehen" in ein „Sein". An anderer Stelle aber gesteht er zu, daß der Minkowski-Raum nur die „logisch befriedigendste Form" eines Inhalts darstellt, den man auch in eine andere Form bringen kann. Im übrigen involviere das vierdimensionale Zeit-Raum-Kontinum „keineswegs die Gleichheit der räumlichen Koordinate mit der Zeitkoordinate". Die beiden seien physikalisch ganz anderes definiert[38], was philosophisch bedeutet, daß von einer „Wesensgleichheit" eigentlich keine Rede sein kann.

In den meisten dieser Fälle handelt es sich darum, daß Einstein seine spinozistische Hintergrundphilosophie in die Physik hineinprojiziert. Das Sein des „ordo idearum" als Erklärungsgrund für die Prozessualität im „ordo rerum": *Das* ist der Hintergrund für die prätendierte „Verräumlichung der Zeit" oder der Prägonderanz des Feldes vor der „Materie"[39].

Ebenso gehört es in den Bereich philosophischer *Deutung*, wenn Einstein unterstellt, daß wir uns mit dem Fortschritt der Physik von der Oberfläche der Phänomene und der Lebenswelt zu ihren metaphysischen Wesensgründen fortbewegen, um dem „Geheimnis des Alten" näherzukommen[40]. Dies ist eine Rückprojektion aus der klassischen Metaphysik. Ob diese Metaphy-

[36] Einstein habe den „Dualismus überwunden und Masse (Materie) als Manifestation von Energie begriffen". *(Pannenberg* [1991] 134). So hat es Einstein dargestellt. Aber, wie gesagt, läßt sich physikalisch weder Masse = Materie rechtfertigen, noch daß irgendetwas die „Manifestation" von irgendetwas anderem ist, noch daß aus einer mathematischen Relation zwischen physikalischen Größen deren Wesensgleichheit folgt. – Nach derselben Logik ließe sich z. B. „beweisen", daß die Entdeckung der Kegelschnittgleichung gezeigt habe, daß Kreise und Hyperbeln „wesensgleich" seien oder daß Ellipsen die „Manifestation" von Parabeln seien, nur weil sie mathematisch aus derselben Gleichung abgeleitet werden können. Mathematische Ableitbarkeit und Wesensgleichheit sind nicht derselbe Begriff.

[37] *Einstein* (1990) 41; 44.

[38] *Einstein* (1988) 81; (1990) 34.

[39] Manchmal geht es auch nur um Fragen der Ästhetik. Einstein vergleicht in seiner „Allgemeinen Relativitätstheorie" den Krümmungstensor mit einer Säule, „schön und stark wie Marmor", während er den Energie-Impulstensor nicht so mag; er sei eine Säule, „schwach wie Stroh". Auf solche Vergleiche läßt sich keine Philosophie gründen (*L. Infeld*, Leben mit Einstein, Wien 1969, 47).

[40] Das ist nach Einstein die Aufgabe der Physik. In: *A. Einstein / H. & M. Born*, Briefwechsel 1916–1955, München 1969, 129.

sik mit ihren Mitteln zu den Wesensgründen der Welt vordringen konnte, mag dahingestellt bleiben. Sicher ist, daß es die moderne Physik mit ihren Mitteln nicht leisten kann. Wenn es eine Ontologie der Physik gibt, dann wird sie eine „Quinesche" Struktur haben: keine sukzessive Approximation an irgendwelche ontologischen „Wesensgründe", sondern die Unterstellung der Existenz von neutralen Entitäten, die ontologisch und axiologisch auf derselben Ebene liegen („Save the surface and you save all")[41].

Ist das Gesagte richtig, dann läßt sich weder der Feldbegriff noch irgendein anderer der physikalischen Fachbegriffe direkt mit der Schöpfungstheologie verbinden, einfach deshalb, weil keiner dieser Begriffe als ein „Zugrundeliegendes", d. h. im ontologischen Sinne als ein „Anfang" interpretiert werden kann. In der Physik gibt es keinen „Anfang" (im Sinn von „*principium*" oder „*arche*")[42]. Die mathematische Physik verknüpft ihre Begriffe rein funktional. Zu jedem solchen System läßt sich ein äquivalentes finden, das auf einer ganz anderen axiomatischen Grundlage ruht, aber dasselbe leistet, weil die Rolle von Axiomen, Theoremen und Ableitungsregeln prinzipiell vertauschbar ist. Die Axiome einer physikalisch-mathematischen Theorie sind kein von Natur aus vorgegebener „Anfang" im philosophischen Sinne. Whitehead hat ein zum Einsteinschen äquivalentes System aufgestellt, in dem es keine Zeitdilatationen und Längenkontraktionen gibt. Solche alternativen Formulierungen sollten all denen eine Warnung sein, die allzu rasch von „physikalischen Wesenheiten" sprechen, wo es nur um eine zweckmäßige Formulierung geht[43].

Der philosophische Feldbegriff und die Vermittlung zwischen Schöpfungstheologie und Physik

Aus der Physik läßt sich kein Argument für eine Präponderanz des Feldbegriffs gewinnen. Aber selbst wenn dies möglich wäre, so bliebe doch immer noch die Frage, wie der Übergang zwischen einem physikalischen und philosophischen Feldbegriff zu bewerkstelligen sei.

---

[41] Wie sehr die genannte Deutung der Physik auf Vorstellungen der klassischen Metaphysik beruht, wird deutlich im Werk des Physikers und Neuscholastikers Aloys Wenzl, der die Überblendung dieser beiden inkompatiblen Bereiche explizit durchführt und dadurch zahlreiche Widersprüche erzeugt. (*A. Wenzl*, Die philosophischen Grenzfragen der modernen Naturwissenschaft, Stuttgart 1954).

[42] Sehr deutlich wird dieser Zusammenhang in den Publikationen des Physikers *P. Davies*. In früheren Publikationen wie z. B. „GOTT und die moderne Physik" (München 1986) hatte er noch den Anspruch gestellt, die Frage nach Gott als einem ersten Anfang mit den Mitteln der Physik allein zu bewältigen. In seinen letzten Publikationen, wie z. B. „Der Plan Gottes. Die Rätsel unserer Existenz und die Wissenschaft" (Frankfurt 1995) ist ihm die Unlösbarkeit dieser Aufgabe klargeworden, so daß er sie an eine irrational verstandene Mystik delegiert. Vielleicht wird er noch dahin gelangen, die Philosophie als eigenständige Reflexionsform anzuerkennen.

[43] Es hat sich als zweckmäßig und sehr elegant erwiesen, physikalische Erhaltungssätze durch Symmetrieprinzipien auszudrücken, denen sie äquivalent sind. Erhaltungssätze haben leicht einen materialistisch-substantialistischen Assoziationshof, Symmetrieprinzipien eher einen „geistigen". Auf diese Art hat Heisenberg seinen weltanschaulichen Platonismus „begründet". („Am Anfang war die ‚Symmetrie'. Das klang wie Platons Philosophie im Timaios ...". *Heisenberg* [1973] 159).

Dieses Problem wird bei Pannenberg nicht sehr ausführlich behandelt, es ist aber auch nicht leicht zu sehen, wie dazu mehr gesagt werden könnte. Sollte der „philosophische Feldbegriff" ein sinnvolles Konzept sein, so müßte gezeigt werden, wie er als „Bedingung der Möglichkeit" des physikalischen Feldbegriffs *denknotwendig* ist. Solche Denknotwendigkeiten gibt es durchaus. In diesem Sinn hat Pannenberg mit guten Gründen gezeigt, daß wir einen philosophischen Zeit- und Raumbegriff unterstellen müssen, um die entsprechenden quantifizierten Zeit- und Raumgrößen in der Physik zu konstituieren. Doch wie könnte eine solche Begründungsfigur in bezug auf den physikalischen Feldbegriff aussehen? Warum muß ich den Geist als Möglichkeitsfeld schöpferischen Wirkens ansetzen, wie er aus der Zukunft die jetzigen Zustände beeinflußt, um etwa verständlich zu machen, daß sich ein Elektron im magnetischen Feld nach der Lorentzkraft bewegt?

Meiner Ansicht nach läßt sich hier keine zwingende Verbindung herstellen, denn was Pannenbergs Feldbegriff eigentlich leisten soll, liegt auf einer ganz anderen Ebene. Der Feldbegriff mag eine gelungene Metapher sein; aber worum es Pannenberg eigentlich geht, ist ein starkes naturphilosophisches Bindeglied zwischen Schöpfungstheologie und Physik, das auch eine stärkere Begründung erforderlich machen würde. Diese naturphilosophische Denkfigur müßte ungefähr folgendes leisten (ohne daß ich die folgende Skizze auch nur für den Anfang einer solchen Begründung hielte): Diese Denkfigur hätte die gesetzlichen Determinationen und den substantiellen Charakter der Materie als Sekundärphänomen einer geistigen Dynamik aufzuweisen, die das Einzelne frei aus sich entläßt, eben als „Kraftfeld des künftig Möglichen als Ursprung aller Ereignisse". In *Fichtes* früher Wissenschaftslehre findet sich eine Denkfigur, die dem weitgehend entspricht[44]. Fichte versteht sich als eine Art „inverser Spinoza", der dessen Substanzontologie dialektisch verflüssigt, indem er die Objektivität der Welt als formal konstituierte Ich-Nicht-Ich-Struktur auf eine ideale Genese zurückführt, die die „transzendentale Einbildungskraft" als Vermittlung dieser Gegensätze zustandebringt. Der zentrale Begriff der „Tathandlung" signalisiert dabei jene scheinbar paradoxe Einheit von grundsätzlicher Dynamik und vorläufiger, weil immer wieder aufzuhebender, Statik des Vorfindlichen, Substantiellen.

Diese Denkfigur wird von *Schelling* naturphilosophisch gewendet als Übergang von einer *natura naturans* in eine *natura naturata.* Schelling definiert die Natur als einen solchen Übergang, wobei diese Konzeption, wie schon bei Fichte, den Anspruch der Unhintergehbarkeit erhebt[45]. Damit stellt sie aber auch den Anspruch, als unhintergehbare Voraussetzung der positiven Wissenschaft zu fungieren. Die inhaltliche Ausführung von Schel-

[44] *J. G. Fichte,* Grundlage der gesamten Wissenschaftslehre, Berlin 1971.

[45] *F. W. J. Schelling,* Erster Entwurf eines Systems der Naturphilosophie; – Einleitung zu dem Entwurf, Darmstadt 1982.

lings naturphilosophischen Schriften dient diesem Ziel: er will an den Ergebnissen der empirischen Physik zeigen, daß diese nur aufgrund einer solchen Dialektik zwischen einer *natura naturans* und einer *natura naturata* gedacht werden kann.

Seine Ausführungen erinnern sehr stark an die Art, wie Pannenberg den Feldbegriff als Platzhalter einer Geistdynamik einsetzt, die als eine Art von „substratlosem Werden" das Konkret-Materielle in seiner Vorfindlichkeit und Abkünftigkeit einsichtig machen soll. Der Bezug zu Schelling wird von Pannenberg übrigens explizit hergestellt, wenn auch über eine Interpretation, die Schelling stark auf die modernen Feldtheorien abbildet[46].

Die Entwicklung Schellings ist im einzelnen sehr komplex, auch legt seine Systematik den Pantheismus zumindest nahe. Wenn hier auf seine naturphilosophische Dialektik zurückgegriffen wird, dann in aller Grobheit und Vorläufigkeit, um zu skizzieren, *von welcher Art* eine Vermittlungsfigur zu sein hätte, wenn sie das leisten sollte, was der Pannenbergsche Feldbegriff meines Erachtens nicht leisten kann.

Die Schwierigkeit, einen solchen Gedanken konkret durchzuführen, läge dann wohl darin, daß nicht nur das Konzept einer Naturphilosophie als Letztbegründung heute kaum einholbar sein dürfte, sondern daß selbst die schwächere Behauptung, ein solcher Übergang von der *natura naturans* in die *natura naturata* sei eine *notwendige* Voraussetzung, von der die empirische Physik Gebrauch machen müsse, um ihrerseits möglich zu sein, übergroße Begründungslasten mit sich führt.

Aber wie sollte man zeigen können, daß der physikalische Feldbegriff und der einer Partikel als bloßer Singularität dieses Feldes den Begriff eines Übergangs von der *natura naturans* in die *natura naturata* notwendig voraussetzt? Und wenn man das nicht zeigen kann, wären dann solche Spekulationen nicht völlig haltlos und genauso wahrscheinlich wie ihr Gegenteil?[47]

Vielleicht nicht ganz. Es hatte sich ja gezeigt, daß der Feldbegriff, wie er von Einstein oder Weyl gefaßt wurde, seinerseits schon spekulativ war. Nimmt man die physikalischen Begriffe nur in ihrer strengen, logischen Form, wie sie in der formalsprachlichen Wissenschaftstheorie analysiert werden, so verschwinden alle weltanschaulichen Konnotationen. Die Physik wird zu einem abstrakten Formalismus. Demgegenüber wurden die abstrakten Formeln der mathematischen Physik schon immer lebensweltlich

[46] Pannenberg beruft sich auf den Historiker F. Moiso, der im modernen Feldbegriff die Einlösung des Schellingschen Anspruchs sieht. Meines Erachtens enthält die Schellingsche Materietheorie nichts, was mit der empirisch arbeitenden Physik der damaligen oder heutigen Zeit vergleichbar wäre, worauf hinzuweisen übrigens Schelling nicht müde würde. (Vgl. dazu die Arbeit des Verfassers, *H. D. Mutschler,* Spekulative und empirische Physik. Aktualität und Grenzen der Naturphilosophie Schellings, Stuttgart 1990).

[47] Die Behauptung, es gäbe überhaupt nur Partikel, während Felder, Energie und Kräfte nur Sekundärphänomene der Partikel seien, ist ja mit denselben physikalischen Formeln kompatibel wie Pannenbergs Feldontologie.

gedeutet und erlangten über diese Deutung Einfluß auf das Selbstverständnis des Menschen. In diesem Sinne hat man aus der Newtonschen Physik ein „mechanistisches Weltbild" extrapoliert, das im 18. und 19. Jahrhundert großen Einfluß hatte. Noch heute berechnet jeder Artillerieoffizier die Bahnen seiner Geschosse nach Newtons Formeln, ohne deshalb ein „mechanistisches Weltbild" zu haben, so wie heute niemand mehr an den „absoluten Raum" und wenn, dann nicht als ein „sensorium Dei" glaubt. Zwischen Physik als strenger Wissenschaft und solchen weltbildhaften Extrapolationen herrscht ein Kontingenzverhältnis. Insbesondere legitimiert die Autorität der Wissenschaft keine solchen Extrapolationen.

Andererseits sind sie philosophisch notwendig im Sinn einer „Hermeneutik der verwissenschaftlichten Natur"[48]. Aber eine solche Hermeneutik sollte nach Prinzipien vorgehen, nicht naturwüchsig wie bei Einstein oder Faraday. Vielleicht wäre es an der Zeit, die Disziplin einer „spekulativen Physik" neu zu beleben, da sie ohnehin keine Chancen hat, zu verschwinden. Wie sagte Einstein? „Kein Wissenschaftler denkt in Formeln."[49]

[48] Im Sinn wie dies von F. J. Wetz neulich wieder in Erinnerung gerufen wurde. (*F. J. Wetz*, Lebenswelt und Weltall. Hermeneutik der unabweislichen Fragen, Stuttgart 1994).
[49] *Infeld* 81.

ThPh 70 (1995) 559–566

Die Umsetzung der „prudentia" –

Interpretation des Thomas von Aquin durch Bartolomé de Las Casas

Von Thomas Eggensperger OP

Die Eroberung der Neuen Welt im Gefolge der Landung des Christoph Kolumbus im Jahre 1492 trug nicht nur dazu bei, sich innerhalb des spanischen Weltreiches mit neuen politischen und ökonomischen Fragen auseinanderzusetzen. Im Blick auf die in Amerika („Westindien") ansässigen Ureinwohner mußte man Konzepte entwickeln, mit diesen „Wilden" umzugehen, die nun zu Untertanen der spanischen Krone geworden waren. Die ersten Jahrzehnte der spanischen Expansion (zunächst im wesentlichen beschränkt auf die dem Festland vorgelagerten Karibischen Inseln) bedeuteten praktisch eine gnadenlose Vernichtung der Ureinwohnerkultur. Selbst wenn im spanischen Mutterland gutgemeinte Vorstellungen existierten, betrachteten die Siedler das ihnen als *encomienda* – entgegen der ursprünglichen Absicht dieser Rechtseinrichtung – auf Zeit seitens der Krone verliehene neue Land inclusive der auf ihm ansässigen Indios (zu vergleichen mit dem feudalistischen Lehenswesen) als ihr Eigentum, welches es radikal auszubeuten galt[1]. Letztlich ging es dabei um Gold oder andere Exportgüter, die schnell und ohne Rücksicht auf Verluste gewonnen werden sollten. Erst im Jahre 1511, als der spanische Dominikanermissionar Antonio Montesino im Zuge einer aufsehenerregenden Predigt auf die Mißstände aufmerksam machte und eine sich daran anschließende neue Seelsorgspolitik seiner Mitbrüder zugunsten der Indios (und nicht nur ausschließlich der Siedler) eingeführt werden sollte, begann auch in der spanischen Administration ein Umdenken[2].

Das Problem war konsequenterweise sowohl von theologischer als auch philosophischer Relevanz. Nicht umsonst spricht man im Zusammenhang der sich anschließenden Diskussion von „Kolonialethik". Als besonders herausragendes Beispiel ist an Francisco de Vitoria zu erinnern.

I.

Der Weltpriester Bartolomé de Las Casas (geb. 1484 in Sevilla, gest. 1566 in Madrid) schloß sich im Jahre 1514 den Interessen der Dominikaner und Franziskaner auf den Antillen (La Española, Cuba) an, um mit ihnen in besonderer Weise die Rechte der indianischen Bevölkerung einzufordern[3]. 1522 trat er in den Dominikanerorden ein und

[1] So weist Pietschmann hin, daß Anspruch und Wirklichkeit der *encomienda* weit auseinanderklafften, denn „Die *encomienda* – rein rechtlich gesehen, bedeutete sie nur die Abtretung indianischer Tributleistungen, die von der Krone als Nachfolgerin der indianischen Herrscher reklamiert wurden, an einzelne Konquistadoren gegen die Verpflichtung zur Christianisierung der übertragenen Indianer – bot darüber hinaus die Möglichkeit des geordneten Zugriffs auf die indianische Arbeitskraft und auf Naturallieferungen." *H. Pietschmann,* Die politisch-administrative Organisation, in: *Ders.* (Hrsg.), Handbuch der Geschichte Lateinamerikas Bd. 1: Mittel-, Südamerika und die Karibik bis 1760, Stuttgart 1994, 328–364; hier: 333. Vgl. *S. Zavala,* La encomienda indiana (Bibliotéca Porrúa 53). México 3. rev. 1992; *ders.,* Suplemento documental y bibliográfico a La encomienda indiana, México 1994.

[2] Vgl. *M. Sievernich,* Anfänge prophetischer Theologie. Antonio de Montesinos Predigt (1511) und ihre Folgen, in: *Ders., u. a.* (Hrsg.), Conquista und Evangelisation. 500 Jahre Orden in Lateinamerika, Mainz 1992, 77–98. Zu den Aktivitäten der ersten Dominikaner auf den Antillen unter der maßgebenden Verantwortung ihres Oberen Pedro de Córdoba: *M. A. Medina,* Una comunidad al servicio del indio. La obra de Fr. Pedro de Córdoba, OP (1482–1521), Madrid 1983; *ders.,* Los dominicos en América. Presencia y actuación de los dominicos en América colonial española de los siglos XVI-XIX, Madrid 1992.

[3] Zur Biographie vgl. *I. Pérez-Fernández,* Cronología documentada de los viajes, estancias y actuaciones de Fray Bartolomé de Las Casas (Estudios monográficos II). Bayamon 1984;

als Frucht seiner missionarischen Tätigkeit wurde er 1544 zum Bischof von Chiapas (México/Guatemala) geweiht. 1547 kehrte er nach Spanien zurück. Von dort aus setzte er die Niederschrift wissenschaftlicher Studien fort, welche er zum Teil bereits während seiner Zeit in der „Neuen Welt" begonnen hatte. Die Studien sind vielfältig angelegt und behandeln historische, juristische und philosophisch-theologische Themen, die alle um Amerika kreisen und stets mehr oder weniger den Indianerkonflikt in den Blick nehmen[4].

In diesem Beitrag wird auf seine in spanischer Sprache[5] verfaßte Studie „Apologética Historia Sumaria"[6] rekurriert. Im Gegensatz zur „Historia de las Indias"[7], welche eine (allerdings unvollendete) systematisch-chronologische Geschichtsdarstellung Amerikas, beginnend mit der Kolonisierung durch Kolumbus, sein wollte[8], plante Las Casas mit der „Apologética Historia Sumaria" eher eine umfassend angelegte Natur- und Kulturgeschichte der indianischen Völker, welche zu einem großen Teil von persönlicher Erfahrung geprägt war. Allerdings ist dabei deutlich hervorzuheben, daß Las Casas keineswegs nur Geschichte darstellen wollte. Er betrachtet sich schließlich nicht ausschließlich als Historiker. Vielmehr bietet die deskriptive Natur- und Kulturgeschichte die Basis, um zum Kern seiner Intention zu kommen, welcher im Verlaufe dieser Untersuchung deutlich werden wird. Der Dominikanerbischof begann mit der Abfassung des Werks im Zuge der großen Disputation zu Valladolid mit seinem Kontrahenten Juan Ginés de Sepúlveda (1550/51). Indirekt führte er dabei den Anlaß der Diskussion – nämlich die Verteidigung der Menschenwürde der Indios gegen die von Sepúlveda vertretenen Hypothese des „Barbarentums" – weiter[9]. Das Werk umfaßt insgesamt 267 Kapitel und beschäftigt sich, wie es der Untertitel bereits aussagt, mit der Beschreibung der Neuen Welt hinsichtlich ihrer Natur, der Gebräuche ihrer Bewohner und nicht zuletzt deren sozialer und politischer Struktur[10]. Das zentrale Thema der Studie ist die anthropologische Erörterung, um den Menschen der Neuen Welt als vernunftbegabtes und soziales Wesen zu präsentieren[11].

T. Eggensperger, Versöhnung der Kulturen? Der Konflikt zwischen Alter und Neuer Welt und der Einfluß des Bartolomé de Las Casas, in: *Ders., / Ulrich Engel / Otto Hermann Pesch* (Hrsg.), Versöhnung. Versuche zu ihrer Geschichte und Zukunft (FS Paulus Engelhardt) (WSAMA, P 8). Mainz 1991, 103–116.

[4] Zur Quellenlage vgl. *J. Pérez-Fernández,* Inventario documentado de los escritos de Fray Bartolomé de Las Casas (Estudios monográficos I). Bayamon 1981.

[5] Bei den Zitaten wurde das zeitgenössische Kastilisch beibehalten, gegebenenfalls der lateinische Terminus bei Erstbenutzung in Klammer hintangestellt.

[6] *Bartolomé de Las Casas,* Apologética Historia Sumaria, Madrid 1992 (= Obras Completas 6–8) (Abk. im Text: OC 6–8, fortl. Seitenzählung). – Das Desiderat der (bis auf wenige Ausnahmen) fehlenden deutschen Übersetzung seiner Werke wird aktuell ausgeglichen: *Bartolomé de Las Casas,* Werkauswahl (4 Bde. bzw. Teilbde.), hrsg. von *Mariano Delgado,* Paderborn u. a. 1994 ff.

[7] *Bartolomé de Las Casas,* Historia de las Indias, Madrid 1994 (= Obras Completas 3–5).

[8] Vgl. *T. Eggensperger,* El „paraíso terrenal" de Cristóbal Colón y la interpretación de Fray Bartolomé de Las Casas, in: Anámnesis 5 (1995) 39–47.

[9] Pérez Fernández vermutet die ersten Skizzen für das Werk im Jahre 1527 – d. h. gleichzeitig mit der „Historia de las Indias" –, spätestens aber nach Beendigung der Disputation. Korrekturen und redaktionelle Überarbeitungen durch den Autor sind seiner Ansicht nach phasenweise bis ca. 1560 ausgeführt worden. Der Text wurde allerdings erst im Jahre 1575 auszugsweise und 1909 komplett in Druck gegeben. Vgl. *Pérez-Fernández,* Inventario Nr. 94.

[10] „... cuanto a las cualidades, dispusición, descripción, cielo y suelo destas tierras, y condiciones naturales, policías, repúblicas, maneras de vivir e costumbres de las gentes destas Indias occidentales y meridionales, cuyo imperio soberano pertenece a los reyes de Castilla", OC 6, 283.

[11] Den Versuch einer systematischen Gliederung, welcher die Leitlinie des Anliegens verdeutlicht, unternimmt *M. J. Abril Stoffels,* La Apologética Historia Sumaria: claves para su interpretación, in: OC 6, 185–199; bes.: 193.

II.

In meinem Beitrag soll aus der Fülle des Werks eine Eingrenzung vorgenommen werden. Die Hervorhebung eines bestimmten Aspekts dient der Vertiefung und zeigt den Gedankengang und die angewandte Methode des Autors auf. So ist im folgenden zu untersuchen, warum und in welcher Weise Bartolomé de Las Casas versucht, die Existenz eines Individuums *indio* (der Begriff *indio* hatte bei Las Casas keine pejorative Bedeutung) zu beweisen und zu begründen. Dabei ist zu berücksichtigen, daß diese Tatsache in dieser Zeit keineswegs als selbstverständlich angesehen wurde. Denn je mehr die Personalität dieser Untertanen in abwertender Manier betrachtet werden konnte, desto leichter fiel die Rechtfertigung für deren Ausbeutung.

Im Rahmen des Gesamtwerks diskutiert Las Casas diese Problematik unter anderem anhand des Aspektes der Klugheit. Die Grundlage seines Gedankenganges hinsichtlich dieser Tugend der Klugheit bildet Aristoteles bzw. Thomas von Aquin, was folgend aufzuzeigen sein wird[12]. Dazu beschränkt sich diese Untersuchung im wesentlichen auf neun Kapitel der „Apologética Historia“[13].

Sind die ersten Kapitel des Werkes noch geprägt von Reflexionen über die botanische, zoologische und geographische Beschaffenheit der Karibischen Inseln – insbesondere der Insel Española –, setzt Las Casas schließlich neu an und beschäftigt sich mit den Ureinwohnern des besagten Terrains[14]. Zusammengefaßt geht es zunächst um das *entendimiento* („intellectus“) und die dazugehörigen Potenzen. Der Mensch hat eine natürliche Anlage zum Verstand, die durch sechs Ursachen gefördert oder beeinflußt wird.

Erstens besteht der Einfluß des Himmels, welcher beispielsweise für die Wohlbeschaffenheit der menschlichen Körper und die Redlichkeit der Seelen sorgt. Dies erlaubt in besonderer Weise eine differenzierte Einsicht. Zweitens hängt der Grad des Verstandes davon ab, in welcher Temperatur-Region der Mensch jeweils lebt. Drittens ist jeder Mensch bezüglich seiner Verstandesfähigkeit geprägt von seinem Äußeren (Körperbau, Schädelform, Haarfarbe) und von seinem Inneren (Blutqualität). Dazu kommen seine individuellen Charaktereigenschaften. Viertens ist zu berücksichtigen, welchen klimatischen Bedingtheiten der Mensch ausgesetzt ist. Fünftens spielt das Lebensalter und die Gesundheit der Eltern bei der Zeugung des Kindes eine Rolle. Die sechste natürliche Ursache des menschlichen „intellectus“ ist die Qualität der Nahrungsmittel.

Nach dieser Auflistung, die anhand zahlreicher Quellen aus der Antike (Aristoteles) und des Mittelalters festgezurrt wird, geht Las Casas von neuem auf die sechs Punkte ein und stellt systematisch einen Bezug her zu den indianischen Völkern[15]. Seine Absicht ist es, deren Verstandesvermögen und ihre Vernunftbegabtheit zu beweisen. Dazu greift er das oben Gesagte auf und verwendet dies zu Gunsten der Indios.

---

[12] Für die Arbeitsweise Fray Bartolomés ist es charakteristisch, daß er sich in seinen Schriften ausgesprochen häufig auf eine Vielzahl von sehr verschiedenen Quellen stützt. Dies zeigt sich selbst bei der Rezeption jener wenigen Kapitel, die in diesem Beitrag untersucht werden. Es finden sich sowohl Verweise auf Augustinus, als auch auf Vergil, Plinius, Flavius Josephus und viele andere. Auf die Bedeutung dieser Autoren einzugehen und entsprechende Schlußfolgerungen zu ziehen, muß an dieser Stelle verzichtet werden. Einen Überblick der Vielfalt bietet u. a. *B. Rech*, Bartolomé de Las Casas und die Antike, in: *Wolfgang Reinhard* (Hrsg.), Humanismus und Neue Welt (Mitteilung XV der Kommission für Humanismusforschung; Deutsche Forschungsgemeinschaft), Weinheim, 1987, 167–197; *ders.*, Bartolomé de Las Casas und Aristoteles, in: JbSLA 22 (1985) 39–68; *ders.*, Las Casas und das Alte Testament, in JbSLA (1981) 1–30; *ders.*, Las Casas und die Autoritäten seiner Geschichtsschreibung, in: JbSLA 16 (1979) 13–51; *ders.*, Las Casas und die Kirchenväter, in: JbSLA 17 (1980) 1–46.

[13] Dabei handelt es sich um die Kapitel 40 bis 48. Vgl. OC 6/7, 463–538.

[14] Vgl. OC 6, 381ff.

[15] OC 6, 430ff.

III.

Mit dem 40. Kapitel seiner „Apologética Historia Sumaria" führt Las Casas in das neue Thema ein, welches aber eine Fortsetzung der genannten Intention darstellt. Nach der Abhandlung der sechs natürlichen Ursachen zeigt er nun die *razón* („ratio") der Indios auf, indem er die Tugend der Klugheit zum Maßstab nimmt[16]. Damit vertieft er den zuvor aufgestellten Nachweis, daß den Indios *entendimiento* („intellectus") eignet. Denn dieser Verstand erweist sich durch die Existenz von Leitung und Herrschaft („regimen") welche unter ihnen besteht. Also müssen die Indios mit der Tugend der *prudencia* („prudentia") behaftet sein.

Zur näheren Beurteilung orientiert sich Las Casas an der Tugendlehre des Thomas von Aquin, die wiederum von Aristoteles inspiriert ist. Las Casas übernimmt die Unterteilung von *prudencia política, prudencia económica* und *prudencia monástica*[17]. Im Grundsatz unterscheidet sich sein Ansatz nicht wesentlich von der Tugendlehre des Aquinaten. Das Ziel der sittlichen Tugenden ist das „bonum humanum", d. h. der Mensch lebt seinem jeweiligen Stand entsprechend gemäß der Vernunft[18].

Zunächst beschreibt Las Casas die *preceptos* („praecepti") des Naturgesetzes. Allem voran steht das Gebot, Gutes zu tun und Böses zu meiden. Davon ausgehend leiten sich alle weiteren Gebote der *ley natural* („lex naturalis") ab, welche die praktische Vernunft von Natur aus wahrnimmt und für gut erachtet. In den folgenden Abschnitten präsentiert Las Casas die Tugendlehre des Thomas in Kurzform. Dabei bezieht er sich im wesentlichen auf den entsprechenden Traktat in der „Summa theologiae"[19] und liefert im eigentlichen Sinne auch nichts Eigenständiges. Allerdings integriert Las Casas in die Ausführungen zur *prudencia* die im entsprechenden Teil der „Summa theologiae" nicht ausgeführten *inclinaciones naturales* des Menschen (Selbsterhaltung, Arterhaltung, Gotteserkenntnis)[20]. Wesentlich für die weiteren Ausführungen ist die klassische Unterteilung der drei bereits erwähnten „species" der Klugheit *(política, económica* und *monástica).*

IV.

Ab dem 42. Kapitel geht Las Casas auf sein eigentliches Thema ein, nämlich der Blick auf die indianischen Völker[21]. Die Gliederung der drei „species" findet sich bereits in der „Summa theologiae" des Thomas, der sie wiederum von Aristoteles übernommen hatte[22].

Bezüglich der *prudencia monástica* („simpliciter"), welche auf das Wohl des Individuums ausgerichtet ist[23], demonstriert Las Casas, daß sie bei den Indios zu finden ist. Er führt dabei wieder die drei Neigungen des Menschen an, präzisiert sie aber unter historischen Gesichtspunkten. Die Menschen der Frühzeit wurden nackt geboren, lebten im Freien und waren sich nicht der Genießbarkeit der Früchte bewußt. Erst nach und nach sammelten sie ihre Erfahrungen, in welcher Weise sie am ehesten ihr

---

[16] OC 6, 463ff.

[17] Vgl. S.th. II-II 47, 11c.

[18] „... el fin de las virtudes morales es el bien humano, y este bien humano es vivir el hombre según razón, cada uno según el estado que tiene y según lo que pide y requiere aquel estado.", OC 6, 463; unter Berufung auf S.th. I-II 67, 1.

[19] Vgl. S.th. II-II 47/48.

[20] Vgl. OC 6, 464f. Las Casas gibt hierfür keinen Beleg an (auch von den Herausgebern der Edition gibt es keine Verweise). Es erscheint mir aber evident, daß Las Casas diesen Exkurs fast wortwörtlich von Thomas abgeschrieben hat. Die entsprechende Stelle ist im Rahmen des „Lex"-Traktats zu finden. Vgl. S.th. I-II 94, 2c.

[21] Vgl. OC 6, 472ff.

[22] S.th. II-II 47, 11c., vgl. *Aristoteles,* Nikomachische Ethik 1141 b 30ff.

[23] Gemäß Thomas ist die „prudentia simpliciter" „... ordinatur ad bonum proprium", S.th. II-II 47, 11c.

Leben erhalten und beschützen konnten. Genauso, wie es bei Plinius oder Herodot nachzulesen ist, verhielt es sich auch bei den Völkern des neuen Kontinents. Auch sie fanden Möglichkeiten, Tiere zu jagen oder Kleidung herzustellen. Selbstverständlich existierte auch bei ihnen die Neigung zur Fortpflanzung, die sich jedoch nicht nur darauf beschränkte, weil sich die Ureinwohner ebenso ihrer Erziehungsverpflichtung bewußt waren[24].

Zusammenfassend stellt der Autor fest, daß die *prudencia monástica* bei den Indiovölkern gesichert besteht und ihre geschichtlichen Anfänge identisch sind mit denen beispielsweise der Spanier. Die Voraussetzung dafür kann nur sein, daß sie vernunftbegabt und klug sind.

V.

In der „Apologética Historia Sumaria“ setzt Fray Bartolomé seinen Gedankengang in den beiden nächsten Kapiteln fort und diskutiert nun die *prudencia económica*[25]. Diese „species“ beweist bereits die Orientierung des Menschen zur Geselligkeit, wie bereits Thomas feststellte[26]. Den Rahmen bildet das Haus, in welchem der Mann mit seiner Frau, den Kindern und gegebenenfalls den Dienstboten zusammenlebt. Diese natürliche Familiengemeinschaft ist zum rechten Regieren verpflichtet. Denn bestimmte Notwendigkeiten des Überlebens können nur in Gemeinschaft eingehalten werden. Konsequenterweise muß der Regierende (bei Las Casas ist für diese Aufgabe nur der Mann vorgesehen!) Verstand besitzen und klug sein. Er erläßt gerechte Richtlinien, die für alle gemeinsam Gültigkeit haben.

Den Familienverband gibt es bei den indianischen Ureinwohnern ebenfalls. In dieser gesellschaftlichen Form entwickelten sie ihren für ihre Region typischen und angemessenen Lebensstil, die Las Casas – ihm selbst nicht zuletzt aus eigener Anschauung bekannt – deskriptiv an Beispielen wie den Hausbau oder der Geld- und Tauschwirtschaft verdeutlicht. Genauso wie bei ihnen *prudencia monástica* existiert, findet sich also die económica, welche wiederum auf die Vernunftbegabtheit der vermeintlichen Barbaren hinweist.

VI.

Obgleich die *prudencia económica* auf geselliges Leben hindeutet, bleibt sie unvollkommen[27]. Die Vollkommenheit erlangt erst die *prudencia política*, welche Las Casas als die letzte der „species“ in den Kapiteln 45 und 46 vorstellt[28]. Damit greift er wiederum Thomas auf, da für diesen gilt, daß eine Leitung um so perfekter ist, je mehr sie sich ausdehnt und je größer das zu erreichende Ziel ist[29]. Die *prudencia política* setzt die anderen beiden zuvor genannten „species“ voraus und sie erfüllt das menschliche Leben, und macht es friedlich und ruhig. Die Perfektion der *política* besteht bei Las Casas in der Tatsache, daß sie nicht nur Leben, sondern vielmehr gutes Leben ermög-

---

[24] Auf die dritte „inclinatio“, die Gotteserkenntnis, geht Las Casas an dieser Stelle nicht mehr ein. Dies wird in der „Apologética Historia Sumaria“ zu einem späteren Zeitpunkt thematisiert, wenn es um die Religiosität der Indianer geht. Vgl. OC 7, 633ff.

[25] Vgl. OC 6, 478ff.

[26] Ist die die „prudentia simpliciter“ hingeordnet auf das „bonum proprium“, so ist die „prudentia oeconomica“ „... ordinatur ad bonum commune domus vel familiae“, S.th. II-II 47, 11c. Das legt sich für Thomas gemäß der „recta ratio“ auch nahe, denn das Gemeinwohl steht über dem Einzelwohl. So lehnt er infolgedessen gegenteilige Behauptungen glatt ab, da sie der „caritas“ widersprechen. Vgl. S.th. II-II 47, 10c.

[27] „Y ésta ‹le económica, T. E.› no es el todo perfecta, proque algunas faltas padece, como a todas las necesidades por ella no pueda ser proveído“, OC 6, 478.

[28] Vgl. OC 6, 488ff.

[29] „Tanto enim regimen perfectius est quanto est universalius, ad plura se extendens et ulteriorem finem attingens.“ S.th. II-II 50, 1c.

licht[30]. Eine solche Gemeinschaft ist die *ciudad* („civitas") und die *multitud* („multitudo"). Wenn auch unter der Voraussetzung des Funktionierens der einzelnen Hausgemeinschaft, ermöglichen sie erst als große Sammlung von kleinen Gemeinschaften ein Leben in Frieden und Sicherheit. Je größer die *sociedad* („societas") ist, desto eher kann sie in Zusammenarbeit die Notwendigkeiten des Alltags bewältigen. Dies geschieht in zweierlei Weise. Erstens hinsichtlich der zeitlichen Güter *(bienes temporales y corporales)*, weil es in den *ciudades* die entsprechenden notwendigen Gewerbe gibt, die dem Haus oder einer sehr kleinen Gemeinde vorenthalten bleiben. Zweitens geschieht es hinsichtlich des Sittlichen *(bienes morales)*, welche die Tugenden sind. Die Gemeinschaft soll vor Übel und Schaden bewahrt werden. Dies geschieht durch die öffentliche Hand *(poder público)*, zu der u. a. die Exekutive gehört. Es verwundert nicht, wenn Bartolomé de Las Casas folgert, daß die Indianer sowohl im Kleinen als auch im Großen gemeinschaftsfähig sind, wie es allen Vernunftbegabten zukommt, da sie die genannten Voraussetzungen erfüllen[31].

VII.

Nun erörtert Las Casas zwei Phänomene, welche in seiner Zeit nicht unumstritten gewesen sein dürften – sonst hätte er sie wohl kaum aufgeführt. Aufgrund der Brisanz der Probleme erläutert er seine Ansicht:

Was den ersten Punkt angeht, so beginnt Las Casas mit dem Verweis auf Aristoteles, bei welchem *per definitionem* zu einer perfekten staatlichen Gemeinschaft gehört, daß die Menschen ihrem Willen gemäß leben[32]. Diese *voluntad* („voluntas") geleitet nämlich zum Ziel des menschlichen Lebens und auf dieses Ziel hin ist der politische Umgang ausgerichtet. Für eine wahrhafte *república cristiana* gehört es sich zusätzlich, nach dem Willen Gottes zu leben und ihm wohlgefällig zu sein. Eine nichtkatholische „respublica" kann unter gar keinen Umständen den gleichen Grad der Vervollkommnung erlangen. Eine solche rigide Aussage, wie von Las Casas formuliert, wird natürlich in dem Augenblick problematisch, wenn es um die Altamerikaner geht, denen der christliche Glaube frühestens durch die spanische Eroberung bekannt sein konnte. Dennoch findet der Dominikanermissionar einen Ausweg. Genauso wie die antiken Völker der vorchristlichen Epochen lebten die heidnischen Indianer ihrem Willen gemäß in Frieden und Ordnung. Damit seien, so schreibt Las Casas für den europäischen Leser durchaus provokant, deren politische Strukturen aufgrund ihrer Friedfertigkeit sogar vollkommener als jene anderer Nationen, wobei unschwer zu erraten ist, welche er damit meint[33]. (N.B.: Die These von der völligen Friedfertigkeit der amerikanischen Ureinwohner ist seitens des Autors allerdings idealisiert und entspricht nicht der historischen Realität. Auch die Indianervölker kannten Krieg und Ungerechtigkeit[34].

Der zweite Punkt benennt ein weiteres Problem. Offensichtlich machte man den Indios den Vorwurf, keine richtige „societas" zu sein, weil sie häufig nicht in befestigten Häusern lebten[35]. Es würde, so Las Casas an dieser Stelle, zu kurz greifen, wenn man unter *ciudad* ausschließlich eine territorial durch eine Mauer fest umgrenzte Siedlung

---

[30] „... no sólo vivir, pero bien vivir ...", OC 6, 488.

[31] „Así que visto cómo estas naciones destas Indias son bien intellectivas y racionales por razón de saber bien regir o gobernar sus casas, que son los primeros elementos y principios o quizá segundos de los ayuntamientos y poblaciones grandes de hombres que llamamos ciudades, inquiramos de aquí en adelante si lo son por razón de ser sociales y naturalmente inclinados como todos los hombres a vivir en compañía ...", OC 6, 488f.

[32] OC 6, 489, unter Berufung auf *Aristoteles*, Politik 1260 b 27–30.

[33] „... síguese de aquí que sus repúblicas y policías sean para ellos perfectas y suficientes por sí y aun más perfectas que otras naciones donde no hay tanta paz y, por consiguiente, ni justicia, cuyo fructo y efecto es la paz", OC 6, 490f.

[34] Vgl. u. a. *H. Thomas*, La conquista de México, Barcelona 1994, passim.

[35] Vgl. OC 6, 491.

betrachten würde. Die *ciudad* bezieht sich vielmehr auf eine Gemeinschaft, deren Ordnungswesen, Friedfertigkeit und Eintracht untereinander die verbindenden Kriterien sind. Als prägnantes Beispiel nennt Las Casas die barbarischen Tartaren, welche gar keine Gebäude bewohnen und dennoch den formalen Status einer „civitas" haben, weil sie die obigen Kriterien erfüllen. Also steht fest, daß auch ein Indiovolk eine *ciudad* darstellt, obgleich die Wohnverhältnisse bescheidener sind. Ein ähnlicher Vorwurf, die Indianer würden teilweise viel zu zerstreut leben, um eine richtige Gemeinde zu bilden, wird ebenfalls relativiert. Die Zerstreuung ist vielmehr geographisch bedingt und eine solche Gesellschaftsform harmoniert durchaus mit dem neutestamentlichen Armutsverständnis[36].

Den letzten Streitpunkt führt Las Casas im 46. Kapitel weiter, um damit wiederum anhand der indianischen Gesellschaftsstruktur das wirkliche Vorhandensein von „societas" festzustellen. Ganz den aristotelischen Prämissen entsprechend – „civitas est multitudo civium quae ad vitam per se sufficiens est"[37] – werden bei ihnen die relevanten Ämter (Bauern, Soldaten, Vermögende, Richter etc.) besetzt. Las Casas muß allerdings konzedieren, daß keineswegs alle altamerikanischen Völker eine solch ausgeprägte Struktur hatten. Auch dafür kann er eine Lösung anbieten: Manche Gemeinschaften waren *per se* so friedliebend, daß sie bestimmte Ämter zur Wahrung der Ordnung gar nicht erst ausfüllen mußten.

VIII.

Mit diesen Ausführungen endet in der „Apologética Historia Sumaria" der direkte Bezug zur *prudencia* und ihren drei Arten. Das Anliegen des Autors Bartolomé de Las Casas ist deutlich geworden. Betont wird die Gemeinschaftsfähigkeit der amerikanischen Untertanen der spanischen Krone. Bevor Las Casas seine systematische Darstellung verläßt, um wieder in historischer Manier das zuvor Gesagte anhand der jeweiligen indianischen Populationen zu bestätigen, setzt er nochmals neu an, um jeglichen Zweifel auszuräumen. So verteidigt er endlich in den Kapiteln 47 und 48 bestimmte Fakten der Neuen Welt, die gemäß den konventionellen Kriterien unter gar keinen Umständen mehr eine *ciudad,* nicht einmal mehr im entferntesten Sinne, sein konnten[38]. Für Las Casas besteht kein Zweifel, daß sogar von den völlig vereinzelt und wild lebenden Menschen nicht behauptet werden könne, daß ihnen die Vernunft fehle. Denn jede Bevölkerungsgruppe hat einmal ihren Anfang gehabt und konnte von daher nicht ursprünglich eine *ciudad* gewesen sein. Man mußte erst durch Erfahrung reifen, und dadurch war es nur schrittweise möglich, „prudentes" und politisch zu werden. Dies gilt selbst für Italiens Frühgeschichte, welche Las Casas anführt, deren *policía* unzweifelhaft ist[39].

Anhand weiterer Beispiele (Athen, Böhmen) ist es das Anliegen des Las Casas, nachzuweisen, daß jedes Volk in der Lage ist, die *policía* einzuführen[40]. Jede Nation besteht aus Menschen und alle Menschen sind vernunftbegabt *(razonables).* Sie besitzen *entendimiento, voluntad, libre albedrío* („liberum arbitrium") sowie natürliche Anlagen *(principios naturales),* um Unbekanntes verstehen zu lernen.

---

[36] Vgl. OC 7, 525. Las Casas erinnert an entsprechende Passagen im Matthäus- und Lukasevangelium, die einen bescheidenen Lebensstil um einer größeren Unbekümmertheit willen postulieren (Mt 6,25–34 bzw. Lk 12,22–32).

[37] OC 7, 523 (n. *Aristoteles,* Politik 1328 b 16–18).

[38] Vgl. OC 7, 528ff.

[39] „... por muy política y ordenada y razonable y delicada en prudencia y sabiduría que hoy la veamos", OC 7, 530.

[40] Vgl. OC 7, 535f.

IX.

Es war die Absicht dieser Studie, deutlich zu machen, auf welche Art und Weise der spanische Dominikanerbischof Bartolomé de Las Casas versuchte, die Verteidigung der Individualität des Indio vorzunehmen. Zur Grundlage nahm er zunächst die Geschichte der neuen spanischen Länder. Die Historie führt aber zum eigentlichen Thema, welches die Anthropologie ist. Zur Klärung seines Menschenbildes benutzte Las Casas am Beispiel der Tugend der „prudentia" zum einen den Ansatz des Aristoteles – meistens rekurrierend auf die Nikomachische Ethik und die Politik. Zum anderen bediente er sich des Thomas von Aquin. Las Casas konzentrierte sich Thomas betreffend in den diskutierten Kapiteln der „Apologética Historia Sumaria" in der Regel auf das Verständnis von Klugheit, wie es sich in der „Summa theologiae" findet. Allerdings – dies sei an dieser Stelle angemerkt – weist er keineswegs regelmäßig explizit darauf hin. Oft genug begnügt er sich mit groben Verweisen auf die entsprechenden Stellen.

Die Intention ist dennoch evident: Aristoteles und der Aquinate bilden die theoretische Grundlage, die Las Casas übernimmt, aber für sein Anliegen und das entsprechende aktuelle Umfeld praktisch präzisiert: Der amerikanische Ureinwohner wird als Person, als Individuum betrachtet, das zur Vergesellschaftung fähig ist. Letztere beweist schließlich seine Vernunftbegabtheit. Die Arbeit des Las Casas zeigt eine interessante Variante der Rezeption der neuzeitlichen Probleme anhand der mittelalterlichen Methodik.

Buchbesprechungen

1. Biblische Theologie

Cassidy, Richard J., *John's Gospel in New Perspective.* Christology and the Realities of Roman Power. Maryknoll, New York: Orbis 1992, XI/132 p.

