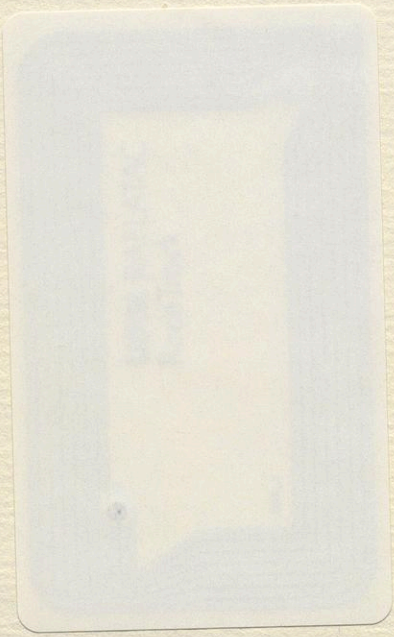


N12<522420337 021

ubTÜBINGEN

ieol

ISSN 0040–5655

71
1996

THEOLOGIE UND PHILOSOPHIE

Vierteljahresschrift

TR

71. Jahrgang · Heft 1 · 1996

ABHANDLUNGEN

Jörg Disse
Zeichenlesendes Verstehen. Zur Frage der Rationalität des christlichen Offenbarungsglaubens 1

Kurt Anglet
Gottes Verborgenheit als „Gerechtigkeit". Eine theologische Studie zu Joh 16,10 12

Michael Sievernich S. J.
Von der Utopie zur Ethik. Zur Theologie von Gustavo Gutiérrez 33

Gerhard Beestermöller
Lex naturalis – Stolperstein einer ökumenischen Ethik? 47

Markus Enders
Abgeschiedenheit des Geistes – höchste „Tugend" des Menschen und fundamentale Seinsweise Gottes 63

BEITRÄGE

92
Md2

Peter Ehlen S. J.
Simon L. Franks Religionsphilosophie: „Das Unergründliche" 88

Waldemar Molinski S. J.
Anmerkungen zum Transsexualismus aus ethischer Sicht 99

Herder Freiburg · Basel · Wien

Gd 861
Zu

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

HAUPTSCHRIFTLEITER:
Hermann Josef Sieben S. J., Offenbacher Landstraße 224, 60599 Frankfurt a. M.

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

REDAKTION:
Dorothea Spross, Frankfurt a. M.

ANSCHRIFTEN DER MITARBEITER

DR. JÖRG DISSE	Gärtnerweg 4 79114 Freiburg
DR. KURT ANGLET	Schloßstraße 68 14059 Berlin
PROF. DR. MICHAEL SIEVERNICH S. J.	Offenbacher Landstraße 224 60599 Frankfurt/M.
DR. GERHARD BEESTERMÖLLER	Bergredder 64 a 22885 Barsbüttel
DR. MARKUS ENDERS	Freibadstraße 15 81543 München
PROF. DR. PETER EHLEN S. J.	Kaulbachstraße 31 a 80539 München
PROF. DR. WALDEMAR MOLINSKI S. J.	Ohligser Str. 35 42329 Wuppertal

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

Manuskripte, Korrekturen, Austausch- und Besprechungsstücke (Bücher und Sonderdrucke) sind senden an die Schriftleitung von „Theologie und Philosophie", 60599 Frankfurt a. M., Offenbac Landstraße 224. „Theologie und Philosophie" (bis 1965 „Scholastik") erscheint vierteljährlich im U fang von 160 Seiten. Der Preis des Einzelheftes beträgt 68,– DM, der Jahrgang kostet 238,– DM. Zu bez 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.

Die allgemeine Preis- und Lohnentwicklung sowie deutlich gestiegene Papierpreise machen es notw dig, die Bezugspreise für „Theologie und Philosophie" ab Januar 1996 den veränderten Verhältnis anzupassen: Das Jahresabonnement kostet dann 238,– DM zzgl. Versandkosten.
Wir bitten Sie hierfür um Ihr Verständnis. Der Ver

THEOLOGIE UND PHILOSOPHIE

Vierteljahresschrift

71. Jahrgang · 1996

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 71. Jahrgangs

Abhandlungen

Anglet, Kurt, Gottes Verborgenheit als „Gerechtigkeit". Eine theologische Studie zu Joh 16,10 12
Beestermöller, Gerhard, Lex naturalis – Stolperstein einer ökumenischen Ethik? 47
Disse, Jörg, Zeichenlesendes Verstehen. Zur Frage der Rationalität des christlichen Offenbarungsglaubens 1
Enders, Markus, Abgeschiedenheit des Geistes – höchste „Tugend" des Menschen und fundamentale Seinsweise Gottes 63
Essen, Georg, Geschichte als Sinnproblem. Zum Verhältnis von Theologie und Historik 321
Helting, Holger, Aristotelische Intellektlehre und die „Sohnesgeburt" bei Meister Eckhart. Einführende Überlegungen in die Problematik dieses Verhältnisses 370
Herzog, Markwart, „Descendit ad inferos": Strafleiden oder Unterweltkrieg? Ein Beitrag zur Wirkungsgeschichte der Höllenfahrtlehre des Nikolaus von Kues in den Bistümern Freising und Naumburg (1525/26) 334
Kühnlein, Michael, Aufhebung des Religiösen durch Versprachlichung? Eine religionsphilosophische Untersuchung des Rationalitätskonzeptes von Jürgen Habermas 390
Lohfink, Norbert S. J., Moses Tod, die Tora und die alttestamentliche Sonntagslesung 481
Pannenberg, Wolfhart, Geist als Feld – nur eine Metapher? 257
Römpp, Georg, Pragmatismus redivivus? Eine Kritik an der Revitalisierung des pragmatischen Grundgedankens 187
Schulz, Heiko, Philosophie als Existenzwissenschaft: Empirismuskritik und Wissenschaftsklassifikation bei Søren Kierkegaard 205
Sievernich, Michael, S. J., Sünde als Kriegsgrund in der frühen Neuzeit. Francisco de Vitoria († 1546) zum 450. Todestag 547
Sievernich, Michael S. J., Von der Utopie zur Ethik. Zur Theologie von Gustavo Gutiérrez 33
Taxacher, Gregor, Vom Zeigen im Sagen. Wittgensteinsche Zugänge zum Theologischen in der Theologie 495
Wallner, Karl J. OCist, Ein trinitarisches Strukturprinzip in der Trilogie des Hans Urs von Balthasar 532
Wenzel, Knut, Zu einer theologischen Hermeneutik der Narration 161
Wiertz, Oliver, Das Problem des Übels in Richard Swinburnes Religionsphilosophie. Über Sinn und Grenzen seines theistischen Antwortversuches auf das Problem des Übels und dessen Bedeutung für die Theologie 224

Beiträge

Bonk, Sigmund, Mutmaßungen über das unschuldige Leiden 419
Ehlen, Peter S. J., Simon L. Franks Religionsphilosophie: „Das Unergründliche" 88
Ilgner, Rainer, Anmerkungen zu einer neuen Übersetzung von Abälards Dialog 566
Molinski, Waldemar S. J., Anmerkungen zum Transsexualismus aus ethischer Sicht 99
Runggaldier, Edmund S. J., Analytische Religionsphilosophie: Zwischen Intersubjektivität und Esoterik 410
Sebott, Reinhold S. J., Bemühungen um eine Grundlegung des Kirchenrechts. Zum Tod von P. Wilhelm Bertrams S. J. 261

Besprechungen 107 268 425 573

Verzeichnis der Verfasser / Herausgeber besprochener Arbeiten

Adler, G. 308
Alberigo, G. (Hrsg.) 605
Allen, D. 613
Aristoteles 426
Arnold, Cl. 299
Aschaff, H.-G. 290
Asztalos, M. (Hrsg.) 117

Baintker, M. (Hrsg.) 614
Baltes, M. 431
Barrado, J. (Hrsg.) 597
Basilius von Caesarea 286
Bausenhart, G. 583
Beck-Gernsheim, E. 468
Beestermöller, G. 475
Bencivenga, E. 121
Berger, Kl. 277
Bergmann, S. 283
Berzdorf, Fr. 628
Bien, G. 427
Blank-Sangmeister, U. (Hrsg.) 109
Blarer, St. 625
Bojović, B. 586
Bonaventura 587
Boni, A. 314
Bovati, P. 575
Brüntrup, G. 133
Buchheim, Th. 107

Campenhausen, A. Frhr. von 629
Cavallera, F. (Hrsg.) 619
Centre d'analyse et de documentation patristique (Hrsg.) 586
Chapell, T. D. J. 114
Christoph, J. E. (Hrsg.) 629
Cicero 109
Coester-Waltjen, D. 468
Comissão Nacional para as Comemorações dos Descobrimentos Portugueses (Hrsg.) 598
Coreth, E. (Hrsg.) 609

Daxecker, Fr. 437
Demel, S. 315
Derville, A. (Hrsg.) 619
Deuser, H. (Hrsg.) 446
Dias, M. C. 473
Diefenbach, M. 268
Döbber, J. 459
Dörrie, H. T. 431
Dünnbier, W. 157
Dürr, H.-P. 478
Duran, J. G. 596

Ebbesen, S. (Hrsg.) 118
Ebert, Th. 427
Eccles, J. C. 139
Eckermann, W. (Hrsg.) 289
Eckhart, Meister 588
Eibel-Eibesfeldt, I. 476
Eminyan, M. 634
Emrich, H. M. 617
Erler, A. † (Hrsg.) 631
Erler, M. 113
Ernst, W. (Hrsg.) 609

Fattori, M. (Hrsg.) 116
Fédou, M. 282
Fiedrowicz, M. 581
Figal, G. 425
Fischer, N. 460
Flach, W. 453
Flashar, H. (Hrsg.) 111 112
Fleischer, M. 125
Føllesdal, D. (Hrsg.) 119
Förstel, K. (Hrsg.) 591
Forschner, M. 111
Forst, R. 471
Franz, G. (Hrsg.) 293 294
Fritz, V. 577
Fundaçao Evangelizçao e Culturas (Hrsg.) 598

Ganzer, K. 291
Garzón, E. (Hrsg.) 455
Gawlick, G. 113
Gelmi, J. 290
Gerosa, L. 626
Gestrich, Ch. 309
Gibson, M. T. 281
Giesen, H. 271
Gilbert, P. 436
Glei, R. (Hrsg.) 585
Görler, W. 112 113
Goldstein, H. 318
Golvers, N. (Hrsg.) 438
Graeser, A. 127
Gregor der Grosse 581
Greisch, J. 617
Gross, H. 457
Günther, D. 434
Guibert, J. de (Hrsg.) 619

Haag, H. 280
Halfwassen, J. 433
Hamesse, J. (Hrsg.) 116
Hausberger, K. 290
Hecke, B. 608
Heinsohn, G. 300
Hersche, P. 291
Höffe, O. (Hrsg.) 426 427
Homann, K. 477
Horn, Ch. 579
Horstmann, J. (Hrsg.) 608
Huber, H. (Hrsg.) 476
Hübner, S. 610
Hughes, G. J. 147

Jaeschke, W. (Hrsg.) 442
Jevouschek, G. 294
Joest, Ch. 620
Johannes Damaskenos 585
José de Acosta 595
Jürgensmeier, Fr. (Hrsg.) 289

Kaufmann, E. (Hrsg.) 631
Kaufmann, R. 304
Kaut, Th. 269
Keller, A. 151
Khoury, A. Th. (Hrsg.) 585
Kluxen, W. 618
Knuuttila, S. (Hrsg.) 118
Koch, A. 480
Koch, Kl. 578
Köhler, O. 458
Koslowski, St. 439
Kreuzer, J. 286
Kroboth, R. (Hrsg.) 595
Kuckhoff, L. 295
Kullmann, W. 428
Kummer, Ch. 466

Lamarche, P. (Hrsg.) 619
Leakey, R. (Hrsg.) 155
Lehmann, K. (Hrsg.) 611
Lehtinen, A. I. (Hrsg.) 119
Link, Ch. (Hrsg.) 629
Listl, J. 633
Luchterhandt, O. 632

Maaßen, H. 446
Madrigal Terrazas, J. S. 592
Maier, H. (Hrsg.) 611
Manuel II. Palaiologos 591
Marré, H. (Hrsg.) 632
Martini, C. M. 320
Maurer, E. 613 614
Mayr, E. 153
Meliá, B. (Hrsg.) 295
Mennekes, Fr. 306
Messer, R. 145

Metz, J. B. (Hrsg.) 464 465
Meurer, P. H. (Hrsg.) 595
Mimouni, S. C. 581
Missalla, H. 273
Müller, Ch. G. 273
Müller, Kl. 302
Müller-Volbehr, J. (Hrsg.) 629
Murdoch, J. E. (Hrsg.) 117

Nagel, L. M. (Hrsg.) 295
Neuheuser, H. P. (Hrsg.) 612
Nielsen, E. 573
Niniluoto, I. (Hrsg.) 117

Oakes, E. T. 311
Oelmüller, W. 465
von Oer, R. Freiin 291

Peirce, Ch. S. 446
Pfordten, D. van der 158
Pilvousek, J., 291
Piper, A. 468
Pogge, Th. W. 451

Rahner, K. 450
Rayer, A. (Hrsg.) 619
Reinhardt, R. 290
Richter, A. 131
Ricken, F. 428
Riesenberger, D. 608
Roberts, Ph. B. 288
Röhrig, M. (Hrsg.) 457
Rosenbach, M. (Hrsg.) 108
Roth, G. 136
Roth, P. 633

Sarot, M. 462
Sauter, G. 613
Sebott, R. 313
Seneca 108
Sieben, H. J. (Hrsg.) 286
Sill, B. 624
Solignac, A. (Hrsg.) 619
Spaemann, R. 617

Schaeffler, R. 141
Scharfenecker, U. 299
Schenk, R. (Hrsg.) 617 618
Schlosser, M. 587
Schmid, P. A. 444
Schmidt, H.-J. 291
Schmidt-Atzert, L. 152
Schmied, W. 612
Schneider, M. 319
Schönberger, R. (Hrsg.) 436
Schubert, V. (Hrsg.) 467
Schümmelfeder, D. (Hrsg.) 632
Schultenover, D. G. 297