Die Technik dieses Buches erinnert an das Legen eines Puzzles: Man versucht Teile aneinanderzufügen, von denen man den Eindruck hat, daß sie zusammenpassen. In diesem Falle handelt es sich um die Situation der Christen in Teilen des römischen Weltreichs und die Lebenssituation der Gemeinde(n), von wo das Johannesevangelium (Joh) stammt. Die ganze Konstruktion behält also etwas Hypothetisches, fast Spielerisches. Behält man diesen Sachverhalt im Sinn, dann liest sich das vorgelegte Buch durchaus mit Gewinn. – Nach einleitenden Bemerkungen über das Joh erläutert C. zunächst die Judensteuer, die seit der Zerstörung des Tempels von Jerusalem dem Kapitolinischen Tempel in Rom zufloß, und den Kaiserkult mit seinen Verpflichtungen. Für die Provinz Pontus-Bithynien ist dabei durch den Brief von C. Plinius dem Jüngeren (X.96) und das entsprechende Reskript Kaiser Trajans (X.97) die Praxis belegt, Christen, die beim Bekenntnis ihres Glaubens bleiben, nach dreimaliger Befragung abzuurteilen und hinzurichten. Das Bekenntnis zu Christus wird dabei als alternativ zum Bekenntnis zum Kaiser angesehen, was schon zur vermutlichen Entstehungszeit des Joh, d. h. zur Zeit Domitians (81–96), der Fall gewesen sein dürfte. Im folgenden wendet sich C. dem Vierten Evangelium zu und forscht hier zunächst nach christologischen Titeln, die im Kaiserkult eine Rolle spielten, wie „Herr", „Retter der Welt" und „Herr und Gott". Sie tauchen an herausragender Stelle im Joh auf. Im römischen Prozeß Jesu sieht C. eine Interaktion zwischen den jüdischen und den römischen Gegenspielern Jesu, die zeigt, daß der Herrschaftsanspruch Jesu beiden Seiten in gleicher Weise ein Dorn im Auge war. In den Abschiedsreden Jesu im Joh sieht C. die Verfolgungssituation der johanneischen Christen vorbereitet. In den Auferstehungsgeschichten von Joh 20 und 21 wird einerseits noch einmal die Souveränität Jesu deutlich, anderseits aber auch direkt auf die Konsequenzen der Nachfolge Jesu hingewiesen: Sie bedeuten für Petrus den Tod, vermutlich durch Kreuzigung. Als Zweck des Joh ergibt sich mithin für C. die Stärkung der Christen der johanneischen Gemeinde(n) angesichts drohender Verfolgung. So weit in ganz kurzen Strichen der Gang des Buches. – Versucht man den vorgelegten Band zu bewerten, so verdient die Betonung der Bereitschaft der Lesergemeinde des Joh, für den angenommenen Glauben auch Verfolgung auf sich zu nehmen, Beachtung und Zustimmung. Zu oft wird in der Johannesexegese (etwa im Anschluß an Joh 20,30 f.) allein der Glaube als Ziel des Vierten Evangeliums hingestellt, nicht aber das furchtlose Bekenntnis dieses Glaubens. Setzt man die Entstehung des Joh mit der Mehrheit der gegenwärtigen Forschung etwa im letzten Jahrzehnt des ersten Jahrhunderts an, dann ist auch eine Verfolgung der Gemeinde durch römische Autoritäten erheblich wahrscheinlicher als eine durch die Synagoge. Freilich besitzen wir über die näheren Umstände der Gemeinde des Vierten Evangelisten so gut wie keine zuverlässigen Nachrichten. Kleinasien bleibt als Entstehungsort wahrscheinlich, vielleicht näherhin Ephesus. Was das politisch bedeutete, darüber gibt es aber wenig Auskunft. Das Thema der Verfolgung wird in den johanneischen Abschiedsreden wohl aus der synoptischen Tradition übernommen (vgl. Joh 15,18–16,4a mit Mk 13,9–13 parr.). Der Vierte Evangelist scheint hier in erster Linie an Verfolgung durch Juden zu denken (vgl. die Erwähnung von „ihrem Gesetz" in 15,25 und die Rede vom Synagogenausschluß in 16,2). Rückschlüsse von hier aus auf eine heidnische Verfolgungssituation bleiben also schwierig. Die Übereinstimmungen christologischer Titel und Aussagen im Joh mit solchen des Kaiserkults können z. T. auch anders erklärt werden. So greift der κύριος-Titel den Sprachgebrauch der Septuaginta für Gott, den Herrn, auf. Er kehrt dann in der Doppelanrede des Thomas „mein Herr und mein Gott" wieder (Joh 20,28), auf die C. großen Wert legt. Vielleicht führt es in der eingeschlagenen Richtung weiter, wenn in der Folge die Textpragmatik des Vier-

ten Evangeliums breiter angelegt würde. Es müßte dann herausgearbeitet werden, warum das „Bekennen (ὁμολογεῖν)" im Joh eine so wichtige Rolle spielt (vgl. Joh 1,20; 9,22; 12,42). Es müßte herausgearbeitet werden, wie immer wieder im Joh dazu hingeführt wird, mehr die Ehre Gottes als die Ehre der Menschen zu suchen (vgl. 5,41–44; 7,18; 12,41, wo das Motiv deutlich mit dem Mut zum Bekenntnis verbunden ist). Nikodemus könnte hier als Paradigma erscheinen (vgl. den Fortschritt von 3,1 f. über 7,50 ff. bis 19,39), ebenso wie der Blindgeborene von Joh 9. Freilich würde sich dann ergeben, daß Anfeindung durch Juden bei Johannes u.U. als Paradigma für die zeitgeschichtlich wahrscheinlichere Anfeindung durch die römische Macht steht. Mit all dem hat C. mit seiner Studie zumindest ein sehr interessantes Problemfeld eröffnet. J. Beutler S. J.

Bibeltheologisches Wörterbuch. Völlig neu bearbeitete Auflage, herausgegeben von *Johannes B. Bauer,* in Gemeinschaft mit *J. Marböck* und *K. Woschitz.* Graz–Wien–Köln: Styria 1994. 624 S.

Siebzehn Jahre nach der 3. Auflage (1967) hat *J. Bauer* sein Bibeltheologisches Wörterbuch mit einem neuen Team von Mitarbeitern gründlich überarbeitet neu aufgelegt. Die Herausgeber konnten namhafte Autoren und anerkannte Fachleute zur Mitarbeit gewinnen, unter denen sich erstmals auch protestantische Autoren finden, so daß hier ein wirklich ökumenisches Werk vorliegt. Die Verbesserungen gegenüber der dritten Auflage betreffen nicht nur die Artikel selbst, die zum großen Teil völlig neu geschrieben wurden, sondern auch die Auswahl der Stichworte, die sich auf wichtige Themen beschränkte. Diese Konzentration auf zentrale Begriffe erlaubte die Rückkehr zum handlichen einbändigen Format.

Das Wörterbuch, behandelt in fast 200 Artikeln auf 600 Seiten zentrale Stichworte des Alten und Neuen Testaments selbst, wie „Gott", „Bund", „Gesetz", aber auch wichtige Begriffe der Wirkungsgeschichte der Heiligen Schrift in der Theologie (z. B. „Erbsünde"), deren biblische Grundlagen erklärt und geklärt werden. Der bibeltheologische Akzent verwirklicht sich in den verschiedenen Artikeln auf unterschiedliche Weise. Fast alle Stichworte werden sowohl vom Alten wie vom Neuen Testament her behandelt. Eine durchgehende, gesamtbiblische Darstellung fällt bei anthropologischen oder „weniger theologischen" Stichworten wie „Furcht" oder „Herz" leichter als bei theologischen Zentralbegriffen, die die biblischen Autoren selbst zum Gegenstand ihrer Ausführungen machen wie z. B. „Glaube", „Gesetz", „Sünde/Sühne". Diese Stichworte werden meist von zwei Autoren in getrennten Artikeln (AT und NT) behandelt. Die Autoren geben aber dann doch wenigstens eine gesamtalttestamentliche bzw. gesamtneutestamentliche Systematik und beschränken sich nicht darauf, bloß etwa eine paulinische und eine johanneische Theologie unverbunden nebeneinanderzustellen. Die Literatur der Umwelt (Qumran, Apokryphen) findet gebührende Berücksichtigung zur Erklärung der Herkunft und Herausstellung der Eigenart biblischer Konzeptionen. – Das Werk wird seinem Anspruch, sich nicht nur an Fachexegeten, sondern auch an andere Theologen, Seelsorger und Bibelleser überhaupt zu wenden, durchaus gerecht. Die Beiträge sind auf dem heutigen Stand der Bibelwissenschaft, aber durchweg in allgemeinverständlicher Sprache geschrieben. So bieten die verschiedenen Artikel zu den einzelnen Stichworten zwar einerseits eine Fülle von Detailinformationen, verzichten jedoch auf Nebensächlichkeiten, die nur den Spezialisten interessieren würden. Daher sind die Darstellungen zugleich äußerst informativ und ergeben doch jeweils ein klares Gesamtbild. Wer sich für eine Frage spezieller interessiert, findet am Ende eines jeden Artikels Hinweise auf neuere Literatur zum Thema. – Das gegenüber früher erheblich erweiterte Abkürzungsverzeichnis stimmt zwar weitgehend mit dem inzwischen zum Standard gewordenen Verzeichnis von Schwertner (TRE) überein. Die Herausgeber wollten dieses aber offenbar doch nicht einfach übernehmen. Als „kleiner Schwertner" kann es leider nicht benutzt werden. – Hebräische und griechische Begriffe werden nur dort verwendet, wo sie unbedingt notwendig sind. Gewöhnlich sind es die hebräischen bzw. griechischen Entsprechungen des behandelten Stichworts und Begriffe, die zum Wortfeld gehören. In der neuen Auflage werden im Unterschied zu früheren nicht nur

die hebräischen, sondern auch die griechischen Wörter ausschließlich in Umschrift geschrieben, wodurch der Gebrauch des Biblischen Wörterbuchs auch für die, die keinerlei Kenntnis der biblischen Sprachen haben, leicht wird.

Leider haben sich jedoch Druck- und Schreibfehler vor allem bei der Umschrift griechischer Ausdrücke eingeschlichen. Diese bleiben meist harmlos, aber bisweilen sind Griechischkenntnisse nötig, um das Gemeinte herauszubringen (S. 40 ina statt hina; S. 92: pallon statt pollon; S. 117: xeloun statt zeloun; S. 370: ekchunnomenon statt ekchynnomenon; S. 396: hetero didaskaleo statt heterodidaskaleo). – Überhaupt sind einige störende Druck- und Schreibfehler das einzige, was an diesem ansonsten gelungenen Werk zu beanstanden ist. So muß es bei den Literaturangaben auf S. 300 „The Oneness Motif" statt „The Oneness Moti" und auf S. 333 statt „J. Schneider" richtig „J. Schreiner" heißen. Die ältesten altorientalischen Rechtssammlungen stammen nicht aus dem 3. bis 1. Jh." vor Christus (S. 232), sondern aus dem 3. bis 1. Jahrtausend. – Ein paar Flüchtigkeitsfehler können aber das Verdienst dieses Wörterbuchs nicht schmälern. Es ist für jeden an der Bibel Interessierten eine Hilfe zu schneller, prägnanter und sachkundiger Information. D. Böhler S. J.

2. Historische Theologie

Grünbeck, Elisabeth, *Christologische Schriftargumentation und Bildersprache.* Zum Konflikt zwischen Metapherninterpretation und dogmatischen Schriftbeweistraditionen in der patristischen Auslegung des 44. (45.) Psalms (Supplments to Vigiliae Christianae XXVI). Leiden: Brill 1994. XIV/438.

In den trinitarischen und christologischen Auseinandersetzungen der Alten Kirche wurde von den ersten Anfängen an außer mit neutestamentlichen ganz selbstverständlich auch mit alttestamentlichen Texten argumentiert. Auch in der Debatte mit Arius über die wahre Gottheit des Sohnes spielten alttestamentliche Schriftzitate eine wichtige Rolle. Man denke in diesem Zusammenhang nur an eine Stelle wie Spr 8,22 und die äußersten Anstrengungen der großkirchlichen Theologen, die dort angeblich gelehrte Erschaffung des Sohnes zu widerlegen und der Stelle eine ‚rechtgläubige' Auslegung zu geben. Zu diesen alttestamentlichen Schriftstellen, die im Streit um die Gottheit Christi umkämpft waren, gehören auch einige Verse aus Ps. 44. Näherhin beriefen sich großkirchliche Theologen wie Athanasius auf 44,2a (*Eructavit cor meum verbum bonum*), die Arianer dagegen auf 44,8 (*Dilexisti iustitiam et odisti iniquitatem, propterea unxit te deus, deus tuus, oleo iustitiae prae consortibus tuis*). Für den Bischof von Alexandrien war das erste Zitat ein Beweis für die wahre Gottheit des Sohnes, für seine Gegner das zweite ein Beleg dagegen. Die vorliegende Arbeit macht den großangelegten und, sagen wir es gleich, sehr gelungenen Versuch, an einem ausgewählten Beispiel, nämlich dem genannten Psalm, diese Art dogmatischer Schriftargumentation vor dem Hintergrund der damaligen theologischen ‚Wissenschaft' im Zusammenhang zu untersuchen und damit einem gewissen Verständnis näher zu führen. Dazu war weit auszuholen und vieles zu erklären. Und das geschieht denn auch mit äußerster Umsicht und Sorgfalt. Die Autorin gibt ihrer Untersuchung einen chronologischen Aufbau. Einem 2. Teil mit der Überschrift „Die Krise der dogmatischen Argumentationen im Streit um die Gottheit Christi", geht ein I. voraus, der die „messianischen und christologischen Deutungen im Kontext des vornicaenischen Subordinatianismus" untersucht. Er ist gefolgt von einem 3. Teil, der sich mit „christologischer Argumentation und Christusbild in den Psalmenauslegungen zwischen Nicaea und Chalcedon" befaßt. Der 4. Teil bringt einen Ausblick auf die Entwicklung im Westen und eine knappe Zusammenfassung. Dem 1. Teil fällt dabei näherhin die Aufgabe zu zu zeigen, wie es überhaupt dazu kommen konnte, daß alttestamentliche Texte in der Christologie bzw. in der Trinitätslehre zur Verwendung kamen. Es ist die schon im NT bezeugte, aber dann vor allem von Theologen wie Justin praktizierte messianisch-prophetische Beweisführung, derzufolge das Alte Testament in Christus und der Kirche erfüllt ist, die die Grundlage abgibt, auf der dann die sog. prosopologische (so besser statt des mißverständlichen ‚prosopographisch') Exegese auf-

bauen konnte, die sich ihrerseits bemüht, Differenzierungen zwischen den göttlichen Personen aufzuzeigen. Sehr früh gehörten die beiden genannten Verse zu sog. Testimoniensammlungen, also Texten, mit deren Hilfe der Unterschied zwischen dem Vater und dem Sohn und der Hervorgang des Sohnes aus dem Vater belegt wurden. In Sonderheit eignete sich Ps 44,7–8 aufgrund des dort vorkommenden Begriffs oder besser Bildes der Salbung zu tiefschürfenden Spekulationen über die Natur des Sohnes. Eine besondere Rolle spielt in diesem Zusammenhang Origenes, der aber auch schon erste Bedenken gegen eine unreflektierte Verwendung von Ps 44,2a als trinitätstheologischem Argument anmeldet. Für ihn ist jedenfalls schon klar, daß es sich um eine Metapher handelt: „Der grammatisch-prosopologische Kommentar Tertullians wird abgelöst durch eine prosopologisch-metaphorische Deutung, die auf der Grundlage der Person-Bestimmungen versucht, die Metaphern dem Wesen Gottes entsprechend zu interpretieren und auch die spezifische Bedeutung des ‚Aufstoßens' herauszuarbeiten" (63). Zu den ausgesprochenen Vorzügen der vorliegenden Arbeit gehört es, daß die Verf. beobachtete Phänomene nie isoliert, sondern jeweils in größere Kontexte stellt. Das bedeutet, daß sie im 1. Teil ihrer Studie es nicht bei der Feststellung dogmatischer Argumentation mit Ps 44,2a und 44,7–8 und deren Ertrag beläßt, sondern an anderen Versen des gleichen Psalms Methoden und Funktionen einer eher spirituell oder pastoral ausgerichteten Metaphernin-terpretation beleuchtet (86–119). – Nach der Problematisierung der trinitätstheologischen Deutung von Ps 44,2a durch Origenes und äußerster Zurückhaltung diesem Verfahren gegenüber bei Eusebius von Cäsarea kommt es dann mit Arius zur eigentlichen Krise. Wir besitzen zwar keinen Text aus seiner Feder, in dem er das genannte Testimonium expressis verbis als Beweis für die Gottheit des Sohnes zurückweist, wohl aber einen Brief, in dem er die von seinen Gegnern auf den Sohn angewandte Bezeichnung ‚Aufstoßen' (eryge) ablehnt. Er war also sicher gegen die mit diesem Testimonium belegte christologische Position. Ob er das Testimonium auch aus hermeneutischen oder sprachkritischen Gründen ablehnt, also gewissermaßen die Kritik eines Origenes wiederaufnimmt, oder lediglich theologisch-inhaltlich argumentiert, wissen wir nicht, und muß u.E. offen bleiben. Für die Autorin dagegen scheint es eine ausgemachte Sache zu sein, daß Arius die Ablehnung des Testimoniums mit „metaphernkritischen Einwänden" (145) verbindet. Arius stünde damit hermeneutisch auf einem höheren Niveau als sein Gegner Athanasius, dem die Autorin, in der Konsequenz dieser Annahme, vorwirft, daß er die sprachkritischen Anfragen des Origenes oder Arius ignoriere und es bei dem bloßen Zitieren des Testimoniums ohne weitere Rechtfertigung und Erklärung belasse. „Das ‚Aufstoßen' wird mit größter Selbstverständlichkeit und ohne weitere Erklärungen als Metapher für ‚Zeugen' aufgefaßt" (143). Andererseits freilich hat sie für diese Haltung des Bischofs von Alexandrien durchaus Verständnis. Athanasius habe sich mit seinen Schriften ja an das eigene Lager gewandt und konnte so offenbar davon ausgehen, daß dort über die Deutung dieser Verse „ein weitverbreiteter Konsens bestand, der durch metaphernkritische Bedenken noch nicht beeinflußt war" (142). Die von Athanasius problemlos vorausgesetzte Auslegung des genannten Verses „war selbstverständlich theologisches Allgemeingut, das u. a. in katechetischen Texten verwendet wurde. Im Rahmen solcher Sammlungen schienen Reflexionen auf einzelne Begriffe vermutlich nicht notwendig. Die Argumentation gründete darauf, daß eine Stelle die andere erklärte, und auf der Tradition der Deutung. Man kann wohl unterstellen, daß sich Athanasius der Bildlichkeit bewußt war, zumal sich seine Argumentation auf weite Strecken auf die Bilder- und Metaphern der Bibel stützt" (145). Mit welchen Gründen auch immer Arius Ps 44,2a als Argument zugunsten der wahren Gottheit des Sohnes zurückgewiesen hat, wichtig scheint uns in diesem Zusammenhang die Feststellung, daß er sich offensichtlich selbst zum Beleg der eigenen trinitätstheologischen Position auf Ps 44,7–8 beruft. Dreh- und Angelpunkt seiner eigenen Deutung ist dabei das *propterea* von 8a. Es setzt seiner Ansicht nach voraus, „daß der Angesprochene aufgrund einer besonderen Tugend gesalbt wurde, daß er demzufolge ein wandelbares Geschöpf sei, das sich besondere Verdienste erwarb, das aber in freier Entscheidung auch anders hätte handeln können" (165). Ob Arius oder seine frühen Anhänger hier, wo sie selber auf den Ps 44 zum Beweis ihrer eigenen Position rekurieren, die sprachkritischen und hermeneutischen Probleme ihres Beweisverfahrens gesehen haben und entsprechend auf sie eingegangen sind, ist eine interessante

Frage. Gibt es auf sie eine Antwort? Die Verf. betont zu recht, daß die Rekonstruktion der arianischen Argumentation angesichts der desolaten Quellenlage schwierig ist. Wahrscheinlich müssen wir uns deswegen mit einem *non liquet* begnügen und uns auch fairerweise mit unserer Kritik am vergleichsweise mangelnden hermeneutischen Bewußtsein seiner großkirchlichen Gegner zurückhalten. – Aus welchen Gründen auch immer Arius und seine Mitstreiter das traditionelle trinitätstheologische Testimonium Ps 44,2a zurückgewiesen und in Frage gestellt haben, ob auch mit eigenen sprachkritischen Einwänden oder nicht, Tatsache ist, daß sie im orthodoxen Lager, wenn auch nicht vom ersten Anfang an, aber doch dann in der Folgezeit eine Wende provoziert haben. Verf. kennzeichnet treffend diese Umorientierung in der Verwendung von Ps 44: „Es häufen sich Unsagbarkeitstopoi, mit deren Hilfe die Metaphern als Chiffre interpretiert werden, die mehr verhüllt als aussagt ... Man versucht, die Metaphern ausdrücklich zu erklären, sei es in sich, indem beispielsweise das ‚Herz' als Bild für das Innerste, die Substanz Gottes gedeutet wird ... sei es im Verhältnis zu anderen Bildern, vorzugsweise aus Ps 109,3 um zu zeigen, daß und wie sie sich gegenseitig relativieren ... Man häuft Bilder, deren Verschiedenheit und ‚eigentliche' Unvereinbarkeit genutzt wird, um sich dem ‚eigentlich' Unsagbaren anzunähern. Paradoxa und *via eminentiae* werden so zum entscheidenden Weg des Sprechens von Gott ... Auf diese Weise gleichen sich die dogmatische Schriftargumentation und die spirituelle Entfaltung biblischer Bilder einander an ... Bilder werden durch Bilder erläutert, korrigiert, relativiert, ergänzt, während Methoden, die sich primär auf grammatische Strukturen, prosopologische Analysen und das Vorverständnis oder die Erklärung einzelner Termini, z. B. Logos, stützen, an Bedeutung verlieren, höchstens noch die Ausgangsbasis bilden." (197/8). – Nicht weniger reich ist der Ertrag des 3., der Zeit zwischen Nicaea und Chalcedon gewidmeten Teils. Auch hier wieder die gleiche Tendenz wie im 1. und 2. Teil, umfassend und in Zusammenhängen zu informieren. So wird dieser Teil durch das exzellente Kapitel „Zwischen Psalmengebet und theologischer Kontroverse" eingeleitet, in dem zunächst von der „grundsätzlichen Bewertung des Psalters in Kommentarprologen und einleitenden Texten", dann von der Herausforderung durch Apollinaris von Laodicaea, schließlich von der Krise des theologischen Sprechens im 4. Jahrhundert (Auseinandersetzung mit Eunomius von Cyzicus) die Rede ist. Es folgt eine sehr gründliche Behandlung der einschlägigen Psalmverse durch die wissenschaftlichen Psalmenkommentare des Didymus von Alexandrien und Theodor von Mopsuestia. Ein dritter Abschnitt ist schließlich „Auslegungen zu Ps 44 unter dem Eindruck der Auseinandersetzung um den Neu-Arianismus" gewidmet. Hier werden der Beitrag des Basilius von Caesarea und des Johannes Chrysostomus zu unserem Thema untersucht. Theodoret von Cyrus und Cyrill und Alexandrien werden schließlich unter der Überschrift „Im Streit um die Christologie" behandelt. Als Gesamtbilanz der Untersuchung läßt sich schließlich festhalten: „Indem die Uneigentlichkeit und Bildlichkeit der Sprache reflektiert und vor diesem Hintergrund die überlieferten Schriftbeweise neu gelesen und interpretiert wurden, wurde auch die Argumentation mit der Tradition auf eine andere Ebene gehoben. Die Hermeneutik der Schriftargumentation wurde differenzierter." (394) – Das Vorstehende vermochte nur auf einige, wie uns schien, zentrale Aspekte der vorliegenden Arbeit hinzuweisen, viele weitere Punkte verdienten an sich auch erwähnt zu werden. Breiteste Kenntnis der Quellen, gepaart mit gründlichen Analysen und gestützt durch umfassende Verwendung der vorliegenden Sekundärliteratur führen einen großen Schritt voran in der Erhellung eines zentralen Aspekts der Theologie der Väter. H. J. Sieben S. J.

Boulnois, Marie-Odile, *Le paradoxe trinitaire chez Cyrille d'Alexandrie.* Herméneutique, analyses philosophiques et argumentation théologique (Collection des Etudes Augustiniennes, série Antiquité 143). Paris: Institut d'Etudes Agustiniennes 1994. 681 S.

In die Geschichte eingegangen ist C. von Alexandrien als der große Gegner des Nestorius, also als Christologe. Und auf diesem Gebiet hat er bis in neueste Dogmengeschichte hinein, bei allem Verständnis, das jetzt auch gegenüber seinem Gegner aufgebracht wird, einen ausgezeichneten Ruf. Hier gilt er als Schöpfer der neuen alexandri-

nischen Christologie, welche doch „wohl das religiös Kraftvollste über Christus gesagt hat, was die griechische Theologie überhaupt bieten konnte" (A. Grillmeier). Indes, bevor sich C. ab 428 der Auseinandersetzung mit seinem Gegner über die nähere Verfassung der Person Christi widmete, hatte er schon mehrere, sehr umfangreiche trinitätstheologische Werke geschrieben, den *Thesaurus de sancta et consubstantiali trinitate* (PG 75, 9–656), die *De sancta trinitate dialogi VII* (PG 75, 657–1124, jetzt SC 231,237,246) und die *Commentarii in Iohannem* (PG 73,9–1056; PG 74,9–756), ein exegetisches Werk mit starkem trinitätstheologischem Einschlag. Es dürfte mehrere Gründe geben, weswegen Forscher bisher davor zurückschreckten, auf der Basis der genannten Werke eine umfassende Untersuchung der Trinitätstheologie des Alexandriners vorzulegen und damit eine Lücke zu schließen, die doch auch insofern bedauerlich war, als C.s berühmte Christologie auch auf seiner Trinitätslehre aufbaut. Mangelnde Originalität – ein Drittel des Textes stammt aus Schriften des großen Vorgängers auf dem Thron von Alexandrien, Athanasius – hielt wohl von der Beschäftigung mit einem Frühwerk wie dem *Thesaurus* ab. Die *Dialoge* sind wie der Johanneskommentar kein systematisches Werk (rabâchage apparamment sans frein de quelques thèmes" SC 231,86) und verlangen mit ihrem Hin und Her von Rede und Gegenrede dem Interpreten ein Höchstmaß an Geduld und Einfühlung ab. Was die Beschäftigung mit Athanasius und den Kappadokiern immerhin interessant macht, die Auseinandersetzung mit einem höchst aktuellen Gegner, fällt bei C. als Motivation aus. Ganz zu schweigen von Arius, selbst Eunomius stellte zur Zeit, als C. die genannten Werke verfaßte, keine existentielle Gefahr mehr für die Kirche dar. Der Gegner, gegen den C. seine Pfeile lenkt, ist ein längst toter Pappkamerad bzw. bloß noch ein Monster, das der eigenen Position den nötigen dunkeln Hintergrund abzugeben hat. Was möglicherweise außerdem davon abschreckte, die bestehende Lücke zu schließen, ist die unbedingt erforderliche Vertrautheit mit den Autoren, deren Trinitätstheologie C. zu einem gewissen Abschluß bringt. Ohne sehr gute Kenntnisse über Athanasius, die Kappadokier und den Alexandriner Didymus ist eine profilierte Darstellung der Trinitätstheologie des C. nicht möglich. Damit ist angedeutet, welche Leistung in der hier vorzustellenden Studie erbracht ist! – C. selbst ist in seinen drei Werken nicht systematisch vorangeschritten. Die Verf. trägt dem im Aufbau ihrer Arbeit dadurch Rechnung, daß sie der systematischen Darstellung seiner Trinitätstheologie im 4. Teil (335–589) drei Teile vorausschickt, in denen gewissermaßen die Wege und Mittel vorgestellt werden, auf denen und mit denen der Alexandriner dem ‚Paradox' der Dreifaltigkeit Ausdruck zu geben versucht. Das bedeutet konkret einen 1. Teil über die hermeneutischen Voraussetzungen seiner trinitätstheologischen Aussagen (29–102). Hier geht es zunächst in Auseinandersetzung mit dem anvisierten Gegner – vor allem Eunomius – grundsätzlich um die Möglichkeit der Gotteserkenntnis. Hier, in der Darstellung der erkenntnistheoretischen Position des Eunomius, zeigt sich die Autorin wie in allen folgenden Detailfragen bestens über die neuesten Forschungsergebnisse informiert. Ein weiteres Kap. behandelt die exegetische Methode des C. Frappierend ist hier seine Nähe zu Athanasius und dessen hermeneutische Prinzipien. – Der 2. Teil der Untersuchung ist der Semantik der Bilder, die C. verwendet, gewidmet. Damit trägt die Autorin nicht nur der Entfaltung der Trinitätslehre in der Kirche, sondern auch im Denken C.s selber Rechnung, wo den Begriffen die Bilder vorausgehen. In diesem Teil folgen auf eine methodologische Einleitung über Notwendigkeit und Grenzen der Bilder über die Dreifaltigkeit bzw. den Ursprung und die Stellung der Bilder konkret 4 Kapitel über die von C. auf die Dreifaltigkeit angewandten Bilder. Unter der Überschrift „wenig entfaltete Analogien" kommen ‚Quelle', ‚Wurzel' und ‚Frucht', ‚Licht' und ‚Strahl', ‚Feuer' und ‚Wärme', ‚Honig' und ‚Süße' zur Sprache. Größere Bedeutung in der Trinitätsreflexion des C. haben in der Sicht der Interpretin dann die in den folgenden Kap. behandelten Bilder: der ‚Intellekt' und das ‚Wort', der ‚Hauch' und der ‚Geist', der ‚Duft' und der ‚Geruch'. Die Autorin weist für jedes einzelne dieser Bilder in gründlicher Analyse auf Möglichkeiten und Grenzen ihrer Anwendung auf die Trinität hin. Sie kann zeigen, daß die meisten dieser Bilder traditionell im Zusammenhang der Trinitätstheologie verwendet, das eine oder andere, wie z. B. der ‚Duft', jedoch in besonderer Weise von C. benutzt werden. – Vor allem zur Auseinandersetzung mit dem Gegner genügt jedoch nicht der Rekurs auf Bilder, es bedarf der Be-

griffe. Und so gibt es denn einen 3. Teil über das philosophische Begriffsinstrumentarium, das C. bei seinen Darlegungen über die Dreifaltigkeit anwendet. Das 1. Kap. über den Nutzen philosophischer Methoden und Begriffe in der Theologie setzt ein mit einer grundsätzlichen Darstellung von C.s Haltung gegenüber der Philosophie. Natürlich ist hier auch die Rede von C.s philosophischen Kenntnissen. Der Leser bekommt auf der Basis präziser Quellenuntersuchungen exakte Information über C.s Verwendung der Kategorien des Aristoteles und die Art und Weise seiner Benutzung der neuplatonischen Triadenspekulationen. Was speziell Aristoteles angeht, so hält die Autorin C. für stärker vom Stagiriten beeinflußt als sein Gegner Eunomius es war. Die neuplatonischen Triadenspekulationen benutzt C. übrigens in apologetischer Absicht. Sie sollen beweisen, daß die Blüte des griechischen Geistes schon eine gewisse Ahnung von der Dreifaltigkeit hatte, wobei C. freilich andererseits deutlich auf die Grenzen dieser philosophischen Kenntnisse hinweist. Die folgenden 4 Kapitel behandeln die zentralen aus der Philosophie übernommenen Begriffe der Trinitätslehre des C. und bestimmen sie näherhin: ‚Ousia' und ‚homoousios'; ‚eine' ‚viele', ‚Ousia', ‚Hypostase'/‚Person'; ‚je Eigenes'(idios). Alle diese Begriffe haben, bevor sich C. ihrer bedient, schon eine Geschichte; die Autorin informiert hierüber klar und präzise. Dankenswerterweise hat sie ihrer Untersuchung ein Verzeichnis der griechischen Begriffe beigegeben (627–632), so daß vor allem auch dieser Teil ihrer Arbeit für schnelle Information zur Verfügung steht. – Der 4., „Identitäten und Relationen" überschriebene Teil, ist schließlich dem eigentlichen Gegenstand der Untersuchung, nämlich dem ‚trinitarischen Paradox' gewidmet. Auch hier gibt es wieder wie in den vorausgegangenen Teilen eine überzeugende Einteilung des ‚Stoffes': Das 1. Kap. befaßt sich nacheinander mit dem Vater, mit dem Sohn, mit dem Heiligen Geist und leitet die Untersuchung der einzelnen Personen durch Ausführungen über die Bedeutung des ‚Namens' ein. Von besonderem Interesse ist hier der Abschnitt über den Heiligen Geist, geht es hier doch u. a. darum, das mit diesem Wort Bezeichnete näher zu bestimmen. C. weigert sich, „den dem Geist eigenen Charakter in eine einzige Definition zu bannen und zieht es vor, mehrere Formulierungen und Ansätze zu verwenden. Auf diese Weise entfernt er sich sowohl von Basilius, der die ‚Heiligkeit'... mehrmals als die besondere Eigenart des Heiligen Geistes anführt ... als auch von Gregor von Nazianz, der einen neuen Terminus technicus einführt, den des Hervorgangs (ekporeusis), um die eigene Seinsweise des Geistes im Unterschied zur Zeugung (gennesis) des Sohnes und der Eigenart des Ungezeugtseins (agennesia) des Vaters zu bezeichnen" (442). Es folgt ein Kapitel über die Relationen des Heiligen Geistes einerseits zum Vater, andererseits zum Sohn. Relativ ausführlich geht die Autorin hier auch auf die Filioque-Problematik ein. Im Anschluß an einige neuere Autoren vertritt sie die Position, daß C. der westlichen Auffassung zwar näher als irgendein anderer der griechischen Theologen steht, aber doch andererseits auch nicht einfach als Zeuge für dieselbe in Anspruch genommen werden darf. Das 3. Kap. nennt unter der Überschrift „Modelle der Artikulation der drei Hypostasen in der einen Gottheit" folgende Stichworte: Ausdehnung und Zusammenziehung, Koimmanenz, wechselseitiges und differenziertes Geben, „Vom Vater, durch den Sohn im Heiligen Geist". In letztgenanntem ‚Slogan' sieht die Autorin gewissermaßen eine für C. typische und repräsentive Kurzformel seiner Trinitätsauffassung. In der Tat, „diese Formel gibt Rechenschaft über die verschiedenen Aspekte der Reflexion C.s über die Dreifaltigkeit: einerseits kann sie sich sowohl auf die Ökonomie als auch auf die Theologie beziehen; denn sie beleuchtet die Beziehung, die zwischen dem göttlichen Handeln in der Welt und den innertrinitarischen Relationen besteht, andererseits bietet sie eine der treffendsten Zusammenfassungen, um das trinitarische Paradox der Unterscheidung in der Identität zum Ausdruck zu bringen, – wo das Handeln der ganzen Dreifaltigkeit gemeinsam ist, aber in einer Weise vor sich geht, die jeder einzelnen der Personen eigen ist" (577/7). – Bedenkt man, daß Augustins großes, für den Westen bestimmend gewordenes trinitätstheologisches Werk *De trinitate* etwa aus den gleichen Jahren stammt wie C.s Darlegungen über die Dreifaltigkeit, muß man es bedauern, daß die Verf. sich nicht zu einem wenigstens kurzen Vergleich beider Trinitätstheologien hat entschließen können. Angesichts der Fülle der in dieser Summe zur Sprache kommenden theologischen Themen und Aspekte ist es, weiter, sehr schade, daß die Autorin ihrer Untersuchung kein Sach- und Personenverzeich-

nis beigegeben hat. Das dankenswerterweise beigefügte Verzeichnis der herangezogenen Quellentexte bietet hier ja nur einen begrenzten Ersatz. Nicht sonderlich praktisch finden wir schließlich die in verschiedene Gruppen aufgegliederte Bibliographie. Aber das ist vielleicht Geschmackssache, insgesamt haben wir es mit einem großen Wurf zu tun, der der französischen Patrologie alle Ehre macht und diejenigen Lügen straft, die der patristischen Forschung unseres Nachbarlandes keine Großtaten mehr zutrauen. Die methodisch überzeugend aufgebaute, auf Grund einer klaren und übersichtlichen Darstellung angenehm zu lesende Untersuchung dürfte für längere Zeit die für die Trinitätslehre des C. von Alexandrien einschlägige Arbeit bleiben. H. J. Sieben S. J.

Grillmeier, Alois, *Jesus der Christus im Glauben der Kirche,* Band 2/4: Die Kirche von Alexandrien mit Nubien und Äthiopien. Unter Mitarbeit von *Theresia Hainthaler.* Freiburg–Basel–Wien; Herder 1990. XXIV + 436 S.

This volume of Alois Grillmeier's slowly-emerging magnum opus explores the development of the doctrine of Christ in Alexandria and its vast hinterland from the Council of Chalcedon until the end of the sixth century (though in the case of Ethiopia, as will become apparent, these temporal markers lose their relevance). During this period Alexandria became the focus of Cyrilline resistance to the settlement of the Council of Chalcedon, and was dubbed by the greatest leader of that resistance, Severus, for a time patriarch of Antioch, ‚the great Christ-loving city of the Alexandrians'. The influence of Alexandria spread down the Nile into Nubia, and beyond that into the mountain-kingdom of Ethiopia, so that the churches of these regions are traditionally called ‚monophysite': one of the many strengths of this volume is the dispassionate analysis of the adequacy of such labels.

The volume is divided into four parts: the first deals with the Greek theology of Alexandria, both Chalcedonian and anti-Chalcedonian; the second with the Christology of the Coptic-speaking Egyptian Christians (in fact, mainly the monks); the third with Nubia; and the fourth with Ethiopia. – The *first part* covers what feels, for those who have already read vol. 2/2 (on Constantinople), familiar territory – for the most part. The controversies that involved the two Timothies – the ‚Weasel' and ‚Wobble-hat' –, Peter the ‚Hoarse', and others mirror the controversies that wracked the Queen City: Timothy Aelurus and Peter Mongus supported a ‚one nature' Christology, while condemning Eutyches and his rejection of Christ's consubstantiality with us. They were opposed by those who supported Chalcedon (in a minority in Alexandria, though with imperial support, of a kind), and both groups opposed those who agreed with Julian of Halicarnassus that Christ's human nature was incorruptible from conception (called ‚Gaianites' in Alexandria). Theodosius, the friend and disciple of Severus, during his long reign as patriarch, spent mainly in exile, united under him the main body of those who refused to accept Chalcedon. His followers, known as ‚Theodosians', much as most other anti-Chalcedonians elsewhere were known as ‚Severans', formed the core of those who supported the Coptic hierarchy, that emerged in the latter part of the sixth century in opposition to the imperially-supported ‚Melkites'. The chapters on all this present an admirably clear account of a potentially confusing story. This is the subject of the first section of this first part: the second section deals with the Christology of the Alexandrian intellectuals. The most important of these are John Philoponus and (though hardly an intellectual) the author of the *Christian Topography,* now known as ‚Cosmas Indicopleustes'; there are briefer accounts of Cyrus and Nonnus of Panopolis, Pamprepius, Ammonius, and Olympiodorus. The chapter on John Philoponus (by *Theresia Hainthaler)* is a brilliant account of his theology, especially his Christology (though his alleged tritheism and understanding of the resurrection are also discussed), bringing out that his favoured terminology is not the Cyrilline *mia physis* formula, but rather the term, *mia physis synthetos.* It is an important addition to the now-growing literature on this learned Christian philosopher. The chapter on the *Christian Topography* is no less interesting, and raises some important objections to the generally accepted theory of W. Wolska-Conus that Cosmas is to be seen as a Nestorian. Although Cosmas is undoubtedly indebted to the Antiochene tradition (though in this connexion we should

think of Severian of Gabala, rather than more famous names), his Christology, although expressed in non-technical language, is perfectly Orthodox, indeed Neo-Chalcedonian in his maintaining that the sole subject of the incarnate One is the divine Logos.

The *second part* concerns Coptic Christology and is mainly concerned with Shenoute (Schenute). Grillmeier draws principally on two recently-published texts ascribed to Shenoute, an *Exhortation* and a Christological catechesis, and paints a picture of Shenoute protecting his monks against errors of gnostic, Origenist and Nestorian inspiration, and in particular defends him against Leipoldt's often-repeated accusation that he represents a ‚christuslose, öde Frömmigkeit', drawing attention, among other matters, to his advocacy of praying to Jesus in a way that anticipates the later, hesychast ‚Jesus prayer'. This part includes a discussion of Shenoute's pupil and biographer, Besa, and the Christology in the liturgical prayer of the Coptic Church.

Because the Christian history of Nubia and Ethiopia is very little known, the *final two parts* include accounts of the history of these regions as background to the discussion of the Christology developed by these churches. In both cases this must have involved a huge amount of work in drawing together scattered secondary literature, and producing some sort of coherent survey. This work will be of value to church historians generally, and not just to those interested in the development of the doctrine of Christ. In both cases Grillmeier shows how the confession of Christ by the Christians of these regions has been profoundly marked by their history. Nubia's history is marked by wars that produced a tightly-knit kingdom cut off from the centres of civilization to the north. The traces of Nubian Christianity, discovered by archaeology (mainly as a rescue operation while the Aswan Dam was being built), have been followed by Grillmeier in pictures and inscriptions that have been recovered. The place of the Mother of God, the comforting and nourishing image of the *Galaktotrophousa*, looms large in the picture that emerges, that and veneration of the Cross as a sign of victory. Grillmeier traces these expressions of devotion to Christ back to the piety of the Coptic monks who first evangelized Nubia.

The case of Ethiopia is even more fascinating. Here is a Christian civilization, in many ways unique, and exceptionally isolated from other Christian culture. Contemporary sources tell of the evangelization of the kingdom of Aksum in the fourth century by a Syrian, Frumentius, whose work was sealed by his consecration by Athanasius as bishop to the newly-converted nation. Native Ethiopian sources are much (almost a millennium) later and tell of a nation that traces its origin back to Menelik, the son of the Queen of Sheba and Solomon. The liturgical practices of the Ethiopian Church, not to mention the existence in that country of the seeming-Jewish Falashas, seem to indicate a Jewish stage in the history of Ethiopia, prior to its Christianization. What archaeological evidence there is gives conflicting signs. Grillmeier presents this material, always with an eye to the way in which all this may have shaped the Christological confession of the Ethiopian Christians. All this could not fail to be confusing, as the experts on Ethiopia entertain sharply different interpretations of the exiguous evidence. Grillmeier brings a fresh eye to it, and also, it may be, fresh confusion. The Jewish material suggests to him the pursuit of some original ‚Jewish Christianity' in Ethiopia. The trouble is that, as all too often, what might be meant by Jewish Christianity is left undefined. At one point Grillmeier puzzles over why such a Jewish-Christian Christology should show no traces of a ‚Christology from below' (see pp. 376–9). It seems to me that one would hardly expect a church evangelized in the forth century by an anti-Arian Christian to have any kind of ‚Christology from below'. The Ethiopian Church is never likely to have been ‚Jewish-Christian' in that sense: its ‚Jewish Christianity' is that of a Christianity much given to reflection on the Old Testament (perhaps because of its isolation, as scholars have suggested). It might be more to the point to compare the Ethiopians with Oliver Cromwell than with the Ebionites! Nor does it seem to me at all clear that admitted Jewish elements are always correctly interpreted. The liturgical evidence cited amounts to a lot of liturgical activity in September (the time of the New Year and Yom Kippur), the importance of the feast of Christ's baptism and the observance of the Sabbath (see pp. 332–4). One can find all this in the Byzantine liturgical calendar, but no-one would suggest that there it amounts to evidence for deep Jewish influence: 29 August is the

feast of the Beheading of John the Baptist (in Ethiopia it is New Year) and 14 September is, like the Ethiopian Church, the feast of the Cross, the Byzantines also celebrate the New Year on 1 September, and the birth of the Mother of God on 8 September; the feast of the Theophany, which is the feast of Christ's baptism, is celebrated in the Byzantine calendar on the same day as the Ethiopian feast (6 January; in fact, the same as everywhere else), includes a blessing of water, and is in fact celebrated with liturgical ceremonies more elaborate than for any other feast save Easter; there is even a parallel to the observance of the sabbath, in that the Byzantine lectionary clearly envisages a liturgy on Saturdays as well as Sundays. The prominence of the feasts cited by Grillmeier seems to me evidence of the influence of the liturgical cycle emanating from Jerusalem in the middle of the fourth century: it is evidence for what the Ethiopians share with the rest of the Mediterranean world, not for what separates them from it. This is in fact what Grillmeier concludes for the Christology of the Ethiopian Church: affinity with Alexandrian Christology of the turn of the fourth/fifth century, combined with devotion to some translations of ‚Qêrellos', i.e., Cyril. There are certainly some unusual ideas in Ethiopian Christology, notably the notion that the humanity of Christ (and indeed that of his mother) were like that of Adam (and Eve) before the Fall, but Grillmeier rightly rejects the allegation of Jungmann that the Ethiopian liturgical anaphoras enshrine ‚monophysitism'.

This volume points beyond formulae, expressed in philosophical terminology and acclaimed by councils, to another Christological dimension, that grows more immediately out of the Christian life of asceticism and the prayers and hymns of the liturgy, and finds its expression as much in pictures as in concepts. It is a dimension that could have been explored more already – in 2/2 there is discussion of the kontakia of Romanos, but not of the Christology implicit in the increasingly popular icons of late sixth-century Constantinople – and will surely be further explored in the volumes to come: volumes that are eagerly awaited. A. Louth

Augustinus-Lexikon, herausgegeben von / Edited by / Edité par *Cornelius Mayer*, Redaktion / Redaction / Rédaction *Karl-Heinz Chelius*, Vol. 1. Basel: Schwabe & Co. AG 1986–1994. LX S./1294 Sp.