Steinmetz, P. 112
Stella, P. (Hrsg.) 600
Stenger, G. (Hrsg.) 457 458
Stern-Gillet, S. 429
Stievermann, D. 291
Stoevesandt, H. (Hrsg.) 614
Stolleis, M. (Hrsg.) 629

Theodor Abu Qurra 585
Thraede, Kl. 109
Tiefensee, E. (Hrsg.) 609
Trottmann, Ch. 589
Työrinoja, P. (Hrsg.) 118 119

Ulrich, H. G. (Hrsg.) 614
Universidade Católica Portuguesa (Hrsg.) 598

Viller, M. (Hrsg.) 619
Vossenkuhl, W. (Hrsg.) 436

Wagner, G. 469
Walker, A. (Hrsg.) 155
Weber, Ch. 449
Weiser, A. 274
Weiss, O. 601
Werkmüller, D. (Hrsg.) 631
Widmann, J. 123
Witek, J. W. (Hrsg.) 291
Witwer, T. 622
Wohlgemuth, R. 129
Wolf, H. (Hrsg.) 298
Wolf, U. 427
Wollbold, A. 623

Zimmerling, R. (Hrsg.) 455

Verzeichnis der Mitarbeiter

Anglet, K. 12–32

Baumert, N. 271–273 286
Becker, C. 588–589
Beestermöller, G. 47–62
Berndt, R. 116–121 281 288–289 436–437
Bonk, S. 419–424
Bordt, M. 107–108 426–431
Brieskorn, N. 158–160 434–435 451–452 473–474
Brüntrup, G. 139–141
Burkhardt, B. 439–442

Disse, J. 1–11

Ehlen, P. 88–98
Ehrat, J. 129–133
Enders, M. 63–87
Essen, G. 321–333

Goller, H. 152–153
Gruber, M. 273–274

Hainthaler, Z. 583–585
Helting, H. 370–389
Herzog, M. 334–369

Ilgner, P. 566–572

Knauer, P. 157–148 304–306 614–616 625–626
Koltermann, R. 153–157 466–467 478–480
Kühnlein, M. 390–409

Lamarche, P. 619–620
Lauterbach, H. 467–469
Löffler, W. 133–136 145–147
Lössl, J. 109–110 114–116 286–288 298–300
Lohfink, N. 481–494 573–578

Meißner, J. 269–271 274–277
Mertes, Kl. 300–302
Möhring-Hesse, M. 469–473
Molinski, W. 99–106 313–314
Mutschler, H.-D. 136–139

Ollig, H.-L. 127–129 141–144 151–152 302–304 444–446 449 457–460
Oswald, J. 291–293

Pannenberg, W. 257–260
Podskalsky, G. 586–587

Ricken, F. 108–109 111–114 425–426 431–434 446–448 475–476
Römpp, G. 187–204
Runggaldier, E. 410–418

Sebott, R. 261–267 289–291 450–451 480 578–579 608–609 613–614 622–623 626–632
Sieben, H. J. 282–286 579–583 585–586 589–595 600–601
Sievernich, M. 33–46 309–311 318–319 320 547–565 595–600 624–625 634
Splett, J. 306–309 442–444 455–457 464–465 609–612 617–619
Switek, G. 314–315 319–320

Schatz, Kl. 293–298 601–608
Scherb, J. 121–123
Schmidt, G. 632–634
Schmidt, J. 460–462 476–478
Schneider, M. 587–588 612–613 623–624
Schniertshauer, R. 147–151
Schockenhoff, E. 315–317
Schöndorf, H. 123–125 453–455
Schulz, H., 205–223

Taxacher, Gr. 495–531

Viefhues, L. 311–313

Wallner, K. J. 532–546
Weiss, B. 620–622
Wenzel, K. 161–186
Wiertz, O. 224–256 462–464
Willers, U. 125–126
Wucherpfennig, A. 268–269 277–280

ThPh 71 (1996) 1–11

Zeichenlesendes Verstehen

Zur Frage der rationalen Begründbarkeit des christlichen Offenbarungsglaubens

Von Jörg Disse

Die Fundamentaltheologie hat sich in Fragen Glaubensbegründung seit dem II. Vatikanischen Konzil wesentlich darauf konzentriert, den Sinn der Offenbarung bzw. die Hingeordnetheit des Menschen auf die christliche Offenbarung aufzuweisen. Diese letztlich auf Blondel zurückzuführende Reaktion gegen die neuzeitliche Schulapologetik ist in sich berechtigt. Sie hat aber dazu geführt, daß in der neueren fundamentaltheologischen Diskussion die ‚quaestio facti', die Frage, wie wir rational begründen, daß in Jesus Christus eine göttliche Offenbarung tatsächlich erfolgt ist, eher stiefmütterlich behandelt, wenn nicht gar vernachlässigt wurde. Erst die Fundamentaltheologie H. Verweyens hat dieser Frage neuerdings wieder breiten Raum gegeben[1]. An diese m. E. berechtigte Akzentsetzung möchte ich anknüpfen, mit einem Ansatz allerdings, der sich von Verweyens Konzeption deutlich abhebt. Auf die Frage, wie wir unseren Glauben an die Faktizität einer göttlichen Offenbarung rational begründen können, möchte ich mit einer theologischen Erkenntnislehre, genauer gesagt: einer Theorie zeichenlesenden Verstehens antworten, die entgegen Verweyen nicht mehr an der neuzeitlichen Letztbegründungsproblematik orientiert ist.

I. Die Ausgangslage

Ich beginne damit, den heutigen Problemstand in bezug auf diese Frage kurz zu skizzieren.

Prinzip der neuzeitlichen, die katholische Theologie bis ins 20. Jahrhundert hinein bestimmenden Schulapologetik war es, im Anschluß an den philosophischen Beweis der Existenz Gottes und der Unsterblichkeit der Seele, die Tatsächlichkeit der in Jesus Christus erfolgten göttlichen Offenbarung mit Hilfe von allen Menschen zugänglichen Vernunftgründen zu beweisen. Im Anschluß an den Aufweis der Authentizität der biblischen Bücher sowie von deren historischer Zuverlässigkeit wurde die Tatsächlichkeit der göttlichen Sendung Jesu mit Verweis auf die Wunder und die Erfüllung der Weissagungen begründet. Beide Schritte sind im Sinne einer regelrechten ‚demonstratio' zu verstehen, beanspruchen also, die gegenteilige Annahme könne mit Gewißheit widerlegt werden. Die Zuverlässigkeit der Bibel sowie die Tatsache, daß Jesus aufgrund der Schriften der Bibel als Sohn Gottes anzusehen ist, können als für die menschliche Vernunft unbezweifelbar

[1] *H. Verweyen*, Gottes letztes Wort. Grundriß der Fundamentaltheologie, Düsseldorf 1991.

erwiesen werden. Gottes Handeln läßt sich folglich unmittelbar an den geschichtlichen Ereignissen ablesen[2].