Nun liegt also der erste Band des neuen Augustinus-Lexikons vollständig vor! Was den Gesamteindruck angeht, so wäre positiv und negativ, vor allem aber positiv, für den Band zu wiederholen, was Rez. zu den ersten Faszikeln in dieser Zeitschrift ausgeführt hat (63, 1988, 267–268 und 64, 1989, 265–266). Hinzuzufügen wäre, daß man das vorliegende Lexikon im Unterschied zu sonstigen Nachschlagewerken Artikel für Artikel in alphabetischer Reihenfolge lesen kann, ohne daß das Interesse nachläßt. Der Grund ist wohl, daß hier alle disparaten Einzelinformationen, die die 192 von 74 Mitarbeitern verfaßten Art. dieses Bandes enthalten, ob sie nun Personen oder Realien aus dem Umkreis A.s oder seiner Werke und die von ihm verwendeten Begriffe betreffen, sich letztlich doch alle auf einen einzigen ‚Gegenstand', nämlich diesen schlechthin unvergleichlichen Menschen, Augustinus, beziehen. Gefördert wird diese Leselust vielleicht auch dadurch, daß praktisch alle für dieses große Werk gewonnenen Mitarbeiter den Leser in ihre relativ einheitliche und gemeinsame Sicht dieses außerordentlichen Phänomens, das der Bischof von Hippo darstellt, hineinzuziehen vermögen. Wie dem auch sei, zu berichten ist hier über den in dieser Zeitschrift noch nicht besprochenen Teil des ersten Bandes. Es versteht sich von selbst, daß dies aus Raumgründen nur in sehr subjektiver Auswahl geschehen kann. – Gleich der erste Art. *bellum* (638–645, *M.-F. Berrouard*), fesselt den Leser, und zwar nicht nur wegen des Nuancenreichtums, mit dem A.s Position herausgearbeitet wird: Zwar besitzt A. gegenüber dem Krieg eine tiefe Aversion und er weiß wie kaum ein anderer um die schrecklichen Folgen des Krieges, trotzdem gibt es für ihn einen gerechten Krieg. Aber er ist in dem Sinne wiederum kein ‚théologien de la guerre', daß er genauere Erwägungen darüber anstellte, wie groß die Beeinträchtigungen der Gerechtigkeit sein müssen, daß sie einen Krieg legitimieren. Nie spricht A. im übrigen über den Krieg aus der Sicht des dem Staat gegenüber loyalen Bürgers, sondern immer als Mensch und Christ. Sehr gelungen auch einige Seiten weiter der

Art. *De bono coniugali* (658–66) des gleichen französischen Augustinisten, der mit einer ganzen Reihe von Vorurteilen gegenüber A.s Auffassung von Ehe und Sexualität aufräumt. Zu bedauern sei freilich, so lautet die ‚conclusion', daß es A. nicht gelungen ist, die Sexualität in die eheliche *amicitia* selber zu integrieren, mehr aber noch, daß das nach dem Autor um 397 und nicht wie bisher allgemein um 401 zu datierende und in seinen Aussagen von A. selber nie ‚retraktierte' Werk von der Kritik nicht gebührend zur Kenntnis genommen wird. – Innerhalb des Art. Papst *Caelestinus* kommt der Fall des afrikanischen Priesters Apiarius kurz zur Sprache (691). Er hätte vielleicht ein eigenes Lemma verdient, denn es handelt sich bei dieser ‚transmarinen' Berufung um eine rechtsgeschichtlich höchst interessante Episode, auf die man in der späteren Tradition immer und immer wieder zu sprechen kommt. – Im Art. *Canon scripturarum* erfährt der Leser u. a., daß die relativ feste Position A.s in der Kanonfrage wohl am besten biographisch zu erklären ist. Aus seiner Abwendung vom Manichäismus resultiert seine entschiedene Ablehnung von Apokryphen, die dort verbreitet waren, aus seiner persönlichen Teilnahme an zwei afrikanischen Konzilien, die Kanonfestlegungen getroffen haben, sein eigenes Festhalten daran. – Was A. über den zentralen Begriff der Liebe zu sagen hat, ist auf drei Lemmata aufgeteilt, nämlich auf *amor, caritas* und *dilectio*. Im hier zu besprechenden Teil des Lexikons kommt die *caritas*, von dem belgischen Augustinisten *D. Dideberg* in vier Abschnitten behandelt, zur Sprache: die augustinische Lehre über die Liebe, Einführung in das Doppelgebot der Liebe, der *ordo praecipiendi* (Gottes-, Selbst- und Nächstenliebe), und der *ordo faciendi* (730–743). – Von hohem Interesse ist der gleich darauf folgende Art. des Herausgebers des Lexikons *Cornelius Mayer: caro – spiritus* (743–759). „Wie foris-intus, signum-res und andere gehört c.-s. mit zu jenen Wortpaaren, in denen neben dem Gegensatz zugleich ein übergreifendes Gemeinsames zur Sprache kommt. Dabei wird eines der Glieder dem anderen wertend übergeordnet. Diese Schemata kennzeichnen treffend A.s philosophisches und theologisches Denken. Im Schema c.-s. manifestiert sich die ganze Spannung der augustinischen Anthropologie, Harmatologie und Soteriologie" (743). – Selbst einen Realien-Art. wie *Carthago* (759–771, *Serge Lancel)* mit seinen nüchternen Informationen über eine antike Großstadt liest man mit wachem Interesse, denn man erfährt dort neben vielem anderen, in welchen Kirchen dieser Stadt A. wann welche Predigt gehalten hat! – In der oft verhandelten Frage, welcher moderne Ort mit dem für A. so wichtigen *Cassiciacum* identisch sei, votiert *Gerard J. P. O'Daly* vorsichtig für Cassago (774). Ebenso vorsichtig nuanciert das Urteil des genannten Forschers hinsichtlich der Historizität der dort von A. lokalisierten Dialoge: „Some details ... are likely to be reminiscences of real events. But the preservation of further historical detail would not be inconsistent with a strong authorial intent of A.'s part ..." (778). – Einem Kenner wie *G. Madec* den Art. *Christus* anzuvertrauen und ihm dafür 63 Spalten einzuräumen, war eine goldrichtige Entscheidung! Der französische Forscher stellt eingangs fest, daß A. zwar keinen christologischen Traktat verfaßt hat, Christus dafür aber überall in seinem Leben und seinem Werk anwesend ist. Durch eine überzeugende Gliederung ist es M. gelungen, die mit dieser ‚Allgegenwart' Christi gegebene ungeheure Stoffülle zu bewältigen. Der Franzose behandelt Christus 1. in der persönlichen Erfahrung A.s, in seiner geistig-geistlichen Entwicklung und seiner Konversion, 2. in seiner pastoralen Tätigkeit in Liturgie und Predigt, 3. in der ihm durch Anfragen und Kontroversen auferlegten vertiefenden Reflexion. In einem 4. Abschnitt, A. in der modernen Kritik, referiert Madec nicht nur, sondern bezieht auch Stellung zu Autoren wie Scheel, Du Roy, Cornelius Mayer, Geerlings, Van Bavel usw. – Der Zufall des Alphabets will es, daß der übernächste Art. einer anderen Person gewidmet ist, die auf A. bekanntlich ebenfalls eine außerordentliche Wirkung ausgeübt hat, *Cicero*. Diesen Art. behandelt der bekannte Spezialist für diese Frage, *M. Testard* (913–930). Er macht deutlich, daß die Spuren im Werk nur verständlich werden vor dem Hintergrund von Ciceros tiefem Einfluß auf das Leben A.s. – Eine Fülle hochinteressanter Informationen bietet der Art. *civis, civitas* nicht nur darüber, was man sich unter diesen Begriffen für das damalige Afrika vorzustellen hat, sondern auch über A.s Haltung zu diesen ‚autonomen Republiken'. A. ist äußerst kritisch gegenüber dem Gesamtgebilde der klassischen *civitas*. Er sieht in ihm wesentlich „cupidité, orgueil, ambition stérile, volonté de puissance et goût de vains honneurs"

(955) der kleinen aristokratischen Führungsschicht und Ausbeutung der ärmeren Bevölkerungsteile. – Außer dem ausführlichen Art. über das Werk *De Civitate dei (Gerard J. P. Daly,* 969–1010) gibt es auch einen eigenen kürzeren über das Thema *civitas dei* im Denken des Kirchenvaters *(E. Lamirande,* 958–969). – Ein lehrreiches Kabinettstück stellt auch der Art. von *Pierre Petitmengin* über *codex* dar! Wichtig schließlich auch *E. Lamirandes* Beitrag über Augustins Vorstellungen über die Anwendung von staatlicher Gewalt *(coercitio),* gerade auch gegen innerkirchliche Gegner (Donatisten). Sehr informativ fanden wir auch die Art. *conscientia, consuetudo, contemptor, contemptus.* Der Art. *conversio* gibt dem schon erwähnten *G. Madec u. a.* Gelegenheit, die verschiedenen, von der Forschung diskutierten Vorstellungen über A.s eigene Konversion vorzustellen und zu beurteilen. – Abschließen möchten wir mit dem Hinweis auf den großen Art. von *E. Feldmann* über die *Confessiones* (1134–1193). Der Münsteraner Augustinusforscher bietet nicht nur einen exzellenten Überblick über die bisherigen Versuche, eines der Hauptprobleme der Forschung, nämlich die literarische Einheit der *Confessiones* zu erklären (über den Titel, die Einordnung in die Vita und die geschichtliche Situation, die theologischen Problemstellungen, die Genesisproblematik, formale Signale in der Kompositionstechnik, Gattungsforschung), sondern überrascht auch durch einen eigenen suggestiven Vorschlag: „Die Analyse der biographisch-intellektuellen Situation A.s zur Zeit der Abfassung der *Confessiones* erlaubt die These, daß A. mit den *Confessiones* keine Autobiographie, sondern einen christlichen Protreptikos zu schreiben beabsichtigte" (1157). M.a.W. A. verwendet seine eigene Biographie als Instrument zur Werbung für Gott. Feldmann glaubt mit der gattungsmäßigen Bestimmung der *Confessiones* als Protreptikos in der Tat die crux der bisherigen *Confessiones*-Forschung, nämlich die innere Einheit dieses einzigartigen Textes der Weltliteratur einsichtig zu machen, lösen zu können: Eine erste Texteinheit bilden die Bücher 1–9, die dem Leser wie eine Autobiographie erscheinen, deren Funktion es aber im Sinne eines Protreptikos ist, die Menschen ‚aufzurütteln' (excitare). In den Büchern 10–13 wird dann der Dienst für die Wahrheit, in den sich der bekehrte A. stellt, näher entfaltet. Er enthält drei Komponenten: die Gotteslehre, die Ethik im Sinne einer der Auslegung notwendig vorausgehenden *purgatio* des Auslegers und den Auslegungsvorgang selber. Den beiden ersten Momenten ist Buch 10, dem dritten sind die Bücher 11–13 gewidmet (1174). – Leider konnte auf zahlreiche nicht weniger interessante Beiträge als die von uns erwähnten aus Raummangel nicht hingewiesen werden. – Um auch der Rolle des Kritikers zu genügen, sei auf den Stolperstein „Vora." (Sp. 1219) aufmerksam gemacht. Eine solche Abkürzung bereitet zumal einem nicht-deutschsprachigen Benutzer des Lexikons völlig überflüssiges Kopfzerbrechen, nicht nur weil „Vora." an dieser Stelle nur schwer als Kürzel erkannt wird, sondern auch, weil es unter den Abkürzungen der S. XXIII nicht aufgeführt ist. – Alle an A. wie auch immer irgendwie Interessierten sind dem Herausgeber, dessen Pioniergeist das Werk konzipiert und dessen unermüdlicher Einsatz es bis heute vorangetrieben hat, für diesen vorzüglichen Band zu sehr großem Dank verpflichtet. Zu hoffen ist, daß der folgende nicht allzu lange auf sich warten läßt. H. J. Sieben S. J.

Le psautier chez les Péres (Cahiers de Biblia Patristica 4). Strasbourg: Centre d'Analyse et de Documentation patristiques 1994. 310 S.

Augustins außerordentliche Hochschätzung der Psalmen, der *deliciae spiritus nostri divina cantica,* ist bekannt, ihrer Kommentierung hat er sein umfangreichstes und vielleicht schönstes Werk, die *Enarrationes in psalmos,* gewidmet. Nicht ganz so bekannt ist, daß er damit sozusagen ganz im Trend auch der übrigen Kirchenväter liegt. In der Tat, kein anderes Buch der Heiligen Schrift wurde so oft und gerade auch von den bedeutenderen unter den Kirchenvätern kommentiert wie der Psalter. Zwar liegt seit einigen Jahren die meisterliche ‚Summe' über die Interpretation des Psalters durch die Kirchenväter des 3. bis 5. Jahrhunderts aus der Feder von Marie-Josèphe Rondeau vor, daß das Thema aber längst noch nicht erschöpft ist, stellt das vorliegende exzellente Bändchen des ‚Centre d'Analyse et de Documentation patristiques' der Straßburger Universität klar unter Beweis. Die insgesamt 15 Studien zerfallen dabei deutlich in zwei Gruppen, solche, die sich mit der Auslegung eines einziges Verses oder Psalmes befassen, und solche, die eine

umfassendere Fragestellung behandeln. Wie plastisch sich im Psalter frühchristliche theologische Kontroversen spiegeln, zeigt gleich die erste einem einzelnen Psalmvers gewidmete Untersuchung von *R. Gounelle* über die Auslegung von Ps 18 (19) 5c (6a): *In sole posuit tabernaculum suum.* Jeder der hier vorkommenden Begriffe bietet sich zu einer Mehrzahl von Interpretationen an. Strittig ist vor allem der Grundansatz: Handelt der Vers von Christus? Gegner des Origenes (Hermogenes?) sehen in ihm angedeutet, daß Christus bei seiner Himmelfahrt seine Leiblichkeit abstreifte, Origenes selber wiederum benutzt den Vers als Beleg für die Notwendigkeit allegorischer Auslegung und sieht zusammen mit Klemens von Alexandrien im *tabernaculum* eine Anspielung auf die Kirche, im Unterschied zu letzterem bezieht er den Vers jedoch nicht auf die zweite Parusie. Andere Ausleger gehen nicht von der LXX aus, bestreiten überhaupt den christologischen Ansatz und geben dem Vers einen eher banalen astronomischen Sinn: Gott hat der Sonne einen Platz in den Himmeln zugewiesen. Auf v. 5b: *In omnem terram exivit sonus eorum et in fines orbis terrae verba eorum* geht der Autor leider nicht ein; es wäre ein anderes, vielleicht noch interessanteres Thema gewesen als das von v. 5c. Die Väter zitieren ihn immer wieder als prophetische Verheißung der zu ihrer Zeit stattfindenden unaufhaltsamen Ausbreitung des neuen Glaubens in der damaligen Welt. – Weitere Studien zu einzelnen Psalmen bzw. Psalmversen: *D. A. Bertrand* untersucht Ps 22 (21), 7 (Christus als Wurm) und unterscheidet dabei vier verschiedene Auslegungen: Ausschuß der Menschheit, übernatürliche Geburt, Instrument der Züchtigung und Lockmittel für den Teufel. *F. Vinel* bestimmt zunächst einen vierfachen Sinn von *abyssus* im Gesamtpsalter (Wassermassen, Tiefe der Erde, der Menschensünde, der Unbegreifbarkeit der Urteile Gottes) und befaßt sich dann des näheren mit Ps 41 (42), 8: *abyssus abyssum invocat.* Augustinus fügt den traditionellen Auslegungen eine neue, anthropologische, hinzu: der Mensch selbst ist ein Abgrund. *M. Albert* gibt am Beispiel der Kommentare des Theodor Bar Koni und des Iso'dad von Merw einen Überblick über syrische Auslegung von Ps 45. *J. Doignon* kann zeigen, daß hinter des Hilarius' von Poitier Unterscheidung zwischen dem ‚Jubel Jakobs' und der ‚Freude Israels' von Ps 52,7 eine letztlich auf Origenes zurückgehende Gegenüberstellung von Katechumenen- und Taufglaube steht. *M. Harl* befaßt sich mit der im Plural von ‚diaspora' in Ps 146 (147), 2b zum Ausdruck kommenden neuen Konzeption, ja neuen Theologie der ‚Zerstreuung': das Wort hat hier schon die gleiche positive Bedeutung, die es heute hat. Es bezeichnet nicht mehr die aufgrund der Verfluchung Gottes in die Welt ‚Zerstreuten', sondern die für das Heil in aller Welt Aufbewahrten und Geretteten. *M. Philonenko* weist auf die Verwendung des nicht in die Vulgata, aber in die Vetus latina aufgenommenen Ps 151 im Vierzeiler nr. 19 des Dittochaeon des Prudentius hin. – Mehrere Untersuchungen der zweiten Gruppe befassen sich mit auf den ganzen Psalter bezogenen Auslegungsprinzipien. Dazu gehört die Untersuchung von *J. Irigoin* über das *Diapsalma,* hebräisch selah, das Zäsuren zwischen Teilen eines Psalters markiert und damit für die sog. prosopographische Exegese der Väter eine nicht unwichtige Rolle spielt (Vorkommen überhaupt, Verteilung auf die verschiedenen Teile des Psalters und Hypothese über die Differenz zwischen massoretischem Text und LXX). *G. Dorival* sucht eine Reihe der bekanntermaßen dunklen Psalmtitel der LXX wie *in finem, psalmus David, pro ea, quae haereditatem consequitur, pro octava* als frühe Zugänge zur Interpretation der betreffenden Psalmen näher zu beleuchten. Zwei Studien befassen sich unmittelbar mit der Einteilung des Psalters, *J. M. Auwers* mit der bei den griechischen Vätern wie Origenes, Eusebius, Athanasius, Gregor von Nyssa, Epiphanius vorherrschenden oder bezeugten in 5 Bücher, *M. Milhau* mit der von Hilarius bevorzugten in 3 Teile von je 50 Psalmen, in denen sich die drei Phasen der Heilsgeschichte widerspiegeln (Geburt von oben, Reich des Sohnes auf Erden, Himmelreich). *M. Girardi* widmet sich dem bekannten Prolog zu den Psalterhomilien des Basilius von Caesarea (PG 29, 209A-213C), hätte dabei aber noch deutlicher die Abhängigkeit des Kappadokiers von der berühmten *Epistula ad Marcellinum* des Athanasius von Alexandrien herausarbeiten können. Zu nennen sind noch die Titel dreier weiterer aufschlußreicher Studien: *J. N. Guinot, L'In Psalmos de Théodoret:* une relecture critique du commentaire de Diodore de Tarse; *M. Bonnet,* Les Psaumes dans les homélies d'Amphilochius d'Iconium; *L. Brottier,* L'image de Jérusalem dans les *Interprétations des Psaumes* de Jean Chrysostome. H. J. Sieben S. J.

Sesboüé, Bernard, Wolinski, Joseph, Tome 1: *Le Dieu du salut.* La tradition, la règle de foi et les symboles. L'Economie du salut. Le développement des dogmes trinitaire et christologique (Histoire des dogmes sous la direction de Bernard Sesboüé). Paris: Desclée 1994. 544 S.

Zwar fehlte es auf katholischer Seite nie ganz an Versuchen, auch das Feld der Dogmengeschichte zu bestellen, über lange Zeit war es jedoch eine Domäne der protestantischen Theologie. Was katholischerseits produziert wurde, hatte situationsbedingt stark apologetischen Einschlag. Einer stattlichen Zahl namhafter Gelehrter ist zu verdanken, daß inzwischen der Vorsprung der protestantischen Theologie auf diesem Gebiet so gut wie eingeholt ist. Eine imponierende Fülle von Einzeluntersuchungen liegt vor. Was jedoch fehlt, sind Versuche einer Zusammenschau, sind Synthesen des inzwischen angehäuften Materials. Zwar gibt es in Deutschland ein, wenn auch langsam, so doch stetig voranschreitendes Handbuch der Dogmengeschichte. Dieses kann jedoch aufgrund seiner thematisch-monographischen Anlage nicht ersetzen, was man seit der Mitte des letzten Jh.s unter einem Handbuch der Dogmengeschichte versteht: den chronologisch angelegten Überblick über die Geschichte der Dogmen in ihrem Zusammenhang. Ein für seine Zeit sehr gelungener Versuch dieser Art war die freilich auf die Alte Kirche beschränkte, dreibändige ‚Histoire des dogmes dans l'antiquité chrétienne' von L.-J. Tixeront (1905–1912). Die sechsbändige ‚Histoire des dogmes' (1931–1936) des entschiedenen Modernisten Joseph Turmel hatte wegen ihrer Einseitigkeit und Oberflächlichkeit die durch Tixeront begonnene Tradition seriöser katholischer Dogmengeschichtsschreibung leider nicht fortgesetzt. Der hier nun vorzustellende Band aus der Feder zweier auf dem Gebiet der Vätertheologie ausgewiesener französischer Gelehrter ist der erste eines auf insgesamt 4 Bände geplanten Werkes, das freilich über die Väterzeit hinaus eine Gesamtgeschichte des Dogmas bis in unsere Tage zu bieten beansprucht. Im Unterschied zu dem oben erwähnten deutschen Unternehmen ist es nicht thematisch, sondern gemischt chronologisch-thematisch konzipiert. Zu Recht davon ausgehend, daß man sich nicht zu allen Epochen der Kirchengeschichte gleichmäßig für alle Aspekte des Dogmas interessierte, sondern jede Epoche ihre Schwerpunkte hatte, entschloß man sich zu einer Mischung zwischen chronologischer und thematisch-monographischer Anlage des Werkes. Die 4 Bände folgen zwar chronologisch aufeinander, jedoch so, daß starke Überlappungen in Kauf genommen werden. So befaßt sich Band I mit dem 1. bis 8. Jh., Band II mit dem 5. bis 17., Band III mit dem 12. bis 20. und Band IV mit dem 18. bis 20. Jh. Schwerpunkt des 1. Bandes ist die Gotteslehre, genauer „Der Gott des Heils", d. h. die Genese des trinitarischen und des christologischen Dogmas. Im 2. kommt unter der Überschrift „Der Mensch und sein Heil" schwerpunktmäßig die christliche Anthropologie zur Sprache mit Themen wie Schöpfung, Erbsünde, Rechtfertigung und Gnade, Ethik und letzte Dinge. Der 3. Band mit dem Titel „Die Heilszeichen" ist in besonderer Weise den Sakramenten der Kirche und der Gottesmutter gewidmet. Der 4. Band steht schließlich unter der Überschrift „Das Heilswort" und behandelt schwerpunktmäßig die Lehre vom Wort Gottes, die Offenbarung, den Glauben, die Heilige Schrift, die Überlieferung und das kirchliche Lehramt. – Werfen wir nun einen Blick in den 1. Band, um zu sehen, was die angedeutete chronologisch/thematische Mischkonzeption der Dogmengeschichte für das 1. bis 8. Jh. konkret bedeutet! Der ‚Stoff' (Der Gott des Heils) ist hier auf acht Kapitel verteilt. Das 1. behandelt unter dem Stichwort ‚erste christliche Diskurse' das Judenchristentum, den Gnostizismus, die Apostolischen Väter und Irenäus, unter dem Stichwort ‚Überlieferung und Glaubensregel' die sog. Glaubensregel, den theologischen Begriff der Überlieferung, die successio apostolica und den Schriftkanon. Unter der Überschrift „Der Inhalt der Überlieferung: Glaubensregel und Glaubensbekenntnisse" werden in den drei ersten Abschnitten des 2. Kap. vergleichsweise formale Fragen behandelt, als da sind Funktion, Entstehung und Struktur der Glaubensregel und der Glaubensbekenntnisse, in drei weiteren dann der Inhalt des 1., 2. und 3. Artikels des Glaubensbekenntnisses. Das 3. Kap. – wie auch das folgende nicht aus der Feder von B. Sesboüé, sondern von J. Wolinski – befaßt sich mit der „trinitarischen Heilsökonomie im zweiten Jh." Hier kommen in einem 1. Abschnitt die „christliche Relecture der Heiligen Schrift und das prophetische Argument" zur Sprache, in

einem 2. „Das Christentum vis-à-vis der Vernunft", und zwar bei den Apologeten und bei Irenäus. Das 4. Kap. hat die Überschrift „Von der Heilsökonomie zur Theologie (3. Jh.)" und behandelt nach Adoptianismus, Modalismus und der Unterscheidung einer Vielheit in Gott bei Justin und Hipolyt die bei Tertullian und Origenes greifbaren Ansätze der Trinitätslehre. Das 5. Kap. ist der „Gottheit des Sohnes und des Heiligen Geistes (4. Jh.)" gewidmet. Schwerpunkt sind hier die beiden Konzilien Nicaea und Konstantinopel I. mit den bekannten Protagonisten. Das 6. Kap. hat die Überschrift „Das Geheimnis der Dreifaltigkeit: spekulative Reflexion und Klärung der Begriffe. Das Filioque. Die trinitarischen Relationen." In der Klammer hinter der Überschrift heißt es bezeichnenderweise: „vom vierten Jh. an". In der Tat erstreckt sich die Klärung der im 1. Abschnitt behandelten trinitarischen Begriffe bis ins 6. Jh. – (Constantinopolitanum II), die Ausführungen über die innertrinitarischen Relationen (Thomas von Aquin!) betreffen das 12., und die Filioque-Problematik reicht gar bis ins 15. Jh. (Konzilien von Lyon und Ferrara-Florenz) hinein. – Werden im 6. Kap. mit seinen Ausführungen über Entwicklungen bis zur Schwelle der Neuzeit, ja bis in die Gegenwart hinein („Das Filioque und der ökumenische Dialog heute") die Grenzen der angewandten Mischmethode sichtbar, so sind demgegenüber in den beiden letzten Kapiteln ihre Vorteile besonders augenscheinlich. Sie behandeln, was tatsächlich zutiefst zusammengehört: Christologie und Soteriologie. Kapitel VII: „Christologie und Soteriologie. Ephesus und Chalcedon (4. bis 5. Jh.)" mit zwei Abschnitten, einem 1. über Christologie und Soteriologie im 4. Jh. (Athanasius, Apollinarius, Diodor von Tarsis, Theodor von Mopsuestia, die Kappadokier), einem 2. über die großen christologischen Debatten des 5. Jh.s (Ephesus und Chalcedon mit den jeweiligen Protagonisten). Das 8. Kap. ist überschrieben „Im Kielwasser von Chalcedon: Christologie und Soteriologie vom 6. Jh. an" und behandelt die „Interpretationen von Chalcedon" auf dem 2. und 3. Konzil von Konstantinopel und auf dem 2. Konzil von Nicaea. Zwei weitere Abschnitte gehen auf die Soteriologie im 1. und auf die Christologie und Soteriologie im 2. Jahrtausend ein. Hier ist von der Satisfaktionslehre Anselms von Canterbury, des Thomas von Aquin, des Konzils von Trient und neuzeitlichen Anschauungen hierüber die Rede. – Gelingen und Mißlingen eines Unternehmens wie des vorliegenden hängt weitgehend davon ab, ob gemessen an der Gesamtentwicklung die rechte Auswahl unter den möglichen Themen getroffen wurde und ob die Proportionen zwischen den Themen stimmen, d. h. im Blick aufs Ganze sachgerecht sind. Beides ist u. E. der Fall. Der hier vorzustellende 1. Band enthält auf relativ knappem Raum ein Höchstmaß an dogmengeschichtlicher Information, und zwar jeweils im Anschluß an den derzeitigen Forschungsstand. Der Stoff ist übersichtlich angeordnet und in großer sprachlicher Klarheit dargeboten. Über die gut ausgewählte Bibliographie ist der Weg zur Vertiefung und Erweiterung der Kenntnisse angezeigt. Freilich, auch die in der Einleitung angekündigten Grenzen des Werkes sind deutlich: Es werden keine neuen Forschungsergebnisse präsentiert, Problematisches wird nur ausnahmsweise problematisiert, Detailfragen bleiben ausgeklammert. Verwirklicht ist, was die Einführung verspricht: „Die Bäume werden den Wald nicht verbergen" (10). Alles in allem ein gelungenes Opus, in dem interessierte Laien lernen können, was sie noch nicht wissen, und Spezialisten, wie sie ihr Wissen präsentieren müßten, damit sich auch Laien dafür interessieren. Zu wünschen ist, daß die drei ausstehenden Bände bald und in gleicher Qualität herauskommen. H. J. Sieben S. J.

Capizzi, Carmelo, *Giustiniano I tra politica e religione* (Accademia Angelica Costantiniana di Lettere, Arti e Scienze. Saggi – Studi – Testi 1). Messina: Rubbettino 1994. 245 S. (mit Dokumenten, 167 S. Text).

Die vorliegende Darstellung der Kirchenpolitik Justinians I. (527–565) beansprucht keine wesentlich neuen Erkenntnisse zu bieten; sie ist eine Gesamtdarstellung für Studierende und allgemein Interessierte, wobei der Verfasser eine detailliertere und ausführlicher dokumentierte Studie für Fachleute in Aussicht stellt, für welche diese sich nur wie die Skizze zum Gemälde verhalte (7). – Es handelt sich um eine leicht lesbare, dabei gediegene und gründliche, auch durch reichliche Quellen- und Literaturangaben gestützte Darstellung, in welcher alle wesentlichen Aspekte justinianischer Religionspo-

litik in gebotener Ausführlichkeit zur Geltung kommen. Der Zusammenhang zwischen der auf Wiedereroberung des Westreiches abzielenden Restaurationspolitik und dem Bemühen um religiöse Einheit im Innern (was sowohl Ausgleich mit den „Monophysiten" wie auch Einordnung des Papstes in die eigene Religionspolitik forderte) wird im ganzen und in den unterschiedlichen Phasen (z. B. vorsichtiges Taktieren in der Sache der „drei Kapitel", solange noch zu befürchten war, große Teile des italienischen Klerus oder gar die Franken auf die ostgotische Seite zu treiben, rücksichtsloseres Vorgehen nach den Siegen des Narses von 552) deutlich. Im Aufbau hält sich der Autor an die chronologische Reihenfolge, in zusammenfassenden Bewertungen folgt er weithin Ernst Stein (Histoire du Bas-Empire).

Das erste Kapitel („Giustiniano: La sua personalità di imperatore Cristiano", 25–40) befaßt sich nicht nur mit dem persönlichen biographischen Hintergrund und dem Einfluß seiner monophysitischen Gemahlin Theodora, sondern auch schon mit seinem herrscherlichen Selbstverständnis in bezug auf Kirche und Religion mit dem Anspruch, in Glauben und Kirchengesetzen eigenständig schalten und walten zu können, wobei der römische Bischof, dessen Autorität für ostkirchliche Maßstäbe in sehr weitgehenden Termini anerkannt wird, nicht unwichtig, jedoch letztlich als oberster Reichsbischof dem Kaiser untergeordnet ist (37–40). Das zweite Kapitel (41–88) behandelt die Religions- und Kirchenpolitik von 527 bis 543, von der Verfolgung der Nicht-Christen, der Entwicklung der monophysitischen Frage, der Absetzung von Papst Silverius und der Einsetzung von Vigilius 537 nach der Eroberung Roms bis zur „origenistischen" Affäre. Eigentliches Kernstück ist das dritte Kapitel über die Religionspolitik von 543 an (89–149), welches in der Hauptsache dem Dreikapitelstreit und dem Konzil von 553 gewidmet ist, dem letztlich gescheiterten und zu neuen Spaltungen im Westen führenden Versuch Justinians, zu einem Ausgleich mit den „Monophysiten" zu kommen. Das vierte Kapitel („La legislazione ecclesiastica di Giustiniano come espressione della sua politica", 151–164) bemüht sich um eine Gesamtwürdigung, die auf das eindeutige Urteil des „Cäsaropapismus" hinausläuft. Es folgt ein Anhang (171–228) mit 12 zentralen Texten, von denen sich sechs um den Dreikapitelstreit drehen.

Bei einem Buch für Nicht-Fachleute über die Kontroversen des 6. Jahrhunderts ist es eine nicht leichte Aufgabe, die inner-christlichen Kontroversen, die dem modernen Leser meist als sinnlose Wortklaubereien und Haarspaltereien vorkommen, wenigstens historisch verständlich zu machen. Hier liegt freilich eine Grenze dieser Darstellung. Einerseits vermeidet der Autor durchaus simplifizierende Klischees, führt in die ganzen theologischen Labyrinthe ein und stellt z. B. die „Monophysiten" in ihrer inneren Differenzierung dar. Anderseits vermißt man einen Versuch, die in den unterschiedlichen Anliegen der Einigungs- und Trennungs-Christologie wurzelnden theologischen Differenzen so verständlich zu machen, daß man mehr als nur den Eindruck der leeren Begriffsklauberei und gegenseitigen Dialog-Unfähigkeit mitbekommt. Auch wird der Ausdruck „Monophysiten" unbedenklich und unkritisch verwandt, wenngleich der Autor dann selber im Unterschied zwischen „in zwei Naturen" und „aus zwei Naturen" nur eine Haarspalterei sieht (61). – Bei der Darstellung des Verhaltens des Vigilius und seines Nachfolgers Pelagius zu den drei Kapiteln und dem 2. Konzil von Konstantinopel hat man mehr als einmal den Eindruck einer leichten apologetischen Glättung (104, 120, 134f.): Zumindest wird die nachträgliche römische Version, daß es sich nicht um eine Glaubensfrage handelt und daher römische Lehrkontinuität nicht tangiert sei, von Anfang an vorausgesetzt. Bei der Darstellung der nachträglichen „Rezeption" des Konzils von 553 wünschte man sich eine gewisse Differenzierung der Widerstände im Westen. Denn die Nicht-Rezeption beschränkt sich nicht auf den kurzlebigen Widerstand in Afrika und das mailändisch-aquilejische „Schisma"; sie reicht, wie insbesondere die westgotische Kirche zeigt, die in Gemeinschaft mit Rom blieb, jedoch das Konzil nicht anerkannte, wesentlich weiter. Auch gehört dazu, daß die Päpste von Pelagius bis zu Gregor dem Großen zwar das Konzil anerkannt, aber doch gegenüber dem Westen ganz massiv „herabgestuft" und relativiert haben. – Dem Gesamturteil bezüglich des „Cäsaropapismus" von Justinian, verstanden als Kirchenherrschaft im Bereich von Dogma und Kirchengesetzen, dürfte zuzustimmen sein. Hier wundert es allerdings, daß sich unter den Texten nicht die Einleitung der 6. Gesetzesnovelle von 535 über die beiden Ge-

walten findet, die gerade in Vergleich und Gegenüberstellung zum berühmten Gelasiusbrief von 494 sehr bezeichnend ist. Bedenken scheinen angebracht, wenn der Autor in seinen Schluß-Ausführungen daraus eine kontinuierliche Linie der ganzen byzantinisch-ostkirchlichen Geschichte zu ziehen sucht (165 f.). Ohne daß dem jede Berechtigung abgesprochen werden kann, wäre doch zu einer differenzierteren Sicht einmal zu berücksichtigen, daß in der abendländischen Geschichte auch Karl der Große einen ähnlichen Höhepunkt darstellt, der dem Justinians nur wenig nachsteht, dann, daß gerade die Geschichte der gescheiterten Einigungsversuche zwischen West und Ost von der Gesandtschaft von 1054 bis zum Konzil von Florenz dem Verdikt des „Cäsaropapismus" nicht recht gibt: denn bei den meisten dieser Versuche wurde die Einigung vom Kaiser gewollt (dessen Stellung von römischer Seite überschätzt wurde), scheiterte jedoch an der Kirche.

Diese kritischen Ausführungen lassen jedoch das Urteil bestehen, daß es sich um eine lesenswerte Darstellung handelt, die die Ereignisse in zeitlicher Reihenfolge und Zusammenhang verständlich präsentiert. Kl. Schatz S. J.

Grandjean, Michel, *Laïcs dans l'Eglise.* Regards de Pierre Damien, Anselme de Cantorbéry, Yves de Chartres. Préface *d'André Vauchez* (Théologie historique 97). Paris: Beauchesne 1994. XVI/434 S.

Seit einiger Zeit wird von Theologen, wie uns scheint, zu Recht gefordert, den Begriff ‚Laie' aus dem kirchlichen Sprachgebrauch möglichst zu streichen; denn er leistet Vorstellungen Vorschub, die mit der vom Zweiten Vatikanischen Konzil gelehrten communio-Ekklesiologie in Widerspruch stehen. Wer Laie sagt, meint damit letztlich einen ‚Stand', der dem der Kleriker gegenübersteht, eine Auffassung, die den grundlegenden Gemeinschaftscharakter aller Christen verdunkelt. Mit dieser Forderung der Abschaffung des Begriffs ‚Laie' ist der vorläufige Endpunkt einer Entwicklung erreicht, die vor etwa 1000 Jahren – kurioserweise – damit begann, daß Theologen damals anfingen, die Laien als eigenen ‚Stand' innerhalb der Kirche zu sehen. Ihren greifbaren Niederschlag fand diese Entwicklung u. a. in den zu Anfang des 11. Jahrhunderts aufkommenden Einteilungen der christlichen Gesellschaft in drei ‚Stände', wie sie z. B. in folgendem Text bezeugt sind: *Tres quippe sunt hominum ordines, videlicet orantes, agricultores, defensores.* Ziel der vorliegenden Untersuchung nun ist es, die Entstehung dieser neuen Sicht und Einschätzung der Laien in ihren ganz frühen Anfängen zu beobachten. Das Problem besteht dabei darin, daß aus dieser Zeit von Laien selber kaum Zeugnisse überliefert sind, in denen sich ihr gewandeltes Selbstverständnis spiegelt, der Forscher also auf Aussagen von Nicht-Laien über Laien zurückgreifen muß, und, was erschwerend hinzukommt, daß diese Nicht-Laien nicht ex professo über Laien schreiben, sondern das, was sie über dieselben denken, im wesentlichen aus ihrem eigenen Selbstverständnis zu eruieren ist. Die vom Verf. ausgewählten Nicht-Laien, die, obwohl sie keinen ex professo über die Laien handelnden Traktat verfaßt haben, über ihre Sicht der Laien befragt werden, sind drei sehr repräsentative Vertreter der damaligen Kirche, der Kardinal und Eremit Petrus Damianus (1007–1072), der Benediktinermönch und Erzbischof Anselm von Canterbury (1033–1109) und der Kanoniker und Bischof Ivo von Chartres (1040–1115). Die Auswahl eines Eremiten, eines Mönchs und eines Kanonikers geschah dabei offensichtlich nicht nur in der Absicht, verschiedene typische Vertreter der damaligen Kirche zu Wort kommen zu lassen, sondern auch praktisch zur selben Zeit bestehende deutliche Unterschiede in der Einschätzung der Laien vorzuführen. In der Tat, der Eremit und der Kanoniker stellen so etwas wie Antipoden dar, der Mönch steht mit seiner Einschätzung der Laien, bald mehr zur einen, bald mehr zur anderen Seite sich neigend, in der Mitte zwischen beiden. – Negativer als der Eremit Petrus Damianus kann man jedenfalls kaum noch über die ‚Laien in der Kirche' denken. Für den Italiener ist kennzeichnend eine tiefe Abneigung gegenüber der sündigen ‚Welt', d. h. dem Raum, in dem die Laien ihr Leben fristen. Im Grunde gibt es nur einen einzigen Ausweg, den Gefahren der Welt zu entgehen, nämlich den Schritt über die Schwelle des Klosters. In diesem Sinne ist die Mönchstaufe wichtiger als die Wassertaufe. Die Masse der einfachen Gläubigen, die diesen Schritt über die Schwelle des Klosters nicht tut, hat nach Petrus Damia-

nus nur eine geringe Chance, das ewige Leben zu erben. Kein Wunder, daß bei solcher Einstellung gegenüber der Welt so etwas wie ein Interesse an ihrer Bekehrung bei Petrus Damianus kaum zu beobachten ist. Diese Grundeinstellung gegenüber der Welt und den Laien in ihr schließt freilich nicht aus, daß es für den Kardinal doch einige Laien gibt, denen sein Interesse gilt. Es handelt sich dabei entweder um solche, an denen sich die Eremiten wegen ihres vollkommenen, verborgen-eremitischen Lebenswandels ein Beispiel nehmen können, oder um Laien mit Regierungsfunktionen, denen als Inhabern von Macht eine den Priestern vergleichbare religiöse Stellung zukommt, und schließlich um solche, die die in den Klöstern und Eremitagen anfallenden Arbeiten verrichten und dabei weitgehend sich dem Lebensstil der Eremiten selber anpassen müssen. Auf einen ersten Schritt, der zeigen sollte, wie gering nach Petrus Damianus die Chance der Laien ist, das ewige Heil zu erreichen, läßt G. gewissermaßen eine doppelte Bestätigung dieser These folgen. Er legt einerseits dar, was der Eremit von Fonte Avellana über den Mönchsstand denkt, nämlich kaum Gutes, wodurch a fortiori das noch strengere Urteil über die Laien bestätigt wird. Er zeigt schließlich, auf dem Boden welcher Spiritualität die angedeutete Haltung gegenüber den Laien wachsen konnte. Es ist die Spiritualität der Wüstenväter, von denen Worte wie die folgenden überliefert sind: *Nisi dixerit homo in cordo suo ‚Ego solus et Deus in hoc mundo' requiem non habebit.* – Der Antipode des Petrus Damianus in der Einschätzung der Laien ist der Kanoniker Ivo von Chartres. Nicht irritieren lassen darf man sich bei ihm von der Art und Weise, wie er sehr oft das Wort *laicus* verwendet. Im Kontext des Investiturstreites bezeichnet es meist den dem Klerus „feindlichen Laien". Was Ivo in Wirklichkeit von den Laien hält und wie er ihre Stellung in der Kirche sieht, ergibt nicht die Analyse des Begriffs *Laicus,* sondern die Untersuchung der tatsächlichen Rolle, die die Laien in der Kirche spielen. Aufschlußreich in diesem Sinne ist vor allem die Hochschätzung, die die Ehe und damit natürlich die Eheleute bei Ivo genießen. Welchen Platz die Laien in der Kirche einnehmen, zeigt auch die Tatsache, daß sie bei der Wahl ihres Bischofs beteiligt sind. Die Aufwertung des Laien in der Kirche ist u. a. auch daran ersichtlich, daß ihnen der gleiche Weg zur Erreichung des ewigen Heils wie den Klerikern und Mönchen abverlangt wird, nämlich die Nachfolge Christi. Ein weiterer Abschnitt behandelt Ivo von Chartres als Seelenhirten, nicht weil dieser Begriff als solcher im Zusammenhang interessiert, sondern weil er notwendig eine Beziehung zu Laien besagt. G. geht hier u. a. auf die auch nach Ivo bleibende Überlegenheit und Überordnung des Klerikers über den Laien ein, ferner auf die Kritik des Bischofs von Chartres am Mönchtum. Ein letzter Abschnitt kennzeichnet die der neuen Sicht der Laien zugrundeliegende Ekklesiologie. Ivos Kirche ist eine Kirche, die Vielfalt zuläßt, „une église plurielle" in der Terminologie des Autors. – In der Mitte zwischen beiden, dem Eremiten und dem Kanoniker, steht der zum Erzbischof gewordene Mönch, der bedeutendste Philosoph und Theologe seines Jahrhunderts, Anselm von Canterbury. Diese mittlere Position zeigt G. wiederum in drei Schritten auf, einem ersten, in dem das Leben in der Welt und das Leben im Kloster unter Stichworten wie *vanitas mundi* und *veritas monasterii,* Freuden des Klosterlebens, Schwierigkeiten des Heils in der Welt, Mönchsleben als *satisfactio, Memento mori, Compelle intrare* usw. gegenübergestellt werden, einem zweiten, der mit „relative Konsistenz des Laienlebens" überschrieben ist, und einem dritten, in dem G. wiederum auf die zugrundeliegende Ekklesiologie näher eingeht. Dieselbe ist durch Spannungen und Widersprüche gekennzeichnet. Bald hat man den Eindruck, daß der Christ Mönch werden müsse, um das Heil zu erlangen, bald, daß das mönchische Leben nur *einen* Weg unter anderen in der Kirche möglichen darstellt. In der Wertschätzung seines Mönchstandes steht Anselm dabei nicht hinter derjenigen des Petrus Damianus für seine eremitische Lebensweise zurück, aber er unterscheidet sich von ihm darin, daß er dessen Verachtung und Geringschätzung für die Laien nicht teilt. Insofern steht Anselm in der Mitte zwischen dem Italiener und dem Franzosen. – Nicht unerwähnt soll bleiben, welche ältere Traditionen hinter der Einschätzung der Laien in der Kirche bei den beiden Antipoden, Petrus Damianus und Ivo von Chartres, stehen. Bei dem Eremiten ist es der über die eremitisch interpretierte *Regula Benedicti* vermittelte Eremit Johannes Cassianus, bei dem Kanonikus der Bischof von Hippo, Augustinus, dessen Sicht der Laien in dem bezeichnenden Wort zum Ausdruck kommt: *nolo salvus esse sine vobis.* – Ein nahe verwandtes Thema, das

des *contemptus mundi*, hatte vor dreißig Jahren die Gemüter aufs äußerste erhitzt. Von der damaligen Debatte hebt sich die vorliegende Studie durch ihre ruhige Sachlichkeit wohltuend ab, eine Sachlichkeit, die nicht zuletzt aus dem Bemühen resultiert, die in den alten Autoren selbst angetroffenen Widersprüche und Spannungen zur Sprache zu bringen, mehr als das in einer knapp zusammenfassenden Rezension möglich ist. – Allen an der Geschichte des nach wie vor hochaktuellen Themas der Laien in der Kirche Interessierten sei die vorliegende methodisch vorzüglich angelegte, in ständigem Rekurs auf eine Vielzahl von Quellentexten erarbeitete, auf breiteste Kenntnis der Sekundärliteratur gestützte und in großer sprachlicher Klarheit abgefaßte Untersuchung wärmstens empfohlen! H. J. Sieben S. J.

Verdeyen, Paul, La théologie mystique de Guillaume de Saint-Thierry. Paris: FAC-Éditions 1990. 288 S.

Wilhelm von Saint-Thierry, Mitbruder und Gefährte Bernhards von Clairvaux, tritt nur allmählich aus dem Schatten seines Freundes hervor. Seit den bahnbrechenden Arbeiten seines „Entdeckers", des französischen Benediktiners Jean Déchanet, vor gut 50 Jahren begann man sein geistliches und theologisches Werk neu zu lesen. Die Auseinandersetzung mit Peter Abälard spielt dabei bis heute eine zentrale Rolle. Warum hat Abälard, seinerseits zwar Benediktiner, jedoch auch ein Mann der urbanen Schulen, derart zur Polemik gereizt? Wo liegt exakt der theologische Grund für die Verurteilungen? – P. V. hat sich seit seiner großen Thèse d'État einen Namen gemacht mit Textausgaben (im *Corpus Christianorum)* und Untersuchungen zu Wilhelm von Saint-Thierry. Hiermit legt er eine weitere Studie vor, die offensichtlich inspiriert ist von der Frage des Fortlebens Wilhelms im 14. und 15. Jh., in der *Devotio moderna.* Nach einer Introduction (3–35), in der er sich zu seiner Methode äußert und das Faktum der bedeutsamen Origines-Rezeption Wilhelms unterstreicht, entwickelt V. sein Werk in vier Kapiteln. Im I. Kapitel (16–42) eruiert V. Wilhelms Auffassung über das Verhältnis zwischen Philosophie und Leben aus dem Glauben („Vie spirituelle et dialectique"). Im Zentrum stehen dabei der Liebesbegriff in seiner Spannung zur menschlichen Erkenntniskraft. Das II. Kapitel ist Wilhelms immanenter Trinitätslehre gewidmet (43–107: „Le mystère de la sainte Trinité"). Kapitel III (109–199: „Notre déification dans le Verbe") entwirft Wilhelms Anthropologie, während Kapitel IV (201–272: „Illumination de l'homme parfait par le Saint-Esprit) die Lehre vom möglichen geistlichen Aufstieg der menschlichen Seele zu Gott entfaltet. In der „Conclusion générale" (273–285) faßt V. in fünf Thesen die Grundzüge der Theologie Wilhelms zusammen: 1. trinitarische Grundlage des geistlichen Lebens, 2. christologischer Exemplarismus, 3. mystische Hochzeit, 4. Einheit des Geistes zwischen dem Schöpfer und der menschlichen Seele, 5. Unterscheidung zwischen vernunfthafter und geistlicher Kenntnis des göttlichen Mysteriums. – Das ganze Werk hindurch diskutiert V. mit seinen Vorgängern J.-M. Déchanet und A. Combes in bezug auf die historisch anregende Frage der Natur und der Herkunft des neuplatonischen Einflusses im Denkens Wilhelms. Zur Sprache kommen auch die spätmittelalterlichen Kritiken an den beiden Reformern des 12. Jh. Bernhard und Wilhelm. Es fehlt eine Bibliographie und jedweder Index. Das Werk empfiehlt sich für Leser mit einigen Grundkenntnissen in der Philosophie und Theologie des Mittelalters. R. Berndt S. J.

De Martel, Gérard, OSB, *Répertoire des textes latins relatifs au Livre de Ruth (VIIe–XVe s.)* (Instrumenta Patristica 18). Steenbrugge-Dordrecht: Sint Pietersabdij-Kluwer Academic Publishers 1990. 273 S.

Der Autor des vorliegenden Werkes braucht der internationalen Fachwelt nicht mehr vorgestellt zu werden. Seine Texteditionen und Studien zur mittelalterlichen Auslegung des so ergreifenden alttestamentlichen Buches Ruth erhellen einen präzisen Moment der Auslegungsgeschichte des Mittelalters. Insgesamt verzeichnet der A. 64 Kommentare sowie 79 Sermones zum Buch Ruth bzw. zu einzelnen Versen daraus. Zahlreiche Register ermöglichen eine leichte handwerkliche Benutzung des Werkes. Wenn auch dieses Repertorium bibliographisch im wesentlichen auf den Vorarbeiten von *Stegmüllers* „Re-

pertorium biblicum" und *Schneyers* „Repertorium der lateinischen Sermones" beruht, so korrigiert, ergänzt und präzisiert der A. doch in zahllosen Details seine Ausgangsbasis. – Einige Bemerkungen: Zu Claudius von Turin (S. 23–24) wird man demnächst *J. van Banning,* Claudius von Turin als eine extreme Konsequenz des Frankfurter Konzils von 794 zitieren, in: *R. Berndt,* (Hg.), Das Frankfurter Konzil von 794. Kristallisationspunkt karolingischer Kultur (erscheint 1996). S. 91 die Bibliotheksangabe „Frankfurt, Dominikanerkloster 121" muß natürlich lauten: „Frankfurt, Stadt- und Universitätsbibliothek, Praed. 121". S. 134 handelt es sich um „M. Thiel". – Eigentlich müßten vergleichbare Unternehmen einzeln für jedes biblische Buch durchgeführt werden. Es bleibt herzlich zu danken für diesen Beitrag zur Literaturgeschichte des Mittelalters.

R. Berndt S. J.

Colish, Marcia L., *Peter Lombard* (Brill's Studies in Intellectual History 41), Leiden–New York–Köln: Brill 1994, 2 vols. XI/893 S.

Während gerade in jüngster Zeit sehr viel über mittelalterliche Sentenzenkommentare gearbeitet wurde, ist das Fehlen von Arbeiten über das kommentierte Werk selber, die Sentenzenbücher des Petrus Lombardus, geradezu auffällig. Es scheint, daß seit Otto Baltzers *Die Sentenzen des Petrus Lombardus: Ihre Quellen und ihre dogmengeschichtliche Bedeutung* (Leipzig 1902) keine größere Monographie erschienen ist. Marcia Colish hat diesem eklatanten Mangel nun Abhilfe geschaffen: ihre zwei voluminösen Bände werden über Jahre hinaus ein Standardwerk sein. Ihr Werk zeichnet sich aus durch eine beeindruckende Verarbeitung von Sekundärliteratur, wobei die starke Berücksichtigung fremdsprachiger, d. h. vor allem deutscher, französischer und italienischer Beiträge, eine in der neueren englischsprachigen Philosophie- und Theologiegeschichte begrüßenswerte Ausnahme darstellt. Gleichzeitig fordert und leistet Colish (C.) jedoch eine sehr viel positivere Bewertung des Lombardus als bisher üblich. Dies wird ihr durch eine breite Kenntnis der Texte und Diskussionen des 12. Jahrhunderts ermöglicht, die in kritischen (Teil-)editionen oft erst seit wenigen Jahrzehnten vorliegen, teilweise jedoch über den Stand von Migne noch immer nicht hinausgelangt sind. Die vergangene Historiographie mittelalterlichen Denkens mit ihrer Tendenz, Thomas von Aquin zu einem Standpunkt zu machen, von dem aus alles andere bewertet wird, sah in Lombardus eine unfertige Vorform, die spätestens seit der *Summa Theologiae* des Doctor angelicus überholt war. Einer solchen Sicht erscheint die Fülle späterer Sentenzenkommentare als unglücklicher Rückfall hinter die überlegene Struktur der *Summa* oder allenfalls als lediglich historisch bedingtes Faktum, das nicht in Struktur und Inhalt der Sentenzen begründet liegt. Auch die modernere Philosophiegeschichte, zumal die analytisch inspirierte, tendiert dazu, den Lombarden zu ignorieren (in *A History of Twelfth-Century Western Philosophy,* ed. P. Dronke, Cambridge 1988, finden sich im Index gerade zwei Einträge, und im Index von *The Cambridge History of Later Medieval Philosophy* finden sich zehn Einträge für den Lombarden, gerade soviel wie für Paulus von Pergula) und in der Theologie sieht es kaum anders aus. Dagegen zieht C., ausgehend von der historiographischen Arbeit E. Bertolas, frontal zu Felde, indem sie den Autor der Sentenzen zum alles überragenden Meister macht.