Die historisch-kritische Methode hat dementgegen gründlich bewiesen, daß die biblischen Berichte nicht unbedingt die direkte und damit zuverlässige Wiedergabe geschichtlicher Ereignisse sind. Während bereits zur Zeit der Renaissance und Reformation die Annahme einer Identität von kirchlicher Lehre und dem Inhalt der kanonischen Schriften hinterfragt worden war, hat sich seit der Aufklärung die Einsicht durchgesetzt, daß auch zwischen dem realen biblischen Geschehnis und seiner Darstellung durch die Schrift, vor allem zwischen dem historischen Jesus, wie er wirklich gewesen ist, und dem Jesusbild des Neuen Testaments, ein Unterschied besteht bzw. bestehen kann, den es kritisch zu untersuchen gilt.

Doch vor allem die Annahme, die Göttlichkeit Jesu Christi sei an den historisch-objektiven Fakten unmittelbar ablesbar, kann nicht aufrechterhalten werden, wie insbesondere Kierkegaards Gegensatz von geschichtlich-objektivem Wissen und Glauben deutlich gemacht hat[3]. Der Glaube kann nach Kierkegaard zunächst deshalb nicht auf historisch-objektive Wahrheiten gegründet werden, weil „in bezug auf das Historische die größte Gewißheit doch nur eine Approximation ist"[4], weil die „meisterhafteste historische Erörterung nur das meisterhafteste Sogutwie oder Beinahe ist"[5]. Lediglich wahrscheinliche Wahrheiten können nicht die Grundlage für eine eindeutige Glaubensentscheidung bilden. Doch geht es Kierkegaard nicht allein um die nur relative Beweisbarkeit vergangener Ereignisse, sondern viel grundsätzlicher darum, daß von keiner Objektivität irgendeiner Art ein Weg zum Glauben führt. Nicht nur die Gläubigen späterer Generationen, die keinen unmittelbaren Zugang mehr zu den historischen Ereignissen haben und von daher auf historische Approximationen angewiesen sind, sind von diesem Prinzip betroffen, sondern auch die „Jünger erster Hand", die Augenzeugen des Geschehens, die „Gleichzeitige" waren. Weil Gott grundsätzlich nicht unmittelbar erkennbar ist, weil er in Knechtsgestalt erschienen ist[6], kann man die Göttlichkeit Jesu Christi von keinem objektiven Faktum einfach ablesen, kann man sie nicht, wie Kierkegaard sagt, aus ihnen „herausdestillieren"[7]. Selbst wenn das objektive Ereignis gewiß wäre, unmittelbar erfahren worden wäre, würde dies nichts bezüglich

[2] Zur neuzeitlichen Apologetik s. *H. Bouillard*, De l'Apologétique à la Théologie fondamentale: Les quatre fleuves 1 (1973) 57–70, sowie ausführlicher *G. Heinz*, Divinam christianae religionis originem probare. Untersuchung zur Entstehung des theologischen Offenbarungstraktes der katholischen Schultheologie, Mainz 1984.

[3] Und katholischerseits bereits Anfang des Jahrhunderts Rousselot. Vgl. *E. Kunz*, Glaube – Gnade – Geschichte. Die Glaubenstheologie des Pierre Rousselot S. J. Frankfurt a. M. 1969, 89ff.

[4] *S. Kierkegaard*, Abschließende Unwissenschaftliche Nachschrift, Düsseldorf und Köln, 1959, 18.

[5] Ebd. 19 Anm.

[6] *S. Kierkegaard*, Philosophische Brocken, Düsseldorf und Köln 1960, 60.

[7] Ebd. 100.

der realen Gegenwart Gottes im Menschen Jesus beweisen. Kein Wunder, keine Worte, weder Tod noch Auferstehung verweisen notwendig auf die Gottessohnschaft Jesu. Sie können immer auch anders gedeutet werden. Zum Glauben gelangt man daher, so jedenfalls Kierkegaard, nur durch einen qualitativen Sprung weg von der Objektivität in die Subjektivität der Leidenschaft hinein.

Hinter diesen Bruch zwischen objektiver Einsicht und Glaube gibt es m. E. grundsätzlich kein Zurück. Dennoch möchte ich gerade nicht bei Kierkegaards radikaler Skepsis in bezug auf die Frage einer objektiven Begründung des Glaubens stehenbleiben. Käsemanns Kritik am unmittelbar an Kierkegaard anknüpfenden Ansatz Bultmanns hat gezeigt, daß der christliche Glaube nicht auf einem vom historischen Jesus völlig losgelösten Kerygma beruhen kann, daß man sich nicht mit dem bloßen Faktum des „Daß des Gekommenseins Jesu" zufriedengeben kann. Diese Einsicht hat auch Konsequenzen für die Frage der Glaubensbegründung. Was wäre z. B., wenn sich historisch erweisen ließe, daß Jesus am Ende zusammenbrach, sich als in seinem Anspruch gescheitert verstand, statt in seinem Tod ein Heilsereignis zu sehen? Das Kerygma kann Jesu Tod mit W. Kaspers Worten nicht „gleichsam über seinen Kopf hinweg" eine Bedeutung geben, die er für sich selbst gar nicht in Anspruch genommen hat, ohne damit das Zentrum des christlichen Glaubens in Frage zu stellen[8]. Diese Aussage kann fundamentaltheologisch verallgemeinert werden: Könnten weder der Vollmachtsanspruch Jesu noch seine Proexistenz noch Auferstehung historisch-kritisch als möglich bzw. wahrscheinlich angesehen werden, so könnte der christliche Glaube dem neuzeitlichen Projektionsverdacht nicht standhalten, könnte nichts die Behauptung widerlegen, daß Jesus womöglich nur der auslösende Faktor eines menschengeschaffenen Mythos war.

Die heutige Ausgangslage in bezug auf die Frage der Erkennbarkeit der Göttlichkeit Jesu würde ich also wie folgt beschreiben: Einerseits kann entgegen der neuzeitlichen Schulapologetik die Göttlichkeit der christlichen Offenbarung nicht unmittelbar an den objektiven Fakten abgelesen werden, andererseits ist der Glaube dennoch notwendig auf objektive Fakten angewiesen. Der Weg in den Glauben kann somit weder durch einen Beweis noch durch einen irrationalen Sprung erfolgen. Es muß einen Mittelweg geben. Die Theorie zeichenlesenden Verstehens, deren wichtigste Grundzüge ich nun darlegen möchte, versucht einen solchen Mittelweg zu gehen[9].

[8] Siehe *W. Kasper*, Jesus der Christus, Mainz 1974, 141.

[9] Ein erster Ansatz zu dieser Theorie findet sich in *H. Bouillard*, Logik des Glaubens, Freiburg 1966, 19.

II. Zeichenlesendes Verstehen

1. Zeichen der Offenbarung

Als Ausgangspunkt wähle ich das den Texten des II. Vatikanischen Konzils implizite Zeichenverständnis[10]. Im Zentrum vom I. Vatikanum standen äußere Zeichen, d. h. Zeichen, die zwar auf Gott als ihre übernatürliche Ursache hinweisen sollten, die aber nicht schon als durchsichtig auf den eigentlichen Inhalt der Offenbarung betrachtet wurden[11]. In den Texten des II. Vatikanums ist dementgegen von Zeichen die Rede, die direkt auf das Heilsgeheimnis selbst verweisen. Die Zeichen sind hier, so Pottmeyer, unmittelbar „transparent auf Gott und sein Reich"[12]. Zeichen im hervorgehobenen Sinne ist dabei die menschliche Wirklichkeit Jesu Christi. Seine Worte und Taten, Tod, Auferstehung und Sendung des Geistes sind Ausdruck der Fülle des ganzen Heilsmysteriums, sie bekräftigen, so ‚Dei Verbum', „daß Gott mit uns ist, um uns aus der Finsternis von Sünde und Tod zu befreien und zum ewigen Leben zu erwecken"[13]. Als Zeichen möchte ich somit all das definieren, wodurch Gott in der von ihm unterschiedenen Schöpfung dem Menschen seine Heilswirklichkeit mitteilt. Das schlechthinnige[14], die gesamte Offenbarungswirklichkeit umfassende Zeichen aber, um das es nur hier wesentlich geht, ist die geschichtliche Gestalt Jesu Christi.

Das Verhältnis von Zeichen und Bezeichnetem, das ich diesem Zeichenverständnis zugrundelege, ist dasjenige des Realsymbols. Während das Verhältnis von linguistischem Zeichen und bezeichnetem Gegenstand arbiträr ist – die Zeichenabfolge B-u-c-h hat mit der Realität eines Buches keinerlei Ähnlichkeit –, während zwischen einem Fußgängerweg und dem ihm entsprechenden Symbol, dem Straßenschild, zwar eine gewisse inhaltliche Beziehung besteht, indem der Sinngehalt des Bezeichneten im Symbol schemenhaft abgebildet ist, zeichnet sich das theologische Realsymbol dadurch aus, daß der Zusammenfall (‚symballein') von Zeichen und Bezeichnetem hier die reale Anwesenheit der bezeichneten Offenbarungswirklichkeit selbst im Zeichen bedeutet[15]. Die Person Jesu als das Zeichen der göttlichen Heilswirklichkeit schlechthin verweist also nicht nur auf Gott, sie ist auch kein bloßes Abbild des Göttlichen, sondern Anwesenheit Gottes selbst. Offenbarungszeichen sind gewissermaßen zweidimensional, indem die zei-

---

[10] Vgl. *H. J. Pottmeyer*, Zeichen und Kriterien der Glaubwürdigkeit des Christentums: HFth 4, 386ff. Siehe auch *H. Waldenfels*, Kontextuelle Fundamentaltheologie, Paderborn u. a.: [1]1988, 153ff.

[11] DH 3009: Gott wollte „mit der inneren Hilfe des Heiligen Geistes äußere Erweise seiner Offenbarung verbinden".

[12] *Pottmeyer* 386.

[13] Dei Verbum, Kap. 1, Art. 4.

[14] Dieser Ausdruck stammt von *Bouillard*, Logik 20.

[15] Vgl. *G. O'Collins*, Retrieving Fundamental Theology. The Three Styles of Contemporary Theology, London 1993, 98ff.

chenhaften Ereignisse, d. h. zunächst Worte und Taten Jesu, einerseits empirische bzw. historische Gegebenheiten sind, andererseits aber in ihnen etwas ist, was alle Empirie übersteigt und die innerste Identität der Person Jesu ausmacht.

Zeichenlesendes Verstehen definiere ich daher als kognitive Bewegung vom Erkennen eines empirisch bzw. geschichtlich gegebenen Ereignisses zur Einsicht in dessen überempirischen Realitätsgehalt. Ein empirisches oder geschichtliches Ereignis wird für ein Subjekt dann zum Offenbarungszeichen, wenn dieses Ereignis die Einsicht in die in ihm enthaltene, aber verborgene göttliche Realität auslöst. Eine nähere Bestimmung dieser Verstehensform möchte ich nun in Anlehnung an Ramsey und Schleiermacher vornehmen.

2. ‚*disclosure*'

Wittgensteinschüler Ian T. Ramsey weist auf, daß Modelle, mit denen wir empirische, d. h. allgemein erfahrbare und begrifflich artikulierbare Sachverhalte erkennen, zu intuitiven Einsichten führen können, die etwas erschließen, was nicht unabhängig von diesen Sachverhalten ist, aber doch ein Mehr darstellt gegenüber dem, was das Modell selbst zu beschreiben vermag. Jede empirische Beschreibung kann Ausgangspunkt einer intuitiven Einsicht sein, durch die etwas erkannt wird, was die diskursiven Elemente der Beschreibung zwar nicht auszudrücken vermögen, aber dennoch die Realität des Beschriebenen ausmacht. Eine solche intuitive Einsicht nennt Ramsey ‚disclosure'.

Er führt diesbezüglich eine Reihe einfacher Beispiele an. Ich wähle das bekannte, in anderem Zusammenhang schon von Newman verwendete Beispiel vom Lehrer, der an die Tafel ein Viereck zeichnet, um dieses Viereck herum ein Fünfeck, um dieses herum ein Sechseck usw., bis dem Schüler im Sinne eben einer ‚disclosure' aufgeht, daß der Lehrer auf die Realität eines Kreises abzielt. Aus der Zeichnung wird intuitiv etwas gefolgert, was in ihr selbst nicht enthalten ist[16].

Was ‚disclosure' ist, kann auch am Beispiel wissenschaftlichen Erkenntnisfortschritts deutlich gemacht werden. Wenn ich eine wissenschaftliche Hypothese als Erklärungsmodell an die Realität herantrage, können Anomalien auftreten, also Phänomene, die dem Modell widerstreben. Eine neue Theorie aber, die diese Anomalien zu erklären vermag, entsteht meist so, daß aus einer intuitiven Einsicht eine vom vorhergehenden Modell nicht ableitbare Regel hervorgeht, aufgrund deren das alte Modell verworfen bzw.

[16] Siehe *W. A. de Pater*, Theologische Sprachlogik, München 1971, 20. Oder man nimmt ein Kind, das die einzelnen Buchstaben bereits gelernt hat und nun versucht, die Buchstaben H, U, N und D aneinanderzureihen. Daß diese vier Buchstaben zusammen das Wort ‚Hund' ergeben, ist wiederum nur durch eine ‚disclosure' erschließbar, nicht von den einzelnen Buchstaben abzuleiten (vgl. *I. T. Ramsey*, Religious Language, London 1957, 55).

modifiziert werden muß. Die intuitive Einsicht setzt das alte Modell voraus, überschreitet dieses Modell aber zugleich so, daß sie nicht von den Prämissen des alten Modells hätte abgeleitet werden können. Es besteht ein Bruch, der nur durch eine ‚disclosure' überbrückbar ist. Ramsey selbst spricht diesbezüglich von einem Sprung im Sinne Kierkegaards[17]. Allerdings setzt dieser Sprung im Unterschied zu demjenigen Kierkegaards das objektive Wissen voraus, das er übersteigt. Nur mit Hilfe des objektiven Wissens, durch es hindurch, kann es zu diesem Sprung kommen.