Detaillierte Vergleiche mit seinen Vorgängern und Zeitgenossen, u. a. Hugo von St. Viktor, dem Autor der *Summa sententiarum,* Roland von Bologna, Robert Pullus, Robert von Melun, den Schulen von Laon und Chartres und vor allem mit Petrus Abaelard und Gilbert von Poitiers, zeigen, daß Lombardus keineswegs nur der moderat-konservative Theologe war, damit beschäftigt, offensichtlich inkonsistente Augustinuszitate harmonisierend zu interpretieren, sondern auf der Höhe seiner Zeit und besser organisiert als seine Rivalen. In C.s detailliert und überzeugend begründetem Superlativ gilt von den Sentenzenbüchern „the schema he produces is by far the most coherent of the day" (84). Bei ihrem Unterfangen greift C. mitunter zu recht harten Worten über Abaelard und Gilbert. So heißt es über Abaelard: „He was one of those academics constitutionally incapable of finishing anything he started." (48) Obwohl dies nicht falsch ist, hätte man es auch anders ausdrücken können. – Wie kontrovers C.s Interpretation der Stellung des Lombarden in seinem Kontext ist, mögen nur zwei Beispiele belegen. Über

des Lombarden Kritik an leerem Philosophieren und seine Bestätigung der Rolle der Philosophie als Dienstmagd im Vorwort der Sentenzen heißt es, indem man sich einen Pariser Studenten der Zeit vorzustellen hat: „As some modern observers have not, he would have recognized Peter's prefatory criticism of philosophizing as a vain display of erudition and his assertion that reasoning should play a merely ancillary role in theology for what they really were, a *captatio benevolentiae* and not a description of the Lombard's actual practice." (84) – Damit sind wir beim grundsätzlichen Problem, wie philosophisch-theologische Texte des Mittelalters auf dem Hintergrund der damals üblichen Verurteilungen durch Autoritäten zu lesen sind, besonders Passagen, die eine ausdrückliche Unterwerfung unter die religiösen Autoritäten behaupten. C. entscheidet sich hier für eine Interpretation als Stilmittel. Ob sich diese Deutung gegen diejenige durchsetzen kann, die das Vorwort *bona fide* als Ausdruck des wirklichen Ziels der Sentenzen akzeptiert, möge dahingestellt bleiben. Ähnliche Probleme plagen die Interpretationen der Schriften von Averroes und Moses Maimonides, wobei sich z. B. Oliver Leaman (in seinen Büchern *Averroes and his philosophy* und *Moses Maimonides)* entschieden gegen eine Lesart ausgesprochen hat, die sehr stark mit Interpretamenten wie *captatio benevolentiae* arbeitet, also behauptet, der Autor meine nicht wirklich, was er sage. Es ist nicht von vornherein klar, ob das Problem im christlichen Bereich weniger oder mehr akut war als im islamischen.

Das zweite Beispiel zeugt von C.s Methode, Lombardus mit Abaelard und Gilbert zu kontrastieren, mit denen er sich ja in der Tat auseinandergesetzt hat: „As with the Porretans, Peter was able to meet a renowned logician, such as Abelard, on his own terrain, and to undercut him with his own weapons, as is visible in the two-part strategy which he develops to refute Abelard's claim that God cannot do better than He does." (85) – Auch dies ist provokativ insofern, als der Lombarde bisher nicht als besonders ausgeprägter Logiker galt. Das Beispiel, nämlich die Frage, ob Gott Besseres schaffen kann als er schafft, zeigt, daß eine Beschäftigung mit Lombardus nicht ausschließlich für eine bloß antiquarisch ausgerichtete Ideengeschichte interessant ist, sondern daß man dabei auch auf Probleme stößt, die genauso oder ähnlich in der aktuellen *philosophy of religion* gestellt werden (z. B. bei A. Plantinga, R. Swinburne und T. V. Morris). C. skizziert zwar die Strategie des Lombarden gegen die anstößige Behauptung des Abaelard, aber sie bleibt in ihrer Analyse zu sehr an der Oberfläche, so daß dem Leser nicht geholfen ist, zu einem eigenen Urteil zu kommen. Unter Hinweis auf Gottes Ewigkeit, so C., behaupte Petrus Lombardus, daß wir die Idee einer Zukunft, in der Gott seine Schöpfung verbessern könne, ausschließen können: „Thus, Peter concludes, we can rule out the idea of a future time in which God can improve on His creation, as Abelard claims." (85) – Leider gibt C. hier lediglich eine Referenz zu Chenus *La théologie au douzième siècle* und nicht zu Abaelard, wie man erwarten könnte (85, Anm. 82). Dem Leser bleibt bei der Doppeldeutigkeit des Satzes überlassen, herauszufinden, was genau denn Abaelard behauptet hat und inwiefern dieser Schluß der Strategie des Lombardus zugute kommt.

Trotz des Umfangs des Buchs werden gerade die philosophisch interessanten Themen zu wenig analysiert und die Autorin begnügt sich des öfteren mit einer doxographischen Behandlung. C. widmet der angerissenen Frage *Can God Do Better or Different Than He Does?* zwar eine ganze Sektion von Kapitel 5 (290–302), geht aber zu wenig auf die formalen Diskussionen von bestimmten Prinzipien ein, so z. B. auf das den *nominales* des 12. Jhdts. zugeschriebenen *semel est versum, semper est verum,* das an sich schon, ganz abgesehen von dem Gebrauch, den Lombardus davon macht, eine Abhandlung wert wäre. Der von C. in diesem Zusammenhang zitierte Satz *Deus semper posse et quidquid semel potuit id est habere omnem illam potentiam quam semel habuit* (300) sollte zumindest Anlaß geben, näher auf die Konzepte von *sempiternitas* und *aeternitas* einzugehen. Aus C.s Wiedergabe wird nicht deutlich, inwiefern die lombardische Analyse der göttlichen Allmacht derjenigen seiner Vorgänger überlegen sein soll. Das Prinzip, daß Gottes Allmacht immer den realen Gebrauch von ihr transzendiert, reicht dazu nicht aus. Deswegen mag man vielleicht doch eher Lawrence Moonan zustimmen, der die Bedeutung des Lombardus in diesem Zusammenhang hauptsächlich als Übermittler Abaelardischer Fragestellungen sieht (L. Moonan *Divine Power. The Medieval Power*

Distinction up to its Adoption by Albert, Bonaventure, and Aquinas. Oxford 1994, S. 53).

Auch im Abschnitt *God's Foreknowledge, Providence, and Predestination and Free Will and Contingency* (268–290; wobei sich ein Druckfehler eingeschlichten hat: *province* statt *providence)* wird der philosophisch interessierte Leser eine eingehendere Analyse der Positionen vermissen. Außerdem wiederholt C. (268) die besonders im katholischen Milieu verbreitete Fabel, Augustinus habe in seinen frühen und anti-manichäischen Schriften lediglich *praescientia* und *providentia* gelehrt, während er erst in den anti-pelagianischen Schriften Prädestination betont habe (obwohl gut bekannt ist und vor allem von Kurt Flasch überzeugend und eindringlich dargelegt wurde, daß Prädestination der Sache nach wesentlich früher auftaucht, nämlich im *De div. quaest. ad Simpl.* und deshalb eine Erklärung Augustins als Polemiker mißgeleitet ist). Dabei ist es auch von Interesse, daß C. eine Unterscheidung verschiedener Phasen des Augustinus bereits bei Lombardus ausmacht: „He is also fully aware of the fact that there is an anti-Manichaean, an anti-Pelagian, and an anti-Donatist Augustine, and that this author's utility on certain topics varies with his particular polemical agenda." (86) – Wiederum hätten deutliche Referenzen diese Behauptung, die den Umgang mittelalterlicher Autoren mit (patristischen) Autoritäten erstaunlich modern erscheinen läßt (wider alle noch hie und da vorhandenen Klischees), untermauern und anschaulich machen können.

Wie weit der Wille C.s geht, den Lombarden zu rehabilitieren, zeigt sich ein weiteres Mal an ihren Ausführungen zum Intentionalismus in der Ethik. In der Auseinandersetzung mit Abaelard schreibt der Lombarde: „Omnia igitur hominis opera secundum intentionem et causam iudicantur bona vel mala, exceptis his quae per se mala sunt, id est quae sine praevaricatione fieri nequeunt." (483) – S. sieht dies als einen Versuch, die Thesen Abaelards so weit wie möglich akzeptabel zu machen, was prima facie nicht sehr einsichtig ist. C. merkt dazu an: „Thus, for Peter, one can accept intentionality as the basic definition of the essence of the moral act, with two stipulations. First, one must acknowledge the normal continuity between the intention and its expression in appropriate action, in relation to the end with which it is connected. Second, one must acknowledge that an act cannot express a good intention if it stands in manifest opposition to one's own moral duties." (483) – Diese Interpretation ist durch das Zitat aus den Sentenzen nicht gedeckt. Ganz im Gegenteil: Die scheinbare Allaussage wird durch den Nachsatz *exceptis* ganz wesentlich eingeschränkt. Intentionalität ist nicht das wesentliche Charakteristikum von Moralität. Lediglich Handlungen die nicht *per se* schlecht oder böse sind, sondern neutral, können aufgrund der Absicht des Handelnden gut oder schlecht werden. Erst Thomas von Aquin wird diese These dahingehend modifizieren, daß Intentionalität auch bei den Handlungen *per se mala* eine Rolle spielt (womit er eine Mittelposition zwischen Abaelard und P. einnimmt).

C.s Buch folgt im wesentlichen der Struktur der Sentenzen, mit vier Kapiteln *‚The Doctrine of God', ‚The Creation, Angels, Man, and the Fall'. ‚Christ, His Nature, and His Saving Work'*, und, am umfangreichsten (vol. 2), *‚Ethics, Sacraments, and Last Things'.* Dem vorangestellt sind vier Kapitel über das Leben und Werk des Lombarden, sein theologisches Unterfangen, das Problem theologischer Sprache und die Bibelexegese beim Lombarden, seinen Vorgängern und Zeitgenossen. Trotz der Einseitigkeiten, die aus einer zu unbedingten Verteidigung des Lombarden herrühren, hat sich C. mit ihrem Buch große Verdienste erworben und ihre Studie wird sicherlich eine Hilfe für das erneute Nachdenken über die Philosophie- und Theologiegeschichte des 12. Jhdts. sein.

R. Schniertshauser S. J.

Thomas von Aquin, *Summe gegen die Heiden.* Dritter Band, Teil 1. Herausgegeben und übersetzt von *Karl Allgaier.* Lateinischer Text besorgt und mit Anmerkungen versehen von *Leo Gerken.* Darmstadt: Wissenschaftliche Buchgesellschaft 1990. XVIII + 363 S.

Die Darmstädter zweisprachige Ausgabe dieser zweiten Summe des Aquinaten ist bekannt für ihre spartanische, gediegene Ausstattung und ihre sprachlich-intellektuelle Genauigkeit. Nach den beiden ersten Bänden war nichts anderes zu erwarten, als daß

die neuen Herausgeber das Werk ihrer Vorgänger fortsetzen. Zugrunde gelegt ist der lateinische Text der Leonina-Ausgabe. Die Autorenverweise beschränken sich auf ein Minimum *in margine*. Identifiziert werden nur namentliche Zitate. Das übersetzerische Prinzip, dasselbe lateinische Wort möglichst immer mit demselben deutschen Wort wiederzugeben, empfiehlt sich in diesem Fall des sehr präzisen thomasischen Vokabulars. Die infolgedessen entstehenden Neologismen sind leichter zu akzeptieren als ständig wechselndes Vokabular. Alle Stichproben in der Übersetzung haben einen Einblick in die stets gleichbleibende Sorgfalt der Herausgeber ermöglicht. R. Berndt S. J.

De Kegel, Rolf, *Johannes von Segovia, Liber de magna auctoritate episcoporum in concilio generali* (Spicilegium Friburgense 34). Freiburg/Schweiz: Universitätsverlag 1995. 681 S.

Als nach dem Bruch mit Papst Eugen IV. zahlreiche führende Köpfe des Konzils von Basel, so Nikolaus von Kues, Kardinal Juliano Cesarini, Juan de Torquemada und andere mehr, Basel den Rücken kehrten und sich nach Ferrara zur Fortsetzung des Konzils unter der strengen Leitung des Papstes begaben, war das ohne Zweifel ein großer Verlust für Basel. Eine der erfreulichsten Gestalten, die dem Basler Konzil dagegen bis zu seinem Ende die Treue hielten, war der außerordentlich gelehrte und theologisch vielseitig begabte Johannes von Segovia. Er ist nicht nur der große Geschichtsschreiber des Konzils, sondern auch der Verfasser einer ganzen Reihe von Schriften, die sich außer mit den auf dem Konzil von Basel behandelten inhaltlichen Fragen auch mit konzilstheoretischen Problemen befassen. Die vom Umfang, vor allem aber vom theologischen Gehalt her bedeutendste unter ihnen, der *Liber de magna auctoritate episcoporum in concilio generali*, liegt hier nun zum ersten Mal in Druckfassung vor, und zwar in einem Gesamtumfang von 549 (!) Seiten. Insofern stellt die vorliegende Edition wirklich ein kleines Ereignis für alle an der Erforschung des Basler Konzils Interessierten und Beteiligten dar. Zwar war der Inhalt des vom Herausgeber übrigens mit guten Gründen nicht in die Zeit des Konzils von Basel selber, sondern nach dessen Abschluß etwa zwischen 1449–1453 datierten Werkes in groben Zügen auch bisher schon bekannt, aber jetzt erst ist es möglich, sich ein genaueres Bild über dieses reife Alterswerk des Spaniers zu machen. Zu diesem genaueren Bild trägt außer dem Text selber die ausgezeichnete Einleitung des Herausgebers bei. Sie enthält neben einer Darstellung des derzeitigen Forschungsstandes zum *Liber*, der zeitlichen Einordnung des Werkes (gutes Plädoyer für eine Spätdatierung), einem gerafften Überblick über die Biographie des Autors, Bemerkungen zur vorliegenden Edition eine überzeugende Analyse des Aufbaus des Werkes (51–60). Diese logische Gliederung ist eine gute Lesehilfe und bewahrt davor, sich in den nicht selten meanderförmig fortbewegenden Gedanken des Autors zu verlieren. Hinzu kommt außerdem noch eine sehr detaillierte Zusammenfassung der einzelnen 12 Hauptteile (Animadvertentien) des Werkes („Inhalt und Argumentationsgang", 61–105). – Aus der Einleitung ist zu erfahren, daß von ehemals insgesamt sechs Handschriften des *Liber* heute noch drei vorhanden sind, zwei in den Universitätsbibliotheken von Basel und Valadolid und eine dritte schließlich in der Pariser Nationalbibliothek. Letztere ist eine Kopie der Basler Handschrift und erst 1721 im Auftrag des damaligen französischen Kanzlers entstanden, also im Rahmen des spezifisch gallikanischen Interesses an Basel und unserem Autor. – Das Hauptziel des *Liber* ist zwar, wie ja schon aus dem Titel hervorgeht, der Aufweis des wesentlich bischöflichen Charakters eines Generalkonzils und nicht eine umfassende Darstellung der Konzilsproblematik als solcher. Aber dieser Aufweis ist so angelegt, daß der Text sich auch als umfassender Abriß der Konzilsidee des Autors lesen läßt. In der Tat, Segovia geht in seinem *Liber* methodisch so vor, daß er zwölf Beweisgänge *(animadvertentiae)* parallel mit dem gleichen Ziel nebeneinanderstellt, nämlich dem Aufweis der ‚essentiellen' Rolle der Bischöfe im Konzil. Diese zwölf Beweisgänge – die Zwölfzahl soll dabei an die zwölf Apostel erinnern – stellen in der Mehrzahl nichts anderes dar als verschiedene Teilaspekte seiner Konzilsidee. (Der Rez. legt demnächst eine Auswertung des *Liber* unter der angedeuteten Rücksicht vor.) Der Herausgeber charakterisiert die Intention des Autors so: „Nach dem Scheitern des Basiliense versucht er (Segovia) über das Bischofskollegium und die wahre, in der notwendi-

gen Zusammenarbeit zwischen Papst und Konzil zum Wohl der Kirche begründeten monarchischen Kirchenverfassung Universalkirche, Konzil und Papst zur geforderten Einheit zusammenzuführen. Segovia ist bemüht, der konziliaren Idee neue Wege zu öffnen und sie aus der Sackgasse, in die sie gegen Ende des Basler Konzils hineingeraten ist, herauszuführen, nicht apologetisch oder gar polemisch, sondern gemäßigt, konstruktiv und getragen von der persönlichen bischöflichen Verantwortung für die Kirche ...“ (35). – Die Ausgabe des Textes ist nach den Grundsätzen moderner Textedition angelegt, dazu gehört u. a. die Identifizierung der zahllosen von Segovia verwendeten Quellen mit Verweisen auf moderne Ausgaben, die Notierung der Abweichungen unter den drei Handschriften und eventueller Textkorrekturen des Editors, die Einführung von Untergliederungen, um die Identifizierung der einzelnen Argumente und Gedankenschritte zu erleichtern, schließlich ein Verzeichnis der biblischen und nichtbiblischen Quellen (Register). – Handelt es sich insgesamt also ohne Zweifel um eine Arbeit, für die dem Autor hohe Anerkennung auszusprechen ist, so könnte man sich dennoch das eine oder andere noch benutzerfreundlicher vorstellen. So hätten z. B. statt des überflüssigen Kolumnentitels „Text“ die Angabe der jeweiligen Animadvertentia die schnellere Orientierung innerhalb des Werkes ermöglicht. Bedauerlich ist auch, daß im Register der nichtbiblischen Quellen nicht die einzelnen Konzilien – gegebenenfalls unter einem Oberbegriff „Konzilien“ – aufgeführt werden, sondern statt dessen die Seitenangaben einer modernen Konziliensammlung, die als solche eigentlich in einem Quellenverzeichnis nichts zu suchen hat. Wer jetzt z. B. nach Bezugnahmen auf einen für einen Konziliaristen wie Segovia so wichtigen Text wie *Haec sancta* sucht, findet im Register selber unmittelbar überhaupt nichts, sondern muß zunächst die *Acta conciliorum oecumenicorum* in einer bestimmten Ausgabe konsultieren und nachschauen, auf welcher Seite dort das gesuchte Dekret steht! Weiter, an nicht wenigen Stellen ist der die Handschrift selber nicht vor Augen habende Benutzer vom Editor allein gelassen, weil nicht deutlich ist, ob es sich um einen Druckfehler handelt oder eine absichtlich vom Editor belassene Eigenart der Handschrift oder eine übersehene notwendige Korrektur. Ich habe mir diesbezüglich folgende Stellen notiert: 161, Z. 8: *propter* corr. ex *igitur;* 190, Z. 15 *ipsi* corr. ex *ipsis;* 488, Z. *gentilis* corr. ex *gentiles;* 561, Z. 18: *sensum* corr. ex *sensuum;* 598, Z. 12 von unten: *cuilibet* corr. ex *quilibet.* Um Druckfehler, so denke ich, handelt es sich dagegen auf den Seiten 219, Z. 1: *quo-dliobet;* 321, Z. 16: *illlam;* 466, Z. 1 von unten: *erat;* 477, Z. 13: *sancta;* 528, Z. 24: *no;* 555, Z. 5: *hely;* 604, Z. 4: *permenere;* 621, Z. 16: *lucet;* 646, Z. 15: *predicta.* H. J. Sieben S. J.

Prügl, Thomas, *Die Ekklesiologie Heinrich Kalteisens OP in der Auseinandersetzung mit dem Basler Konzil.* Mit einem Textanhang (Veröffentlichungen des Grabmann-Instituts, NF 40). Paderborn: Schöningh 1995. XXXVIII/401 S.

Der wohl aus Koblenz stammende Dominikaner Heinrich Kalteisen (um 1390–1465) gehört zwar nicht wie ein Nikolaus von Kues oder Johannes von Torquemada oder Johannes von Segovia zur allerersten Garnitur der Theologen seiner Zeit, aber er war doch ein sehr wichtiger Mann, und zwar nicht erst seit seinem Bruch mit dem Konzil von Basel, als er im Auftrag Eugens IV. gegen das genannte Konzil eine rege diplomatische und schriftstellerische Tätigkeit entfaltete und in Rom zum *Magister sacri palatii,* also zum theologischen Berater des Papstes, avancierte. Vor allem seit den Arbeiten Werner Krämers und einiger anderer Forscher ist der rheinische Dominikaner und enge Mitstreiter des genialen Nikolaus von Kues zwar kein Unbekannter mehr, aber erst durch die vorliegende Arbeit geschieht der eigentliche Durchbruch. Was bietet uns der Verf.? Vor allem das Wichtigste, von dem aller weitere Fortschritt abhängt: 130 Seiten bisher nur handschriftlich überlieferte Texte aus der Feder Kalteisens (außer zahlreichen Zitaten aus Handschriften in den Fußnoten)! Näherhin handelt es sich bei diesem Textanhang um folgende Schriften des Dominikaners: 1. Das *Votum et avisamentum super postulatione imperatoris de mutatione verborum ‚iniuste possidere‘ loco ‚usurpare‘* (261–263, eine Stellungnahme K.s zu den laufenden Verhandlungen zwischen dem Basler Konzil und den Hussiten aus dem September 1435), 2. die *Informatio iustitiae papalis* (265–274, „ein internes Lagepapier, das den Anhängern der päpstlichen Partei Argumentationshil-

fen bieten und sie auf eine gemeinsame Linie einschwören sollte" aus dem Sommer oder Herbst 1438), 3. das *De ecclesia* (275–289, ein in sehr starker Abhängigkeit von Cusas *De concordantia catholica* stehender eigener ekklesiologischer Traktatentwurf etwa aus der gleichen Zeit), 4. das *Consilium de auctoritate papae et concilii generalis* (291–371, das aus drei Teilen bestehende, für den Mainzer Reichstag vom Frühjahr 1441 erarbeitete ekklesiologische Hauptwerk K.s), 5. die *Expositio epistolae eugenii IV. ad universitates, quae incipit ‚Etsi non dubitemus'* (373–381, ein unvollendeter Kommentar zu dem wichtigen Sendschreiben Eugens IV. vom 20. April 1441 an den französischen König und eine Reihe Universitäten gegen das Basler Konzil) und 6. die *Collatio ante huius epistolae praesentationem fienda,* (382–391, eine Rede, die bei der Überreichung des päpstlichen Schreibens gehalten werden sollte). – Außer diesen wichtigen Quellenpublikationen bietet der vorliegende Band eine in 10 Abschnitte gegliederte Präsentation von K.s Leben, Werk und Ekklesiologie. Einem ersten Abschnitt mit der sehr gründlich recherchierten Biographie des Dominikaners (7–36) folgen zunächst fünf weitere mit der ausführlichen Besprechung des uns überlieferten literarischen Werkes K.s (37–159). Dazu gehören neben den im Anhang veröffentlichten oben genannten Texten seine in den Jahren 1432 bis 1435 auf dem Konzil von Basel gehaltenen Predigten. Sie geben uns interessanten Aufschluß über die Vorstellungen zur Kirchenreform des zunächst noch gemäßigt, dann immer entschiedener propäpstlichen Theologen: „Der Großteil der Äußerungen Kalteisens zur Reform sind ... keine konkreten Reformvorschläge, sondern paränetische Appelle an die individuelle Lebensführung der Zuhörer" (38). Dazu gehören, weiter, die in der Auseinandersetzung mit den Hussiten entstandenen Werke des Dominikaners, vor allem die *Oratio de libera praedicatione verbi dei* und die *Replica de praedicatione verbi* (Mansi 29, 971–1104). Unter dem Titel „Der Bruch mit dem Konzil" und „Die großen ekklesiologischen Traktate" bespricht P. außer den im Anhang veröffentlichten Texten einige weitere Werke des Dominikaners, so die *Allegatio contra auctoritatem et gesta Basiliensis concilii,* eine vor dem oben genannten *Consilium* entstandene Schrift, die die Absetzung Eugens IV. durch das Konzil von Basel als schismatischen und häretischen Akt dartun soll, und die *Lectiones,* eine Sammlung ekklesiologischer Gedanken, „greifbares Zeugnis einer Vorlesungstätigkeit des *Magister sacri palatii* an der Kurie" (140), die der Verf. treffend als das „ekklesiologische Vermächtnis" K.s (142) bezeichnet. P. beschließt die Besprechung der literarischen Hinterlassenschaft des Dominikaners mit einem den „Reden Kalteisens anläßlich seiner Legationsreise nach Frankreich 1442/3" gewidmeten Abschnitt. – Es folgen auf die Vorstellung des Lebens und des Werkes schließlich noch vier Abschnitte (161–250), die sich unter den Überschriften „Grundlinien der Ekklesiologie Kalteisens", „Der Widerstand gegen den päpstlichen Amtsmißbrauch", „Die Lehrautorität des Papstes" und „Das Konzil" mit den Schwerpunkten seiner Ekklesiologie befassen: „Läßt man seine Schriften gegen die Hussiten außer acht, kann man die Ekklesiologie Kalteisens als ein einziges Anliegen, Stellung und Aufgabe des Papstes in der Kirche festzulegen, umschreiben. Dies geschieht vornehmlich in der Abgrenzung zu konziliaren Versuchen" (161). In diesem systematischen Teil seiner Untersuchung bemüht sich Verf., eine Ekklesiologie einigermaßen sine ira et studio darzustellen, die in ihren Auswirkungen bis heute greifbar ist und von ihm eher negativ bewertet wird, weil sie sehr deutlich auf die Stärkung des Papsttums gegenüber dem Konzil hinarbeitet. Daß dem Verf. dabei die Feder bisweilen etwas ausrutscht und er dem *magister sacri palatii* dogmatische Belehrungen aus der Sicht moderner Ekklesiologie erteilt, wird ihm nur derjenige nachtragen, der dem Historiker ein unmenschliches Maß an Selbstverleugnung abverlangt. Vgl. z. B. S. 103, wo es von der Zuschreibung der Irrtumslosigkeit durch K. und Cusa an eine bestimmte Gruppe in der Kirche, nämlich die Hierarchie, heißt, sie verdunkle die „Bedeutung des Glaubens in seiner heilsnotwendigen Funktion". – Interessant finden wir, daß von einer eigentlichen Entwicklung im ekklesiologischen Denken des Koblenzers kaum die Rede sein kann. Nach P. war schon die in den Konzilspredigten, also vor dem Bruch mit Basel, ausgesprochene Forderung nach Reform „für Kalteisen ein Vorwand, die Rechte und das Ansehen des Papsttums in Erinnerung zu rufen. Die Sympathie für den Papst klang aus gezielt eingeworfenen Nebenbemerkungen oder auch zwischen den Zeilen deutlich heraus" (52). 1433 litt K. lediglich „unter der sturen Weigerung Eugens, das Konzil anzuer-

kennen. Nichts aber lag ihm ferner, (als) daraus theologische Konsequenzen zu ziehen, oder den päpstlichen Primat auch nur andeutungsweise in Frage zu stellen" (80). – Zu den wichtigen Ergebnissen der Arbeit gehört auch die nähere Bestimmung des Abhängigkeitsverhältnisses zwischen K. und Nikolaus von Kues. Es gibt nach P. hier durchaus nicht nur deutliche Abhängigkeit von K. zum Moselaner hin, sondern auch umgekehrt. Wenn der späte Cusa „die notwendige päpstliche Approbation konziliarer Dekrete forderte und dabei auf Papst Leo und das Konzil von Chalcedon verwies, so sehen wir darin ein Umschwenken auf die Interpretation Kalteisens, die dieser sich schon früher zu eigen gemacht hatte" (121). Auch in der wachsenden Wertschätzung des Thomas von Aquin durch Nikolaus von Kues sieht P. den Einfluß K.s auf den Landsmann. Hinter Äußerungen Cusas wie den folgenden, es sei besser einen schlechten Papst zu ertragen, als einer rebellierenden Versammlung Autorität zu geben, bzw. ein böser Papst schade der Kirche weitaus weniger als ein Schisma, vermutet P. ebenfalls eine Verbeugung vor ekklesiologischen Positionen K.s. – Was Thomas von Aquin angeht, so stellt P. dessen Bedeutung für die Ekklesiologie K.s deutlich heraus: „Kalteisens Beharren auf gewissen Texten des Aquinaten stilisierte diesen geradezu zum Antikonziliaristen. Mehr noch als aus dem Gratianischen Dekret und den Dekretalen versuchte Kalteisen seine Papaltheorie mit der Autorität des Aquinaten abzusichern" (150). – Zu Recht legt P. bei der Darstellung von K.s Ekklesiologie den Akzent auf den Papst und nicht aufs Konzil; denn in dem, was er über den Papst sagte, nahm er „die weitere Entwicklung in der katholischen Ekklesiologie vorweg" (230). Hochinteressant ist in diesem Zusammenhang der Vergleich zwischen den Baslern und K.: „Das Motiv für Kalteisens Theorie der päpstlichen Infallibilität war der Unfehlbarkeitsanspruch der Basler, die auf diesem Privileg beharrten, um daraus jurisdiktionelle Superiorität über den Papst zu gewinnen. Kalteisen ging den umgekehrten Weg: vom Jurisdiktionsprimat zum unfehlbaren Magisterium. Das Ergebnis ist ein neudefiniertes Papsttum, das von Gott mit besonderen Gnadenvorschüssen ausgestattet ist. Jeder einzelne Papst genießt danach persönliche Indefektibilität, die ihn vor der Definition einer Häresie als Glaubensartikel bewahrt (ebd.)." Indirekt erweist sich damit das Konzil von Basel für die ekklesiologische Fragestellung „als noch einflußreicher als bisher schon angenommen. Nicht nur daß der Basler Papstprozeß zum alten Problem des *papa haereticus* ganz neue, unerhörte Lösungen provozierte, auch die Formulierung der päpstlichen Unfehlbarkeit darf als Reaktion auf konziliaristische Ansprüche gesehen werden, wobei propapale Theoretiker die konziliaristische Terminologie unter anderen Vorzeichen übernahmen. Der von konziliarer Seite erhobene Einwand der Möglichkeit einer Papsthäresie wurde obsolet, als man behauptete, daß das päpstliche Urteil Unfehlbarkeit genieße und damit jeglicher Anklagegrund von vorneherein ausgeschlossen sei" (256). – Ein kleiner Irrtum unterlief dem Autor, wenn er S. 78, Anm. 112 den *Liber conciliorum*, zitiert Mansi 29, 1061E, Isidor von Sevilla zuschreibt. Gemeint sind hier natürlich die Pseudo-Isidorischen Dekretalen. – Die auf breitester Beschäftigung mit Handschriften und umfassender Kenntnis der einschlägigen Sekundärliteratur fußende Studie stellt einen wichtigen Beitrag zur Geschichte der Auseinandersetzungen um die rechte Kirchenverfassung im Kontext des Basiliense dar und ist bei allen weiteren Arbeiten auf dem genannten Gebiet unbedingt zu beachten.

H. J. Sieben S. J.

Hagiographie und Kunst. Der Heiligenkult in Schrift, Bild und Architektur, hg. von *Gottfried Kerscher*. Berlin: Reimer 1993. 400 S.

Der zu besprechende Band gibt die Vorträge eines vom Marburger Graduiertenkolleg „Kunst im Kontext" veranstalteten Kolloquiums wieder. Der *Hg.* zeichnet für die Einleitung unter dem Titel „Die Mentalität des mittelalterlichen Hagiographen und das Gegensatzpaar Hagiographie und Kunst" (11–21). Im ganzen gruppieren sich die Beiträge in vier Abschnitte. I. Hagiographie und Topik: *G. Bernt*, Hagiographie (25–31); *G. Weilandt*, Ansichten über das Mittelalter. Zur Bewertung hagiographischer Texte in der neuzeitlichen Geschichtsforschung (32–40); *M. Hörsch*, Bibliographie (41–49); *A. Köstler*, Topik als Beschreibung. Zum Quellenwert verschiedener Textsorten am Beispiel Montecassinos (50–64); *G. Kerscher*, Topoi und neuronale Strukturen (65–71). II. „Die

Zeichen der Heiligen": *G. Becht-Jördens,* Text, Bild und Architektur als Träger einer ekklesiologischen Konzeption von Klostergeschichte. Die karolingische Vita Aegil des Brun Candidus von Fulda (ca. 840) (75–106); *A. Angenendt,* Figur und Bildnis (107–119); *Th. Lentes,* Die Gewänder der Heiligen. Ein Diskussionsbeitrag zum Verhältnis von Gebet, Bild und Imagination (120–151); *C. Hahn,* Absent no longer. The Saint and the Saint in Late Medieval Pictorial Hagiography (152–175). III. Hagiographie und Architektur: *C. Jakobi-Mirwald,* Edificium s. marie ... omni labore et sumptu quo potui edificavi ... Der Heilige Karl der Große und seine Aachener Marienkirche (179–194); *U. Scholten,* „Zu Ach hab ich gesehen die proportionirten seulen, die Carolus von Rom dahin hat bringen lassen ..." Die Aachener Marienkirche im Spiegel der Heiligtumsfahrten (195–212); *C. Sauer,* Theoderichs „Libellus de locis sanctis" (ca. 1169–1174). Architekturbeschreibungen eines Pilgers (213–239); *G. Kerscher,* Santo Stefano in Bologna und die Legende des Heiligen Petronius – Die Wirklichkeit der Topoi (240–254); *F. Druffner,* Hagiographie und Sakraltopographie in Canterbury (255–272); *V. Fuchß,* Das Grab des heiligen Gebhard in der Klosterkirche von Petershausen bei Konstanz im 10. Jahrhundert (273–300); *W. Schenkluhn,* Zum Verhältnis von Heiligsprechung und Kirchenbau im 13. Jahrhundert (301–315). IV. Hagiographie und Bildkünste: *G. Wolf,* Nichtzyklische narrative Bilder im italienischen Kirchenraum des Mittelalters: Überlegungen zu Zeit- und Bildstruktur der Fresken in der Unterkirche von S. Clemente (Rom) aus dem späten 11. Jahrhundert (319–339); *A. Dietl,* Der Geminianuszyklus am Modeneser Dom. Bild- und Textentwurf für einen Stadtpatron im Zeitalter der Kommunebildung (340–356); *B. Mohnhaupt,* Typologisch strukturierte Heiligenzyklen: Die Adalbertsvita der Gnesener Bronzetür (357–368); *W. Telesko,* Imitatio Christi und Christoformitas. Heilsgeschichte und Heiligengeschichte in den Programmen hochmittelalterlicher Reliquienschreine (369–384); *R. Wolff,* Dicitur allegoria quasi alieniloquium. Das erste Bild der Franziskuslegende in der Oberkirche von San Francesco in Assisi (385–400). – Der einleitende Beitrag des *Hg.* über grundlegende methodische und wissenschaftstheoretische Aspekte der zahlreichen hier versammelten Aufsätze spiegelt das ganze Dilemma einer Kunstgeschichtswissenschaft wider, die den christlichen Glauben als den Inbegriff des Unwirklichen ansieht (13), insofern Hagiographie und Kunst als ein Gegensatzpaar begreifen muß (12) und deshalb Einsichten erwartet, welche unter umgekehrten Vorzeichen evidente Ausgangspunkte kunstgeschichtlicher Betrachtung sind (19). Denn die Ergebnisse des Konzerts der mediävistischen Disziplinen zusammen vernommen legen heutzutage theoretisch und praktisch durchaus nahe, davon auszugehen, „daß Texte nicht alleine auf andere Texte zurückzuführen sind, daß Kunstwerke und Kultobjekte nicht ausschließlich auf vergleichbaren und vorangegangenen Sachzeugnissen rekurrieren, sondern die genannten Phänomene in einem unzertrennlichen Zusammenhang zueinander stehen und sich gegenseitig inspirieren oder beeinflussen konnten" (19). Wenn Historiker der verschiedenen Richtungen (bezeichnenderweise fehlen im ganzen Band allerdings Philosophie- und Theologiegeschichte) schon zurückliegende Kulturen verstehen und kennenlernen wollen, dann sollte allen gemeinsam bewußt sein, wissenschaftliche Hilfskonstruktionen – von der Art „Texte gehen allein auf andere Texte zurück" und „Kunstwerke und Kultobjekte rekurrieren ausschließlich auf vergleichbaren und vorangegangenen Sachzeugnissen" – nicht mit der Wirklichkeit selbst des Menschen zu verwechseln. Im übrigen besagt der Untertitel des Bandes eine *contradictio in se.* In „Schrift, Bild und Architektur" gibt es niemals einen „Heiligenkult", sondern nur in der Liturgie der Kirche; mit „Heiligenkult" ist hier wohl eher eine Art „Theologie des Heiligen" gemeint. – Der Beitrag von *G. Bernt* stellt eine lesenswerte, leichte Einführung in das Phänomen hagiographischer Literatur dar. Bibliographisch kann man inzwischen ja ergänzen *J. Dubois, J.-L. Lemaître,* Sources et méthodes de l'hagiographie médiévale, Paris 1993. *M. Hörschs* Bibliographie ist interessant, doch wünscht man sich Auskunft über die Kriterien der Zusammenstellung. Vor allem sollte man sie ergänzen um Angaben zu laufenden hagiographischen Bibliographien, z. B. in Médioevo latino. *G. Becht-Jördens* zeigt am Beispiel der Vita Aegil instruktiv die vielschichtige, faszinierende Wechselwirkung zwischen partikulärer Institutionengeschichte (Fulda) und zeitgenössischer Literatur sowie Architektur. *R. Wolffs* Ausführungen über Hugo von St. Viktors Allegorie-Verständnis (393) zeugen nicht von tieferer

Sachkenntnis, sondern bleiben eher an der rhetorischen Oberfläche. *W. Teleskos* Ausführungen über den Einfluß Ruperts von Deutz regen an aufgrund ihres sensiblen Umgangs mit der Hl. Schrift. Alles in allem handelt es sich um einen lesenswerten Band, der mancherlei weiterführende und bedenkenswerte Hinweise enthält. R. Berndt S. J.

Seidel Menchi, Silvana, *Erasmus als Ketzer.* Reformation und Inquisition im Italien des 16. Jahrhunderts (Studies in medieval and Reformation thought XLIX). Leiden: Brill 1993. 505 S.

Seidel Menchis (S.) Arbeit leistet ein Dreifaches. S. führt zum einen in die italienische Renaissanceforschung des 20. Jahrhunderts ein und zeigt, wie diese zuerst fast ausschließlich anhand der offiziellen oder offiziösen Traktate den wechselseitigen Kampf der Ideen in der Renaissancezeit, vor allem der gegenreformatorischen Theologie gegen erasmische Ideen, zu rekonstruieren versuchte; mit nur teilweisem Erfolg, weil mit nur bruchstückhafter Erfassung der wirklichen Vorgänge. Und wie diese Forschung langsam in die „Niederungen" der sozio-kulturellen Welt hinabstieg und der sozialgeschichtliche Ansatz sich durchzusetzen begann. Neben den erwähnten Traktaten untersuchten die Renaissanceforscher fortan auch Zeugnisse des Alltagslebens und begannen dabei, die Untersuchungs- und Prozeßakten der italienischen, meist bischöflichen Inquisitionsgerichte auszuwerten. Das Bild der hin- und herwogenden Auseinandersetzung vervollständigte sich. Wer wagt allerdings zu behaupten, daß es bereits vollständig sei?

Die Arbeit S.s eröffnet nun über die Geschichte der Erforschung der Renaissance hinaus zweitens einen Blick in das 16. Jahrhundert selbst. S. zeigt durch packend dargebotene Einblicke in Geheimkonventikel und Bibliotheken, mittels Predigten und Pamphleten und durch eine Reihe von Rechtsfällen, die vor den Gerichten zur Verurteilung führten, wie eine geschichtete Gesellschaft mit strukturierten und umfassend strukturierenden Hierarchien in Rom oder der jeweiligen Hauptstadt und den kleinen Hierarchien vor Ort sich gegenüber neu einfließendem Gedankengut verhielt, welche Geistesfreiheit und Toleranz zu leben möglich war, und wie und wo die Macht eingriff und in ihrem Sinne für Ordnung, Schweigen und gelegentlich, nicht immer, auch für Kerker sorgte; wie also die Maschinerie der Inquisition arbeitete, zögernd, zupackend, drohend oder auch nachsichtig. – Der dritte Beitrag der Arbeit von S. liegt in der Aufhellung der Ideengeschichte. S. blätterte unermüdlich die Akten der Inquisitionsgerichte durch, um darüber zu informieren, wie in dieses Italien des Kirchenstaates, des Stadtstaates Venedig und der zahlreichen Diözesen, um nur einige Machtzentren aufzulisten, mit ihren je unterschiedlichen christlichen Lebensformen das Ideengut des Erasmus von Rotterdam einsickerte, wie es aufgenommen, zurückgewiesen und verändert ward. S. geht präzise den Weg der Erasmusrezeption nach: von den anfänglichen Vorbehalten der einen und der Begeisterung anderer für Erasmus bis hin zum Jahre 1559, ab dem „die Verteidigung der Rechtgläubigkeit des Erasmus innerhalb der katholischen Kirche kein Thema mehr (ist). Die Verurteilung ist einhellig" (352). Weshalb aber fast ein halbes Jahrhundert lang dieses Echo auf seine Schriften, sei es auf das „Enchiridion", die „Institutio principis christiani", das „Encomium Moriae", die „Paraclesis", die „Colloquia" oder auch auf „De immensa Dei misericordia"? Erasmus kam den Bedürfnissen kulturell aufstrebender, von den Humanisten vernachlässigter Schichten entgegen, und zwar mit „seinen nach dem Grundsatz der Zweckdienlichkeit und Anschaulichkeit konzipierten Handbüchern", welche zur Teilnahme an der „religiösen und moralischen Erneuerung" einluden (431).

S. läßt lebendig werden, wie die Kritik an dem Mönchtum ein Laienbewußtsein wachsen ließ, wie die vielfach zum Zeremoniell verkommene Liturgie das Bewußtsein immer mehr stärkte, Christus in sich zu tragen und auf die Kirche verzichten zu können, und wie der Wunsch, eine Garantie in den Händen zu halten, daß einem das ewige Heil zuteil werde, in den Augen der Inquisitionsbehörden einen gefährlichen Leichtsinn wachsen ließ. Das Verlangen, von lästiger Beichtpflicht befreit zu werden, begründete sich mit der Geistesfreiheit und einer neuen Sicht auf den barmherzigen Gott. Nicht nur Theologieprofessoren und kirchliche Richter, Äbte und Pfarrer artikulierten ihre Nähe zu

Erasmus, nein, auch Handwerker, Barbiere und Schuhmacher, kleine Händler, Landpfarrer, „Frauen und Ungebildete" (sic! 448) rangen um die Sicht eines rettenden Gottes und stießen über die Frage nach Vergebung der Sünden zu den Problemen um Sünde und Gnade vor. Viele kämpften um Antworten, viele um ihre Macht. Ein Untergrund wird in S.s Werk sichtbar, aus dem das Verlangen nach Meinungs- und Informationsfreiheit und der Kampf gegen jede Art von Zensur wachsen wird. So hat S. auch ein Werk zu dem Ursprung der Menschenrechte vorgelegt. Den Rezensenten interessierte aus begreiflichen Gründen, welche Rolle die „Gesellschaft Jesu" in dieser Auseinandersetzung spielte. Zwar ist von Dominikanern, Franziskanern, Augustinern, Augustinereremiten, Benediktinern u. a. die Rede, Jesuiten fanden keine Erwähnung, bis S. dann schließlich auf S. 440f. sehr knapp, aber doch korrekt die Haltung der Societas Jesu zu dem Fall „Erasmus" skizziert. Vielleicht wäre der Vorgang der Indizierung der Werke des Erasmus und die offizielle Diskriminierung seiner Person doch einen eigenen Abschnitt wert gewesen.

Dieses Buch beeindruckt durch die Menge und Qualität des ausgewerteten Archivmaterials und besticht durch die Art, wie Feldforschungsergebnisse einer einsichtigen, nicht verzerrenden Auslegung unterzogen wurden. Es erweist sich durchaus als anregend, von grundlegenderen Ansätzen immer wieder zu den Details der Verstrickungen in dem Ideenkampf überzugehen. Zwei solcher stimulierender Eröffnungen lauten: „Der Zweifel ist eine Kommunikationstechnik des religiösen Dissenses" (241), und: „Die Bindung zwischen verbotenem Buch und seinem Besitzer: ein dramatisches Geschehen" (359). S.s monumentales Werk, welches ansprechend übersetzt ist, ermöglicht es, einen bisher nicht genügend ausgeleuchteten Bereich europäischer Sozial- und Ideengeschichte deutlicher wahrzunehmen. N. Brieskorn S. J.

Deckers, Daniel, *Gerechtigkeit und Recht.* Eine historisch-kritische Untersuchung der Gerechtigkeitslehre des Francisco de Vitoria (1483–1546) (Studien zur theologischen Ethik 35). Freiburg i.Ue.: Universitätsverlag/Freiburg i. Br.: Herder 1991. 428 S.

Wichtigste Textgrundlage der Untersuchung ist der 2294 Druckseiten umfassende Kommentar Vitorias zur *Secunda secundae* der *Summa theologiae* des Thomas von Aquin (ed. V. Beltrán de Heredia, 6 Bde., Salamanca 1932–1952). Das Interesse des Lesers und der Leserin dürfte sich deshalb vor allem darauf richten, wo Vitoria von den Thesen des Aquinaten abgewichen ist bzw. diese weiterentwickelt hat. Der erste Teil ist Vitorias Kommentierung der traditionellen Gerechtigkeitsdefinition gewidmet; er ist nach deren „subjektivem" *(justitia est constans et perpetua voluntas)* und „objektivem" *(jus suum unicuique tribuens)* Teil untergliedert; ein zweiter Teil befaßt sich mit vier Anwendungsgebieten: Eigentumslehre, Wirtschaftsethik, Staatslehre, Völkerrechtslehre.

Bezüglich des subjektiven Aspekts der Gerechtigkeit sieht Deckers (D.) einen Unterschied zwischen Thomas und Vitoria in der Frage, weshalb der Mensch die Tugend der Gerechtigkeit überhaupt brauche. Nach Thomas ist der Wille nicht von sich aus auf das Gut des Nächsten ausgerichtet. Während bei Thomas der Grund dafür offenbleibe, sehe Vitoria ihn in einer natürlichen *inclinatio ad bonum proprium.* D. sieht hier ein „anthropologisches Dilemma" und ein „theologisches Paradox" (58): Wie ist diese *inclinatio* mit der Sozialnatur des Menschen vereinbar? Kann Gott den Menschen einerseits zum Leben in Gemeinschaft bestimmen und ihm andererseits die dafür erforderlichen Voraussetzungen nicht mitgeben? D. findet keine Möglichkeit, diesen Widerspruch bei Vitoria aufzulösen. Einen Unterschied zu Thomas sieht D. auch in Vitorias Auffassung von der *Notwendigkeit* der teleologischen Naturordnung, welche die Grundlage der Ethik bildet. Vitoria vertrete eine vermittelnde Position, die sowohl dem voluntaristischen Gottesbild eines Duns Scotus und Ockham gerecht werden und zugleich an der natürlichen Erkenntnis der sittlichen Normen festhalten wolle. Die Notwendigkeit des Naturgesetzes sei der Schöpfung eingestiftet, aber nicht so, daß Gott in jedem Fall an sie gebunden sei. Eine mittlere Position nehme Vitoria auch in der Frage nach dem Verpflichtungsgrund des natürlichen Sittengesetzes ein. Er sei weder allein in der Übereinstimmung mit der *recta ratio* des Menschen noch in dem an keine Norm gebundenen göttlichen Willen zu suchen, sondern in der göttlichen Setzung, insofern Gott Urheber des natürlichen

Sittengesetzes sei; die *lex naturalis* verpflichte den Menschen, weil sie Gott zum Urheber hat.

Besonderes Interesse verdient Vitorias Interpretation des für die Naturrechtslehre des Thomas zentralen Textes S.th.I–II q.94a.2. Wie Thomas sei Vitoria der Auffassung, daß die obersten praktischen Prinzipien analytisch sind. Vor allem im Licht reformatorischer Theologie erscheine jedoch die These des Thomas, daß die *inclinationes naturales* auf das Gute ausgerichtet seien, als fraglich. Vitorias Position in diesem Punkt wird nicht recht klar. Für den *appetitus sensitivus* scheint er eine Neigung zum Bösen zuzugestehen, obwohl er, weil ihm die natürliche Erkennbarkeit des Sittengesetzes wichtig ist, im Ganzen an der Position des Thomas festhält. Nach Thomas gelten die Folgerungen, die sich aus den obersten praktischen Prinzipien ergeben, nicht unbedingt und ausnahmslos, sondern *ut in pluribus* (S.th.I–II q.94a.4), d. h. sie haben den Status von *Prima-facie*-Regeln, die auf den vorliegenden Fall hin spezifiziert werden müssen. Vitoria unterscheide zwischen Handlungen, die durch das natürliche Sittengesetz kategorisch verboten sind, und solchen, „die zwar *de iure naturali* verboten sind, aber um eines höheren Gutes willen erlaubt bzw. toleriert werden können" (134). Hier hat Thomas, wenn D.s Formulierung Vitoria richtig interpretiert, ohne Zweifel die bessere Lösung. Die Rede von einem naturrechtlichen Verbot, das Ausnahmen erlaubt, erscheint als in sich widersprüchlich, es sei denn, das naturrechtliche Verbot wird von vorneherein als eine *ceteris-paribus*-Vorschrift verstanden.