Ramsey präzisiert seine Auffassung in bezug auf die theologische Sprache. Sie operiert mit Ausdrücken, die eine Zusammensetzung aus jeweils einem Modell und einem ‚qualifier' sind. Wenn ich etwa Gott als ‚erste Ursache' oder ‚unendlich gut' bezeichne, bzw. von einer ‚creatio ex nihilo' spreche, so verbinde ich jeweils eine aus der Erfahrung gewonnene Vorstellung – Ursache, Güte oder Schöpfung – d. h. ein gewissermaßen auf einen Begriff reduziertes Modell mit dem ‚qualifier' erste, unendlich oder ‚ex nihilo', so daß die Vorstellung über sich hinaus auf eine überempirische Wirklichkeit verweist. So führt der ‚qualifier' ‚erste' in bezug auf ‚Ursache' dazu, in der Kette der Ursachen immer weiter zurückzugehen, bis man vor der intuitiven Einsicht dessen steht, was man mit Gott meint, nicht im Sinne eines Gottesbeweises, sondern eines gewissermaßen indirekten, intuitiven Verstehens der Vokabel Gott.

Dieses ‚disclosure'-Verständnis kann auf die spezifisch fundamentaltheologische Frage der Erkennbarkeit einer in Jesus erfolgten göttlichen Offenbarung angewandt werden. Während allerdings in der abstrakt-theologischen Sprache der ‚qualifier' explizit ist, durch Begriffe wie ‚erste', ‚unendlich' oder ‚ex nihilo' unmittelbar zum Ausdruck kommt, ist er im zeichenhaften Ereignis lediglich implizit enthalten. Ein Wunder etwa wäre in dem Sinne eine Einheit von Modell und ‚qualifier', daß das auffällige Sichabheben des Wunders von normalmenschlichem Handeln, vom gewohnten Gang der Dinge, den impliziten ‚qualifier' darstellt[18]. Was der Begriff ‚erste' in bezug auf den Begriff ‚Ursache' bewirkt, bewirkt die Exzentrizität der von Jesus vollzogenen Tat. Ebenso bei Gleichnissen: Das Gleichnis überrascht und verweist den Hörer durch dieses überraschende Moment auf den Offenbarungsgehalt. Man kann also sagen: Erst wenn Tat oder Wort als eine solche implizite Einheit von Modell und ‚qualifier' erfaßt werden, werden sie zum Offenbarungszeichen.

Dabei gewähren die Offenbarungszeichen keine Einsicht in eine abstrakte Göttlichkeit bzw. göttliche Ursächlichkeit, wie die äußeren Zeichen im Sinne des 1. Vatikanums, sondern in das Heilsgeheimnis selbst.

---

[17] *I. T. Ramsey*, Theological Literarcy 1: On Understanding Mystery, in: Christian Empiricism (hrsg. von *J. H. Gill*), London 1974, 72.

[18] Vgl. die Definition des Wunders als auffallende Tatsache von *P. Schoonenberg*, Tatsache und Geschehnis: TTh 8 (1968), sowie die Ausführungen von *Pater* 59ff. Vgl. auch das „staunenerregende Ereignis" bei *E. Schillebeeckx*, Jesus, Freiburg 1975, 163.

Alles über Jesus Berichtete zielt auf das eine Faktum der sich in ihm manifestierenden Heilswirklichkeit Gottes[19].

3. Divination

Ramseys ‚disclosure' reicht allerdings für die Bestimmung zeichenlesenden Verstehens noch nicht aus. Die Einsicht in die Göttlichkeit Jesu ist nicht Einsicht in einen Sachverhalt. Die Offenbarungszeichen verweisen nicht auf ein Etwas, sondern auf eine Person bzw. eine personale Wirklichkeit. Zeichenhaftes Verstehen ist daher notwendig personales Verstehen, ein Aspekt, den ich in Anlehnung an F. Schleiermachers Hermeneutik verdeutlichen möchte.

Schleiermacher definiert die Hermeneutik als Kunst des Verstehens der Rede eines anderen[20]. Dabei ist die Rede die äußere Seite des Denkens, ist der Aspekt intersubjektiver Vermittlung von Gedanken. Auch wenn es kein Denken ohne Sprache gibt[21], wenn der Einzelne nicht unabhängig von dem denken kann, was in einer Sprache eine Bezeichnung hat, kann er doch die Sprache modifizieren, sie mit neuen Bedeutungen bereichern[22]. Dies ist nach Schleiermachers Auffassung darauf zurückzuführen, daß über die allgemeinen Begriffe hinaus, mit denen die Gedanken sprachlich geäußert werden, jeder Gedanke stets einen eigentümlichen bzw. individuellen Sinngehalt hat, der in der allgemeinbegrifflichen Rede nicht unmittelbar sichtbar wird, aber dennoch von ihr intendiert ist. Um die Rede eines andern vollständig zu verstehen, muß man daher über die äußere Rede hinaus den zugrundeliegenden Gedanken fassen, das, so Schleiermacher, „den Schreibenden bewegende Prinzip"[23].

Schleiermacher teilt nun die Hermeneutik in zwei Aufgabengebiete auf, eine grammatische und eine psychologische Auslegung. Die grammatische Auslegung betrachtet die einzelne Rede als ein Produkt ihres sprachlichen und soziokulturellen Kontexts. D.h. die Rede wird auf das Typische hin untersucht, daß sie mit der Rede anderer teilt. Im Gegensatz dazu steht die psychologische Auslegung. Sie ist auf das Verstehen des Stils ausgerichtet[24]. Dabei zeigt der Stil, wie die „eigentümliche Art" des Autors mit „in die Sprachbehandlung" übergeht[25]. Durch eine besondere Kombinationsweise der Wörter im Sinne des persönlichen Stils im engeren Sinne, aber auch

---

[19] Dabei können – hiermit möchte ich mich vom Konvergenzargument distanzieren – wenige, ja womöglich kann ein einziges Ereignis genügen, um diese ‚disclosure' hervorzurufen. Ich denke etwa an das Bekenntnis des Hauptmanns, der Jesus möglicherweise nur sterben gesehen hat (Mt 15; Mt 27), der über das, was Jesus während seines Lebens vollbracht hat, vielleicht nur vage Bescheid wußte.

[20] Hermeneutik und Kritik (hrsg. von *M. Frank*), Frankfurt a. M. 1977, 75 (fortan: HK).

[21] HK 77.

[22] HK 79.

[23] HK 167.

[24] HK 168.

[25] Ebd.

durch poetische Sinnschöpfungen – man denke an Metaphern[26] – zwingt der Autor der Sprache seine Eigentümlichkeit auf. Doch nähert man sich dem Stil einer Rede nicht nur, indem man differenzierend und vergleichend die Merkmale des besonderen Stiles erarbeitet, was Schleiermacher die komparative Methode nennt, sondern der Stil ist zugleich immer etwas, was jeglicher begrifflichen Bestimmung widerstrebt[27]. Es bedarf daher zusammen mit der Komparation auch der Methode der Divination. Divination ist, so Schleiermacher, diejenige Methode, durch die „man sich selbst gleichsam in den andern verwandelt, das Individuelle unmittelbar aufzufassen sucht."[28] Man versteht den andern, indem man sich intuitiv in ihn hineinversetzt. Wie bei Ramsey haben wir somit auch hier ein Moment intuitiver Einsicht, das das Verstehen der Rede des anderen positiv mitbestimmt. Durch die Divination erkennt der Interpret den letzten personalen Gehalt einer Rede, vermag sogar Äußerungen des anderen zu antizipieren[29], ohne jedoch die Regel für dieses Verstehen angeben zu können, ohne dieses intuitive Verstehen in Begriffe fassen zu können.