Vitoria arbeite mit zwei Begriffen von *ius*. Der eine ist der traditionelle, von Aristoteles und Thomas übernommene: *Ius* wird im „objektiven" Sinn verstanden als *iustum*. Eine entscheidende Neuerung liege in der Einführung eines zweiten, „subjektiven" Begriffs: „*ius est potestas vel facultas conveniens alicui secundum legem*" (145). Diesen zweiten Begriff verdanke Vitoria dem Tübinger Theologen Konrad Summenhart von Calw (ca. 1455–1502), der ihn wiederum von Jean Gerson (1363–1429) übernommen habe; er diene Vitoria dazu, den Terminus *dominium*, den er bei Thomas vorfindet, zu interpretieren. D. arbeitet die biblische Grundlage der Lehre von *dominium* gut heraus. Auch hier stellt sich wieder die Frage der Konsistenz: Die subjektive Definition werde „ohne Verbindung zu seiner [Vitorias] Naturrechtslehre integriert" (190); eine „direkte Verbindung" zwischen beiden Begriffen stelle Vitoria nicht her (191). Der subjektive Begriff verleiht Vitorias Gerechtigkeitstheorie, wie D. mit Recht hervorhebt, spezifisch neuzeitliche Züge. Wenig klar ist dagegen die Behauptung, durch diesen subjektiven Begriff werde Gerechtigkeit zu einer „Tugend" sozialer Institutionen (Rawls) (191 f.). Daß das „Gerechte" eine normative Eigenschaft sozialer Institutionen ist, findet sich spätestens bei Aristoteles, und mehr kann auch Rawls metaphorischer Ausdruck nicht meinen.

Während für Thomas das Völkerrecht (um eines der vier Themen des zweiten Teils herauszugreifen) zum positiven und nicht zum Naturrecht zähle, finde Vitoria in dieser Frage zu keiner eindeutigen Lösung, wenn er es auch vom *ius naturale* abgrenze, weil dem *ius gentium* im Unterschied zum *ius naturale* die Notwendigkeit fehle. Neuzeitliche Züge trägt Vitorias Theorie über die Entstehung des Völkerrechts: Es komme durch einen Vertrag zustande. Das bedeute nicht, daß es von allen Betroffenen ausgehandelt und formell beschlossen worden sei; die universale Geltung beruhe vielmehr darauf, daß die völkerrechtlichen Normen im Laufe der Zeit von immer mehr Nationen durch ihr Verhalten anerkannt worden seien; Vitoria spreche so von einem *consensus interpretativus* oder *virtualis*.

Die materialreiche Untersuchung geht ausführlich auf den zeitgeschichtlichen, sozialen und theologiegeschichtlichen Hintergrund ein. Die detaillierten Interpretationen beruhen auf einer breiten Textgrundlage; das lateinische Original kommt ausführlich zur Sprache. Sympathisch berührt die Offenheit der Interpretation, die sich nicht scheut, Ungereimtheiten stehen zu lassen. Vitoria erscheint auf diese Weise als ein wenig konsistenter Denker; man könnte bei ihm von einem *work in progress* sprechen. Wer vor allem an den systematischen Fragen der Moralphilosophie interessiert ist, hätte an der einen oder anderen Stelle eine Straffung und eine größere begriffliche Präzision begrüßt.

F. Ricken S. J.

D. Martin Luthers Werke. Kritische Gesamtausgabe 66. Band: *Lateinisches Sachregister zur Abteilung Schriften Band 1–60: iaceo – nycticorax.* Weimar: Hermann Böhlaus Nachfolger 1995. VIII/636 S.

Sowohl das lateinische wie das deutsche Sachregister sind auf je fünf Bände angelegt. Dieser dritte Band des lateinischen Sachregisters erscheint zwei Jahre nach dem zweiten. Zu den Editionsprinzipien vgl. die Rezensionen zu den beiden vorangehenden Bänden in ThPh 66 (1991) 273 und ThPh 69 (1994) 595 f.

Diese Registerbände werden eine unschätzbare Hilfe für künftige Lutherforschung sein, und sie werden dies auch dann sein, wenn es einmal möglich würde, die Luthertexte auch auf CD-ROM zugänglich zu machen. Letzeres ist in höchstem Maß zu wünschen, wenngleich m. W. leider noch immer nicht vorgesehen. Aber die Registerbände sind deshalb so nützlich, weil sie das Vorkommen von Begriffen von vornherein inhaltlich aufschlüsseln. Dies sei am Beispiel des Wortfeldes von *intellego* gezeigt, zu dem die weiteren 14 Begriffe *„intellectificatio"*, *„intellectifico"*, *intellectio, intellectivus, intellector, intellectualis, „intellectuo"*, *intellectus, intellegentia, intellegibilis, non-intellegentia, „praeintellego"*, *subintellego, „superintellegibilis"* gehören (von diesen kommen die von mir in Anführungsstriche gesetzten im „Ausführlichen lateinisch-deutschen Handwörterbuch" von H. Georges, Hannover-Leipzig ^{8}1918, nicht vor). Zunächst werden allgemeine sprachliche Hinweise Luthers aufgelistet, z. B. daß die hebräische Sprache besonders viele Wörter für Verstehen, Erkennen und Wissen besitze oder daß die Deutschen die lateinischen Wörter *anima, intellectus, voluntas, affectus* wiedergäben *vocabulo Cordis.* Sodann wird für *intellego* in 13 Spalten in alphabetischer Ordnung der Gebrauch dieses Verbs in charakteristischen Wortverbindungen aufgeführt, etwa mit seinen Subjekten, Gegenständen, Gegensätzen und Adverbien (z. B. *Adam, Angeli, anima, apostoli, Aristoteles* usw.; *baptismus, Christus, evangelium* usw.; *audire, canere, legere* usw.; *false, recte* usw.). Für die einzelnen Zusammenhänge wird jeweils am Anfang ein charakteristisches Zitat geboten, zum Beispiel für *peccatum: non potest intellegi sine notitia Dei,* und es werden sodann 24 Belege für *intellegere peccatum* geboten, von denen 13 mit Sternchen gekennzeichnet sind (= Nachschrift oder Bearbeitung einer Äußerung Luthers bzw. eine Gemeinschaftsarbeit mit anderen Autoren). Interessant sind auch lateinische Neubildungen, die wohl von Luther selbst stammen, etwa wenn er die Wörter *intellectifico* und *intellectificatio* einführt, um die hebräische kausative Verbform *Hifil* bzw. im Passiv *Hofal* wiederzugeben. Ähnlich gebraucht er das Wort *intellectuo* im Sinn von *iluminare.* Unter *intellegentia* findet man so schöne Zitate wie *Abraham non solum aure, sed etiam intellegentia audivit* (14,250,14*) oder *spiritualis intellegentia non dicitur, quae est mystica vel anagogica, qua et impii praestant, sed ... vita ... in anima per gratiam digito dei scripta* (2, 551,31). P. Knauer S. J.

Lazcano González, Rafael, *Fray Luis de León.* Bibliografía. Madrid: Revista Agustiniana 1990. 278 S.

Im Blick auf den Jahrestag 1991 des großen spanischen Augustinereremiten Fray Luis de León (1527 bis 1591) wird hiermit eine umfassende Bibliographie zu seinem Werk vorgelegt, die zunächst die handschriftliche Überlieferung seiner Werke, dann Editionen und Übersetzungen, schließlich die thematisch breit gefächerten Studien verzeichnet. Die 1505 Titel sind beredtes Zeugnis für die 400jährige europaweite Rezeption dieses Geistlichen und Gelehrten des spanischen *siglo del oro.* Als Indizes verfügt der Band neben dem Autorenverzeichnis auch über eine chronologische Synopse der Biographie von Fray Luis de León mit politisch-kulturellen Ereignissen. R. Berndt S. J.

Crespo Ponce, Graciela, *Estudio histórico-teológico de la „Doctrina cristiana para instrucción e información de los indios por manera de historia", de Fray Pedro de Córdoba, O. P. († 1521).* Con un prólogo de *Josep-Ignasi Saranyana.* Pamplona: Ediciones Universidad de Navarra 1988. XXIV/199 S.

Im Umfeld des Quinto Centenario, des 500-Jahr-Gedenkens der europäischen Entdeckung Amerikas, hat das Institut für Kirchengeschichte der Universidad de Navarra

(Pamplona) unter Leitung von Josep-Ignasi Saranyana eine Reihe von Publikationen und Dissertationen initiiert, die das Ziel haben, die Schätze der frühen amerikanischen Theologie zu heben, wie sie auch in den pastoralen Hilfsmitteln der Evangelisation *(Doctrinas, Sermonarios, Confesionarios)* vorliegen. Eine dieser Dissertationen ist die vorliegende, die sich mit dem berühmten Katechismus befaßt, den Pedro de Córdoba, der Obere der ersten Dominikanerkommunität auf La Española, verfaßt hat und der in erweiterten Auflagen einen großen Einfluß ausgeübt hat. Zwar ist er in jüngster Zeit schon mehrfach bearbeitet worden (Guillermo Durán, Miguel Angel Medina), doch hat sich die Verfasserin dieser neuen Arbeit das Ziel einer historisch-theologischen Analyse gesetzt. – Auf dem Hintergrund der katechetischen Produktion Spaniens im 15. und 16. Jahrhundert (Kap. 1) beschreibt sie zunächst die Entstehungsgeschichte dieser *Doctrina*, die 1544 zum ersten Mal in Mexiko gedruckt, sodann 1548 zu einer zweisprachigen Ausgabe (Spanisch-Náhuatl) erweitert wurde, 1550 zwei weitere Auflagen erfuhr und heute in mehreren modernen Faksimileausgaben zugänglich ist (Kap. 2). In einer formalen Analyse (Kap. 3) beschreibt sie sodann Aufbau und Struktur des Katechismus und vergleicht die beiden Ausgaben von 1544 und 1548, von denen die letztere signifikante Ergänzungen und Unterschiede aufweist. Im vierten und letzten Kapitel analysiert die Verf. die „theologisch-pastorale Struktur", beschränkt sich dabei jedoch auf die erste Ausgabe. Hier kommen schwerpunktmäßig die Anthropologie, die Gotteslehre, die Christologie und die Mittel zur Abwehr der Idolatrie zur Sprache. Transskriptionen der Titel- und Kolophonangaben, eine ausführliche Bibliographie sowie ein Namenverzeichnis schließen das Buch ab.

Grundsätzlich ist das Unternehmen, die frühen Publikationen zur Unterstützung der Evangelisationsbemühungen in der Neuen Welt der Vergessenheit zu entreißen und als theologische Quellen neu zu lesen, sehr zu begrüßen. Dies gilt auch für das vorliegende Buch, das eine verläßliche Beschreibung der Entstehung, Struktur und der Inhalte des cordobinischen Katechismus gibt. Doch bleiben der analytische Zugriff, das Aufspüren des Neuen, die kontextuelle Einordnung und die Problematisierung hinter der Deskription zurück. So wird kaum erörtert, daß diese *Doctrina* „por manera de hystoria" vorangeht und sich daher durch biblische Orientierung und heilsgeschichtliche Strukturierung erheblich von den zeitgenössischen Formen des literarischen Genus „Katechismus" abhebt. Auch wird der bemerkenswerten Leitkategorie der „Freundschaft" zwischen Gott und den Menschen nicht die Beachtung geschenkt, die sie verdiente. Da die Analyse der theologisch-pastoralen Struktur nur die Erstausgabe einbezieht, begibt sich die Verf. überdies der Möglichkeit, auch den Náhuatltext zu bearbeiten, denn die zweite Ausgabe ist „en lengua española y mexicana" verfaßt. Hierbei wäre etwa der damals vieldiskutierten Frage nachzugehen gewesen, wie die christliche Terminologie zu „inkulturieren" ist. Diese Frage war insbesondere beim Gottesnamen virulent. Sollte und durfte man indigene Gottesnamen verwenden? Welche Gottesnamen aus dem aztekischen Pantheon waren kompatibel und welche nicht? Nur einmal (133) verweist die Autorin auf die Tatsache, daß Bernardino de Sahagún in seinen *Colloquios* – dasselbe gilt aber auch für seine *Psalmodia Christiana* – so vorgegangen ist, daß er zwar den spanischen Gottesnamen „Dios" einführte, ihn jedoch mit verschiedenen Gottesbezeichnungen der aztekischen Religion kombinierte. Damit hat sich die Verf. die reizvollen Fragestellungen mit systematischer Reichweite leider entgehen lassen. Einige Fragen und Leitlinien dieser Art hat allerdings *Saranyana* in seinem Vorwort (XI bis XXIV) formuliert, aus welchem Grund das Vorwort den hermeneutischen Schlüssel zur Lektüre der vorliegenden Dissertation abgibt. M. Sievernich S. J.

Bartolomé de Las Casas. Der Mann – das Werk – die Wirkung. Hrsg. von *Johannes Meier* und *Annegret Langenhorst*. Mit einer Auswahl von Texten Las Casas' und einem Interview mit *Gustavo Gutiérrez*. Frankfurt: Knecht 1992. 191 S.

Das Buch des Bochumer Kirchenhistorikers und seiner Wissenschaftlichen Assistentin läßt sich in eine Reihe von Veröffentlichungen über den großen Dominikanerbischof einordnen, die in jüngster Zeit erschienen sind. Die drei Teile des großzügig ausgestatteten Bandes sind der Gestalt des Las Casas in seiner Zeit, seinen Schriften und seiner

Wirkungsgeschichte gewidmet. Im ersten Teil skizziert *Thomas Eggensberger,* ein Ordensgenosse von Las Casas, das politische, geistige und kirchliche Umfeld des zeitgenössischen Spaniens, während *Johannes Meier* das Wirken der ersten Dominikanerkommunität auf der Insel La Española schildert, die unter der Leitung des hellsichtigen Pedro de Córdoba den Raum schuf, in dem Las Casas geistig und spirituell langsam heranwuchs. Ein schon 1936 erschienener und hier abgedruckter Beitrag des Würzburger Geographen *Karl Sapper* [† 1945] befaßt sich mit dem programmatisch „Verapaz" genannten Missionsgebiet des Las Casas. Der aus Flandern stammende und in Brasilien lehrende Kirchenhistoriker *Eduardo Hoornaert* steuert eine aufschlußreiche Analyse der Rechtsvorstellungen des Las Casas bei. Der zweite Teil enthält eine von Frau *Langenhorst* vorgenommene chronologische Auswahl aus den Schriften des Las Casas. Die Textauszüge sind den „historischen" und ethnographischen Schriften *(Historia de las Indias, Historia Apologética)* entnommen, den Traktaten *(Octavo remedio, Doce dudas),* den Denkschriften und Petitionen an die Krone, den Indienrat und den Papst, sowie den Pastoralschreiben *(Proclama a los feligreses).* Auch wenn die Texte zwangsläufig kurz ausfallen, bietet die Auswahl der mit kurzen Einführungen versehenen Texte doch einen repräsentativen Querschnitt zum Denken und Vorgehen des Las Casas. Im dritten Teil über die Wirkungsgeschichte befaßt sich Frau *Langenhorst* mit der literarischen Figur Las Casas in den Literaturen Lateinamerikas und Deutschlands (R. Schneider, A. Döblin). Ein Interview mit *Gustavo Gutiérrez* über Las Casas sowie Überlegungen von *Bernd Hohmann,* dem Leiter des Las-Casas-Hauses in Braunschweig, schließen den Textteil des Buches ab. Sehr hilfreich sind ein Glossar und ein Verzeichnis historischer Personen.

Das solide aufgemachte und anregend illustrierte Buch vermittelt durch die Beiträge ausgewiesener Las-Casas-Kenner und die geschickte Textauswahl einen guten Einblick in die Denkwelt und die Lebensform des großen Dominikaners. Historische Abbildungen und Dokumente sowie Karten, Graphiken und moderne Fotos der Schauplätze veranschaulichen das Gesagte und verlocken dazu, sich weiter mit dem Thema zu befassen. Doch sind auch Desiderate anzumelden: Zweifellos werden im ersten Teil wesentliche Aspekte (Umwelt, Umfeld, Verapaz, Rechtsvorstellungen) behandelt, doch fehlt dem Buch ein Überblick zu Gestalt und Werk, der es erlaubt hätte, die einzelnen Aspekte und die Texte zuzuordnen. Einen solchen Überblick hat Meier in überzeugender Weise einige Jahre zuvor in einer kleinen Schrift vorgelegt (Zeuge einer befreienden Kirche. Bartolomé de Las Casas, Leutesdorf 1988). Bei *Hoornaert* hätte man sich über den Bezug auf das kanonische Recht hinaus auch ein Eingehen auf die altspanischen Vorstellungen von Recht und Politik gewünscht, die, in den *Siete partidas* kodifiziert und in Fürstenspiegeln normativ beschrieben, den spanischen Denkhorizont der Frühen Neuzeit bestimmten. Auf diesem Hintergrund ist zu verstehen, welche „Natur" den „natural" (= Vasall oder Untergebener) mit seinem „señor natural" (= König) verbindet. S. 54 muß es „Staatswesen" (policía) statt „Polizei" heißen. Eine kleine Auswahlbibliographie wäre von Nutzen gewesen. M. Sievernich S. J.

Evangelización y teología en América (siglo XVI). X Simposio internacional de teología de la Universidad de Navarra, 2 Bde., Edición dirigida por *Josep-Ignasi Saranyana, Primitivo Tineo, Antón M. Pazos, Miguel Lluch-Baixaulli* y *Maria Pilar Ferrer.* Pamplona: Servicio de publicaciones de la Universidad de Navarra 1990. 1584 S.

Im Hinblick auf den *Quinto Centenario,* das 500-Jahr-Gedenken der europäischen Entdeckung Amerikas, hatte die Theologische Fakultät der *Universidad de Navarra* (Pamplona) 1989 ein internationales Symposion veranstaltet, das sich dem komplexen und umstrittenen Thema der „Evangelisierung und Theologie in Amerika im 16. Jahrhundert" zuwandte. Die vorliegenden Bände der Kongreßakten versammeln alle Hauptreferate, die gehalten wurden, sowie die ihnen thematisch zugeordneten kleineren Beiträge. Insgesamt ergibt dies, außer den ebenfalls abgedruckten Eröffnungsansprachen und Diskussionen, nicht weniger als 74 Artikel auf über 1500 Seiten. Sie können hier nicht im einzelnen, sondern nur in den acht Schwerpunkten des Kongresses besprochen werden.

Ein erster thematischer Schwerpunkt bildet der gesellschaftliche, vom Humanismus und den cisnerianischen Reformen geprägte Kontext Spaniens im 16. Jahrhundert *(Valentín Vázquez de Prada)*, in welchem sich auch die Kirche reformierte und in ihrer zeitgenösssischen Gestalt im Rahmen des königlichen Patronats nach Amerika und von dort auf die Philippinen „transplantiert" wurde. Ein weiterer Schwerpunkt befaßt sich mit dem „evangelisatorischen Sinn" der spanischen Reform dieses Zeitalters *(Luis Suárez Fernández)*, welches Thema weitere Beiträge in historischen Detailstudien, z. B. zum Zusammenhang von Alphabetisierung und Katechese oder zum Verständnis von Gleichheit und Freiheit bei Vitoria, aufgreifen. Die folgenden Gruppen von Beiträgen befassen sich mit den Protagonisten der Missionierung Amerikas. An erster Stelle werden dabei im dritten Schwerpunkt die Bischöfe behandelt. Der aufschlußreichen historisch-soziologischen Analyse des lateinamerikanischen Episkopats in der Zeit von 1504 bis 1620, die *Paulino Castañeda Delgado* (Sevilla) vornimmt, folgen Beiträge zu einzelnen Bischöfen. Die Provinzialkonzilien Hispanoamerikas sind als vierter Schwerpunkt das Thema von *Willi Henkel* (Rom), der einen informativen Überblick gibt, wiederum ergänzt durch Studien zu einzelnen Juntas und Synoden. Die Rolle der Orden, des Weltklerus und der Laien bilden einen weiteren Fokus, der von *Alvaro Huerga* dargestellt und durch Beiträge zu einzelnen Orden oder anderen Gruppen bereichert wird. Im sechsten Schwerpunkt kommen die pastoralen Instrumente der Missionierung zur Sprache, d. h. vor allem die Katechismen und Glaubenslehren *(doctrinas)* sowie die Predigtsammlungen *(sermonarios)* und Beichthandbücher *(confesionarios)*, zu denen der durch seine Publikationen in diesem Feld ausgewiesene *Guillermo Durán* (Buenos Aires) einen Überblick beisteuert. Auch hier ergänzen Beiträge zu einzelnen Verfassern solcher Hilfsmittel, wie etwa *Juan de Zumárraga, Pedro de Córdoba, Luis Jerónimo de Oré, Luis Zapata de Cárdenas* das Bild. Die im Kontext der Neuen Welt entwickelte Theologie behandelt magistral *Josep-Ignasi Saranyana*, der Kirchenhistoriker der gastgebenden Fakultät, indem er eine prophetische Theologie wie die von Las Casas und eine seit Gründung der Universitäten sich entfaltende akademische Theologie wie die von Alonso de la Vera Cruz unterscheidet. Einzelstudien vor allem zu „akademischen Theologen" wie Bartolomé de Ledesma oder Alonso de la Vera Cruz untermauern die These. Den achten und letzten Schwerpunkt bildet das tägliche religiöse Leben, das von *Ronald Escobedo* im großen Bogen dargestellt wird. Studien in diesem Zusammenhang beleuchten zum Beispiel die Frage des Millenarismus *(Lino Gómez Canedo)*, die ethnographische Methode und den Gebrauch des Náhuatl bei Bernardino de Sahagún, das Missionstheater, die Inquisition oder die soziale „Utopie" des Vasco de Quiroga.

Das zweibändige, voluminöse Werk zeichnet sich dadurch aus, daß es sowohl große Überblicke, zum Teil meisterhafter Art, zu den einzelnen Schwerpunktthemen bietet als auch eine Vielzahl von Aspekten zur Sprache bringt, die das breite Spektrum der Fragen aufzeigen, denen sich die Missionare des 16. Jahrhunderts gegenübersahen und die sie praktisch wie theoretisch lösen mußten. Auch in der Liste der ausdrücklich behandelten Missionare spiegelt sich die Bandbreite wider: Dazu zählen etwa die bekannten Namen wie Juan de Zumárraga, Francisco de Vitoria, Vasco de Quiroga, Luis Jerónimo de Oré, Pedro de Córdoba, Francisco de Avila, Alonso de Molina, Bartolomé de Ledesma, Bartolomé de las Casas, Alonso de la Vera Cruz, Bernardino de Sahagún. Zugleich dokumentieren die Beiträge von *Josep-Ignasi Saranyana* und *Lucas F. Mateo Seco* eine kritische Auseinandersetzung mit der kirchengeschichtlichen Periodisierung, der Methodologie und der „theogenetischen" Auffassung von Geschichte, die das von Enrique Dussel inspirierte große Kirchengeschichtsprojekt der „Studienkommission für die Kirchengeschichte Lateinamerikas" (CEHILA) prägen. So lange dieser Dissens von beiden historischen „Schulen" dialogisch ausgetragen wird, bleiben Ergebnisse zu erwarten, die sich im Vergleich bewähren müssen. Daß die Qualität der Beiträge unterschiedlich ist, versteht sich von selbst. Nicht wenige zeichnen sich jedoch durch Originalität, Quellenbezug, analytische Schärfe oder synthetische Kraft aus. Bei der Breite der behandelten Themen wäre es ein leichtes, nichtbehandelte Bereiche aufzulisten. Wenn man jedoch das Kriterium der Wirksamkeit und Wirkungsgeschichte anlegt, dann sind die Vertreter der „prophetischen Theologie", die gewiß einen bestimmenden Einfluß ausgeübt haben und über die Saranyana eine Monographie veröffentlicht hat, hier eher stiefmütterlich

behandelt worden; ein Antonio de Montesino etwa wird nur beiläufig erwähnt; las Casas ist zwar ein eigener Beitrag gewidmet *(Mauricio Beuchot)*, doch sonst bleibt sein Wirken eher im Hintergrund. Die Verquickung der Mission mit der *Conquista* ist leider unterbelichtet; wenn schon die „evangelisatorische Einstellung" der Konquistadoren behandelt wird, dann hätte auch ihr damit nicht korrespondierendes Verhalten beleuchtet werden müssen, wie überhaupt die Hindernisse der Evangelisierung, wie sie ein José de Acosta realistisch darzulegen wußte, in den Bänden wenig Beachtung finden. Das gilt auch für Fragen wie die Unterstellung des gesamten Missionswesens unter das königliche Patronat oder die Frage der kirchlichen Einstellung zur Sklaverei, insbesondere der Afrikaner. Des weiteren wären Beiträge zur gewaltigen linguistischen Leistung, die von den Missionaren bei der Erstellung von Wörterbüchern *(diccionarios)* und Sprachlehren *(artes)* der indigenen Sprachen erbracht wurde, sehr nützlich gewesen. Die Fragen der sprachlichen Inkulturation, Voraussetzung jeder Evangelisierung, werden zwar im Hinblick auf Gilberti und Sahagún behandelt *(Cristina Salas* und *Ana de Zaballas)*, doch werden sie sowenig wie das Problem des Synkretismus einer systematischen Reflexion unterzogen. Eine Reihe von Beiträgen behandeln Stoffe anderer Jahrhunderte, obwohl der Buchtitel das 16. Jahrhundert ankündigt. Bei aller möglichen Einzelkritik bleibt jedoch festzuhalten, daß das Werk eine Art Kompendium von bleibendem Wert für die Fragen der Missionierung Amerikas in der frühen Neuzeit darstellt.

M. Sievernich S. J.

Hartmann, Peter Claus, *Der Jesuitenstaat in Südamerika 1609–1768.* Eine christliche Alternative zu Kolonialismus und Marxismus. Weißenhorn: Konrad 1994. 174 S.

Hat es den „Jesuitenstaat in Südamerika" tatsächlich gegeben, oder ist er eine schlaue Erfindung der Jesuitengegner, die damit das Machtstreben des Ordens beweisen und seine Aufhebung durchsetzen wollten? An dieser Frage scheiden sich immer noch die Geister. Die Missionare selbst, die mit den Indios die Reduktionen errichtet hatten und die Verhältnisse deshalb genau kannten, wurden nicht müde, diese Behauptungen zu widerlegen und sich über Nikolaus, den angeblichen König des Jesuitenstaates, lustig zu machen. Beharrlich wiesen sie darauf hin, daß die Indios ihres Missionsgebietes direkt dem spanischen König unterstanden, seinen Gesetzen gehorchten, Steuern an ihn bezahlten und Militärdienst für Spanien leisteten. Die Sonderrechte, die der König den Reduktionen gewährt hatte, sollten deren Bewohner vor den spanischen Siedlern schützen und ihre Bekehrung zum Christentum erleichtern. Obwohl weder die Indios noch die Missionare ihr Siedlungsgebiet als eigenen Staat betrachteten, werden vor allem die von den Guarani errichteten Dörfer bis heute als „Jesuitenstaat" bezeichnet. – Diese Bezeichnung fasziniert offensichtlich immer noch, so daß sie H. als Titel seines lesenswerten Buches wählte. Darin beschreibt er Entstehung und Zielsetzung der Reduktionen, die als Dörfer nach einem bestimmten Plan angelegt wurden und sich allmählich zu Landstädten entwickelten, in denen bis zu 6000 Indios lebten. Ihr geistlicher und weltlicher Leiter war ein Jesuit, der als Pfarrer in allem die Oberaufsicht hatte und vom Staat bezahlt wurde. Meist unterstützte ihn ein zweiter Jesuit als Kaplan in der Seelsorge. Den beiden Missionaren standen ein Gemeinderat mit einem Bürgermeister zur Seite, der vom Gouverneur auf fünf Jahre ernannt wurde. Wirtschaftlich waren die Reduktionen weitgehend autark und konnten sich durch Landwirtschaft und Gewerbe selbst versorgen. Obwohl in den Siedlungen selbst nur Tauschhandel betrieben wurde, mußten sie einen Teil ihrer Erzeugnisse verkaufen, um vom Erlös die Steuern zu bezahlen und dringend benötigte europäische Waren zu kaufen. Durch die geschickte Verbindung von Privat- und Gemeinschaftseigentum gelang es den Jesuiten, alle ausreichend mit Nahrung und Kleidung zu versorgen, so daß es keine Armen und Bettler gab. Gesellschaftsstruktur und Rechtsordnung sowie das Sozialwesen der Reduktionen, in denen das tägliche Leben sehr religiös geprägt war, gewährten allen Bewohnern weitgehende Gleichheit. In Kunst und Musik vollbrachten die Indios unter der Leitung der Jesuiten hervorragende Leistungen. Sie bauten Kirchen, die sie mit wertvollen Statuen und Gemälden schmückten. Ihre Gottesdienste begleiteten große Chöre und Orchester. – Mit der Verbannung der Jesuiten begann 1767 der Niedergang der Reduktionen, die schließ-

lich völlig zerstört wurden. H. nennt die Ursachen dafür und versucht in einer ausgewogenen Würdigung, Bedeutung, Schwächen und Vorzüge des „Jesuitenstaates" kurz zusammenzufassen. Zahlreiche, farbige Illustrationen vor allem aus dem „Zwettler Codex" von Florian Paucke S. J., Auszüge aus Briefen und Büchern deutscher Jesuiten, die im Anhang veröffentlicht wurden, zeichnen ein buntes Bild vom Leben in den Reduktionen und von der mühsamen und harten Arbeit der Missionare. Obwohl sich H. auf bekannte Quellen stützt und keine neuen Erkenntnisse vorlegt, gibt er eine fundierte Darstellung der Missionstätigkeit der Jesuiten in Südamerika. Seinen ausgewogenen, flüssig geschriebenen Bericht werden Geschichtslehrer, Studenten und alle daran Interessierten mit Gewinn lesen. J. Oswald S. J.

Dussel, Enrique, *Prophetie und Kritik.* Entwurf einer Geschichte der Theologie in Lateinamerika. Fribourg/Brig: Exodus 1989. 157 S.

Der in Mexiko lehrende Argentinier Enrique Dussel gilt als profilierter Vertreter der lateinamerikanischen Befreiungsphilosophie und -theologie und ist überdies als Initiator und langjähriger Präsident der Studienkommission für die Kirchengeschichte Lateinamerikas (CEHILA) auch im historischen Bereich äußerst produktiv. Wenn er nun einen Entwurf der lateinamerikanischen Theologiegeschichte vorlegt, werden hohe Erwartungen geweckt, auch wenn das Buch schon in der zweiten Hälfte der 80er Jahre verfaßt wurde. Nach einem theoretischen Vorspann, der seine „ideologischen" Vorentscheidungen (Ideologiekritik des Zentrums) darlegt, entwickelt er seinen Vorschlag zu einer Periodisierung der Theologiegeschichte, die seinem die Historiographie der CEHILA prägenden, aber keineswegs unumstrittenen Schema folgt. Er periodisiert nach sechs Epochen, von denen zwei der Kolonialzeit gelten: (1) Die prophetische Theologie als Reaktion auf die Praxis der *Conquista* und (2) die akademische Theologie der kolonialen Christenheit, eine Epoche, die er bis 1808 reichen läßt. Die beiden nächsten Epochen sind (3) die „Theologie der Revolution" zur Zeit der Emanzipation und der Unabhängigkeitskriege sowie (4) die neokoloniale Theologie bis 1930. Über die Übergangsepoche einer „Theologie der Neuen Christenheit" (5) gelangt er schließlich zur zeitgenössischen „Theologie der Befreiung", deren Beginn er mit seinem Aufenthalt in Nazareth (1959) ansetzt. In diesem Schema sieht er „drei große Zeiten" theologischer Kreativität (105), nämlich die prophetische Theologie, für die der Name Las Casas steht, die Theologie der Emanzipation zu Beginn des 19. Jahrhunderts, deren Ort „der Schrei, der die Heere zusammenruft" (43) ist, sowie die heutige Befreiungstheologie, die in den 70er und 80er Jahren ihre Hochzeit hatte. Eine Chronologie sowie Überlegungen zur Befreiungstheologie in Asien und Afrika schließen den Band ab, der mit reichen weiterführenden Literaturhinweisen versehen ist.

Im Grunde handelt es sich um eine ausführliche, von einem beteiligten Protagonisten verfaßte, gut dokumentierte Geschichte der Befreiungstheologie, worauf schon die quantitative Verteilung hinweist; denn dieser ist die Hälfte des Buches vorbehalten. Alles andere erscheint im Grunde als Vorgeschichte, deren Rang sich danach bemißt, ob sie den Kriterien der Befreiungstheologie entspricht oder nicht. Daher werden die prophetische und die emanzipatorische als erste und zweite Befreiungstheologie vorgestellt. Doch wird man an dieser Kontinuität erhebliche Zweifel anmelden müssen. Denn hatte ein Las Casas die Befreiung der *anderen,* der Indios, im Sinn, so diente die Emanzipationstheologie der *eigenen* Befreiung der Kreolen von der Vorherrschaft der iberischen Mächte; eine Befreiung freilich, deren Preis die anhaltende Unterdrückung der Indios und erst recht die Sklaverei der Afrikaner war. Diese Weichenstellung begründete Grundkonstellationen, die noch heute, wie etwa in Chiapas, zu sozialen Konflikten führt. Immerhin bezeichnet D. seinen Entwurf als „Arbeitshypothese", so daß der grundsätzlichen Kritik an der Periodisierung alle Türen offenstehen, aber auch dem Desiderat, die implizite Theologie der Kolonialzeit, wie sie sich etwa in den *Historias* oder den pastoralen Hilfsmitteln (Katechismen, Predigtsammlungen, Beichthandbüchern) niedergeschlagen hat, auf die Spur zu kommen. Sicher hat der Autor recht, wenn er sagt, die Geschichte der lateinamerikanischen Theologie sei noch nicht geschrieben. Erste Schritte dazu unternommen zu haben, ist gewiß D.s Verdienst. M. Sievernich S. J.

Cummins, James S., *A Question of Rites.* Friar Domingo Navarrete and the Jesuits in China. Cambridge: Scolar Press 1993. 349 S.

Der Streit um die Riten der Ahnenverehrung und Konfuziusverehrung in China ist bekanntlich 1939 unter Pius XII. im Sinne der Tolerierung und Vereinbarkeit mit dem christlichen Bekenntnis entschieden worden, nachdem die Frage im 17. und 18. Jahrhundert Rom ein Jahrhundert lang in Atem hielt und dann durch päpstliche Entscheidungen von 1704 bis 1742 negativ entschieden wurde. Ob aber damals die Jesuiten oder ihre Gegner (Mendikanten und Pariser Missionare) recht hatten, bzw. ob die Riten ihren Charakter gewandelt oder Rom die Revision einer früheren Fehlentscheidung vollzogen hat, bzw. welche Chancen die jesuitische Missionskonzeption in China hatte und ob diese dann durch das römische Ritenverbot zunichte gemacht wurden – darüber kann man nach wie vor (bzw. seit 1939 wieder, nachdem dies vorher verboten war) diskutieren. Die vorliegende Schrift vertritt den Standpunkt der Ritengegner. Sie bietet eine Monographie des spanischen Dominikaners Domingo Navarrete (1618–1686), stellt jedoch, wenn auch unter dem Blickwinkel des Beitrags Navarretes (N.), den ganzen Ritenstreit (RS) dar. Der Autor hat dabei unveröffentlichte Quellen in außergewöhnlicher Vielfalt herangezogen, vor allem aus Rom (Archive von Propaganda, OP und SJ), Paris, Madrid (Nationalarchiv), Sevilla (Indienarchiv) und Manila (Dominikanerarchiv); eine Hauptquelle sind dann für ihn außer den bereits bekannten „Tratados" von N. sein zweiter Band „Controversias", dessen Druck damals unter nie geklärten Umständen gestoppt wurde (227 f.). Er schreibt dazu in einem lockeren und gefälligen Stil, der das Buch auch für den Nicht-Fachmann lesbar und interessant macht.

Auf Schritt und Tritt wendet sich C. gegen die übliche, zumindest in der popularisierten Historie verbreitete Sicht des RS, die in ihm ein reines „Akkommodationsproblem" sieht, bzw. eine Alternative von „Europäismus" und „chinesischem Christentum", wobei auf der einen Seite die weitherzigen, verständnisvollen, taktvollen und anpassungsbereiten Jesuiten stehen, auf der andern Seite die Mendikanten als bornierte und enge Zeloten und Inquisitoren, die sich in China wie der Elefant im Porzellanladen aufführen. Dieser allzu simplen Sicht gegenüber betont er, wie dies schon der dominikanische Missionshistoriker Biermann (1927) getan hat, zu Recht bestimmte Momente, die in der üblichen Darstellung zu kurz kommen: so die Differenz zwischen der sehr vorsichtig-zögernden Einstellung Riccis (Ahnenverehrung am Anfang gewiß nicht götzendienerisch und „*vielleicht* nicht einmal abergläubisch") zu der apodiktisch-sicheren der späteren Jesuiten (53, 246); die Tatsache, daß die Frailes keineswegs als Ignoranten nach China kamen, vielmehr durchaus auch in *ihrem* chinesischen Milieu (wenn auch in einem anderen als die Jesuiten) zu Hause waren, sich ferner bemühten, ihre Anfangsfehler (gegen die ja auch die Jesuiten nicht immun waren) zu überwinden (103 f.) und vor allem stärker durch caritative Leistungen wie Hospitaldienste unter dem einfachen Volk ihre Erfolge erzielten (108). Vor allem jedoch zeigt er, daß der RS von Anfang an vergiftet war durch die jesuitisch-dominikanische Rivalität, insbesondere die Haltung der Jesuiten in China, welche die dortige Mission als ihr ausschließliches Revier eifersüchtig hüteten (55–57) und sich weigerten, den Dominikanern in der Ritenfrage hinreichende Erläuterung zu geben, geschweige denn, mit diesen zusammen die Frage erneut zu diskutieren und sie als gleichberechtigte Partner auf der Suche nach einer neuen Entscheidung zu akzeptieren (71 f.). Wenn der Autor hier hervorhebt, es habe keine Aufgabe gegeben, wozu die Jesuiten nicht vorbereitet und willig waren, „except that of co-operating with their elder brothers" (26, vgl. 57), dann muß man dieser Feststellung leider angesichts der Fülle der Belege in diesem Buch weithin zustimmen.

Vor allem jedoch tritt das Profil N.s hervor, neben seinem Mitbruder Morales und dem Apostolischen Vikar Maigrot eines der Protagonisten der Gegenseite im RS. N., der mit Morales 1646 nach Mexiko kam, von da 1648 nach den Philippinen, wo er 9 Jahre blieb, bevor er – eigentlich gesundheitshalber nach Europa zurückwollend – 1658 nach China kam, hat sicher nichts von der Genialität eines Ricci oder dem wissenschaftlichen Profil der großen Jesuiten-Mandarine. Aber er ist ein aufmerksamer und intelligenter Beobachter der Szene. Ihn zeichnet, ähnlich wie viele Jesuitenmissionare, ein vielseitiges Interesse für Länder, Tiere, Pflanzen und Völker aus (74 f.). Sein Chinabild ist so über-

raschend positiv, ja oft idealisiert, wie man es sich gewöhnlich nur von einem Jesuiten vorstellt: die Chinesen betrachtet er als zivilisierter, disziplinierter und vor allem weniger gewaltbereit als seine eigenen Landsleute (75, 92f., 113f., 117f.); dies geht so weit, daß er sogar die niedrigere Stellung der Frauen im Vergleich zu Europa positiv beurteilt (117f.), ja sogar die chinesischen Gefängnisse preist (137f.), so daß seine Sinophilie später sogar die Kritik spanischer Jesuiten an seinen „Tratados" hervorrufen sollte (226). Akkommodationsbereitschaft gehörte für ihn selbstverständlich dazu (101). In der Tradition von Las Casas setzte er sich in den Philippinen für den Schutz der Eingeborenen gegen weiße Ausbeutung ein (84f., 217), auch später als Erzbischof von Santo Domingo für die Negersklaven (270f.). – Was die Ritenfrage selbst betrifft, so ist für die Dominikaner im allgemeinen und auch für ihn eine wesentliche Schlüsselerfahrung die Gefahr des Synkretismus in der Missionierung in Amerika (58, 100f.). Immerhin war N. zunächst bereit, die von dem Jesuiten Martini bewirkte ritenfreundliche Entscheidung der römischen Inquisition von 1656 zu akzeptieren (die, wenngleich nur in konditionaler Form, ohne die Quaestio facti zu entscheiden, den Jesuiten recht gab). Was ihn jedoch vor allem stutzig machte, war die Feststellung des sehr unterschiedlichen Verständnisses der Riten bei den Literaten und dem einfachen Volk, das, so wie er es sah, letzten Endes darauf hinauslief, daß die ersteren Heuchler waren, die äußerlich noch Riten praktizierten, an die sie nicht mehr glaubten. Dies war für ihn im Grunde Instrumentalisierung der Religion, „die vom Volk für wahr, von den Intellektuellen für falsch und von den Herrschenden für nützlich gehalten wird" (98). Im übrigen war für ihn nicht, wie für die Jesuiten, das „ursprüngliche" Verständnis der alten Klassiker maßgeblich, sondern – gut katholisch – das der lebendigen Tradition und der modernen Kommentatoren (95f.). Hinzu kam, daß die Beurteilung der Riten als einer in sich nicht eindeutigen Realität bei den Jesuiten vom „Probabilismus" abhing, der jedoch von den Dominikanern nicht als Handlungskriterium akzeptiert werden konnte (98).

Die gemeinsame Verfolgung von 1665 führte durch Internierung erst in Peking, dann in Kanton, Jesuiten und Frailes eine Weile zusammen. Zu dem umstrittenen „Kantoner Ritenkonsens" von 1667/68 (bei dem der Verf. eine Zustimmung N.s zum SJ-Standpunkt für ausgeschlossen hält) lassen die Berichte des Jesuiten Cortés Osorio durchblikken, inwiefern das Zusammenleben mit der Jesuitenkommunität für N. zum Trauma wurde: Es war einmal die spezielle Belastung durch Untätigkeit und Ungewißheit der Zukunft, die Nervosität und Empfindlichkeit bewirkte. Hinzu kam: N., einen anderen Kommunikationsstil gewohnt, nahm am jesuitischen Small-talk teil, nahm seinerseits alles ernst, wurde dann auch mit Scheinproblemen gehänselt, merkte dies auch, fühlte sich im ganzen verletzt und verriet nachher in seinen „Tratados" die intimsten Dinge (152–154). Ein Insider kann sich auch heute diese Mechanismen lebhaft vorstellen. Später lernte N. den Traktat des Jesuiten Longobardi kennen, der im Gegensatz zu Ricci eine strengere Position in der Ritenfrage vertrat (159). Er stellte fest, was die Jesuiten vorher vor ihm verheimlicht hatten, daß auch unter ihnen kein voller Konsens in der Ritenfrage bestand. – Die Bedeutung N.s für den RS besteht vor allem darin, daß er ihn in die gebildete europäische Öffentlichkeit brachte. Zunächst weilte er von 1672 bis 1674 16 Monate in Rom. Er erreichte zwar nicht die Annullierung des Dekrets von 1656, trug jedoch durch seine vielfältigen Demarchen dazu bei, die Kurie mehr in anti-jesuitischem Sinne zu beeinflussen. Bezeichnend ist jedoch die immer noch bestehende Hemmung in der päpstlichen Inquisition, über die reine Prinzipienfrage hinaus („Wenn die Riten religiös sind, sind sie unvereinbar; wenn sie bürgerlich-familiäre Pietätsäußerungen sind, sind sie zu dulden") die Quaestio facti zu beantworten, auf die es ja allein ankam, die allein kontrovers war, für die man sich jedoch, wie in der Antwort des Kardinals Casanata zutage trat, inkompetent und zu einer eigenen Urteilsbildung außerstande fühlte (182). – Das weitere Stadium ist das der publizistischen Auseinandersetzung. In seinen „Tratados" brachte N. die ganze Kontroverse vor das gebildete Publikum und in die Salons; Schriften und Gegenschriften wechselten ab und beschäftigten ihrerseits sowohl die spanische wie die römische Inquisition; vor allem zu ihrer Behandlung der Frage bringt der Verf. aus unveröffentlichten Quellen Neues. – Die letzten Kapitel behandeln einerseits den Fortgang des RS, anderseits die sehr ambivalente geistesgeschichtliche Folgewirkung der Kontroversisten beider Seiten: N. und die Ritengegner wurden von den Janse-

nisten instrumentalisiert, die Jesuiten vom aufklärerischen Deismus. N. selbst beschloß sein Leben wiederum an einer ganz anderen Stelle des Globus: als Erzbischof von Santo Domingo, dem ersten Bischofssitz Amerikas, jetzt jedoch in jeder Hinsicht heruntergekommen. Enttäuscht durch den völlig ungebildeten Weltklerus und auch seine eigenen Mitbrüder, fand er hier ein gutes Verhältnis zu den Jesuiten, die er schätzen lernte, weil sie in Bildung und Seeleneifer das waren, was er an seinen eigenen Mitbrüdern vermißte (268 f.).

Der Verf. macht keinen Hehl aus seiner Auffassung, daß er die dominikanische Position sowie die schließliche römische Entscheidung im RS für die richtige hält, schon deshalb, weil er die Missionskonzeption Riccis, hier sich z. T. an Gernet anschließend, als utopisch und unrealisierbar erachtet (11, 100 f., 258 f.): Ihr Ergebnis wäre nach ihm ein Synkretismus geworden, der die Konturen des Christlichen in einem typisch asiatischen inklusivistischen Amalgam aufgelöst hätte; warnendes Beispiel sei das Schicksal und Verschwinden des frühmittelalterlichen nestorianischen Christentums in China. Daß Rom in unserem Jahrhundert zu Recht anders entschieden habe, sei kein Eingeständnis eines früheren Irrtums, sondern gründe darin, daß die Ahnenverehrung inzwischen einen tiefgreifenden Säkularisierungsprozeß durchgemacht habe; auch N. würde der Entscheidung Pius' XII. zugestimmt haben, weil gerade für ihn die Gegenwart, nicht der historische Ursprung zählte (239 f.). – Eine solche Folgerung geht jedoch m. E. über das vom Verf. Belegte hinaus. Was den Wert dieses Buches ausmacht, ist die Sicht des RS *vom dominikanischen Standpunkt* bzw. von dem N.s aus. Auch wenn er ebenfalls jesuitische Quellen zur Ergänzung und gegebenenfalls Korrektur heranzieht, ist und bleibt es doch, wie er in der Einleitung hervorhebt, sein Ziel, „to examine the situation from the friars' viewpoint; to reveal what they thought was happening and so explain why they acted as they did!" (3). Dies ist ein begrüßenswertes Vorhaben, dem das Werk auch hervorragend gerecht geworden ist. Es ist seine Leistung, den dominikanischen Standpunkt dargestellt und verständlich gemacht und damit Klischees überwunden zu haben. Dies ist freilich auch seine Grenze. Ein Gesamturteil müßte die andere Seite und ihr Selbstverständnis genauso befragen. Sicher ist die römische Entscheidung von 1939 (ganz abgesehen davon, daß sie genausowenig unfehlbar ist wie die Clemens' XI. und Benedikts XIV.) kein Beweis für die Falschheit der von 1704, 1715 und 1742. Es ist aber auch umgekehrt die dortige Begründung, daß die Riten inzwischen ihren Charakter gewandelt hätten, eine bloße Behauptung, die für den Historiker keinen Beweis darstellt. – Und schließlich bleibt eine weitere kritische Frage offen: Hat nicht N. dadurch, daß er den RS in die europäischen Salons brachte, in höchstem Maße dazu beigetragen, ihn zu verfremden, da er dadurch in den ganz anderen Rahmen der europäischen Gnaden- und Moralstreitigkeiten der Jansenismus-Kontroverse geriet? – Einen Schönheitsfehler des an sich hervorragend dokumentierten Werkes stellt die Zitationsweise dar. Daß der Verf. erläuternd-ergänzende Fußnoten einerseits, Quellen- und Literaturbelege in Form von Endnoten anderseits scheidet, ist an sich zu begrüßen. Unbefriedigend ist jedoch bei den letzteren, daß sie nur abschnittsweise und dann gehäuft vorkommen, so daß dann nicht immer erkennbar ist, welcher Beleg sich auf welche Aussage oder gar welches Zitat bezieht.

Kl. Schatz S. J.

The Chinese Rites Controversy. Its History and Meaning. Edited by *D. E. Mungello* (Monumenta Serica Monograph Series XXXIII). Nettetal: Steyler Verlag 1994. 356 S.

1992 waren es 300 Jahre her seit dem berühmten Toleranzedikt von Kaiser Kang-hsi, das als Lohn für die Verdienste der Jesuitenmissionare (für die Revision des Kalenders, für die Herstellung von Kanonen und die Verhandlungen mit Rußland) gewährt wurde. Zu diesem Jubiläum fand durch das „Ricci Institute for Chinese-Western Cultural History" in San Francisco ein internationales Symposion über den Ritenstreit statt, dessen Beiträge und Kommentare jetzt in Buchform vorliegen. Sie enthalten eine Reihe sehr interessanter Ausblicke und Perspektiven. Die Beiträge stützen sich ebenfalls auf bisher unveröffentlichte Quellen, in erster Linie aus dem Generalsarchiv SJ in Rom; vor allem stammen sie zum großen Teil von China-Kennern und werten auch chinesische Quellen aus.