Wenn wir nun die Person Jesu in ihrer Eigentümlichkeit verstehen wollen – ein Verstehen, das sich in diesem Falle nicht nur auf Worte sondern auch Taten bezieht –, dürfen wir uns also nicht mit einer typologischen bzw., wie es bei Schleiermacher heißt, grammatischen Auslegung der Gestalt Jesu zufriedengeben. Zwar kann und muß es immer auch typologisch ausgelegt werden, ihre eigentliche Identität jedoch wird erst durch die Ausrichtung auf die Eigentümlichkeit der Person erfaßt. Diese letzte, ohne Divination nicht einsehbare Identität Jesu, das ihn bewegende Prinzip[30], ist seine Gottessohnschaft, ist die paradoxe Anwesenheit Gottes selbst in seiner Absolutheit in dem Menschen Jesus als dessen letzter Einheitsgrund. Mit anderen Worten: Leben, Tod und Auferstehung Jesu werden erst dadurch zum Zeichen, daß sie über ihre typologische Betrachtung hinaus zu einem individuellen Allgemeinen werden, daß die empirischen Ereignisse auf seine personale Identität verweisen.

III. Zeichen und Gewißheit

Zeichenlesendes Verstehen geht somit von objektiven Gegebenheiten aus, um sie auf eine intuitive und zugleich personale Einsicht hin zu übersteigen. Mit dieser intuitiven Einsicht gründet der Glaube an eine in Jesus ergangene

[26] Vgl. etwa das Verständnis von Metaphern als Instrument der Neubeschreibung von Wirklichkeit in *P. Ricœur*, Stellung und Funktion der Metapher in der biblischen Sprache, in: Metapher. Zur Hermeneutik religiöser Sprache (hrsg. von *P. Ricœur/E. Jüngel*, München 1974, 49ff.

[27] HK 172.

[28] HK 169.

[29] In ihrem „Maximum" wird die Divination, wie Schleiermacher feststellt, zu einer „Art von Profetie", „so daß man im voraus weiß, wie unter gewissen Umständen der Mensch sich zeigen werde" (HK 387).

[30] Bzw. wie es bei *F. Schleiermacher*, Der christliche Glaube, Berlin 1960, § 99 heißt: „die eigentümliche und unvergleichliche Würde Christi".

göttliche Offenbarung zwar nicht in einem rationalen Beweis, ist aber auch nicht ein Akt bloßen Für-wahrscheinlich-Haltens, sondern enthält ein Moment der Evidenz, der Gewißheit.

Dieses Gewißheitsmoment führt uns noch einmal zurück zum Ausgangspunkt. Wir waren davon ausgegangen, daß der Glaube an eine Offenbarung in Jesus Christus im Gegensatz zu Kierkegaards irrationalem Sprung auf objektive Fakten notwendig angewiesen ist. In bezug auf die intuitive Einsicht aber bedeutet das, daß ihre Glaubwürdigkeit nicht unabhängig von der Frage der Historizität der Zeichen ist, aus denen sie hervorgeht. Mit anderen Worten: Die intuitive Einsicht trägt sich nicht selbst. Wenn nichts für die Historizität der in den Evangelien dargestellten zeichenhaften Ereignisse spräche, so wäre auch die aus ihnen hervorgehende intuitive Einsicht nicht glaubwürdig. Daß die Zeichen zu einer intuitiven Glaubenseinsicht führen können, dispensiert uns also nicht von der Frage nach ihrem Realitätsgehalt.

Damit aber erhebt sich nochmals der Einwand – allerdings diesmal nicht von Kierkegaard, sondern von rationalistischer Seite –, die Gewißheit des Glaubensaktes gründe dann doch lediglich auf wahrscheinlichen Ereignissen. Wie kann man eine intuitive Einsicht, die historisch-kritisch gesehen lediglich auf wahrscheinlichen Ereignissen beruht, zur Grundlage einer sich auf diese Einsicht hervorgehenden absoluten Existenzentscheidung machen? Da der christliche Sinnentwurf notwendig von einer geschichtlichen Person abhängt, über die wir streng rational gesehen nie mehr als wahrscheinliche Aussagen machen können, stellt sich die Frage, ob einem solchen Sinnentwurf nicht andere vorzuziehen sind, die statt auf geschichtlichen Fakten auf empirischen gründen, die auf unbezweifelbare Evidenzen zurückführbar sind. Gibt es nicht rationalere Sinnentwürfe, die jedem lediglich in einer geschichtlichen Person gründenden religiösen Sinnentwurf vorzuziehen sind?

Im Grunde ging es Lessing um genau diesen Punkt. Lessings garstiger breiter Graben entsteht dadurch, daß es für ihn undenkbar ist, eine unbedingte Existenzentscheidung auf bloß historische und damit lediglich wahrscheinliche Wahrheit zu gründen. Wahrheiten, die für das Leben absolut entscheidend sind, müssen im Sinne rationalistischer Metaphysik auf notwendige Vernunftwahrheiten zurückführbar sein. Notwendige Vernunftwahrheiten aber sind Wahrheiten, die in apodiktischer Vernunfteinsicht gründen, d. h. in Sätzen, deren Gegenteil nicht denkbar ist, wie etwa die Aussage, das Ganze sei größer als das Teil. Man kann, so Lessing, nicht von mir verlangen, daß ich „alle meine metaphysischen und moralischen Begriffe" dem christlichen Glauben entsprechend umbilde, wenn dieser Glaube keine apodiktische Vernunfteinsicht für sich in Anspruch nehmen kann[31].

Dem möchte ich nun im Hinblick auf Kants Metaphysikkritik entgegen-

[31] *G. E. Lessing*, Über den Beweis des Geistes und der Kraft: Werke und Briefe, Bd. VIII, Frankfurt a. M. 1989, 443.

halten, daß kein positiver Sinnentwurf denkbar ist, der nicht ein Verstehen von Welt insgesamt voraussetzt, Welt insgesamt aber kein Gegenstand empirischer Erkenntnis ist und Aussagen über die Welt von daher nicht von der Empirie her als evident ausgegeben werden können. Ob ich mir zur Maxime mache: Lebe nach deiner Lust, ob ich mein Leben irgendwelchen objektiven Wertmaßstäben unterstelle, an Gott glaube oder als Nihilist mein Dasein friste, jeder dieser Sinnentwürfe beruht auf Entscheidungen in bezug auf das, was Welt insgesamt ist, auf Entscheidungen somit, für die ich von der Empirie her nie mehr als Hypothesen anführen kann bzw. wahrscheinliche Gründe, die auf der Konvergenz mehrerer Hypothesen beruhen.