Mungello („An Introduction to the Chinese Rites Controversy", 3–14) bietet einen wertvollen bibliographischen Überblick über neuere Darstellungen und Wertungen; darin ist auch bereits das ebenfalls in diesem Heft rezensierte Werk von Cummins über den Dominikaner Navarrete eingeschlossen, außerdem ein in dieselbe Richtung gehender Artikel des Dominikaners Villaroel, der – für europäische Leser schwer zugänglich – 1993 in „Philippiniana Sacra" erschienen ist. – Sehr interessante religionsgeschichtliche Vergleiche finden sich bei *Erich Zürcher* („Jesuit Accommodation and the Chinese Cultural Imperative", 31–64). Er zeigt die Parallelen „jesuitischer" Akkommodation bei Juden und Moslems in China. So haben wir Texte der Synagoge von Kaifeng (der einzigen jüdischen Synagoge in China), die „jesuitisch" sein könnten: jedesmal wird versucht, die eigene Religion als wahre Erfüllung des Konfuzianismus darzustellen, wobei Übereinstimmung einerseits, Ergänzung anderseits (in dem Sinne: der Konfuzianismus verbleibt auf der irdischen Ebene – wir bieten darüber hinaus übernatürliches Heil!), schließlich historisches Alter als Siegel der Wahrheit die tragenden Motive bilden (33–37). Ähnliches läßt sich aber auch für den chinesischen Islam (37 f.) und – ein Jahrtausend früher – für den nach China kommenden Buddhismus (38–40) zeigen. Es scheint eine strukturelle Notwendigkeit für jede von außen nach China kommende Heilsreligion zu sein. Was freilich dabei herauskommt, scheint nicht selten die von Cummins beschworene Gefahr des „Synkretismus" zu bestätigen: so zitiert Zürcher christliche Literaten, bei denen das Christentum so vom konfuzianischen Denkhorizont umgriffen wird, daß Gnade und Kreuz zu kurz kommen und die unbedingte Notwendigkeit der Erlösung nicht mehr recht einleuchtet (47–52). – Ähnlich wird bei *Lin Jinshui* („Chinese Literati and the Rites Controversy", 65–82) die „doppelte" christlich-konfuzianische Identität christlicher Literaten deutlich. – Auch den Dominikanern wird Gerechtigkeit zuteil, *John E. Wills* („From Manila to Fuan: Asian Contexts of Dominican Mission Policy", 111–127) zeigt, daß sie nicht die Ignoranten waren, die meinten, was in der Indianermission in Lateinamerika gut war, sei auch in China gut. Sie kannten ebenfalls China, aber ein anderes China (112). Unter den Chinesen in Manila hatten sie die Erfahrung gemacht, „that the Chinese became excellent Christians, quick of understanding, strict in their observance of fasts and other duties of the Church, deeply susceptible to experiences of dreams, visions, exorcisms and miracles, but still needing firm guidance and as much isolation of possible from their pagan countrymen while they matured in the faith" (118). Und etwas davon suchten sie dann auch ab 1631 in ihrer Gemeinde im festländischen Fuan zu verwirklichen. Zu dem von Wills dargestellten Ambiente dieser Gemeinde gehörten u. a. auch bemerkenswerte Aspekte weiblicher Emanzipation (122), ferner der besondere Akzent der Sorge für Arme und Kranke.

Eine zentrale Figur im Ritenstreit (RS) stellt der Apostolische Vikar Maigrot dar. *Claudia von Collani* („Charles Maigrot's Role in the Chinese Rites Controversy", 149–183) untersucht seine Rolle. Durch sein Edikt gegen die Riten von 1693 (hier auf Englisch wiedergegeben auf S. 152–154) hat er den RS erst zum Wiederaufflammen gebracht und vor allem das römische Urteil maßgeblich bestimmt. Denn Rom stützte sich praktisch allein auf ihn als Experten; die Entscheidung der Inquisition von 1704 übernahm in fast allen Punkten sein Dekret von 1693. Fatal war dabei, daß Maigrot, nachdem der Legat Tournon gegenüber dem Kaiser auf ihn als Sachkenner verwiesen hatte, in dem „Examen" vor dem Kaiser versagte, da er seine Unkenntnis konfuzianischer Literatur eingestehen mußte und von vier Schriftzeichen über dem kaiserlichen Thron nur eines zu entziffern vermochte (Bericht darüber 165 f.). Insgesamt habe Maigrot eine „verheerende" Rolle gespielt und – zusammen mit Tournon – bewirkt, daß sich die anfängliche Sympathie Kang-hsis speziell gegenüber Rom und schließlich Europa überhaupt zu einem abgrundtiefen Mißtrauen wandelte (182 f.). – *John W. Witek SJ* („Eliminating Misunderstandings: Antoine de Beauvollier [1657–1708] and His *Éclaircissements sur les controverses de la Chine*", 185–210) stellt eine interessante Argumentation für den jesuitischen Standpunkt vor, aus dem SJ-Archiv Vanves stammend und 1700–1702 von dem Jesuiten Beauvollier verfaßt. Bemerkenswert ist hier einerseits der Kulturvergleich mit Chinesen, die die europäische Philosophie beurteilen wollen und dabei leicht generalisierenden Fehlurteilen zum Opfer fallen können, anderseits die „kasuistische" Methode

der Betrachtung des Einzelfalls. – *Edward J. Malatesta SJ* behandelt die fatale Gesandtschaft Tournons („A Fatal Clash of Wills: The Condemnation of the Chinese Rites by the Papal Legate Carlo Tommaso Maillard de Tournon", 211–233, 234–245 Quellentexte), von dem übrigens auch Cummins (233) eingesteht, daß er seiner Aufgabe nicht gewachsen war. Er bringt aus dem römischen Generalsarchiv SJ wichtige neue Quellen über Umstände, Wirkung und Resonanz seiner Gesandtschaft unter den Jesuiten in China. Tournons am 7. Februar 1707 in Nanking veröffentlichte „Regula" (Text 221–224) erzeugte Bestürzung, Verwirrung und Ratlosigkeit. Die im Anhang veröffentlichten Briefe sprechen von katastrophalen Auswirkungen, von dem Ruin der Mission und vor allem dem vollständigen Verlust der kaiserlichen Gunst (234–245). Zusätzlich fatal war die Fehleinschätzung Tournons, der die Gefahren nicht ernst nahm und in seinem krankhaften Anti-Jesuitismus meinte, sie seien von den Jesuiten künstlich herbeschworen und herbeigeredet. Er glaubte nicht, daß Kaiser Kang-hsi selbst hinter der neuen Pekinger Gesandtschaft nach Rom stand, vermutete hinter ihr nur eine Machenschaft der Pekinger Jesuiten (230f., vgl. 240, 242), hielt auch die Jesuiten für verantwortlich für die kaiserliche Verordnung des „Piao" (Erlaubnisschein für Missionare). Er meinte, sie hätten den Kaiser in der Hand und seien daher auch in der Lage, die drohenden Folgen abzuwenden. – *Paul Rule* spricht in seinem abschließenden Bericht („Towards a History of the Chinese Rites Controversy", 249–266) das Desiderat einer befriedigenden wissenschaftlichen Gesamtdarstellung des RS aus. Diese könne aber bei einem solchen Objekt nur durch multi-disziplinäre Zusammenarbeit vieler entstehen, zumal gerade der RS einen Kreuzungspunkt einer Vielzahl von Sprachen, Geschichten (chinesische, nationale, verschiedene Orden) und schließlich sehr verwickelter hermeneutischer Probleme bilde, wozu er einige interessante Beispiele bringt. In theologisch-geistesgeschichtlicher Hinsicht verweist er dabei auf die Deutung Delumeaus, der im RS den Gegensatz zwischen einem „Augustinismus" einerseits und einem Natur und vor-christliche Werte positiver sehenden „Paganismus" andererseits sieht (265f.).

Einen interessanten Ausblick auf die heutigen Gegensätze zwischen der vom Staat anerkannten „patriotischen" Kirche und der „Untergrundkirche" im heutigen China bringt *Richard Madsen* („The Catholic Church in China Today: A New Rites Controversy?", 267–277). Er erblickt hier eine strukturelle Ähnlichkeit mit dem damaligen RS, bzw. den beiden „Chinas" der Jesuiten und Dominikaner, insofern von beiden ein typisch chinesischer Konflikt den Kern bilde: nämlich der zwischen einer hierarchisch-konfuzianischen Mentalität, die die offiziellen Ordnungen bejahe, und einer sektierisch-volksreligiösen Mentalität. – Unter den anschließenden Kommentaren ist vor allem der von *Theodore de Bary* („Reflections on the Chinese Rites Controversy", 291–303) zu nennen. Er stellt die Frage, ob die Jesuiten die Tiefe monolithischer sakraler Autorität im konfuzianischen System verstanden haben und ob die (im Grunde westliche) Unterscheidung von „religiös" und „säkular" überhaupt einen Sinn hat: Konfuzianismus sei gewiß keine „Religion" im westlichen Sinne, habe aber doch eine religiös-sakrale Dimension. – Vieles bleibt an Desideraten, Denkanstößen, Lücken und offenen Fragen. Dazu gehört die von *Donald W. Treadgold* in der Diskussion gestellte Frage nach den eigentlichen Faktoren und Gründen der römischen Entscheidung (287f.). Zu nennen wäre aber auch die Frage, die stärker bei Cummins als in den Beiträgen dieses Symposions anklingt: Geht es an, monokausal das römische Ritenverbot für den Mißerfolg und das Scheitern der jesuitischen China-Mission verantwortlich zu machen? Sind hier nicht inner-chinesische Entwicklungen entscheidender, die z. T. mit dem Übergang von den Ming- zur Mandschu-Dynastie (1644) und dem Triumph des „Neo-Konfuzianismus" zusammenhängen, die bewirkten, daß die intellektuell-politische Führungsschicht sich stärker abschloß und schon vor dem römischen Ritenverbot das Missionskonzept Riccis, welches auf kulturelle Umwandlung durch Dialog mit der Elite setzte, scheitern ließ? In diesem Rahmen müßte man sich auch mit den kritischen Anfragen von Wolfgang Reinhard (HZ 223, 1976) auseinandersetzen, welcher meint, daß ein solcher „gelenkter Kulturwandel", wie ihn die Jesuiten anstrebten, bei intakten Kulturen nicht möglich sei und nur „eine bis in ihr Wertsystem und das Selbstbewußtsein, ja die kulturelle Identität ihrer Angehörigen bereits desintegrierte Kultur ... mehr als oberflächlich beeinflußt werden (kann)" (572) und deshalb die Mission der Frailes, die

mehr gesellschaftliche Randgruppen ansprachen, als unter den gegebenen Verhältnissen realitätsnaher ansieht.

Jedenfalls ist es ein wertvolles und perspektivenreiches Sammelwerk. Nur eine Frage: Ist es sinnvoll, erstveröffentlichte Dokumente in englischer Übersetzung statt im lateinischen oder französischen Original abzudrucken? Kl. Schatz S. J.

Geschichte des kirchlichen lebens in den deutschsprachigen Ländern seit dem Ende des 18. Jahrhunderts. Band II: *Kirche und Muttersprache. Auslandsseelsorge, Nichtdeutschsprachige Volksgruppen.* Herausgegeben von *Erwin Gatz.* Freiburg u. a.: Herder 1992. 240 S.

Mit diesem Band setzt der Herausgeber und Hauptautor *Erwin Gatz,* Rektor des Campo Santo Teutonico und Geschäftsführender Direktor des Römischen Instituts der Görres-Gesellschaft, seine „Geschichte des kirchlichen Lebens in den deutschsprachigen Ländern seit dem Ende des 18. Jahrhunderts" fort, deren stattlicher erster Band die Bistümer und Pfarreien zum Thema hatte. Im vorliegenden Band geht G. nun mit einer Reihe von Mitautoren dem Verhältnis von Kirche und Muttersprache unter zwei Aspekten nach: Zum einen geht es um die wechselvolle Geschichte der Seelsorge für Deutschsprachige im Ausland und zum anderen um die Geschichte der Seelsorge für nichtdeutschsprachige katholische Minderheiten im deutschen Sprachraum. Zeitlich erstreckt sich die Darstellung bis zum Beginn der 90er Jahre des 20. Jahrhunderts, räumlich bezieht sie sich auf Deutschland, Österreich, Südtirol, die deutschsprachigen Gebiete der Schweiz und Luxemburg. In einem ersten Teil (15–45) erörtert G. zunächst grundsätzlich den historischen Kontext, indem er großräumig das Verhältnis von „Kirche, Muttersprache und Nationalbewegungen in Mitteleuropa" schildert und sodann auf die enormen Massenwanderungen des 19. Jahrhunderts (allein zwischen 1871 und 1914 wanderten 34 Millionen Europäer in die Neue Welt!, 36) sowie die neuen konfessionellen, ethnischen und sprachlichen Minderheiten zu sprechen kommt, die auch neue Regelungen des Minderheitenschutzes erforderlich machten. Der zweite, ebenfalls vollständig von G. verfaßte Teil (47–122) befaßt sich mit der Auslandsseelsorge und stellt in sieben Kapiteln die Seelsorge an den außerhalb des zentralen Siedlungsgebiets lebenden deutschsprachigen Katholiken dar. Dabei wird deutlich, daß diese pastorale Sorge zunächst auf private Initiative, etwa des Limburger Geschäftsmannes Peter Paul Cahensly, zurückging und sich vereinsmäßig organisierte, bis sie Anfang dieses Jahrhunderts im „Reichsverband Katholischer Auslandsdeutscher" (RKA) und im „Katholischen Auslandssekretariat" (KAS) institutionalisiert wurde und in der NS-Zeit Gleichschaltungsbestrebungen ausgesetzt war. Nach dem II. Weltkrieg im Katholischen Auslandssekretariat weitergeführt und durch die „Tourismusseelsorge" ergänzt, ist die Auslandsseelsorge seit 1976 der Zentralstelle Pastoral der Deutschen Bischofskonferenz zugeordnet. Ein eigenes Kapitel widmet G. bei dieser historischen Darstellung den entsprechenden pastoralen (und wissenschaftlichen) Bemühungen in der Heiligen Stadt (z. B. *Anima* und *Campo Santo)* und im Heiligen Land, wo die Pilgerbetreuung zur Hauptaufgabe geworden ist. Der dritte Teil schließlich (129–234) ist unter Mitarbeit weiterer Autoren der Seelsorge an nichtdeutschsprachigen Volksgruppen im deutschen Sprachraum gewidmet. Hierzu zählen einerseits die alteinsässigen Gruppen wie die Sorben (Lausitz), die Polen (Ostpreußen, Oberschlesien), die Niederländer (Kreis Geldern), die Franzosen (Elsaß-Lothringen), die Rätoromanen und Italiener (Graubünden), die Italiener und Ladiner (Tirol) und die Slowenen (Kärnten, Untersteiermark). Andererseits geht es um nichtdeutschsprachige Katholiken, die im Zuge der Industrialisierung des 19. Jahrhunderts und des Wiederaufbaus nach dem II. Weltkrieg zuwanderten und neue Minderheiten bildeten. Damit sind etwa die Arbeitswanderer im Deutschen Reich gemeint, aber auch die seit 1961 verstärkt zuwandernden sog. „Gastarbeiter", die Gemeinden von Katholiken anderer Muttersprache bilden, sowie seit den 80er Jahren auch Asylbewerber vornehmlich aus Osteuropa, aber auch aus Asien.

Das gediegen aufgemachte Werk hat den Charakter eines Handbuchs und Nachschlagewerks für Aspekte der Pastoral, die bislang zu Unrecht eher vernachlässigt wurden. Auf einem breiten historischen Horizont bietet es eine Fülle von Informationen und

weiterführenden Literaturangaben, die sowohl einer weiteren Detailforschung dienen können als auch das nötige Rüstzeug für die pastoraltheologische Reflexion bereitstellen. Gewiß legt G. das Schwergewicht auf die Ausbildung der Institutionen im historischen Kontext, doch gewährleistet eben dieser Rahmen eine rechte Einordnung und Gewichtung der Details. Da an pastoralgeschichtlichen Untersuchungen, die bis in die Gegenwart reichen, eher Mangel herrscht, ist der Nutzen dieser „Geschichte des kirchlichen Lebens" kaum zu überschätzen. Das gilt auch im Hinblick auf systematische und praktische Fragen wie das Verhältnis von Sprache und Glaube, die Inkulturation des Christentums, den Umgang mit ethnischen und sprachlichen Minderheiten, die wachsende Mobilität und Migration, die Flüchtlingsproblematik. Für solche und ähnliche Fragen, die theoretische Lösungen ebenso erfordern wie praktische, wird das vorliegende Werk als historische Vergewisserung der bisherigen Wege und Rahmengebung für neue Wege von großem Nutzen sein. M. Sievernich S. J.

Ketteler, Wilhelm Emmanuel Freiherr von, *Sämtliche Werke und Briefe.* Abteilung II, Band 4: *Briefwechsel und öffentliche Erklärungen 1861–1865;* bearb. v. *N. Jäger* und *Chr. Stoll.* Mainz: Hase & Köhler 1994. XXXIV/1100 S.

Neben vielem, das von örtlichem und Mainzer Diözesan-Interesse ist, enthält diese Edition viele Dokumente erstrangiger Bedeutung für die deutsche und gesamtkirchliche Geschichte: so über Kettelers Stellungnahme zum Entwurf des „Syllabus" (Nr. 1578), zum Projekt einer katholischen Universität, zur katholischen Gelehrtenversammlung von 1863, zum badischen Kirchenstreit. Das allermeiste davon ist freilich schon durch die Ketteler-Biographie Pfülfs bekannt und in den wichtigsten Passagen resümiert oder zitiert. Aber der vollständige Abdruck ist immer ein Gewinn. Auf zwei Punkte prinzipielleren Interesses für die politische und soziale Ideengeschichte sei besonders hingewiesen. Der eine ist das Nachspiel, welches Kettelers Bekenntnis zur Religionsfreiheit in der Schrift „Freiheit, Autorität und Kirche" für Tirol hatte, wo es einerseits von den Liberalen begierig aufgegriffen wurde, anderseits bei den Katholiken Befremden und Anstoß erweckte. Die entsprechenden Dokumente (1517, 1520, 1525) sind nicht unwichtig für die Einstellung K.s zur Religionsfreiheit einerseits, zum Protestantismus anderseits (der wahre Gegner ist für ihn der liberale Protestantismus!). Der andere ist die Resonanz von Kettelers Schrift „Die Arbeiterfrage und das Christentum" von 1864 in Berichten und Briefen, durchaus nicht nur von gläubigen Katholiken (1799, 1808, 1818, 1819, 1823, 1824). Kl. Schatz S. J.

Handbuch der bayerischen Kirchengeschichte. Band III: *Vom Reichsdeputationshauptschluß bis zum Zweiten Vatikanischen Konzil.* Herausgegeben von *Walter Brandmüller.* Erzabtei St. Ottilien: EOS Verlag 1991. LXIV/1036 S.

Das von *Walter Brandmüller* herausgegebene „Handbuch der bayerischen Kirchengeschichte", dessen zuerst erschienener Schlußteil hier vorzustellen ist, ist auf drei Bände angelegt: Band I wird von den Anfängen bis zur Reformation reichen, Band II die Zeit von der Reformation bis zum Ende der Reichskirche behandeln. Die Frage, ob es bei dem aufwendigen Projekt um eine *bayerische Kirchengeschichte* oder um eine *Kirchengeschichte in Bayern*, also in den erst seit napoleonischer Zeit im modernen bayerischen Staat zusammengefaßten Gebieten, geht, hat sich auch dem Herausgeber gestellt (S. XI ff.): Wie in Max Spindlers „Handbuch der bayerischen Geschichte" soll der „Geschichtsraum ‚Bayern'" behandelt werden; für die Zeit vor der Entstehung des bayerischen Staates in seinen heutigen Grenzen ist also eine parallele Darstellung der kirchlichen Entwicklung in Altbayern, Franken, Bayerisch-Schwaben und der Oberpfalz vorgesehen. Was bei einer profangeschichtlichen Darstellung angesichts der politischen Dominanz der altbayerischen Territorien ein überzeugendes Konzept war, wird für die Kirchengeschichte seine Tragfähigkeit allerdings erst noch unter Beweis stellen müssen: Das gilt schon deshalb, weil die Gewichte etwa zwischen den großen, nach Westen orientierten fränkischen Bistümern und dem bayerischen „Landesbistum" Freising ganz anders verteilt waren als zwischen den politischen Territorien. Doch sind das Fragen,

die sich vornehmlich bei den beiden noch ausstehenden Bänden stellen werden. Für den vorliegenden, mit der Entstehung des modernen Bayern einsetzenden Band kann spätestens mit der weitgehenden Angleichung der kirchlichen Verwaltungsbezirke an die neuen Staatsgrenzen von einer „bayerischen Kirchengeschichte" ausgegangen werden. Bedauern mag man, daß das Handbuch sich auf die Geschichte der katholischen Kirche beschränkt. Für den vorliegenden Band gilt das aber angesichts der vielfältigen Paritätsprobleme im konstitutionellen Staat ohnehin nicht ganz, bis zum Ende des Alten Reiches ist die kirchliche Entwicklung in den heutigen überwiegend evangelischen Teilen Bayerns gesondert verlaufen, so daß eine – vom Herausgeber angeregte – ergänzende Darstellung möglich bleibt.

Die Beiträge der 22 Autoren – Profan- und Kirchenhistoriker, Theologen, Kunsthistoriker und Juristen – behandeln zum einen die institutionelle Entwicklung und das Verhältnis zwischen Staat und Kirche (1–475), zum anderen das innerkirchliche Leben (477–914); ein Anhang (917–941) informiert über die Entwicklung der Weihezahlen und der Mitgliederzahlen der Ordensgemeinschaften sowie über die Zusammensetzung der Bistumsleitungen. – Die Gliederung des *ersten* Teils orientiert sich an der politischen Entwicklung, wobei den Autoren die Verknüpfung mit der kirchlichen Entwicklung in unterschiedlichem Maße gelingt. Hervorzuheben ist zunächst die souveräne Darstellung von der kirchenpolitischen Wende 1890 bis zum Ende der Monarchie: *E. Greipl* beleuchtet nicht nur, aus unveröffentlichtem vatikanischem Archivmaterial schöpfend, das Zusammenspiel von Regierung, Nuntiatur und Zentrumsfraktion bei der Lösung der Altkatholikenfrage sowie bei der Ausübung des königlichen Nominationsrechts und des staatlichen Plazets, sondern ermöglicht auch einen materialreichen und anschaulichen Einblick in die Entwicklung des kirchlichen Verbandswesens und des politischen Katholizismus. Ersichtlich auf Archivarbeiten beruhend, deren Ergebnisse noch nicht monographisch dargestellt sind, bietet der Beitrag mehr, als man von einer zusammenfassenden Handbuchdarstellung berechtigterweise erwarten kann. Aber auch die Darstellungen der Unfehlbarkeitsdebatte und der Kulturkampfzeit *(F. Hartmannsgruber)*, der Weimarer Zeit und des Nationalsozialismus *(W. Becker)* sowie der Nachkriegszeit *(H. Hürten)* lassen kaum Wünsche offen, wenn auch die Akzente unterschiedlich gesetzt werden: So informiert Hartmannsgruber umfassend über die kirchlichen und staatlichen Reaktionen auf die Unfehlbarkeitsdefinition, während die Behandlung des aufkommenden Verbandswesens zurücktritt; Becker hingegen rückt die Rolle der Verbände und des bayerischen Katholizismus im geistigen Leben der Weimarer Zeit in den Vordergrund, während das Verhältnis zum Nationalsozialismus nicht zusammenfassend, sondern nur bei den Biographien der bayerischen Bischöfe und bei der Darstellung der katholischen Verbandsarbeit behandelt wird. Das gerade in einer bayerischen Kirchengeschichte schwierige Säkularisationsthema behandelt einleitend *W. Müller* umfassend und ausgewogen, wobei nicht nur politische Vorgeschichte, Verlauf und „Ertrag" dargestellt, sondern auch die Wurzeln der Säkularisationsforderung in der kirchlichen Aufklärungsliteratur (nicht zuletzt Bayerns) aufgezeigt werden. Die Zeit Maximilians II. wird von *A. Kraus* knapp, aber informativ dargestellt. Auffallend ist allerdings, daß die profan- und die kirchengeschichtliche Entwicklung kaum miteinander verknüpft werden. Angesichts einer Reihe neuerer Untersuchungen zum Regierungsprogramm des Königs, in dem das Verhältnis zwischen Staat und Kirche eine zentrale Rolle einnahm, muß das überraschen. Auch wenn man die Thesen von *M. Hanisch* (Für Fürst und Vaterland [1991], 250ff.) zur Instrumentalisierung der Kirchenpolitik im Dienste des Programms zur „Hebung des bayerischen Nationalgefühls" nicht teilt, vermittelt der Handbuchbeitrag nicht ganz die Konturenschärfe, die gerade die Kirchenpolitik Maximilians II. durch die neuere Forschung erlangt hat. Stärker noch gilt das leider für den Beitrag über die Regierungszeit Ludwigs I. *(L. Holzfurtner)*, der sich im wesentlichen auf eine Auswertung der neueren Literatur beschränkt.

Der *zweite* Teil über „Das innerkirchliche Leben" wird mit *L. Scheffczyks* Beitrag zur Theologiegeschichte im 19. Jh. eröffnet, der zwar im Rahmen eines kirchengeschichtlichen Handbuchs gelegentlich zu dogmengeschichtlich ausgerichtet ist (das gilt etwa für die neuscholastische Orientierung der durch Th. Freudenberger und M. Weitlauff gut erforschten Würzburger Fakultät), insgesamt aber einen souveränen Überblick vermit-

telt, wobei der Beitrag der „kleinen" Fakultäten nicht zu kurz kommt. Die zeitlich anschließenden Beiträge von *W. Imkamp* und *M. Lochbrunner* heben sich hiervon durch eine nach Disziplinen und Fakultäten gegliederte Darstellung ab, die sicher materialreich und informativ ist, deren Ausführlichkeit aber in keinem angemessenen Verhältnis zu anderen Teilen des Handbuches mehr steht. Mehr noch gilt das für die Kapitel über die katholische Literatur *(H. Pörnbacher)*, die Kirchenmusik *(S. Gmeinwieser)* und die bildende Kunst *(E. Schmid/E. van Treek-Vaassen)*: Hier wird, auch angesichts der lange vorherrschenden Geringschätzung, zum Teil Grundlagenarbeit geleistet. Wenn aber die Entwicklung der kirchlichen Glasmalerei etwa soviel Raum beansprucht wie die Darstellung des kirchlichen Widerstands im Dritten Reich, ist innerhalb eines Handbuchs mit vorgegebenem Umfang keine sachgerechte Schwerpunktbildung mehr erkennbar. Ihrer Bedeutung für das kirchliche Leben in Bayern entsprechend sind auch die vielfältigen Formen der Volksfrömmigkeit *(W. Pötzl)* breit behandelt; *H. Reifenbergs* Skizze zur Entwicklung des gottesdienstlichen Lebens wird damit anschaulich ergänzt. Daß das Kapitel zur Ordensgeschichte *(F. Renner/P. Rummel/I. Wetter)* vor allem bei der großen Zahl nichtmonastischer weiblicher Ordensgemeinschaft in erheblichem Umfang Gründungsdaten mitteilt, ist zwangsläufig, immerhin werden bei Renner aber auch die Hintergründe der Restauration des Benediktiner- und Zisterzienserordens in Bayern nach 1830 deutlich.

Insgesamt hätte dem Werk vor allem eine deutlichere und sachgerechte Schwerpunktbildung gutgetan. Im übrigen werden Qualitätsunterschiede zwischen den einzelnen Beiträgen bei einem Sammelwerk mit einer so großen Mitarbeiterzahl nie zu vermeiden sein. Die Kapitel, die zuverlässig und umfassend informieren – teilweise die Forschung deutlich voranbringen –, überwiegen aber so klar, daß man dem Handbuch einen erfolgreichen Beginn attestieren kann. Wenn es gelingt, in den noch ausstehenden Bänden – unter dann allerdings schwierigeren Bedingungen – das Konzept einer Darstellung der kirchlichen Entwicklung im „Geschichtsraum Bayern" zu verwirklichen, verfügten wir über eine beispielgebende kirchliche Landesgeschichte. P. Franke

3. Systematische Theologie

Lindbeck, George A., *Christliche Lehre als Grammatik des Glaubens.* Religion und Theologie in einem postliberalen Zeitalter (Theologische Bücherei 90). Gütersloh: Mohn 1994. 212 S.

Bei der vorzustellenden Publikation handelt es sich um die Übersetzung von George Lindbecks (L.) 1984 erschienenem Buch „The Nature of Doctrine", einer der wichtigsten theologischen Veröffentlichungen der letzten Jahre in den USA. Der renommierte Theologieprofessor an der Yale-University hat sich in den letzten 35 Jahren in seinen Publikationen immer wieder intensiv mit den die Konfessionen trennenden Fragen der Lehre beschäftigt. Auch „The Nature of Doctrine" verdankt sich einem ökumenischen Interesse: der Suche nach einem Paradigma, in dem die Lehrunterschiede zwischen den großen christlichen Konfessionen überwunden werden können, ohne deren konfessionell geprägte historische Identität verleugnen zu müssen. Diese ökumenische Fragestellung impliziert eine lehrmäßige: Wie muß die Natur religiöser Lehrsätze verstanden werden, damit Identität und Veränderung sich nicht notwendig ausschließen? Diese Problemstellung führt zu der noch allgemeineren Frage nach der Natur von Religion überhaupt, so daß L. in seinem Buch die Frage behandeln muß, wieweit gegenwärtige Religionstheorien und Theorien religiöser Lehrsätze lehrmäßige Konstanz bei gleichzeitiger Variabilität erklären können.

L. unterscheidet in einem ersten Schritt drei verschiedene Typen von Religionstheorien, von denen jeder eine bestimmte Sicht der Natur und Funktion religiöser Doktrinen impliziert. Die „propositionalistische" Sicht betont den kognitiven Aspekt der Religion und die permanente Wahrheit religiöser Lehren. „Erfahrungs- und ausdrucksorientierte Religionstheorien" stellen besonders die erfahrungsmäßigen und symbolischen Elemente der Religionen heraus. In dieser Sichtweise sind Lehrsätze nichtdiskursive und

nichtinformative sprachlich-symbolische Ausdrucksweisen religiöser Erfahrungen. L. weist ausdrücklich darauf hin, daß es Theologen (z. B. K. Rahner und B. Lonergan) gibt, die die beiden bisher genannten Typen kombinieren. Er rechnet solche „gemischten" Theorien allerdings der erfahrungs- und ausdrucksorientierten Gruppe zu. Als drittes Religionsparadigma nennt er die „kulturell-sprachliche" Theorie, die Religion analog zu Sprachen und Kulturen versteht. Aus dieser Religionstheorie ergibt sich eine Regeltheorie der Lehrsätze. – Im folgenden fassen wir zuerst L.s Analyse der verschiedenen Religionstheorien zusammen, um uns dann seiner Behandlung der Natur religiöser Lehrsätze zuzuwenden.

Im *zweiten* Kapitel der „Christlichen Lehre" untersucht L. nichttheologische Gründe für eine kulturell-sprachliche Religionstheorie. Er argumentiert, daß, *wenn* man von einem nichtreligiösen Standpunkt aus die Beziehung zwischen Religion und Erfahrung beschreiben will, der kulturell-sprachliche Ansatz anderen Theorien überlegen ist (52 f.). Religionen sind nicht symbolische Ausdrucksweisen vorsprachlicher Erfahrungen, sondern erzeugen vielmehr Erfahrungen (52 f.). Das theoretische Hauptproblem einer erfahrungs- und ausdrucksorientierten Religionstheorie ist deren Rekurs auf eine vorreflexive bzw. vorsprachliche Erfahrung. Sowohl Wittgensteins Privatsprachenargument (64) als auch L.s Hinweis auf den Unterschied zwischen Intentionen erster und zweiter Ordnung und Ockhams Rasiermesser (65 f.) sprechen gegen unthematische/vorsprachliche religiöse Erfahrungen. Eine Folge dieser Sicht ist L.s Ablehnung aller Versuche, eine allen Religionen zugrundeliegende religiöse Erfahrung zu finden, die nur unterschiedlich thematisiert werde. – Der kulturell-sprachliche Ansatz bestimmt die Beziehung zwischen Innerem und Äußerem einer Religion, zwischen Erfahrung und kategorialer Fassung entgegengesetzt zum liberalen Paradigma (62). Religionen sind für L. „... umfassende Interpretationsschemata ... die die menschliche Erfahrung und das Verständnis des Selbst und der Welt strukturieren" (55). Religiöse Mythen, Erzählungen und Symbole dienen dazu, die Annahmen und Handlungen der Menschen in Übereinstimmung mit dem zu bringen, das „... viel wichtiger als alles andere im Universum ist ..." (56). Religion stellt somit einen kulturellen und sprachlichen Rahmen zur Verfügung, um die Gesamtheit menschlichen Denkens und Lebens zu interpretieren. Religiös zu werden gleicht mehr der Einübung einer Fähigkeit als der Kategorialisierung von Erfahrungen. Religiöses „Wissen" ist so eher ein „knowing how" als ein „knowing that". – Im *dritten* Kapitel fragt L. nach der *theologischen* Relevanz einer kulturell-sprachlichen Religionstheorie. Wird diese Theorie dem Selbstverständnis religiöser Menschen gerecht? Dabei behandelt er drei Problemkreise: 1) Religiöse Wahrheits- und Unüberholbarkeitsansprüche (74–82); 2) interreligiöse Dialoge (82–87); 3) die Möglichkeit der Erlösung der Mitglieder anderer Religionsgemeinschaften (87–100). – Eine kulturell-sprachliche Religionstheorie versteht den religiösen Wahrheitsanspruch als Behauptung der Angemessenheit der Kategorien einer Religion in bezug auf das, was das Wichtigste im Universum ist. – In einem Exkurs zum Wahrheitsbegriff untersucht L. die Vereinbarkeit des kulturell-sprachlichen Ansatzes mit dem traditionellen korrespondenztheoretischen Wahrheitsverständnis (100–109). Für ihn ist Wahrheit als Korrespondenz nicht auf religiöse Propositionen erster Ordnung beschränkt, sondern bezieht sich auf das ganze Leben der Gläubigen und Gemeinschaften (102 f.). Wahrheit als Korrespondenz ist ein Teil der umfassenden Konformität des Gläubigen mit Gott. Eine religiöse Proposition kann nur wahr im Sinn einer Korrespondenz sein, wenn sie Teil einer Praxis ist, die hilft, die Korrespondenz erst „hervorzubringen". Religiöse Sätze sind erst wahrheitsfähig, wenn sie kategorial und intrasystematisch wahr sind. Intrasystematisch wahr ist ein Satz, wenn er mit den Konzepten und Kategorien des Systems vereinbar ist, innerhalb dessen er geäußert wird. Kategoriale Wahrheit bedeutet, daß der religiöse Begriffsrahmen in der Lage ist, sich auf das Wichtigste im Universum zu beziehen. Kategoriale und intrasystematische Wahrheit sind je für sich genommen, notwendige, aber nicht hinreichende Bedingungen für die von L. sogenannte ontologische Wahrheit. L. glaubt, daß sein weiter Begriff der Konformität des Menschen zu Gott eine realistische Auffassung von Wahrheit als Korrespondenz von Aussage bzw. des Geistes und göttlicher Realität impliziert, wenn man Thomas von Aquins Unterscheidung zwischen modus significandi und dem significatum berücksichtige (104 f.). Theologen können

sagen, daß ihre Aussagen über Gott wahr sind, ohne angeben zu können, wie sich ihre Aussagen auf Gott beziehen. Die Gläubigen sind berechtigt, auf Gott in Weisen zu reagieren, die durch die „stories" über ihn nahegelegt werden, obwohl er sich menschlichem Verständnis entzieht.

L. behauptet, eine kulturell-sprachliche Religionstheorie und die ihr korrespondierende Regeltheorie der Lehrsätze könne besser als konkurrierende Modelle Identität und Wechsel von Dogmen erklären. Die propositionalistische Sicht behandelt Dogmen als ewig wahre und unwandelbare Aussagen. In diesem Paradigma schließen sich Dauerhaftigkeit und Wandel von Dogmen aus. In der erfahrungs- und ausdrucksorientierten Religionstheorie fungieren Dogmen als nichtdiskursive Symbole, die für religiöse Übereinstimmung oder Verschiedenheit nicht wesentlich sind. Die kulturell-sprachliche Religionstheorie versteht Dogmen dagegen als Regeln. „Anders als Aussagen oder expressive Symbole bewahren Regeln unter den wechselnden Bedingungen von Angleichung und Konflikt eine unveränderliche Bedeutung. So können manchmal Gegensätze bei Regeln aufgehoben werden, ohne die jeweils andere zu verändern, indem man spezifiziert, wann oder wie sie zur Anwendung kommen soll, oder indem man festsetzt, welchem der konkurrierenden Bezugssysteme der Vorzug zu geben ist" (37).

Im *vierten* Kapitel sucht L. theologische Gründe für eine Regeltheorie der Lehrsätze. Der theologische Gebrauchswert einer Regeltheorie hängt davon ab, in welchem Maß sie Normativität, Dauerhaftigkeit und (für römisch-katholische Christen) Unfehlbarkeit der Lehren erklären kann. – L. beschreibt die moderne Stimmung als eine gemeinschaftlichen Normen feindliche. Sowohl religiöser und ideologischer Pluralismus als auch soziale Mobilität haben das Verständnis für soziale Bindungen ausgehöhlt. Die Aversion gegen Dogmen hat aber auch theoretische Gründe (118). Die traditionelle propositionalistische Auffassung von Dogmen kann nicht die Entstehung neuer und die Veränderung alter Lehren erklären, was der ausdrucksorientierten Sicht sehr gut gelingt – allerdings um den Preis der Aufgabe der Identität von Dogmen. Der Schlüssel zu L.s Lösungsversuch dieses Dilemmas ist seine Unterscheidung zwischen Aussagen erster und zweiter Ordnung, verbunden mit seinem regulativen Dogmenverständnis. Lehrsätze können propositionalistisch oder symbolisch gebraucht werden, aber *qua Dogmen* sind sie Propositionen zweiter Ordnung, d. h. Sätze, die etwas über die religiöse Sprache erster Ordnung und die Praxis der Gemeinschaft aussagen (122). Lehrmäßige Identität bedeutet nicht Zustimmung zu der immer gleichen Formel, sondern „... die Befolgung derselben Direktiven, die bei ihrer ersten Formulierung wirksam waren" (124). Daraus folgt, daß Treue gegenüber der Lehre eher dem Befolgen einer Regel als dem Auswendiglernen einer Formel gleicht. – Wie erklärt dieses regulative Dogmenverständnis aber die Identität gewisser praktischer Dogmen und die Wahrheit des Glaubens an religiöse Lehren? L. unterscheidet zwischen unbedingt wesentlichen/notwendigen und bedingt wesentlichen/notwendigen Dogmen und innerhalb der bedingt notwendigen Dogmen zwischen vorübergehenden und dauerhaften. Bei den vorübergehend bedingt notwendigen Dogmen ist noch einmal zwischen umkehrbaren und unumkehrbaren zu unterscheiden (128 f.). Während unbedingt notwendige Dogmen permanent sind, können bedingte sowohl permanent als auch zeitlich sein. Mit diesen Differenzierungen kann er auch dem römisch-katholischen Unfehlbarkeitsverständnis gewisser Dogmen gerecht werden. Regeln, die durch bestimmte Dogmen instantiiert sind, sind auch in wechselnden Kontexten, in denen sie anwendbar sind, permanent gültig. Die logische Form einer Regel ist „Wann immer diese oder jene Bedingung vorherrscht, gilt diese oder jene Lehre" (132). Insofern sind also nur die Umstände veränderlich, aber nicht im eigentlichen Sinn die Lehre. – Im *fünften* Kapitel fragt L. nach der Vereinbarkeit des eigenen Anspruches von Lehrsätzen mit einem regulativen Dogmenverständnis. Dabei konzentriert er sich auf die „... Behauptungen der Unbedingtheit der klassischen christologischen (und trinitarischen) Bestimmungen, der Unumkehrbarkeit der marianischen Entwicklungen und der Unfehlbarkeit des Lehramtes" (134) als Testfälle für seine Theorie. Wenn die regulative Dogmenauffassung „... ein nichtreduzierendes Grundgerüst für die Diskussion zwischen denen, die ganz und gar nicht übereinstimmen [in bezug auf die Angemessenheit dieser drei Prädikate] ..." (134) bieten kann, ist sie als erfolgreich anzusehen. – L.s Interpretation der Glaubensbekenntnisse von Nicäa und

Chalcedon illustriert, wie Dogmen als Instantiierungen grundlegender Regeln verstanden werden können. Er identifiziert in den Symbola von Nicäa und Chalcedon drei grundlegende christologische Regeln. Die frühen trinitarischen und christologischen Auseinandersetzungen kann man „... als das Produkt des vereinten logischen Druckes dieser drei Prinzipien ... analysieren ..." (139), der zur Aussage einer ganz bestimmten Relation zwischen Jesus Christus und Gott zwingt. Sowohl Christen als auch Nichtchristen können so in gleicher Weise Nicäa und Chalcedon als paradigmatische Regeln verstehen, die unabdingbar für die Bildung und Bewahrung der christlichen Identität wurden. – Auch die Marianischen Dogmen und das Unfehlbarkeitsdogma lassen sich als Instantiierungen von Regeln verstehen. Treue zu diesen Dogmen hängt immer mit der Erkenntnis der Umstände zusammen, unter denen diese Regeln Anwendung finden können und sollen. Wenn Dogmen als Regeln verstanden werden können, besteht kein Anlaß, wie in den propositionalistischen Deutungen, zusätzlich eine ontologische Referenz der Dogmen zu fordern.

Im *letzten* Kapitel erläutert L. die theologischen Konsequenzen seines Ansatzes. Er versucht zu zeigen, daß auch in einem kulturell-sprachlichen Ansatz Theologie die traditionellen Aufgaben (deren Erfüllung zugleich Kriterium jeder Theologie ist) der Sicherung der Glaubwürdigkeit, der Anwendbarkeit und der Mittelbarkeit des christlichen Glaubens erfüllen kann. – Er beschreibt systematische Theologie als die „... normative Explikation der Bedeutung einer Religion für ihre Anhänger" (164). Theologie im kulturell-sprachlichen Paradigma sucht religiöse Bedeutungen nicht außerhalb, sondern *innerhalb* der christlichen Sprachspiele und Lebensformen. Theologie hat die Aufgabe, „dichte Beschreibungen" der Sprachspiele und Lebensformen der christlichen Religion zu geben. – Dabei soll die Auslegung der kanonischen Schriften intratextuell geschehen, d. h. man sucht den immanenten Sinn der Texte. L. glaubt, daß religiöse Texte, wie Klassiker der Literatur, ihre eigenen „Bedeutungsfelder" hervorrufen. Für Gläubige kann die von ihren kanonischen Texten geschaffene Welt das „Universum absorbieren" (170). – L. faßt die Bibel als Ganze als eine realistische Erzählung auf. Sie ist für ihn ein „... gewaltiger, lose strukturierter, nicht fiktionaler Roman ..." Als realistische Erzählung gelesen, wird die Identität Jesu in der Bibel nicht durch seine historische Bedeutung oder seinen metaphysischen Status, sondern durch die Erzählungen der Evangelien über ihn bestimmt (175). – Die Aufgabe der Sicherung der praktischen Anwendbarkeit des Glaubens ähnelt für L. in gewissem Sinn der Futurologie. „... ein theologischer Vorschlag wird insofern sowohl glaubwürdig wie auch anwendbar befunden, als er im Blick auf ein eschatologisch und empirisch vertretbares Szenario dessen, was kommen wird, praktikabel erscheint" (183). Im Zusammenhang mit der Aufgabe der Sicherung der Mitteilbarkeit des Glaubens stellt sich L. den Vorwürfen des Relativismus und des Fideismus. – Der theologische Liberalismus hat die Aufgabe der Sicherung der Mitteilbarkeit als Übersetzung des Glaubens in moderne Kategorien auf der Basis universaler Vernunft- und Sinnkriterien verstanden. Die postliberale Zurückweisung dieses „epistemological foundationalist project" impliziert allerdings nicht notwendig Irrationalismus (190). Rationalitäts- und Sinnkriterien sind nicht unabhängig von ihrem jeweiligen Anwendungsgebiet und Paradigma. Dies bedeutet aber nicht Beliebigkeit bei der Wahl der Paradigmen. Allerdings sind die Normen dieser Wahl zu subtil, um angemessen in Kriterien formuliert werden zu können (191). – Postliberale Theologie ist auch nicht fideistisch. Sie erlaubt *ad-hoc-Apologien* in der Auseinandersetzung mit anderen Disziplinen, einschließlich der Philosophie. Aber eine intrasystematische Theologie beachtet den Unterschied zwischen Entdeckungs- und Rechtfertigungszusammenhang; die Logik des Glaubens – des Argumentierens *im* Glauben – ist eine andere als die des Zum- Glauben-Kommens – des Argumentierens *vor* dem Glauben (193). – Für L. ist die Vernünftigkeit des christlichen Glaubens eine Funktion seiner assimilativen Kräfte, d. h. seiner Fähigkeit, einen Rahmen zur Verfügung zu stellen, der auch neue Situationen und Erfahrungen schlüssig und mitteilbar erklären kann (192). Die deutschsprachige Übersetzung ist im ganzen zuverlässig, verkehrt allerdings den 1. Satz von S. 32 in sein Gegenteil.

In einem Übergangsstadium, in dem der einst kulturell fest etablierte christliche Glaube noch nicht eindeutig de-etabliert ist, bietet L. ein neues Paradigma zum Verständnis religiöser Lehren und der Theologie an, das den gewandelten Anforderungen in

einem postliberalen Zeitalter gerecht werden kann. Sein Ansatz eröffnet die Möglichkeit, in einem postmodernen Kontext die Identität und die identitätsstiftenden Kennzeichen der Kirche zu bewahren, ohne dogmatistisch oder kommunikationsunfähig zu werden. Für L.s deutschsprachige Leserinnen und Leser scheint mir besonders sein Gespräch mit der Kulturanthropologie, der Soziologie und Wittgensteins Philosophie interessant, das neue Perspektiven in der Diskussion um theologische Methoden und Aufgaben eröffnen kann. – Zum Schluß soll noch angemerkt werden, daß L.s Teilnahme am Vatikanum II sein Verständnis davon beeinflußt hat, wie eine Rückkehr zu den „Quellen des Glaubens" die Theologie von innen heraus erneuern kann. In einer ähnlichen Weise können katholische Männer und Frauen, die die Ziele dieses Konzils teilen, von L. lernen, wie man in einer neuen postliberalen Ära dem „Geist des Konzils" treu bleiben kann. M. Parker / O. Wiertz

Dallmann, Hans-Ulrich, *Die Systemtheorie Niklas Luhmanns und ihre theologische Rezeption.* Stuttgart: Kohlhammer 1994. 232 S.

Rechnet man Vorwort (11–12) und Einleitung (13–19) ab, so hat das vorliegende Buch 3 Teile. Im ersten (Darstellung der Luhmannschen Theorie, 20–113) geht es vor allem um die Systemtheorie Luhmanns. Im Zentrum dieser Theorie steht die Verabschiedung der sogenannten alteuropäischen Denkfiguren. Die Bewußtseinsphilosophie (von Descartes bis Husserl) mit ihren Grundbegriffen und Fragestellungen soll sowohl beerbt als auch überboten werden. In der Bewußtseinsphilosophie haben Welt- und Selbsterkenntnis des Individuums das Bezugsproblem und den Denkrahmen gebildet. Die Systemtheorie Luhmanns bricht mit diesem Ausgangspunkt und hat daher keine Verwendung für den Subjektbegriff. Sie ersetzt ihn durch den Begriff des selbstreferentiellen (= selbstbezüglichen) Systems. Dies bedeutet, daß jedes Element und jede Einheit, die in dem System vorkommen, durch dieses System selbst konstituiert werden, keinesfalls aber aus dessen Umwelt bezogen werden. „N. Luhmann versucht über eine allgemeine Theorie sozialer Systeme Zugänge zu den Phänomenen Sozialität und Gesellschaft zu gewinnen. Grundlegend sind dabei die Probleme Komplexität und Selbstreferenz. Grundsätzlich findet jedes mit Sinn operierende System eine für es nicht voll erfaßbare Fülle von Möglichkeiten vor, die es zu reduzieren gilt, um fortbestehen zu können. Reduktion dieser Komplexität, ja sogar der Aufbau einer eigenen Identität – als Identifikation eigener Strukturen – geschieht selbstreferentiell, das heißt unter Selbstbezug" (63). Im weiteren Verlauf des ersten Teils wird die Systemtheorie nun auf die Kirche angewandt. Dies deshalb, weil eine Gesellschaftstheorie nicht ohne Rücksicht auf die Tatsache ausgearbeitet werden kann, daß es Religion gibt. Luhmanns Religions- und Kirchentheorie bedenkt vor allem drei Bereiche der Kirche: Zum einen ist der Glaube ein symbolisch generalisiertes Kommunikationsmedium, zum andern ist die Religion ein gesellschaftliches Subsystem und schließlich ist (in den westlichen Industrienationen) die Kirche auch eine bürokratische Organisation. Im zweiten Teil des vorliegenden Buches (N. Luhmanns theologische Rezeption, 114–178) unterscheidet D. zwei Gruppen. In der ersten geschieht die Rezeption Luhmanns in systematischem Interesse, in der zweiten liegt eine Rezeption in kirchen- und religionstheoretischem Interesse vor. Zur ersten Gruppe zählen vor allem die „Münchener": Eilert Herms, Wolfhart Pannenberg, Trutz Rendtorff und Falk Wagner. Die Auseinandersetzung dieser Männer mit Luhmann ist schon älteren Datums und hat keine greifbaren Resultate gebracht. M. a. W. die Diskussion ist einfach abgebrochen worden. Zur zweiten Gruppe zählen Karl-Wilhelm Dahm, Hans-Eckehard Bahr, Rainer Neu, Hans-Joachim Höhn (der einzige Katholik, wenn ich richtig informiert bin) und Traugott Schöfthaler. Auch hier hat die Diskussion keinen nennenswerten Widerhall gefunden, wenn man einmal von den obligatorischen „Fußnotenschlachten" absieht. Im (kurzen) dritten Teil des vorliegenden Buches (Zur Kritik N. Luhmanns, 179–211) zieht D. ein Fazit. Hier das Resümee: „So bestechend einzelne Analysen N. Luhmanns auch immer sein mögen, ihnen eignet aus dieser Konzeption heraus immer ein affirmativer Impetus, der mit dem der Theologie als kritischer Wissenschaft in einem Widerspruch steht. Deswegen kann der Theologie auf keinen Fall geraten werden, N. Luhmanns Theorie unbesehen zu einer eigenen zu machen ... Aber

gerade wegen des universalistischen Charakters und wegen des Konkurrenzverhältnisses der funktionalen Systemtheorie Niklas Luhmanns zu Kirche und Theologie wird sich die Theologie immer wieder genötigt sehen, sich kritisch mit diesem auseinanderzusetzen" (211). – Ein Literaturverzeichnis (212–228) und ein Register (229–232) schließen dieses wertvolle Buch ab. Für das Gebiet der Organisation der Religion (also u. a. für das Kirchenrecht) dürfte die Systemtheorie Niklas Luhmanns von großer Bedeutung sein. Freilich sind viele Gedanken so ungewohnt und liegen viele Aussagen so quer zu dem bisher Gewohnten, daß es außerordentlich schwerfällt, die Theorie Luhmanns zu verstehen und (auf die Organisation der Religion) anzuwenden. R. Sebott S. J.

Die indianischen Gesichter Gottes. Hrsg. von *Thomas Schreijäck*. Frankfurt: Verlag für interkulturelle Kommunikation 1993. 307 S.

Als die IV. Generalkonferenz des lateinamerikanischen Episkopats, die anläßlich des *Quinto Centenario* 1992 in Santo Domingo stattfand, die lange marginalisierte Frage der indigenen und afroamerikanischen Kulturen und Religionen aufgriff und im Sinn einer Inkulturation in ihr Schlußdokument aufnahm, vollzog sie kirchenamtlich, was Theologen des Kontinents seit geraumer Zeit reflektiert und gefordert hatten. Diese Arbeit der Theologen im Vorfeld wird in dem vorliegenden Band für exemplarisch ausgewählte indianische Kulturen Lateinamerikas dokumentiert. Es handelt sich um eine Aufsatzsammlung, die unter dem Titel *Rostros indios de Dios. Los amerindios cristianos* 1990/91 in verschiedenen Ländern des Subkontinents erschienen ist. Die Verfasser des ursprünglichen Werks, das von dem peruanischen Ethnohistoriker *Manuel Marzal* koordiniert und eingeleitet wird, sind allesamt Jesuiten, die zum Teil jahrelang unter indigenen Völkern gelebt und dort ethnologisch oder pastoral gearbeitet haben, so daß ihnen in der Regel die Kompetenz von Zeitzeugen, Kulturanthropologen und Theologen zukommt. Indianischer Abstammung ist keiner von ihnen, zwei von ihnen (M. Marzal und B. Melià) stammen aus Spanien. Ausdrücklich wird die „Außenperspektive" (26) betont. Bei der deutschen Ausgabe werden die Perspektiven etwas verschoben.

In der Einleitung nennt *Marzal* nach einem kurzen Blick auf die Lehren der ersten Evangelisierung und auf die heutige die Besonderheiten des Buches, dessen Thema die auf etwa 28 Millionen Menschen geschätzte indigene Bevölkerung ist. Näherhin werden vier indianische Völker auf ihre Religion hin befragt, d. h. auf das System von Glaubensüberzeugungen, Riten, Organisationsformen und ethischen Normen. Dabei ist insbesondere das Moment eines „echten Synkretismus" zu beachten, das als „Indianisierung" des Christentums Anerkennung verdiene, die „indianischen Gesichter Gottes" zeige und die Frage einer „zweiten Evangelisierung" der indigenen Gesellschaften stelle. Der erste Beitrag des Mexikaners *Eugenio Maurer* befaßt sich mit der Religion der *Tseltales*, die den Mayas entstammen und heute als größte Ethnie im südmexikanischen Chiapas leben. Er schildert die wesentlichen Glaubensvorstellungen und Riten der traditionellen Religion, legt eine Bestandsaufnahme der Evangelisierung vor und plädiert für ein Tseltal-Christentum, das eine neue Synthese darstellt. Der in Lima lehrende *Manuel Marzal* behandelt sehr informativ die Religion der *Quechua* im „trapecio andino", d. h. im südandinen Perú, stellt die Elemente von deren religiösem Grundmodell dar (religiöse Riten, Kosmovision und Gruppe), die Geschichte des Christentums der Quechua sowie dessen Veränderung unter städtischen Bedingungen. Der Bolivianer *Xavier Albó* stellt die religiöse Erfahrung des Volks der *Aymara*, dessen 2 Millionen Mitglieder heute über Bolivien, Peru und Chile verstreut leben, so dar, daß er das religiöse Erleben im Lebenszyklus, von der Geburt bis zum Tod rekonstruiert und die dort verankerte Erfahrung auf ihre bevorzugten Zeichen, ihre Werte und ihr Befreiungspotential hin analysiert. Der seit langem in Paraguay lebende Katalane *Bartomeu Melià* schließlich beschreibt die Religion des Volks der *Tupí-Guaraní*, deren religiöse Seinsweise (ñande rekó marangatú) von der Bedeutung des „Wortes" her erschlossen werden muß, das sich auch in Gesang und Tanz äußert und in den Mythen, auch dem der „Erde ohne Leid", grundgelegt ist. Ein in der spanischen Ausgabe enthaltener Beitrag des Mexikaners Ricardo Robles über die Rarámuri, die auch unter dem Namen Tarahumares bekannt sind und in Nordmexiko leben, ist in der deutschen Ausgabe „aus redaktionstechnischen Gründen" nicht

enthalten. Statt dessen wurde ein Beitrag des in Brasilien wirkenden österreichischen Bischofs *Erwin Kräutler* über „500 Jahre Leidensgeschichte in Lateinamerika" aufgenommen, der allerdings vom Inhalt und vom literarischen Genus her dort nicht hingehört. Die klaren und diszipliniert verfaßten vier Beiträge der Jesuiten sind jenseits aller Polemik und Moralisierung streng auf die systematische Darstellung der indigenen Religionen konzentriert und an der Analyse der sich daraus ergebenden Fragestellungen interessiert (z. B. Synthese, „echter Synkretismus", Inkulturation, Geschichte und Gegenwart der Evangelisierung, Gottesfrage etc.). Diese vier magistralen Beiträge machen das Buch zu einem Standardwerk für die heute von indigenen Völkern Lateinamerikas gelebte Religion. Insofern ist die deutsche Ausgabe sehr zu begrüßen. Allerdings ist zu bemängeln, daß die deutsche Ausgabe nicht wie das Original unter dem Namen des Koordinators Marzal und der Autoren erschienen ist, die das Buch schließlich konzipiert und verfaßt haben. Das Vorwort und Nachwort des deutschen Herausgebers, der diese Enteignung zu verantworten hat, vereinnahmt das Buch für das indigene Programm „Abya-Yala", von dem in den Beiträgen nicht die Rede ist. Auch die zitierte Perspektive von Todorov (285) entspricht zwar dem hierzulande beliebten Moralismus, nicht jedoch den Intentionen der Verfasser. Die Übersetzung ist in der Regel gelungen, jedoch nicht immer zuverlässig; so muß es etwa S. 18 statt „zweite Anhörung" „zweite Audiencia" (es handelt sich um eine Verwaltungs- und Gerichtsbehörde) heißen; „curas doctrineros" sind nicht „indoktrinierende Priester", sondern Priester einer indianischen *doctrina*, also Pfarrer der Indios (20). Ärgerlich ist, daß die Literaturverzeichnisse, die im Original jeden einzelnen Beitrag begleiteten, nun zu einem einzigen zusammengefügt wurden, so daß man mühsam die jeweilige spezifische Literatur wieder zuordnen muß. Die *Brevísima relación* des Las Casas sowie der Bericht von Diego de Landa sind in deutschen Ausgaben zugänglich. Das Buch von Ruiz de Montoya ist in Bilbao nicht 1982, sondern 1892 erschienen. M. Sievernich S. J.

Ende des Katholizismus oder Gestaltwandel der Kirche? Hrsg. *Johannes Horstmann* (Akademie-Vorträge 43). Schwerte: Katholische Akademie 1993. 147 S.

Historiker und Religionssoziologen unternehmen es in den hier vorgelegten Beiträgen, aus nichttheologischer Sicht über Ursachen, Verläufe, Inhalte und Perspektiven des Umwandlungsprozesses in der heutigen Kirche nachzudenken. Das Buch enthält 5 Aufsätze. Im ersten *(A.H. Leugers-Scherzberg,* Der deutsche Katholizismus und sein Ende, 9–35) wird versucht, das zu beschreiben, was man als „deutschen Katholizismus" im 19. und 20. Jahrhundert zu verstehen hat. Erst dann läßt sich vernünftig von seiner Fortdauer oder seinem Ende sprechen. L.-Sch. präzisiert seine Meinung in einigen Punkten: 1. Wesentlich für den Katholizismus (im 19. Jahrhundert und in der ersten Hälfte des 20. Jahrhunderts) in Deutschland war die Erfahrung, als Katholik diskriminiert zu sein. Vor allem die Verfolgungsmaßnahmen in der Zeit des Kulturkampfes und unter den Nationalsozialisten trugen diese Erfahrung, diskriminiert zu sein, in weiteste Bevölkerungsschichten und schufen zugleich die Disposition für eine Abwehrhaltung. 2. Zu einer positiven Bestimmung dessen, was man unter „deutschem Katholizismus" zu verstehen habe, kam es nicht. 3. Aufgrund des Fehlens eines (positiv formulierten) katholisch-politischen Konzepts reduzierte sich das Bekenntnis der Katholiken auf einige markante Programmpunkte; z. B. auf die Aufhebung des Jesuitengesetzes oder auf die Festschreibung der (katholischen) Konfessionsschule. 4. In den fünfziger und sechziger Jahren unseres Jahrhunderts übernahmen die (christlichen) Parteien CDU und CSU weithin das Programm des deutschen Katholizismus. Dadurch wurde dieser in gewisser Weise überflüssig. 5. „Die letzte Konsequenz dieses Prozesses ist tatsächlich das Ende des im Kulturkampf entstandenen deutschen Katholizismus, ohne daß es zum Ende der katholischen Kirche in Deutschland kommen müsse" (34). Hatte L.-Sch. das ganze 19. und 20. Jahrhundert betrachtet, so beschränkt sich *K. Gabriel* (Die Katholiken in den fünfziger Jahren: Restauration, Modernisierung und beginnende Auflösung eines konfessionellen Milieus, 37–57) auf die 50er Jahre unseres Jahrhunderts. Konstitutiv für die Sozialform des neuzeitlichen Katholizismus (bis ca. 1960) waren folgende Entwicklungen: 1. Die Ausbildung eines geschlossenen religiösen Deutungssystems, das (unter

strikter kirchlicher Kontrolle) alle Bereiche des Lebens umfaßte. 2. Die Bürokratisierung und Zentralisierung der kirchlichen Amtsstrukturen, die Disziplinierung des Klerus und die Sakralisierung der neu gewonnenen Organisationsformen, 3. Die Milieubildung im Sinne der Durchsetzung der geschlossenen Weltanschauung im katholischen Volk. – Zu Beginn der 60er Jahre (1962 begann das Konzil; 1963 endete die Kanzlerschaft Adenauers) setzte dann eine Zäsur ein. Die katholische Geschlossenheit kam an ein Ende; es regte sich ein pluralistischer Wille im deutschen Katholizismus. In der folgenden Untersuchung meint *M. Klöcker* (Religiöse Lebensstile im Umbruch, 59–82) den gegenwärtigen Katholizismus 4fach kennzeichnen zu können: 1. Die Katholiken, die sich aktiv am Pfarrleben beteiligen (durchschnittlich ca. 10% der Pfarrgemeinde), bilden die sogenannte Kerngemeinde. 2. Zu den Katholiken zählt auch die große Mehrheit (man nennt sie „Auswahl-Christen") derjenigen Katholiken, die zwar ihre Kirchensteuer entrichten, die aber nur in Ausnahmefällen (etwa an den Lebenswenden: Geburt, Heirat, Tod) in die Messe gehen. 3. Nicht zu vernachlässigen sind auch die Fundamentalisten, die sich (im Widerstreit zum Geist des Zweiten Vatikanischen Konzils) scharf vom modernen Zeitgeist abheben wollen und die Tradition (vor allem in der antimodernistischen Gestalt des 19. Jahrhunderts) konservieren. 4. Das Bild des gegenwärtigen katholischen Lebens wird schließlich abgerundet durch kleinere Gemeinden: Basisgruppen, Charismatische Gebetsgruppen usw. Im anschließenden Aufsatz (Erosionen im Jenseits – Erosionen im Diesseits, 83–132) untersucht *M. N. Ebertz* Predigten über Himmel, Hölle und Fegfeuer. E. meint, die katholische Kirche stehe vor dem Dilemma zwischen Konservierungsversuch und Anpassungsversuch (an die moderne Welt). Während der erstere in die fundamentalistische Sektenexistenz führt (zudem bekommt Gott negative Züge; er wirkt grausam, zornerfüllt und unberechenbar), führt der Anpassungsversuch zu einem Funktionsverlust der Kirche. Der Himmel wäre sozusagen geschenkt und Gott würde zum Allerbarmer. In der letzten Untersuchung des vorliegenden Buches geht *G. Schmied* (Wer darf sich heute noch katholisch nennen? 133–147) auf ausgrenzende theologische und pastorale Tendenzen ein. Er sieht letztlich nur zwei Möglichkeiten: Entweder definiert sich die Kirche nicht mehr als Kirche für die vielen (bzw. für alle). Die Folge wäre der Übergang der Kirche zu einer Sekte. Oder die Kirche will für die vielen (bzw. für alle) dasein. Dann führt dies zu einer Anpassung an das in der Praxis Machbare und Durchsetzbare. Zugleich müßte man die Versuche, das Christentum radikal zu verwirklichen, in die Orden und in andere Sondergemeinschaften abschieben. – Ich habe das vorliegende Buch mit großem Interesse gelesen. Es behandelt Probleme, die uns noch lange in der Kirche beschäftigen werden. Zum Schluß eine kleine Ausstellung: Die Druckfahnen sind offenbar nur schlampig gelesen worden; jedenfalls sind viele Fehler stehengeblieben. R. Sebott S. J.

Der Heilige Geist (Pneumatologie). Bearbeitet von *Gerhard Ludwig Müller* (Texte zur Theologie. Dogmatik 7,2, herausgegeben von *Wolfgang Beinert*). Graz – Wien – Köln: Styria 1993. 125 S.

In Abweichung von der im Klappentext angekündigten kombinierten Behandlung von Pneumatologie und Gnadenlehre liegt mit dem hier anzuzeigenden Bändchen also nun doch eine separate Behandlung des Heiligen Geistes vor. Den Texten selber gehen zwei Kapitel Einleitung voraus. Ein erstes bietet einen sehr gerafften Überblick über die Geschichte der Lehre vom Heiligen Geist, ein zweites formuliert 12 „Thesen zur Systematik heutiger Pneumatologie". Die insgesamt 47 Texte sind in vier Gruppen eingeteilt: 1. biblische Zeugnisse, 2. lehramtliche Texte, 3. Theologentexte, 4. neuere Pneumatologie. Die 5 biblischen Zeugnisse sind Ez 36,22–32; Joël 3,1–5; Röm 8,10–11.14–17; Joh 13,12–17 und Eph 4,1–16. Von den 19 lehramtlichen Texten stammen 14 aus der Zeit der Patristik und des Mittelalters, der Rest aus dem 19. und 20. Jahrhundert. Die Reihe beginnt mit Papstschreiben und Konzilstexten aus dem dritten und vierten Jahrhundert und endet mit Texten aus dem Zweiten Vatikanum und der Enzyklika Johannes Pauls II. ‚Dominum et vivificantem' vom 18. Mai 1986. Ein sehr großer Teil, aber nicht alle dieser lehramtlichen Texte sind jetzt auch im neuen Denzinger in deutscher Übersetzung vorhanden. Die 12 Theologentexte reichen vom 2./3. Jahrhundert bis zu Thomas von

Aquin. Die Väter sind vertreten mit Tertullian, Cyprian, Cyrill von Jerusalem (2), Athanasius, Basilius von Cäsarea, Gregor von Nazianz, Johannes Chrysostomus. Unter der Überschrift ‚Neuere Pneumatologie rangieren 10 Texte aus der zweiten Hälfte dieses Jahrhunderts (H. Mühlen, K. Rahner, K. Lehmann, Y. Congar [3], F. A. Sullivan, H. U. von Balthasar, Chr. Schütz, D. Stanislae) und einer aus dem 19. Jahrhundert (J.H. Newman). Die nützliche Textsammlung schließt mit dem Hymnus *Veni creator spiritus* des Rabanus Maurus in lateinischer und deutscher Version, einem knappen Literaturverzeichnis zur Pneumatologie und einem Sachregister. Das Verständnis der zitierten Texte wird nicht wenig erleichtert durch bündige Charakterisierungen der Werke, aus denen die Zitate entnommen sind, und durch treffende Überschriften, die den Inhalt jeweils zusammenfassen. H. J. Sieben S. J.

Tipler, Frank J., *Die Physik der Unsterblichkeit.* Moderne Kosmologie, Gott und die Auferstehung der Toten. München: Piper 1994. 605 S.

Das spannungsreiche Verhältnis zwischen Physik und Theologie scheint einen neuen Höhepunkt erreicht zu haben. War es bei Galilei die Theologie, die der Physik die Inhalte vorschrieb, so hat sich dieses Verhältnis inzwischen geradezu umgedreht: Der bekannte Kosmologe Frank J. Tipler erhebt in seinem Buch „Die Physik der Unsterblichkeit" den Anspruch, die Theologie zu einem Anwendungsgebiet der Physik zu machen, derart, daß ihre Eigenständigkeit verschwindet.

Sein Ansatz ist in Kürze dieser: Nachdem die physikalische Kosmologie traditionell nach rückwärts (bis zu einem „Urknall" oder ähnlichem) gerechnet hat, versuchen Kosmologen seit einigen Jahren, in die Zukunft vorauszurechnen, um zu entscheiden, ob wissenschaftliche Aussagen über den Endzustand des Universums möglich sind. – Die entsprechende Disziplin nennt sich „physikalische Eschatologie" und hat zunächst keine religiösen Konnotationen. Erst T. hat diese Disziplin mit dem Gewicht weltanschaulich-religiöser Erwartungen aufgeladen. – Er geht davon aus, daß das Weltall unter bestimmten Bedingungen in einer Endsingularität kulminieren könnte, die ein Informationsmaximum darstellt. In diesem Informationsmaximum wäre alles enthalten, was es jemals an kognitiven Inhalten im Universum gab. Dies ist es, was wir früher „Gott" genannt haben. – Ein solches Informationsmaximum soll auf folgende Weise zustandekommen: Da die Sonne ein Stern mit endlicher Heizkraft ist, wird das menschliche Leben, das dem Impetus des Überlebens in sich trägt, in den Weltraum auswandern. Da die Besiedlung des Weltraums für fleischliche Menschen unmöglich ist, wird diese Besiedlung durch Computer vonstatten gehen, die die Information des menschlichen Gehirns in sich gespeichert haben. – Befreit vom körperlichen Substrat, wird das Computerleben das ganze Weltall besiedeln. In der Evolution des Weltalls, das ein nichtlineares System darstellt, wird es eine Phase geben, wo das Leben durch einen relativ geringen Eingriff diese Evolution so steuern kann, daß die gewünschte Endsingularität sich einstellt. Unterstellt man die aus der Computerwissenschaft bekannte Prämisse, wonach eine perfekte Simulation, d. h. eine „Emulation", vom Original ununterscheidbar ist, also dessen Realität darstellt, dann wird die Endsingularität als Informationsmaximum alle jemals gelebt habenden Menschen emulieren, d. h. ihre Realität erzeugen und das herstellen, was man früher einmal „Auferstehung der Toten" genannt hat.

Das Buch von T. versteht sich als strenge Wissenschaft, in der alle Folgerungen aus quantifizierten mathematischen Formeln abgeleitet werden. – Es scheint aber, daß sein Entwurf nicht mehr ist als die Projektion weltanschaulicher Bedürfnisse in die Kosmologie, die sich dafür ganz besonders eignet. Zum einen regte die Weite des Alls immer schon zu religiösen Spekulationen an, zum anderen bietet sich der spekulative Charakter der physikalischen Kosmologie dafür besonders an. – Die Einwände gegen T.s Entwurf lassen sich in mindestens vier Bereichen formulieren: 1) im physikalischen, 2) im technischen, 3) im ethischen und 4) im theologischen Bereich.

1) Die Einwände von der physikalischen Fachwissenschaft sind zahlreich. Hier nur einige wenige, die sich leicht durchschauen lassen: T.s Schlußfolgerungen hängen an der Wahrheit des von ihm unterstellten kosmologischen Modells. Dieses ist keineswegs unumstritten, z. B. gibt es bis heute keine vereinigte Feldtheorie, abgesehen davon, daß die

bis jetzt bekannten vier fundamentalen Kräfte unvollständig sein könnten. – Sein Entwurf setzt die semantische Konsistenz der Quantentheorie und die Everettsche „Vielweltentheorie" voraus. Die semantische Konsistenz der Quantentheorie ist bis heute strittig. Viele Physiker nehmen an, daß der quantentheoretische Meßprozeß in dieser Theorie nicht formuliert werden kann. Dann aber macht es keinen Sinn, mit T. von der „Wellenfunktion des Universums" zu sprechen, da es sich um eine nichtempirische, weil nicht meßbare Größe handeln würde. – Ferner: die Everettsche „Vielweltentheorie" wird nur von einer Minderheit von Physikern gehalten. Sie geht aber als Prämisse in T.s Entwurf ein. – Völlig unklar ist, wie man sich das Informationsmaximum am Ende der Zeiten denken soll. Da in diesem Maximum extreme Temperaturen und Drücke herrschen, werden keine Atome oder Elementarteilchen mehr existieren können. Wie eine unstrukturierte Materie zum Träger maximaler Information werden soll, hat T. nirgends geklärt.

2) Die Einwände auf dem Niveau des Technischen betreffen zunächst einmal die grundsätzliche Frage: sind technische Geräte überhaupt hinreichend durch physikalische Gesetzlichkeit beschreibbar? Nur dann wäre T.s Entwurf ein physikalischer. – In der Technikphilosophie gilt als Konsens, daß technische Geräte mehr sind als „angewandte Physik": Das technische Gerät realisiert kontingente, geschichtliche Zwecksetzungen des Menschen, die durch die physikalischen Gesetze nicht erzwungen werden, also aus ihnen *allein* nicht erklärbar sind. Der Tiplersche Entwurf kann sich also insofern nicht auf die Autorität der Physik berufen, als daß sein zentraler Topos nicht die Kosmologie, sondern die Computermetapher ist. – Ein weiterer Einwand bezieht sich auf die Identifikation von menschlicher und Computer-Intelligenz. In der Fachliteratur wird die Möglichkeit einer solchen Identifikation mit guten Gründen bestritten. Die Auseinandersetzung mit dieser Literatur wird von T. sehr oberflächlich geführt (z. B. verzeichnet er die Gegenargumente von Searle sehr stark und diskutiert andere kaum).

3) Der Bereich des Ethisch-Praktischen ist natürlich auf einer solchen Basis schwerlich mit Inhalt zu füllen. Sittliches Handeln ist nach T. deshalb „sehr einfach", weil es genügt, das zu tun, was man ohnehin tut. Nicht einmal der Interessenkonflikt zwischen pragmatischen Zielvorstellungen der Gesellschaft und denen des Einzelnen werden thematisiert, geschweige denn die Spannungen, die aus dem Selbstzwecklichkeitscharakter des Ethischen hervorgehen, den es aber in T.s durchweg zweckrationalem Denken nicht geben kann. – Die Schwierigkeit einer zweckrationalen Neutralisierung der Ethik zeigen sich bei T.s Einschätzung des Technisierungsprozesses: er kann keine Kriterien für humanen Technikgebrauch angeben. Seine Theorie sanktioniert das Bestehende. Insbesondere die mit Gründen in Verruf geratene Großtechnologie, wie Weltraumtechnik und Elementarteilchenbeschleuniger, werden durch seinen Ansatz fraglos gerechtfertigt, ja sie erhalten durch seinen „physikotheologischen" Überbau die Weihe des Göttlichen. – Der Technisierungsprozeß in seiner faktischen Gestalt erscheint als alternativlos gesollter. Im ganzen Buch gibt es demgemäß keine Überlegungen zu Fragen wie „Überbevölkerung", „Hochrüstung", „Umweltzerstörung", „Pathologien des Technisierungsprozesses" usw. All dies erweist sich, angesichts der Hoffnung auf Unsterblichkeit im Weltall, als vernachlässigbare Größe.

4) Auch dann, wenn die genannten Einwände nicht stichhaltig wären, könnte man sich doch fragen, welche Veränderungen die physikalistische Transposition theologischer Begriffe ipso facto zur Folge haben wird und ob wir sie nach dieser Transposition überhaupt noch als theologische wiedererkennen. – Dies scheint kaum möglich: z. B. spricht T. zwar von „Gnade", aber was er an solchen Stellen sagt, hat er der Bibel, nicht der Kosmologie entnommen. Ein Denken, das die Endsingularität als vom Menschen herstellbare begreift, kann den Begriff von „Gnade" als Geschenk nicht mit Inhalt füllen. – Dasselbe gilt für den Begriff des „Glaubens", der hier ersatzlos in „Wissen" aufgelöst wird. Die Endsingularität ist voll berechenbar. Hoffnung ist auf Gewißheit reduzierbar. – Man kann sich auch fragen, ob die Tiplersche Interpretation von „Auferstehung" noch irgend etwas mit dem gemein hat, was früher so genannt wurde. Wenn „Auferstehung" heißt, in einem Supercomputer emuliert zu werden, der alle möglichen Kombinationen des Menschseins durchrechnet, so ist diese Emulation völlig unabhängig von der real verlaufenden Geschichte. Auch wenn menschliche Geschichte niemals

stattgefunden hätte, würde sie vom Computer emuliert. Aber kann man dann noch von „Auferstehung" sprechen?

Die Einwände ließen sich beliebig vermehren. Z. B. ist es evident, daß T.s Behauptung, er habe die Existenz Gottes als *notwendige* bewiesen, aufgrund empirischer Wissenschaft prinzipiell unmöglich ist, da diese immer nur hypothetisches Wissen liefert. Auch ist die Voraussetzung, daß „das Leben" *notwendigerweise* überleben wollen müsse, eine metaphysische These, kein Ergebnis der positiven Wissenschaft. – Man hätte sich ohnehin gewünscht, daß sich der Autor zur Metaphysikdiskussion, zur Diskussion um die Grenzen des Physikalismus, zur philosophischen Ethik usw. ins Verhältnis gesetzt hätte. Aber vermutlich wäre dann sein Buch nicht zustande gekommen. – Leider gibt es Theologen, die T.s (Mach)-Werk für einen seriösen Brückenschlag halten. Es gibt nur einen Zweck, für den sich dieses Buch ohne Einschränkung empfiehlt: Als Übungsbuch für Erstsemester in Philosophie, um zu lernen, was eine Kategorienverwechslung ist. H.-D. Mutschler

4. Praktische Theologie

Gottesrede – Glaubenspraxis. Perspektiven theologischer Handlungstheorie. Hrsg. von *Edmund Arens*. Darmstadt: Wissenschaftliche Buchgesellschaft 1994. 197 S.

Seitdem Helmut Peukert in der Mitte der 70er Jahre im Gespräch mit zeitgenössischen philosophischen Positionen eine theologische Handlungstheorie entworfen hat, die aufgrund der jüdisch-christlichen Tradition die Aporetik handlungstheoretischer Positionen aufzudecken und die elementaren Strukturen christlicher Glaubenspraxis zu entdecken vermag, findet diesseits und jenseits des Atlantiks ein Rezeptionsprozeß dieses Ansatzes statt, bei dem der Herausgeber *Edmund Arens* eine führende Rolle spielt. Der vorliegende Sammelband, Hermann Pius Siller zum 65. Geburtstag gewidmet, ist ein weiterer Schritt in diesem Prozeß, die Theorie kommunikativen Handelns, wie sie Jürgen Habermas entwickelt hat, für die theologischen Disziplinen kritisch zu rezipieren.

Die neun Beiträge bewegen sich in den drei Bereichen biblischer, systematischer und praktischer Theologie, die als die „drei konstitutiven Dimensionen christlich-kommunikativer Praxis" (3) vorgestellt werden. Der Münsteraner Neutestamentler *Detlev Dormeyer* entwickelt im Gespräch mit Positionen biblischer Hermeneutik eine pragmatische Theorie biblischer Texte, die als kommunikative Handlungen verstanden werden und für deren Lektüre eine ‚interaktionale Bibelauslegung' vorgeschlagen wird. *Edmund Arens* entwirft im Gespräch mit vier zeitgenössischen christologischen Ansätzen (Karl Rahner, Edward Schillebeeckx, Hans Urs von Balthasar und Befreiungstheologie) eine „handlungstheoretische Christologie", die in Anwendung Habermasscher Kategorien auf das kommunikative Handeln Jesu abhebt sowie auf die als Bezeugen und Bekennen dechiffrierte kommunikative Praxis der Jünger Jesu. Drei weitere Aufsätze behandeln Themen der systematischen Theologie: *Markus Knapp* expliziert die Trinitätslehre kommunikationstheoretisch und zeigt dabei Reichweite und Grenze dieses Denkmodells auf, *Hans Zirker* versteht Kirche als „Kommunikationsgemeinschaft" und zeigt auf geschichtlichem Hintergrund die fundamentalen Funktionen der Kommunikation auf, wie etwa die Verarbeitung von Gegensätzen. Der Beitrag von *Walter Lesch* zu einer handlungstheoretisch aufgezäumten (theologischen) Ethik dürfte insofern der weiterführendste sein, als er über eine Diskursethik hinaus theologische Rückfragen an die Theorie kommunikativen Handelns stellt und dabei außer der bekannten Aporetik von Peukert auf die Positionen von Lévinas und Dussel rekurriert und damit diskursiv uneinlösbare Dimensionen ins Spiel bringt. Vier weitere Beiträge widmen sich der praktisch-theologischen Theoriebildung: Der Würzburger Pastoraltheologe *Rolf Zerfaß* wendet sein in den 70er Jahren entfaltetes handlungstheoretisches Modell mit Blick auf Peukert auf das gottesdienstliche Handeln an und kommt zu entsprechenden Konsequenzen für Liturgie und die sie reflektierende Disziplin. *Hermann Steinkamp* nimmt das diakonische Handeln in den Blick, wobei er „machtförmige" Diakonie und

Option für die Armen eher polemisch als sachdienlich einander gegenübersetzt. Der Münsteraner Missionswissenschaftler *Giancarlo Collet* befaßt sich mit dem missionarischen Handeln, das er nach einem kritischen Durchgang durch die Missionsgeschichte als „Zeugnis" für das „Wort des Lebens" (1 Joh 1) in Anerkennung des Anderen bestimmt. *Norbert Mette* schließlich reflektiert die religiösen und theologischen Dimensionen des pädagogischen Handelns und plädiert im Sinn einer Befreiungspädagogik für eine „Option für den Anderen", die sich in Bezeugen und Teilen äußere. Eine hilfreiche Bibliographie zur theologischen Handlungstheorie sowie ein Personenregister schließen das Buch ab.

Das Buch stellt unter Beweis, wie fruchtbar die kritische Rezeption der Theorie kommunikativen Handelns für die Theologie sein kann und wie das interdisziplinäre Gespräch sowohl binnentheologisch als auch in Auseinandersetzung mit Philosophie und Sozialwissenschaften idealtypisch verlaufen kann. Es bleiben jedoch auch Desiderate: Wenn man das Ideal reziprok-egalitärer Verhältnisse im Diskurs Gleicher zugrundelegt, wird man feststellen müssen, daß der „handlungstheoretische" Umbau der Theologie nicht mit einem „theologischen" Umbau der Theorie kommunikativen Handelns Hand in Hand geht. Dies sei an zwei Beispielen erläutert: Es fällt auf, daß der Herausgeber zwar die biblische, systematische und praktische Dimension, nicht aber die *geschichtliche* als konstitutiv für die christlich-kommunikative Praxis annimmt. Dies hat unter anderem zur Folge, daß die kommunikative Kompetenz, die sich im Lauf der Christentumsgeschichte herausgebildet hat und in theologischen Theoremen ihren Niederschlag fand, nicht hinreichend wahrgenommen wird. Eine handlungstheoretische Analyse dieser Geschichte und der jeweiligen theologischen Reflexion würde ein Potential zutage fördern, das dem interdisziplinären Gespräch historischen Rückhalt geben und systematische Fragen aufgeben würde. Dazu zählt etwa die Frage menschlicher Schuld, die sich im Erinnerungsjahr 1995 wieder gebieterisch zu Wort meldet. Wie kann die Schuld in der Geschichte handlungstheoretisch eingeholt werden, wenn denn die Auskunft nicht zufriedenstellt, daß mit diesem Existenzrisiko „prinzipiell trostlos" (Habermas) zu leben sei. Diese Problematik hatte zwar schon in Hannah Arendts Handlungstheorie einen zentralen Stellenwert erlangt, in der Theorie kommunikativen Handelns jedoch scheint die Frage nach geschichtlicher Schuld, trotz des Gesprächs mit der Theologie, kaum wahrgenommen und angedacht, wenn man von einigen Hinweisen bei Peukert absieht. Diese beiden Hinweise sollen zeigen, daß der Rezeptionsprozeß bislang allzu eingleisig im Sinn einer Applikationshermeneutik verläuft, aber noch nicht das kritische Stadium einer reziproken kreativen Anverwandlung erreicht hat. M. Sievernich S. J.

Ruiz Jurado, Manuel, *El discernimiento espiritual – Teologia. Historia. Practica* (Biblioteca de Autores Cristianos 544). Madrid: Biblioteca de Autores Cristianos 1994. XX/330 S.

Der erste Teil (3–63) handelt in sieben Kapiteln von der geistlichen Unterscheidung im allgemeinen, dabei insbesondere von ihren biblischen Fundamenten und den sie begünstigenden und den sie hindernden Bedingungen. Der zweite Teil (65–159) untersucht die Geschichte der geistlichen Unterscheidung seit dem christlichen Altertum bis in unsere Zeit; als besonders wichtige Autoren werden für die heutige Zeit Jean Mouroux, Jean Gouvernaire, Gérard Thérrien und Karl Rahner genannt. Der dritte Hauptteil (161–307) ist der praktischen Anwendung der Unterscheidung gewidmet; hier wird z. B. der Unterschied zwischen „gemeinsamer geistlicher Unterscheidung" (Subjekt der Unterscheidung wäre die Gruppe; dies lehnt der Autor wohl eher ab) und „geistlicher Unterscheidung in Gemeinschaft" (Subjekte der Unterscheidung bleiben die einzelnen, die sich aber mit anderen beraten und ihre Ergebnisse der Kritik der anderen stellen) erläutert und es werden im einzelnen die ignatianischen Regeln zur Unterscheidung der Geister erklärt. Ebenfalls mit Recht bestreitet der Verfasser Karl Rahners Deutung der „Tröstung ohne vorangehende Ursache" als „ungegenständlichen Trost"; dem widersprechen bereits die ignatianischen Texte selbst. – Gewöhnlich schließt jedes Kapitel mit einer Zusammenfassung und einer Bibliographie; so ist dieses Buch sehr übersichtlich geschrieben. Das Anliegen des Verfassers könnte man als kirchentreue Klugheit be-

zeichnen. Vielleicht führt letzteres aber doch zu einem etwas unkritischen Verständnis. So deutet der Verfasser die berühmte ignatianische Regel, „von dem Weißen, das ich sehe, glauben, daß es schwarz ist, wenn die hierarchische Mutter Kirche es so definiert" (GÜ 365), dahingehend, daß der Mensch sich ja immer in seiner eigenen Einschätzung täuschen könne, die Kirche aber nicht (210). Die Formulierung des ignatianischen Textes besagt jedoch keineswegs, daß mir etwas nur weiß „scheint", in Wirklichkeit aber schwarz ist. Vielmehr stellt Ignatius eine Regel auf, die für überhaupt alle Glaubensaussagen gilt: Von einer gesehenen, also historischer Vernunfterkenntnis zugänglichen Wirklichkeit, die tatsächlich so ist, wie man sie sieht, sagen wir dennoch aufgrund der christlichen Botschaft im Glauben Entgegengesetztes aus. Zum Beispiel sehen wir den Gekreuzigten und glauben den Auferstandenen; wir sehen eine Kirche mit vielen Runzeln und menschlichen Schwachheiten und glauben die Gegenwart des Heiligen Geistes. Anstatt einfach vorauszusetzen, daß die Kirche sich wegen der Verheißung des Herrn nicht irren könne, wäre es daher besser, von vornherein die genauen Kriterien anzugeben, nach denen bereits das Lehramt selber Glaubensaussagen von anderen Aussagen unterscheidet. Es wäre zwar schön, wenn es so wäre, daß kirchliche Praktiken nur von seiten ihrer Anwender verfälscht und mißbraucht werden, aber nie bereits in sich selbst mißbräuchlich sein können (211). Die wahre Verläßlichkeit der Kirche ist jedoch anders begründet: Glaubensaussagen sind deshalb „aus sich wahr", weil in ihnen selber das geschieht, wovon sie reden: Gottes liebevolle Selbstmitteilung. Aussagen, die sich als Glaubensaussagen im Sinn der Selbstmitteilung Gottes verstehen ließen und dennoch falsch wären, sind gar nicht herstellbar. Und der „Trost ohne vorausgehende Ursache", den der Autor nicht mit der ignatianischen „ersten Wahlzeit" identifizieren möchte (266 f.), hat m. E. schlicht die Struktur der Glaubensgewißheit eben dieser „ersten Wahlzeit"; Glaubensgewißheit läßt sich weder rationalistisch aus Vernunftgründen herleiten noch fideistisch durch Willensaufschwung erreichen, sondern ist in diesem Sinn immer „ohne vorausgehende Ursache", genauso, wie nach GÜ 15 der Schöpfer sich gerade durch das Wort des Evangeliums „unmittelbar" seinem Geschöpf mitteilt.

P. Knauer S. J.

Lorenz, Erika, *Praxis der Kontemplation.* Die Weisung der klassischen Mystik. München: Kösel 1994. 118 S.

Meditation und Kontemplation finden heute großes Interesse, sowohl bei Christen als auch bei Nicht-Christen. Da ist es wichtig, Lehrer zu haben, denen man sich anvertrauen kann. E. Lorenz, emeritierte Professorin für Hispanistik an der Universität Hamburg (mit dem Schwerpunkt: spanische Spiritualität des 16. Jh.), hat in diesem Büchlein dargestellt, was drei klassische spanische Meister der Kontemplation gelehrt haben: Franz von Osuna, Teresa von Ávila und Johannes vom Kreuz. Osuna bietet Voraussetzungen und Grundsätzliches, Teresa schildert den Eintritt ins innere Schweigen, mit dem die Kontemplation beginnt, Johannes weist auf die entscheidende Umwandlung in der Kontemplation hin. – L. nimmt dabei eine Reihe wichtiger Klärungen vor. Bekanntlich ist der Gebrauch der Begriffe Meditation und Kontemplation nicht ganz eindeutig. Durch das innere Loslassen bekommt christliche Kontemplation Ähnlichkeit mit der östlichen, übergegenständlichen Meditation. Christlich gesehen geht es aber um die Beziehung zum Du Gottes. Der Meditation kommt dabei eine wichtige vorbereitende Rolle zu. Man kann Gott nur in Liebe nahen; aber man kann nur lieben, wenn man vom Geliebten weiß. „Christliche Meditation, also das Sich-Hineindenken, Hineinspüren in heilige Texte, ist die wirksamste Methode, um zunächst jene Partnerschaft herzustellen, die den späteren kontemplativen Vollzug zu einem christlichen macht" (24). „Es ist wichtig, daß man Texte wählt, die nicht die Tendenz haben, uns selbst in den Mittelpunkt zu stellen. Die heute sehr verbreitete Psychologisierung der Meditation verfehlt den eigentlichen Zweck." (27) L. macht mit Recht darauf aufmerksam, daß das moderne Suchen der Bild- und Gedankenleere nicht mit Läuterung oder gar Herzensreinheit verwechselt werden darf. „Die innere Stille, die Schweigemeditation wird sonst zum Selbstzweck und verdrängt das notwendige Bemühen um das ganz andersartige Schweigen in Gottes erspürter und geliebter Gegenwart. Christliche Kontemplation ist ein erfülltes

Schweigen, in dem uns das trägt und prägt, was wir uns in unserem Leben an Glaube, Liebe und Hoffnung angeeignet haben" (29). Andererseits sollten wir aber nicht fürchten, von Schweigepraktiken, die man vielleicht von östlichen Meistern erlernt hat, Gebrauch zu machen. Diese uralten Praktiken der Menschheit sind auch für den Christen, der sie recht einzuordnen weiß, eine Hilfe noch vor dem eigentlichen Anfang. „Hat sich aber eine gewisse Ruhe eingestellt, so muß auf den christlichen Weg ‚umgestiegen' werden ..." (30) – Schon Francisco de Osuna, der Lehrer Teresas, hat auf das Schweigen, das „Nichtdenken" hingewiesen. Die Vollkommenheit besteht aber nach Osuna nicht darin, daß man nicht denkt. Das Schweigen ist ein Nebenprodukt der ganz auf Gott, den inneren Partner, gerichteten Aufmerksamkeit. Es genügt nicht, gedankenfrei zu sein. Am Anfang steht nicht die Passivität, sondern die Arbeit an sich selbst, das Bemühen um die „Reinheit des Herzens". Es geht darum, das Herz nicht einfach leer zu machen, sondern frei für Gott. „Denn zum ‚reinen Herzen' der Bergpredigt Jesu kommt man nicht einfach dadurch, daß man innerlich abschaltet und streßfrei seine Sünden vergißt" (45). Am Anfang steht ein Läuterungsprozeß. „Die Pforte zum kontemplativen Weg ist eng, nur wenige zwängen sich hindurch" (46f.). – Ob wir nun mit modernen Techniken der Ruhigstellung beginnen oder nicht – dem einen wird es nützlich, dem anderen hinderlich sein – das Eigentliche beginnt danach. Ruhegebet ist die Basis der Kontemplation. Teresa steht mit dem Ruhegebet in der langen Tradition des Hesychasmus. Aber die Ruhe erfordert asketische Haltungen und Lebensweisen im Sinne der Bergpredigt; ihre Technik ist die „memoria Dei", das „Gottgedenken": also die dem Herzens- und Jesusgebet eigene ruhige Wiederholung, die zum „immerwährenden Gebet" führt. Für uns Heutige können neben der mantraartigen Wiederholungstechnik vielleicht Za-Zen oder autogenes Training eine Hilfe sein. – Für Johannes vom Kreuz ist Transformation Sinn und Ziel der kontemplativen Übung. Die drei theologalen Tugenden Glaube, Hoffnung und Liebe leiten den Verwandlungsprozeß ein durch Dunkelheit und Nacht der zugeordneten Seelenvermögen. Johannes sucht nicht irgendeine Gotteserfahrung, sondern eine christliche. Darum betont er, daß vor dem kontemplativen Aufhören von Gedanken und Bildern ein Aneignungsprozeß der Offenbarung Jesu Christi stattgefunden haben muß. Von der Kontemplation schreibt Lorenz: „Diese christliche ‚Nichterfahrung' ist mehr als eine Meditation östlicher Prägung, in der man nichts Gegenständliches wahrnimmt, auch keine Gedanken und Bilder oder, wie im Zen, Gefühle. Christlich bleibt in der ‚Nichterfahrung' die Liebe, mag es auch nur noch ein leidvolles Fünkchen sein. Denn es bleibt das personale Gegenüber, Miteinander und Ineinander" (106). Zum Schluß wird auf die Bedeutung der Kontemplation für den heute so notwendigen und gesuchten interreligiösen Dialog hingewiesen. – Der Autorin gebührt Dank für ihre klaren Worte.

G. Switek S. J.

Daniélou, Jean, *Carnets spirituels.* Texte édité par *Marie-Josèphe Rondeau.* Préface par *A.-M. Carré, O. P.* de l'Académie française. Avant-propos par *Xavier Tilliette, S. J.* Paris: du cerf 1993. 407 S.

Ein ‚évènement' nennt das Mitglied der Académie Française *A.-M. Carré OP* in seinem Vorwort die hier vorliegende Publikation des seit einigen Jahren schon im Bekannten- und Freundeskreis zirkulierenden Tagebuches von Jean D. Das ist kaum zu hoch gegriffen; denn unter dreifacher Rücksicht verdienen die ‚carnets spirituels' des Jesuiten höchstes Interesse: Sie gewähren erstens einen Einblick in eine heute praktisch versunkene Welt, nämlich das Fühlen, Denken und Beten eines jungen Jesuiten vor etwas mehr als einem halben Jahrhundert, und damit in die vorkonziliare Gesellschaft Jesu, wie sie nur noch in der Erinnerung einiger älterer Ordensmitglieder fortlebt. Das Gros der Tagebucheintragungen erstreckt sich dabei über die Jahre 1936 bis 1941. Das sind nicht nur für den 1905 geborenen D. entscheidende Jahre seiner Ausbildung (Theologie in Lyon/Fourvière, Priesterweihe, sog. Drittes Jahr mit den großen Exerzitien), sondern auch eine Zeit umwälzender weltgeschichtlicher Ereignisse (Spanischer Bürgerkrieg, Zweiter Weltkrieg mit der Besiegung und Besetzung Frankreichs durch die Deutschen). Wie erlebt und verarbeitet der literarisch, politisch, geistig und geistlich gleichermaßen höchst interessierte junge Intellektuelle in Soutane hinter den damals noch sehr hohen Kloster-

mauern und dann nach seiner Mobilisierung in Uniform all diese Ereignisse? Die französische Gesellschaft Jesu und ihre Ausbildungshäuser waren in diesen Jahren außerordentlich reich an großen Talenten und Begabungen. Es genügt an Namen wie Teilhard de Chardin, Lubac, Balthasar, Varillon zu erinnern. Was erfahren wir über diese Mitbrüder, welchen Einfluß üben sie auf D. aus? Von größerem allgemeinen Interesse ist ein zweiter Aspekt. D. war einer der bedeutenden französischen Theologen dieses Jahrhunderts, ein wirklicher Pionier auf dem Gebiet der Patristik, aber nicht nur hier. Die hingeworfenen Notizen des Tagebuchs dokumentieren das innere Reifen des angehenden Professors, sie enthalten erste Fingerübungen des späteren Theologen und Forschers, an nicht wenigen Stellen Skizzen für Vorträge, Predigten, die Grundidee, bisweilen sogar Materialsammlungen für spätere Bücher und Veröffentlichungen. Sie legen vor allem die Verwurzelung seiner Theologie im Spirituellen frei. Die ‚carnets' belegen: Gregor von Nyssa hatte Jahre hindurch das geistliche Leben des jungen Jesuiten befruchtet, bevor er Gegenstand einer These wurde, die die wissenschaftliche Welt aufhorchen ließ. In die Jahre der Tagebuchaufzeichnungen fällt die für D.s Theologie entscheidende Entdekkung der Heilsgeschichte, und, damit im Zusammenhang stehend, des typologischen Sinns der Heiligen Schrift. Es reift das große Projekt der dann zusammen mit Lubac und anderen lancierten ‚Sources Chrétiennes', von denen inzwischen über 400 Bände erschienen sind! Kein Zweifel, die ‚carnets' sind eine höchst aufschlußreiche Quelle für jeden, der sich für die Genese von D.s Theologie und ihrer großen Themen interessiert.

Zum ‚Ereignis' wird die Publikation der ‚carnets' aber eigentlich erst durch den dritten Aspekt: Die hingeworfenen, hingekritzelten, schwer entzifferbaren, natürlich nie für eine Veröffentlichung gedachten, vom Verfasser selber offensichtlich vergessenen Notizen sind von einer frappierenden Authentizität: Es ist wirklich das Gespräch einer Seele mit ihrem Gott, ein eminent geistlicher Text von so großer Intimität, daß die Herausgeber sich die Frage zu stellen hatten, ob man ihn überhaupt der Öffentlichkeit preisgeben dürfe. Daß sie die Skrupel schließlich mit der Begründung überwanden, mit diesen ‚carnets' könne das Wort des großen Apostels auch über seinen Tod hinaus weiterwirken, ist unbedingt zu begrüßen. – Der besondere Reiz dieses geistlichen Tagebuches liegt nun darin, daß er nicht aus der Feder eines spirituellen Schriftstellers, sondern eines waschechten Intellektuellen stammt, für den unersättliche Wißbegierde, kämpferische Disputierlust und Rechthaberei ebenso kennzeichnend sind wie andere Gaben und Fehler, die zu dieser species Mensch gehören. D. war ein Intellektueller von Natur und Veranlagung, wollte jedoch ein Heiliger sein oder werden, ein Apostel, der nichts anderes kennt als Jesus Christus, den gekreuzigten. Hier liegt das Drama dieser Seele, ihr Ringen und ihr Kampf, festgehalten für die genannten Jahre in den Eintragungen dieses Tagebuches. Immer wieder stößt der Tagebuchschreiber, der das schier nicht in eins zu Bringende zu einer Einheit zusammenführen will, an seine Grenzen, bekennt sein Scheitern und Versagen. Aber es bleibt nicht bei steriler Selbstanklage, sondern kommt immer wieder zu neuer, vertiefter Begegnung des Ringenden mit seinem Gott. Die kongeniale Einleitung seines Mitbruders und zeitweiligen unmittelbaren Weggefährten *Xavier Tilliette* hilft feinfühlig und taktvoll die Proportionen zurechtzurücken, wenn des Tagebuchschreibers Selbstbezichtigungen das Maß überschreiten. Wenn D. z. B. seinen Eintritt in die Gesellschaft Jesu auf falschen Ehrgeiz zurückführt (153) und sich wundert, daß man ihn noch nicht entlassen habe bzw. als seine eigentliche Berufung die monastische bezeichnet, dann erinnert der Mitbruder daran, daß D. der geborene Jesuit war, wie wenige erfüllt vom Geiste des Ordensstifters, ein wirklicher contemplativus in actione. Im Kampf gegen seine wirklichen und vermeintlichen Fehler und Schwächen faßt D. dabei nicht selten Vorsätze, von denen man nur von Glück sagen kann, daß er sie nicht verwirklicht hat: so, wenn er sich in den Großen Exerzitien des Drittes Jahres in einer Betrachtung über Nazareth vornimmt, alles zu tun, um „ein banaler Jesuit zu werden, alles zum Verschwinden zu bringen, wodurch er auffallen oder sich auszeichnen könnte. So jede literarische Tätigkeit sofort zu unterlassen, außer wenn sie ihm im Gehorsam abverlangt wird; in der Theologie alles irgendwie Persönliche zu vermeiden und sich nur an die allgemeine Lehre zu halten usw. usw." (271). Andere Vorsätze lassen Leute, die D. persönlich kannten, nur schmunzeln, so wenn er als seinen Hauptfehler seine ewige Hast diagnostiziert, im Gehen, beim Essen, in der Arbeit, in der Beziehung zu seinen Oberen, ja

im geistlichen Leben selber, und sich dann verordnet, von jetzt an ‚beruhigend' zu wirken (devenir reposant)! (93). Es finden sich Stellen in diesem Tagebuch, die sowohl P. Tilliette als auch die eigentliche Herausgeberin, Marie-Josèphe Rondeau, als Beleg für den Empfang mystischer Gnaden deuten. Am 29. Dezember 1951 lautet die Tagebucheintragung: „*Dum medium silentium.* Die Gnade des Herrn hat mich diesen Morgen berührt und, siehe, wieder ist meine Seele in ihrem Frieden erneuert. Wie gut doch der Herr ist. Und es ist wirklich seine Gnade, die gekommen ist, meine Finsternis zu besuchen und sie zu zerstreuen, die das Paradies erneut in meinen Herzen erweckt hat. *Deus Israel, custodi hanc voluntatem.* Ich fühle mich so schwach. Doch ich muß mich noch mehr gerade auf die Gnade stützen. Wie an die Gnade der Vergebung, so auch an die Gnade der Beharrlichkeit glauben. Verborgenes Leben mit Jesus *Absconde me in abscondito faciei tuae.* Etwas tun für mein Gebetsleben, mehr in häufiger Zuflucht denn in festen Zeiten, wovon ich weiß, daß sie nicht möglich sind. Aber die List des Bösen besteht eben darin, fortwährend zwischen die glückselige Dreifaltigkeit und meine Seele meine kleinen Begierden wie einen dünnen Vorhang auszubreiten. Die Sonne scheint jedoch hinter dem Vorhang; was die ganze Zeit über fehlt, ist die kleine Anstrengung, ihn zur Seite zu schieben. Auf diese Weise ein einfaches Gebetsleben wiederfinden, keine psychologische Euphorie aufrechterhalten, sondern demütige, ständige Bekehrung. Wieder auf Tauler zurückkommen, durch den mir heute Morgen die Gnade zuteil wurde, wie im Dritten Jahr, am selben Tag, bei Gelegenheit des gleichen Textes. Wahrlich, man vernimmt das Wort klar und deutlich. Ja, du hast gesprochen, du hast meine Taubheit durchbrochen. Wahrhaft, ich war taub, aber dein schöpferisches Wort hat diese Taubheit durchbrochen, und dort, wo nichts war, von neuem Leben und Freude erweckt. Maria, ich vertraue dir diese Gnade an, und meine Seele und die Seelen" (401–402).

H. J. Sieben S. J.

Tripole, Martin R., S. J., *Faith beyond Justice* (Studies on Jesuit Topics 14). Saint Louis: Institut of Jesuit Sources 1994. 153 S.

Tripoles These lautet: „Was tatsächlich eine legitime Anwendung des Geistes von Ignatius und der ersten Gefährten der Gesellschaft Jesu auf das Leben in der heutigen Welt ist, wurde durch die 32. Generalkongregation (GK) auf das unangemessen hohe Niveau eines Grundprinzips der Sendung erhoben." (23) Mit dieser These nimmt T. Sätze aus den Dekreten 2 und 4 der 32. GK des Jesuitenordens (1974/75) ins Visier wie: „Daher kann der Einsatz für Glaube und Gerechtigkeit für uns nicht einfach eine Arbeit unter anderen sein. Er muß vielmehr der tragende Grund dafür sein, der alle unsere Arbeiten zu einer Einheit verbindet." (D2, 9) T. sieht zwei Probleme in der Akzentsetzung der 32. GK: Erstens sei nicht das soziale Apostolat, sondern die Verkündigung des Evangeliums Christi das einheitsstiftende Prinzip aller Tätigkeiten des Ordens; zweitens entwerte der Rang, den das soziale Apostolat durch die 32. GK erhalte, die Legitimität anderer Apostolate wie z. B. das der Erziehung (vgl. 24 f.). – Das Eingangs-Resümee der Umfrage unter 15 führenden Jesuiten (7–21) konstatiert Unsicherheiten und unterschiedliche Positionen zu Dekret 4 der 32. GK. Dem Begriff „Gerechtigkeit" widmet sich das 3. Kapitel (27–41); Jean Yves Calvez' Apologie des Gerechtigkeits-Begriffes von Dekret 4 (D4) gegen ein rein ökonomisches Verständnis (vgl. „Glaube und Gerechtigkeit", 1985) ziele am eigentlichen Thema der Kritik an D4 vorbei; erstens reduziere D4 – so der Autor – die Aktivität des Ordens tendenziell auf menschliche Gerechtigkeit, während die spirituelle Dimension von „Gerechtigkeit" eher aufgesetzt wirke („a cosmetic theological prop" – 32); zweitens trage D4 de facto jenen Apostolaten zu wenig Rechnung, die nicht mit der *promotio iustitiae* zu tun haben; eine Erweiterung des Begriffes „Gerechtigkeit" helfe da nicht weiter, wenn die Gesellschaft Jesu nicht in einen exklusiven Soziolekt abdriften wolle; schließlich würde in allen Begriffserweiterungen die Dimension der „sozialen Gerechtigkeit" letztlich doch überwiegen; viele gesellschaftliche Problemfelder ließen sich aber nicht mit den Kategorien der „Gerechtigkeit" beschreiben; vor allem aber würde sich eine auf die sozialen Dimensionen reduzierte Anthropologie im Apostolat der Jesuiten kontraproduktiv zu ihrem eigenen Anliegen auswirken (32–35); drittens sorge sich D4 eher um einen bestimmten Typus

von Ungerechtigkeit, der letztlich auf der Linie des „political mainstream" läge (36–38); viertens unterschätze D4 die Bedeutung von „Wahrheit" und „Liebe" im christlichen Leben; schon Arrupe habe Anfang der 80er Jahre dieses Problem formuliert; „Dienst am Glauben und Einsatz für die Liebe, die Gerechtigkeit integral einschließt" ist demnach für T. die bessere Formulierung der Sendung der Gesellschaft Jesu (39–40); fünftens sei die Bedeutung von „Glauben" und intellektuellem Apostolat in D4 unterbelichtet (40–41).

Kapitel 4 untersucht „die Rolle der Gerechtigkeit im Dienst am Glauben" (43–90) und setzt sich mit acht Argumenten des Dekretes auseinander, die der Gerechtigkeit eine besonders prominente Rolle beimessen. 1. (43–54) geht es um die Formulierung, daß der Einsatz für die Gerechtigkeit „notwendig" (GK 32, 4,2) zum Dienst am Glauben hinzugehört – „absolute requirement/exigentia absoluta/egigence absolue". T. zeichnet die Diskussion um die Formulierung der römischen Bischofssynode 1971 nach, die von der „konstitutiven Dimension" des Einsatzes für Gerechtigkeit im Dienst am Glauben gesprochen hatte. Die päpstlichen und andere Äußerungen verstünden „konstitutiv" im Sinne von „integral" und nicht von „essentiell". 2. (54–58) die Begründung von D4,2: „... denn sie (d. h.: die Gerechtigkeit) zielt auf die Versöhnung der Menschen untereinander, die ihrerseits von der Versöhnung der Menschen mit Gott gefordert ist." Doch hängt mangelnde Versöhnung immer mit einem Mangel an Gerechtigkeit in den Beziehungen zwischen Menschen zusammen (55)? 3. die Verankerung von D4 in der jesuitischen Tradition (58–71). Hatten Ignatius und die ersten Gefährten in erster Linie jene „Nöte" *(needs)* im Blick, die in D4 unter dem Thema „Gerechtigkeit" im Blick sind? Jedenfalls hatten die ersten Gefährten in ihrem sozialen Engagement keine Perspektive auf umfassende „ökonomische, soziale und politische Strukturen" (GK 32,4,31) hin; hier markiert D4 vielmehr einen Bewußtseinswandel im Jesuitenorden (vgl. 64); Ignatius' Einsatz für die „leiblichen Werke der Barmherzigkeit" stand unter dem Stichwort „caritas" im Blick auf die „größere Ehre Gottes"; auch seine Aktivitäten für Gerechtigkeit (vgl. 60–64) waren von dorther motiviert – und waren somit eine von mehreren möglichen Entfaltungen dieses Ursprungs; so ist der Einsatz für Gerechtigkeit eben auch nur eine von mehreren Früchten des Exerzitien (66–71). 4. D4,18 bezeichnet mit „Gerechtigkeit" sowohl das Heilshandeln Gottes gegenüber seinem Volk wie auch die gerechten Verhältnisse zwischen Menschen, ohne klar zwischen diesen beiden Bedeutungen von „Gerechtigkeit" zu differenzieren. Erstere ist die Voraussetzung für letztere, und letztere ist nur eine der möglichen Partizipationen an ersterer: „(1) Unsere Gerechtigkeitstaten vergeben keine Sünden, sondern drücken nur die Vergebung durch Gott aus. (2) Unsere Versöhnungshandlungen sind wirksam, weil sie an Gottes versöhnender Gnade teilhaben. (3) Unsere Gerechtigkeitstaten sind nur eine mögliche Weise der Offenbarung von Gottes Heilshandeln" (74); insbesondere sind hier noch zu erwähnen: die Verkündigung von Gottes Wort und das sakramentale Handeln der Kirche (72–75); in diesem Kontext sieht T. die Unterscheidung zwischen allgemeinem und besonderem Priestertum in D4 verwischt; „Einsatz für Gerechtigkeit" ist ein Auftrag an alle Christen und kann deswegen nicht den besonderen priesterlichen Charakter des Jesuitenordens begründen – wie Dekret 4,18 es versucht (75–77). 5. muß das Evangelium nicht nur den Opfern von Ungerechtigkeit, sondern auch den Tätern verkündet werden – einschließlich der Jesuiten selbst (77). 6. Wenn Gerechtigkeit zwar zu „integraler Befreiung" gehört (D4,27), so ist sie deswegen doch noch nicht die ganze Befreiung (78–80). 7. kann sich zwar in bestimmten Situationen die Liebe zum Nächsten vor allem in Akten der Gerechtigkeit ausdrücken, doch darf daraus nicht verallgemeinernd geschlossen werden, daß alle Handlungen der Nächstenliebe letztlich Akte der Gerechtigkeit seien (80f.). 8. ist die These von D4,32 anzuzweifeln, daß es vor allem die ungerechten gesellschaftlichen Strukturen seien, die den Glauben an Gott und an Christus behindern; Atheismus ist mehr als eine Folge von Ungerechtigkeit (vgl. 82), sondern Folge von Sünde, die T. im Kern als „schuldhaften Unglauben" definiert (87).

Wer ist mit den „Armen" gemeint? Dies ist die Fragestellung des nächsten Kapitels (Kap 5, 91–118). D4 versteht darunter „generell die Benachteiligten und politisch Unterdrückten" (94); die allgemeine Forderung nach praktischer Solidarität oder der „präferentiellen Option" für diese Armen habe bei vielen Jesuiten zu einem „split in perso-

nality" (118) geführt; „Jesuiten, die ihre Sendung nicht in Form von Lebensgemeinschaft mit den ökonomisch Armen leben konnten", mußten denken, daß ihre Tätigkeit „weniger adäquat" sei. T. geht die exegetische Diskussion zum „Armen"-Begriff in der Bibel durch (96–116). Vor allem die „Armen" in den Seligpreisungen und die „geringsten Brüder" im Mt 25, die beiden neutestamentlichen Kernbelege der Theologie von D4, werden analysiert und um die Bedeutung der demütigen Gottsucher und der christlichen Gemeinde (118) erweitert. – Im abschließenden Teil II (121–140) schlägt T. eine Neuformulierung der Sendung der Gesellschaft Jesu vor: „Der Dienst am Glauben durch den Einsatz für eine christliche und menschliche Kultur" (128). Unter „Kultur" versteht T. „das innere Leben der Menschen, ihre dominant motivierenden Werte" (137). Die Sendung der Gesellschaft Jesu müßte in einer „ichzentrierten pragmatischen und materialistischen" (135) US-amerikanischen Gesellschaft darin bestehen, an einer Konversion der Herzen zu Christus mitzuarbeiten, die das alltägliche Leben zu prägen vermag. T. unterzieht vor diesem Hintergrund die Pädagogik der „Sozialpraktika", wie sie an amerikanischen Schulen (und auch in deutschen Jesuitenschulen) im Gefolge der 32. GK eingeführt wurden, einer Kritik. Letztlich gelinge es jedenfalls einer auf „social issues" enggeführten Pädagogik nicht, jene innerliche Bekehrung auszulösen, die dann im Ergebnis auch einen dauerhaften Einsatz für die Gerechtigkeit als Frucht mit sich bringen würde.

T.s Text erscheint pünktlich zur 34. Generalkongregation des Jesuitenordens. Er ist der bisherige Höhepunkt einer intensiven Debatte in den US-amerikanischen Jesuitenprovinzen um die Formulierung der Sendung des Ordens. T.s Argumentation ist analytisch scharf, sprachlich einfach und klar. Immer wieder taucht im Hintergrund sein praktisches Anliegen auf, nämlich eine adäquatere Formulierung für das Erziehungsapostolat v. a. in den westlichen, säkularisierten Gesellschaften zu finden. Dem kann Rez. nur zustimmen. Anderes bleibt ihm allerdings fragwürdig. Wie verträgt sich T.s Effektivitäts-Begriff mit den Planzahlen des guten Hirten, der 99 verläßt, um 1 zu suchen? Warum muß gelegentlich (z. B. 92 ff.) so überzogen gegen die Solidarität des Mit-Seins statt des helfenden Für-Seins polemisiert werden? Manche Formulierungen („verschuldeter Unglaube") schmecken pelagianisch und können als theologischer Sauerteig in der pastoralen Tat verheerende Folgen zeitigen. Und schließlich nimmt die Ersetzung von „Gerechtigkeit" durch „christliche Kultur" in T.s Formulierung der jesuitischen Sendung die Spitze, den Akzent, den Charakter einer konkreten, praktischen Option. Viel sinnvoller wäre es – um T.s Anliegen, das Erziehungsapostolat, zu retten – eine „Option für Kinder und Jugendliche" theologisch zu begründen und sie zu der „Option für die Armen" in Beziehung zu setzen. Jedenfalls ist der Gesellschaft Jesu zu wünschen, daß sie sich der Debatte über die Formulierung ihrer Sendung stellt, allein schon zu Ehren der 32. Generalkongregation, deren Texte es nicht verdient haben, nicht mehr weitergedacht und weiterdiskutiert zu werden. Kl. Mertes S. J.

Kirche. Recht und Wissenschaft. Festschrift für Albert Stein. Hrsg. *Andrea Boluminski.* Neuwied: Luchterhand 1994. VIII/259 S.

Rechnet man die beiden Predigten zu Beginn *(W. Eisinger,* „Glaubensheiterkeit". Predigt in Beuggen [„Beuggenfest"] am 12. 6. 1994, 3–8; *H. Hofmeister,* Das Gebot, das Leben verheißt, 9–17) ab, so hat die vorliegende Festschrift für Albert Stein 13 wissenschaftliche Beiträge. Auf einige davon möchte ich etwas näher eingehen. In seiner Untersuchung (Rechtserhebliche Wirklichkeit und kirchengeschichtliche Wahrheit. Memorabilia deutscher evangelischer Kirchengeschichte zwischen 1969 und 1991, 19–33) läßt *W. Hammer* noch einmal 20 Jahre der ehemaligen DDR Revue passieren. 1969 war es zur Gründung des Bundes der Evangelischen Kirchen in der DDR (= BEKDDR) gekommen. Die endgültige Trennung der evangelischen Kirchen in Deutschland schien ein unabwendbares Schicksal zu sein. Aber dann kam alles anders. Am 9. November 1989 wurde die Grenze geöffnet. Am 1. Juli 1990 wurde die DM auch in der DDR geltendes Zahlungsmittel. Am 3. Oktober 1990 fand die Wiedervereinigung statt. Am 27. Juni 1991 kam es zur Zusammenführung der beiden evangelischen Kirchen in Deutschland. *G. Reingrabner* (Wozu braucht die evangelische Kirche ein „Recht"? 71–

85) fragt in seinem Beitrag nach einer Begründung für das Recht in der (evangelischen) Kirche. Dazu stellt er fest, daß die sachgerechte Frage nicht lauten darf, ob die Kirche überhaupt ein Recht brauche. Ein solches ist aus grundsätzlichen wie praktischen Gründen erforderlich. Die sachgerechte Frage hat vielmehr zu lauten, *welches* Recht die Kirche brauche und was das denn eigentlich sei. Ein (in bezug auf das staatliche Recht) analoges Recht? Ein geistliches Recht? Ein zwangfreies (also ganz auf Freiwilligkeit aufgebautes) Recht? In seinem Aufsatz (Das Recht der körperlich behinderten Menschen auf Ehe nach dem Gesetzbuch der katholischen Kirche, 119–128) versucht *R. Sebott* nachzuweisen, daß die Impotenz *nicht* auf dem Naturrecht beruht. Zugleich plädiert er (bei einer künftigen Gesetzesänderung) für eine Streichung des entsprechenden (kirchlichen) Ehehindernisses und eine Zulassung der körperlich behinderten Menschen zur Ehe. In seinem Artikel (Zur Lehrordnung in der evangelischen Kirche. Ein Fall, 161–175) berichtet *M. Heckel* von einem Fall, in dem ein evangelischer Pfarrer die Meinung vertreten hat, das Petri-Amt werde nach dem Willen Christi durch den Primat des römischen Papstes als des heutigen Petrus nach göttlichem Recht verwaltet. Eine Wiederaufnahme in die Gemeindeleitung kann dem entsprechenden Pfarrer nur gestattet werden, wenn er klar und deutlich von seiner bisherigen Meinung abrückt. *G. Theißen* („Geben ist seliger als nehmen" [Apg 20,35]. Zur Demokratisierung antiker Wohltätermentalität im Urchristentum, 197–215) geht davon aus, daß das Urchristentum aufgrund seiner karitativen Leistungen eine große Anziehungskraft auf seine Umwelt hatte. Meist wird dieser Bedarfsausgleich als Unterstützung der ärmeren Gemeindeglieder durch die Reichen betrachtet, also als eine Variante „vertikaler Solidarität". T. kann nun nachweisen, daß der vertikale Bedarfsausgleich durch einen horizontalen Ausgleich ergänzt und korrigiert wurde; d. h. arme Leute unterstützten andere arme Leute. „Nur weil sich alle am innergemeindlichen Bedarfsausgleich beteiligten, konnten die Gemeinden eine gewisse Unabhängigkeit gegenüber reichen Spendern bewahren" (215). *K. Niederwimmer* (Zenas, der Jurist [Tit 3,13], 217–230) geht in seinem Beitrag der Frage nach, wer jener „nomikos" Zenas war. Antwort: Die ältere Exegese neigte dazu, den nomikos als jüdischen Schriftgelehrten zu interpretieren, die jüngere (zuerst H. Grotius) sah und sieht in ihm eher einen Experten des römischen oder eines einheimisch-hellenistischen Rechts. Die außerordentlich informativ und sorgfältig geschriebene Untersuchung von *K. Schwarz* (Theologische Kirchenrechtslehre in Wien. Eine Skizze zum Kirchenrechtsunterricht an der Evangelisch-theologischen Fakultät, 231–259) schließt das vorliegende, sehr nützliche und von dem Verlag mit Umsicht betreute Buch ab. Dem Jubilar Albert Stein möchte ich wünschen: Ad multos annos! R. Sebott S. J.

Janssen, Herwald, *Die juridische Form der kanonischen Eheschließung.* Egelsbach: Hänsel-Hohenhausen 1993. 206 S.

Aufgabe vorliegender Arbeit ist eine Darstellung der juridischen Form der Eheschließung nach dem Codex Iuris Canonici von 1983, wobei das Hauptaugenmerk auf bestimmte Einzelprobleme gerichtet wird. Das Buch hat 7 Kapitel. Das erste (Zur Geschichte der kirchlichen Eheschließung, 2–23) weist darauf hin, daß die frühen Christen ihre Ehe nach den Gepflogenheiten der (damaligen) Umwelt geschlossen haben. Es waren dies näherhin die jüdische Umwelt, der hellenistische Kulturraum und das römische Reich. Erst auf dem Konzil von Trient ringt man sich (in dem Dekret „Tametsi") zu der Einführung einer Formpflicht durch. Im zweiten Kapitel (Der Begriff der kanonischen Eheschließungsform, 24–71) werden drei Formen der Eheschließung unterschieden: die ordentliche Eheschließungsform (Eheschließung unter Mitwirkung des ordentlich Assistierenden), die außerordentliche Eheschließungsform (Eheschließung unter Mitwirkung des delegiert Assistierenden) und die Noteheschließungsform (Eheschließung ohne Mitwirkung eines Assistierenden). Ist die Eheassistenz eine Vollmacht oder eine Befugnis? Dieser Frage geht das dritte Kapitel (Die Eheassistenz: potestas oder facultas? 72–96) nach. Die Antwort: „Nach sachlichem Befund, was hier nur soviel besagen will wie: nach heutigem Stand der Dinge, muß wohl die facultas aus dem Sakramentenrecht mit der potestas gleichgesetzt werden" (95). Im vierten Kapitel (Das Ehesakrament und dessen Spender, 96–117) referiert J. zunächst die unterschiedlichen Positionen, entschei-

det sich dann aber dafür, daß die Brautleute die eigentlichen Spender des Ehesakramentes sind. „Ihre grundsätzliche Befähigung zur Sakramentenspendung kann man in der durch die Taufe geschenkten Teilhabe an den Ämtern Christi festmachen" (184). Das fünfte Kapitel (Der Kreis der an die kanonische Eheschließungsform gebundenen Personen, 118–140) bestimmt jene, die an die Form der Eheschließung gebunden sind. Hierauf antwortet can. 1117: „Die ... vorgeschriebene Eheschließungsform muß unbeschadet der Vorschriften des can. 1127, § 2 eingehalten werden, wenn wenigstens einer der Eheschließenden in der katholischen Kirche getauft oder in sie aufgenommen wurde und nicht durch einen formalen Akt von ihr abgefallen ist." Ganz mit Recht weist J. in diesem Zusammenhang darauf hin, daß der Begriff „katholische Kirche" nicht einen monolithischen Block bezeichnet, sondern 22 Rituskirchen, wobei freilich die lateinische Kirche eine Sonderstellung einnimmt. Im sechsten Kapitel (Actu formali ab Ecclesia catholica deficere, 141–161) problematisiert der Vf. vor allem den staatlicherseits ermöglichten Kirchenaustritt in der Bundesrepublik. Der „Erklärung der Diözesanbischöfe der Bundesrepublik Deutschland vom Dezember 1969 zu Fragen des kirchlichen Finanzwesens" will J. *keine* gesetzliche Relevanz einräumen. Sie sei bestenfalls eine Ermahnung. Trotzdem wertet der Autor den staatlicherseits ermöglichten Kirchenaustritt (vor dem Amtsgericht oder vor dem Standesamt) als formalen Austritt aus der Kirche. Im siebten und letzten Kapitel (Zur Frage der bloßen Zivilehe formpflichtiger Personen 162–183) will J. die bloße Zivilehe formpflichtiger Personen im kirchlichen Bereich nicht als Ehe verstanden wissen. „Als Grund dafür kann auf das Fehlen des kirchlichen Rechtsaktes hingewiesen werden, der gesetzt werden muß, wenn im kirchlichen Bereich der Rechtsschein einer Ehe entstehen soll" (183). Ein Abkürzungsverzeichnis (187–191) und ein Literaturverzeichnis (192–206) schließen dieses nützliche Buch ab.

R. Sebott S. J.

Sebott, Reinhold, *Fundamentalkanonistik.* Grund und Grenzen des Kirchenrechts. Frankfurt: Knecht 1993. 232 S.

Daß in dem Ausdruck „konfessionelle Kontroversen" zweimal die Silbe *con* vorkommt, haben Kanonisten und Kirchenrechtswissenschaftler schon zu Zeiten nicht verhehlen können, als es noch keinerlei Ökumene gab. Sie haben sich wechselseitig an die Geschichte erinnert; sie haben Fälschungen erkannt bzw. zugeben müssen, und sie sind die Entwicklungen nachzuzeichnen bemüht gewesen. So mancher Kanonist, der an der bloßen Ausbildung seiner Studenten fürs kasuistische Tagesgeschäft kein Genüge finden konnte, hat die großen Darstellungen von *Paul Hinschius, Rudolf Sohm* und *Ulrich Stutz* studiert. Und für die evangelische Kirchenrechtswissenschaft führte spätestens die Verstehensrückfrage immer wieder zu den Dokumenten alter Zeiten und insbesondere des Papsttums. – Am Ende des 19. Jahrhunderts schien es dann mal so, als seien die getrennten Lager nunmehr klar bestimmt. Auf katholischer Seite regierte ein im Grunde triumphalistisches Konzept, demzufolge das Kirchenrecht der Kirche von frühesten Anfängen an eingestiftet gewesen sei und sich wie aus einem einzigen Samenkorn heraus entwickelt habe. Und auf evangelischer Seite dominierte ein im Grunde idealistisches Konstrukt, demzufolge die geistbestimmten Anfänge der Christenheit langsam, aber sicher den Rechtsbestimmungen der Kirche gewichen seien. Es läßt sich heute aufzeigen, wie erstere Vorstellung von so etwas wie „Baum" her dachte und letztere von so etwas wie „Bau" bzw. „An- und Umbau" oder gar „Abbau".

Das hier anzuzeigende Buch referiert in seinem ersten und zweiten Teil die Debatte um *Rudolph Sohm*, die seit 1918/19 weithin eine innerkatholische war, weil die evangelische Kirchenrechtslehre seit jener ungemütlichen Stunde Null, wo die aus der Reformation hervorgegangenen Landeskirchen eigenständig geworden waren, meinte, die Verunsicherung durch *Sohm* könne als überholt betrachtet werden. Einspruch durch den Meister war nicht mehr zu befürchten – er war gerade am Ende der alten Ära 1917 gestorben. – Im dritten Teil ist der Verf. sodann bemüht, Grundlagen und Grenzen in einer eigenen Synthese zu bestimmen. Er ist hier im Gespräch mit Zeitgenossen seiner eigenen und anderer Konfession, ohne schon wirklich zu einem runden Ergebnis zu gelangen. Eher zögernd und längst nicht in dem Umfang, der nötig wäre, bezieht S. das

zeitunabhängige und geradezu allgegenwärtige Verlangen ein – sei es der Individuen, sei es der Institutionen –, in und nach gültigen Bestimmungen zu leben und zu handeln und gegen Willkür und Bedrohungen nicht allein zu stehen. – Vielleicht nur gebotener Kürze wegen führt S. auch kaum aus, was die Forschung der letzten 200 Jahre an so vielen Stellen zutage gefördert hat, nämlich daß das Christentum und die Kirchen (der Singular Kirche wäre hier gänzlich unangebracht) schon ganz früh und auch später immer wieder in der Rechtsgestaltung Anleihen aufgenommen haben und daß sie sich an anderweitig vorgefundenes Recht und Gesetz mal mit mehr und mal mit weniger Erfolg angelehnt, es sich assimiliert haben. Der Altkatholizismus (wie man im 19. Jahrhundert noch sagte) bzw. der Frühkatholizismus läßt sich am bestehen doch wohl so verstehen, daß er ein Vorgang der Komplexitätsreduktion war. Es wurde vereinfacht und vereinheitlicht, analogisiert und in ein Stufensystem gebracht, was bis dahin eher disparat gewesen war und auseinanderzufallen drohte. – Wer die besagten Forschungsergebnisse ernst nimmt, ist durchaus nicht gehindert, das inkarnatorische Bekenntnis von Chalzedon als einen Canon Canonum zu verwenden und an ihm kritisch zu messen, ob die kirchliche Gesetzgebung nun tatsächlich Christi Zur-Welt-Kommen treibet (oder eben nur angeblich). Ein solcher Canon Canonum könnte manche Besinnung auslösen. Doch zu meinen, mit seiner Hilfe ließe sich auch ein der ganzen Christenheit gemeinsames Kirchenrecht schaffen, das wäre gewiß wirklichkeitsfremd. – Der in diesem Buch an die zwanzigmal erwähnte *Luther* ist der von *Sohm* (weit vor der Luther-Renaissance) gezeichnete *Luther*. Es wird leider nicht deutlich, daß jener *Martin Luther*, der die Kirche in den Ketten des Corpus Iuris Canonici gefesselt sah, durchaus einen hohen Begriff vom Kirchenrecht und von der Lebenswelt des Rechts überhaupt hatte. H. Grote

Iuri Canonico Promovendo. Festschrift für Heribert Schmitz zum 65. Geburtstag. Hrsg. *Winfried Aymans, Karl-Theodor Geringer, Peter Krämer, Ilona Riedel-Spangenberger*. Regensburg: Pustet 1994. XI/932 S.

Die vorliegende Festschrift für den bekannten und hochgeschätzten Münchener Kanonisten Heribert Schmitz enthält 40 Beiträge. Auf einige von ihnen möchte ich etwas näher eingehen. *R. Sobański* fragt (57–73) nach der Bedeutung von can. 210: „Alle Gläubigen müssen je nach ihrer eigenen Stellung ihre Kräfte einsetzen, ein heiliges Leben zu führen sowie das Wachstum der Kirche und ihre ständige Heiligung zu fördern." Ist dies ein Rechtssatz? Gehört eine solche Ermahnung in den CIC? Antwort: Über die Zweckmäßigkeit von can. 210 kann man wirklich streiten. Nicht nur derjenige, der das Recht nicht mit der Moral vermischen möchte, sondern auch derjenige, der eine Aufnahme ethischer Forderungen ins Recht nur dann zuläßt, wenn diese zur Erhaltung der kirchlichen Gemeinschaftsordnung unbedingt erfüllt werden müssen, wird die Zweckmäßigkeit einer Norm wie jener des can. 210 bestreiten. In der Untersuchung von *J. Vries* geht es um die christliche Familie aus kanonistischer Sicht (97–125). Obwohl die christliche Familie als „gleichsam häusliche Kirche" bezeichnet wird, ist sie keine „Kirche" im strikten Sinn, weil sie keine mit dem Weiheamt zusammenhängende bischöfliche und hierarchische Verfassung besitzt und nicht alle Funktionen von Wort und Sakrament erfüllen kann. *I. Riedel-Spangenberger* geht dem Zusammenhang von Verkündigungsdienst und Lehrautorität der Kirche nach (153–174). Sie betont besonders die Rückbindung des Amtes an das Volk Gottes. „Wenn auch der Verkündigungsdienst als Grundfunktion der gesamten Kirche im Zusammenhang mit institutionellen Einrichtungen und den Trägern der hoheitlichen Leitungsvollmacht nur unzureichend zum Ausdruck kommt, bleibt das kirchliche Lehramt dennoch auf das Glaubenszeugnis der Kirchengemeinschaft verwiesen" (173). *L. Schick* geht es in seinem Beitrag (207–226) nicht nur um den Beichtort, wie die Überschrift des Aufsatzes („Außerhalb des Beichtstuhls dürfen Beichten nur aus gerechtem Grund entgegengenommen werden") vermuten lassen könnte, sondern darum, daß man *alle* im Laufe der Geschichte entwickelten *verschiedenen* Bußformen mit unterschiedlicher Zweckbestimmung „revitalisiert". Die gegenwärtige Krise des Bußsakramentes rührt auch daher, daß man es auf die Ohrenbeichte eingeengt hat. Welches ist das Mindestwissen über das Wesen der Ehe? Dieser Frage geht *K.-Th. Geringer* nach (227–249). In früheren Zeiten mag es häufig so gewe-

sen sein, daß vor allem Mädchen völlig unaufgeklärt in die Ehe gegangen sind; unter Umständen fehlte ihnen das notwendige Wissen darüber, auf welche Weise in der Ehe Kinder gezeugt werden. Heute dagegen muß befürchtet werden, daß z. B. das Wissen um den Dauercharakter der Ehe oder um deren Heterosexualität abhanden gekommen ist. „Wir müssen damit rechnen, daß es heute schon viele Menschen gibt, die die Ehe für eine jederzeit aufkündbare Verbindung halten und in der Lebenslänglichkeit der Ehe allenfalls ein Ideal sehen, das kaum jemals zu erreichen ist" (249f.). Im übrigen gibt es die Tendenz, auch gleichgeschlechtliche Verbindungen zu akzeptieren. Der Aufsatz von *W. Rees* geht über die strafrechtliche Generalklausel des can. 1399 (373–394). Ganz mit Recht betont der Autor: „Die besondere Zielsetzung des kirchlichen Rechts und die Unvergleichbarkeit 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" (394). Ist eine gesamtkirchliche Klausurregelung heute noch sinnvoll? Dieser Frage geht *R. Henseler* nach (499–505). Sein Fazit: „De lege ferenda wäre es m. E. ... nicht nur wünschenswert, sondern geradezu dringend ratsam, auf gesamtkirchliche Regelungen der Klausur zu verzichten oder sie auf jene Orden zu beschränken, die von ihrer Natur her rein kontemplativ bzw. monastisch sind" (505). *H. J. F. Reinhardt* widmet seine Überlegung dem orthodoxen Prinzip der „Oikonomia" (585–602). Dieses Prinzip hat Entsprechungen im System des katholischen Kirchenrechts. Gegenüber der Oikonomia sind diese Rechtsprinzipien für den einzelnen Gläubigen sogar verläßlicher und berechenbarer. „Andererseits wird in der Oikonomia eine theologische Dimension erkennbar, die weiter geht als die Rechtsprinzipien. Die Oikonomia ist in erster Linie, und das ist wohl ihr Kern, das, was bereits im 9. Jahrhundert Patriarch Nikolaus Mysticus von ihr gesagt hat, als er sie ‚die heilbringende Nachgiebigkeit, die den Sünder rettet' nannte und sie als ‚Nachahmung der Menschenfreundlichkeit Gottes' bezeichnete. Diese Philanthropia, die Nachahmung der Liebe Gottes zu den Menschen als elementares und unverzichtbares Gestaltungsprinzip für die Normgebung wie für die Anwendung von Normen ist die eigentliche und bleibende Anfrage, die das orthodoxe Prinzip der Oikonomia an das katholische Kirchenrecht stellt" (601). In einem sehr bedeutsamen Aufsatz bedenkt *L. Müller* die Periodisierung der kirchlichen Rechtsgeschichte in der Auseinandersetzung zwischen Ulrich Stutz und Rudolph Sohm (621–644). Der Autor schließt folgendermaßen: „Wenn ... auch im Zusammenhang mit den grundlegenden Fragen des Kirchenrechts auf eine Periodisierung der kirchlichen Rechtsgeschichte zurückgegriffen wird, beruht das darauf, daß auch die kirchenrechtlichen Grundlagenfragen nicht ahistorischer Natur sind und nicht unter Absehung von ihrem historischen Kontext beantwortet werden können" (644). – Diese wenigen Kostproben mögen genügen. Ein Schriftenverzeichnis des Geehrten, ein Verzeichnis der Mitarbeiter und ein Register schließen dieses hervorragende Buch ab. R. Sebott S. J.

Koch, Alois, *Die Lichtflamme des Glaubens hüten.* Ansprachen. Bergisch Gladbach: Heider 1995. 110 S.

Im Jahr 1989 veröffentlichte K. ein Bändchen mit Ansprachen, die aus seiner zwanzigjährigen Tätigkeit als Jugendseelsorger hervorgegangen waren. Im Jahr 1982 folgte ein zweites Buch mit Ansprachen, die zumeist aus der Tätigkeit des Vf.s als Missionsprokurator der Jesuiten für Japan entstanden waren. Das überaus positive Echo auf diese beiden Bücher hat K. veranlaßt, ein weiteres Büchlein seiner Predigten folgen zu lassen. Diese neuen Ansprachen kreisen um das Thema, daß wir (angesichts unserer weltlichen Welt, die weithin von Habgier und Genußsucht gekennzeichnet ist) nur als Glaubende und Betende überleben können. – Ich habe die vorliegenden Predigten mit Interesse und Gewinn gelesen. R. Sebott S. J.

Eingesandte Bücher

Besprechung nicht angeforderter Bücher liegt im Ermessen der Redaktion

Bedford, Nancy Elizabeth, Jesus Christus und das gekreuzigte Volk: Christologie der Nachfolge und des Martyriums bei Jon Sobrino (Concordia Reihe Monographien 15). Aachen: Verlag der Augustinus Buchhandlung 1995. 248 S.

Braun, Bernhard, Ontische Metaphysik. Zur Aktualität der Thomasdeutung Cajetans. Würzburg: Königshausen & Neumann 1995. 217 S.

Breuning, Wilhelm, Dogmatik im Dienst an der Versöhnung. Herausgegeben von *Erwin Dirscherl* (Bonner Dogmatische Studien 21). Würzburg: Echter 1995. 204 S.

Chalassery, Joseph, The Holy Spirit and Christian Initation in the East Syrian Traditions. Rom: Mar Thoma Yogam (St. Thomas Christian Fellowship) 1995. LI/250 S.

Colombo, Giuseppe, La regione teologica (Quaestio 3). Milano: Glossa 1995. IX/814 S.

Davies, Paul, Die Unsterblichkeit der Zeit. Die moderne Physik zwischen Rationalität und Gott. Bern–München: Scherz 1995. 352 S. 36 Abb.

Für Enrique Dussel. Aus Anlaß seines 60. Geburtstages. Herausgeber *Raúl Fornet-Betancourt* (Concordia Reihe Monographien 14). Aachen: Verlag der Augustinus Buchhandlung 1995. 217 S.

Essen, Georg, Historische Vernunft und Auferweckung Jesu. Theologie und Historik im Streit um den Begriff geschichtlicher Wirklichkeit (Tübinger Studien zur Theologie und Philosophie 9). Mainz: Grünewald 1995. 488 S.

Ewertowski, Ruth, Das Außermoralische. Friedrich Nietzsche, Simone Weil, Heinrich von Kleist, Franz Kafka (Frankfurter Beiträge zur Germanistik 28). Heidelberg: Universitätsverlag Winter 1994. 283 S.

Faes de Mottoni, Barbara, San Bonaventura e la scala di Giacobbe. Letture di angelologia (Saggi Bibliopolis 49). Neapel: Bibliopolis 1995. 329 S.

Frank, Günter, Die theologische Philosophie Philipp Melanchthons (1497–1560) (Erfurter Theologische Studien 67). Hildesheim: Benno 1995. 360 S.

Fritz, Volkmar, Das Buch Josua (Handbuch zum Alten Testament I/7). Tübingen: Mohr 1994. IX/258 S.

Gerlings, Wilhelm, König, Hildegard, Origenes. Vir ecclesiasticos. Symposium zu Ehren von Herrn Prof. Dr. H.-J. Vogt (Hereditas 9). Bonn: Borengässer 1995. 103 S.

Über das Gewissen. Texte zur Begründung der neuzeitlichen Subjektivität. Herausgegeben und mit einer Einleitung versehen von *Uta Störmer-Caysa* (Albatros 31). Weinheim: Beltz Athenäum 1995. 130 S.

Hauerwas, Stanley, Dispatches from the Front. Theological Engagements with the Secular. Durham/North Carolina: Duke University Press 1995. 235 S.

Herrmann, Eberhard, Scientific Theory and Religious Belief. An Essay on the Rationality of Views of Life (Studies in Philosophical Theology 16). Kampen/The Netherlands: Kok Pharos Publishing House 1995. IX/126 S.

Hood, John Y. B., Aquinas and the Jews (Middle Ages Series). Philadelphia: University of Pennsylvania Press 1995. XIV/145 S.

Hünermann, Peter, Ekklesiologie im Präsens. Perspektiven. Münster: Aschendorff 1995. VII/300 S.

Irrgang, Bernhard, Grundriß der medizinischen Ethik (UTB 1821). München–Basel: Reinhardt Verlag 1995. 295 S.

75 Jahre Katholische Friedensbewegung in Deutschland. Zur Geschichte des „Friedensbundes Deutscher Katholiken" und von „Pax Christi". Herausgegeben von *Johannes Horstmann* (Akademie-Vorträge 44). Schwerte: Katholische Akademie Schwerte 1995. 155 S.

Katholischer Erwachsenen-Katechismus. Zweiter Band: Leben aus dem Glauben. Herausgegeben von der *Deutschen Bischofskonferenz*. Freiburg u. a.: Herder; Kevelaer: Verlagsgruppe Engagement 1995. 509 S.

Klauck, Hans-Josef, Die religiöse Umwelt des Urchristentums I. Stadt- und Hausreligion, Mysterienkulte, Volksglaube (Studienbücher Theologie 9,1). Stuttgart u. a.: Kohlhammer 1995. 207 S.

Koch, Klaus, Die Profeten I. Assyrische Zeit (Urban TB 280). Stuttgart u. a.: 3., völlig neu bearbeitete Auflage 1995. 288 S. 15 Abb.

Kolb, Anton, Wissenschaft – Bildung – Kultur. Für Integration, Ziele, Werte und Verantwortung. Graz: Esztergom; Paris–New York: Snider 1995. 488 S.

Konvergenz oder Divergenz? Eine Bilanz des Gesprächs zwischen Diskursethik und Befrei-

ungsethik. Herausgegeben von *Raúl Fornet-Betancourt* (Concordia Reihe Monographien 13). Aachen: Verlag der Augustinus Buchhandlung 1994. 250 S.

Leinsle, Ulrich G., Einführung in die scholastische Theologie (UTB 1865). Paderborn u. a.: Schöningh 1995. VIII/353 S.

Maniyattu, Pauly, Heaven on Earth. The Theology of Liturgical Spacetime in the East Syrian Qurbana. Rom: Mar Thoma Yogam (St. Thomas Christian Fellowship) 1995. XII/369 S.

Nielsen, Eduard, Deuteronomium (Handbuch zum Alten Testament I/6). Tübingen: Mohr 1995. X/311 S.

Penchansky, David, The Politics of Biblical Theology. A Postmodern Reading (Studies in Biblical Hermeneutics 10). Macon/Georgia: Mercer University Press 1995. IX/109 S.

Philophronesis. Für Norbert Brox. Herausgegeben von *Johannes B. Bauer* (Grazer Theologische Studien 19). Graz: Im Eigenverlag des Instituts für Ökumenische Theologie und Patrologie an der Universität Graz 1995. 227 S.

Pluralismus und Identität (Veröffentlichungen der Wissenschaftlichen Gesellschaft für Theologie 8). Herausgegeben von *Joachim Mehlhausen.* Gütersloh: Kaiser/Gütersloher Verlagshaus 1995. 637 S.

Religion: Grundlage oder Hindernis des Friedens? Hrsg. *Walter Kerber* (Fragen einer neuen Weltkultur 12). München: Kindt 1995. 289 S.

Ricklin, Thomas, Die „Physica" und der „Liber de causis" im 12. Jahrhundert. Zwei Studien (Dokimion 17). Freiburg/Schw.: Universitätsverlag 1995. 126 S.

Riebl, Maria, Heilsame Umwege. Betrachtungen zum alttestamentlichen Jakobszyklus aus exegetischer und tiefenpsychologischer Sicht. Innsbruck–Wien: Tyrolia 1995. 128 S.

Schmieke, Marcus, Das letzte Geheimnis. Naturwissenschaft und Bewußtsein (Tattva-Viveka-Schriftenreihe 1). Frankfurt a. M.: INES-Verlag 1995. 226 S.

Simonis, Walter, Glaube und Dogma der Kirche: Lobpreis seiner Herrlichkeit (Eph 1,14). Leitfaden der katholischen Dogmatik nach dem Zweiten Vatikanum. St. Ottilien: EOS-Verlag 1995. XII/559 S.

Southern, Richard William, Scholastic Humanism and the Unification of Europe. Volume I: Foundations. Cambridge/MA: Blackwell 1995. XX/229 S.

Spjuth, Roland, Creation, Contingency and Divine Presence in the Theologies of Thomas F. Torrance and Eberhard Jüngel (Studia Theologica Lundensia 51). Lund: Lund University Press 1995. 242 S.

Stebbins, J. Michael, The Divine Initiative: Grace, World-Order, and Human Freedom in the Early Writings of Bernard Lonergan (Lonergan Studies). Toronto: University of Toronto Press 1995. XXII/399.

Edith Stein Jahrbuch. Band 1: Die menschliche Gewalt. Würzburg: Echter 1995. 368 S.

Stock, Konrad Grundlagen der protestantischen Tugendlehre. Gütersloh: Kaiser/Gütersloher Verlagshaus 1995. 171 S.

Tauste Alcover, Francisco, Opus Naturae. La influencia de la tradición del Timeo en la Cosmographia de Bernado Silvestre. Barcelona: PPU 1995. 524 S.

Teologia en el Tiempo. Veinticinco años de quehacer teologica (Falcultad de Teologia del Norte de Espana; Sede de Burgos 62). Burgos: Aldecoa 1994. 506 S.

Zur Theorie des Opfers. Ein interdisziplinäres Gespräch. Hrsg. *Richard Schenk* (Collegium Philosophicum 1). Stuttgart (Bad Cannstatt): Frommann-Holzboog 1995. X/342 S.

Das Tun, der Glaube, die Vernunft. Studien zur Philosophie Maurice Blondels „L'Action" 1893–1993. Herausgegeben von *Albert Raffelt u. a.* Würzburg: Echter 1995. 244 S.

Unum omnes in Christo. In unitatis servitio. Vol. I. Miscellanea Gerardo J. Békés ODB octogenario dedicta. Directione *András Szennay* OSB, curavit *Adám Somorjai* OSB. Pannonhalma/Ungarn: Benés Föapátsag 1994. 582 S.

Il Vaticano il fra Attese e Celebrazione, a cura di *Guiseppe Alberigo* (Istituto per le scienze religiose – Bologna; Testi e ricerche di religiose NV 14). Bologna: Il Mulino 1995. 250 S.

Witwer, Toni, Die Gnade der Berufung. Allgemeine und besondere Berufung bei Hieronymus Nadal am Beispiel der Gesellschaft Jesu (Studien zur systematischen und spirituellen Theologie 13). Würzburg: Echter 1995. X/299 S.

Wodtke-Werner, Verena, Der heilige Geist als weibliche Gestalt im christlichen Altertum und Mittelalter (Theologische Frauenforschung – Erträge und Perspektiven 3). Pfaffenweiler: Centaurus 1994. 573 S.

Zenger, Erich u. a., Einleitung in das Alte Testament (Studienbücher Theologie 1,1). Stuttgart u. a.: Kohlhammer 1995. 448 S.