Ich behaupte, apodiktische Vernunfteinsichten sind entweder nicht wirklich apodiktisch oder sie können keinen metaphysischen Sinnentwurf begründen. D. h. es gibt zwar evidente Sätze, die mein Handeln bestimmen und gewisser sind als etwa die Historizität der neutestamentlichen Berichte über Jesus. Ich meine Sätze wie „Es gibt physikalische Gegenstände", „2 × 2 macht 4" oder „Ich habe zwei Hände". Auch solche Sätze bilden die Grundlage meines Weltbildes, und sie sind auf eine Weise evident, daß ich, wie Wittgenstein es ausdrückt, nicht mehr wüßte, was einer noch als Evidenz gelten ließe, wenn er diese Sätze bezweifelte[32]. Kein Sinnentwurf, kein Verstehen von Welt insgesamt aber kann aus solchen Sätzen rational hergeleitet werden. Daß das Universum mehrere Milliarden Jahre alt ist, ist ein für uns heute evidenter Satz, aber erst Aussagen wie „Das Universum ist zufällig" bzw. „Es ist geschaffen" können die Grundlage eines umfassenden Sinnentwurfes bilden. Derartige Aussagen gründen jedoch nicht mehr in unbezweifelbarer Evidenz.

Die Evidenz, die für eine metaphysische Annahme in Anspruch genommen werden kann, ist mit anderen Worten diskursiv-rational nicht letztgültig absicherbar. Im Sinne des Evidenzverständnisses F. Brentanos kann nicht diskursiv bewiesen werden, daß es sich nicht jeweils um eine Scheinevidenz, eine Täuschung handelt[33]. Zwar kann es eine Konvergenz empirischer Fakten geben, die für oder gegen einen metaphysischen Satz sprechen, auch dies jedoch nie so, daß aufgrund einer solchen Konvergenz die gegenteilige Annahme ausgeschlossen werden könnte. Die Frage der größeren Legitimität einer metaphysischen Annahme gegenüber einer anderen ist mittels diskursiver Kriterien nicht letztgültig entscheidbar, höchstens über die größere Wahrscheinlichkeit der einen gegenüber der anderen läßt sich debattieren.

Es gibt also keinen Sinnentwurf, auch nicht den ‚weltlichsten', endlichsten oder atheistischsten, der mehr als empirische Wahrscheinlichkeit für sich in Anspruch nehmen kann. Auf Sinnentwürfe verzichten aber kann der Mensch nicht. Er muß sich entscheiden. Auch wo er es explizit versuchen würde, einer solchen Entscheidung aus dem Wege zu gehen, bliebe sein

[32] *L. Wittgenstein*, Über Gewißheit, Frankfurt a. M. 1970, § 231.
[33] Vgl. *A. Kulenkampff*, Evidenz, in: HPh 6, Bd. 2, 428 mit Bezug auf F. Brentano.

Leben implizit auf einen solchen Entwurf ausgerichtet. Es besteht generell eine unumgehbare Diskrepanz zwischen rationaler Wahrscheinlichkeit und intuitiver Gewißheit, relativer Erkenntnis und absolutem Engagement. Diese Diskrepanz ist kein Ärgernis, sondern gehört, wie K. Rahner zu Recht bemerkt, „unweigerlich zum Wesen der Freiheit“[34]. Im Rahmen von Aussagen über den Sinn von Welt kann die Legitimität zeichenlesenden Verstehens somit nicht deshalb bezweifelt werden, weil sie nur auf wahrscheinlichen Ereignissen gründet. Allein auf dem Hintergrund eines überzogenen neuzeitlichen Rationalitätsanspruches wäre Lessings garstiger breiter Graben heute noch ein religionskritisch ernstzunehmendes Argument. Der christliche Glaube ist wie jeder andere Sinnentwurf auch nicht anders denkbar, denn als begründetes Wagnis.

[34] *K. Rahner,* Grundkurs des Glaubens, Freiburg 1977, 232.

ThPh 71 (1996) 12–32

Gottes Verborgenheit als „Gerechtigkeit"

Eine theologische Studie zu Joh 16,10

Von Kurt Anglet

In den johanneischen Abschiedsreden bemerkt Jesus zur verheißenen Sendung des Geistes, wenn er komme, werde „er die Welt überführen (und aufdecken), was Sünde, Gerechtigkeit und Gericht ist; Sünde: daß sie nicht an mich glauben; Gerechtigkeit: daß ich zum Vater gehe und ihr mich nicht mehr seht; Gericht: daß der Herrscher dieser Welt gerichtet ist." (Joh 16,8–11) Während die Worte über Sünde und Gericht durchaus nachvollziehbar sind, bereitet das Mittelglied selbst dem theologisch versierten Leser einiges Kopfzerbrechen: Gilt doch Gottes Gerechtigkeit in der Hl. Schrift gemeinhin als Ausdruck der Zuwendung Gottes zu den Menschen. Im ersten Lied vom Gottesknecht im Buch Jesaja heißt es etwa: „Ich, der Herr, habe dich aus Gerechtigkeit gerufen" (Jes 42,6). Nach dem Apostel Paulus erweist Gott „seine Gerechtigkeit in der gegenwärtigen Zeit, um zu zeigen, daß er gerecht ist und den gerecht macht, der an Jesus glaubt" (Röm 3,26).

Das paulinische Verständnis von Gerechtigkeit bzw. Rechtfertigung ist für die meisten Auslegungen von Joh 16,10 bestimmend geblieben. Und doch ist der Begriff der Gerechtigkeit, der δικαιοσύνη, im Johannesevangelium singulär; er kommt darin nur ein einziges Mal vor. Einmalig erscheint auch seine theologische Bedeutung: Ausgerechnet das Fortgehen Jesu aus der Welt zum Vater und seine Verborgenheit bei Gott dem Vater soll „Gerechtigkeit" bedeuten. Man mag daher in seiner Absenz voreilig von Paulus her einen Prüfstein für den menschlichen Glauben an das Evangelium Jesu erblicken – voreilig insofern, als gerade bei Paulus das Kreuz, also die konkrete Wirklichkeit und das sichtbare Zeichen seines Opfertodes, Grund der Glaubensgerechtigkeit sind (vgl. Röm 3,21–31; 1 Kor 1,18–31; Gal 2,11–4,7). Nicht zuletzt an der Abwesenheit Jesu entzündet sich die Sehnsucht des Apostels, „aufzubrechen und bei Christus zu sein" (Phil 1,23). Welche „Gerechtigkeit" kann also darin liegen, daß Jesus zum Vater geht und wir ihn nicht mehr sehen, wenn selbst dem Glaubenden die selige Gottesschau zu Lebzeiten vorenthalten wird?

Um eine Antwort auf diese Frage zu finden, seien zunächst einige Väter- und bibeltheologischen Kommentare zu Joh 16,10 skizziert, wobei es sich verständlicherweise nur um eine kleine Auswahl handeln kann. Dennoch lassen sich bereits ihr neben mißverständlichen Auffassungen richtige Deutungsansätze entnehmen, wie etwa – ohne auf Joh 16,10 einzugehen – *Klaus Bergers* Erläuterungen zur „sukzessiven Publikation der Gerechtigkeit"[1]

[1] Es handelt sich um § 345 seiner „Theologiegeschichte des Urchristentums. Theologie des Neuen Testaments", Tübingen und Basel 1994, 496f. (vgl. hier Kap. 2).

aus bibeltheologischer Sicht entscheidend zur Klärung seiner Problematik beitragen. Aus systematischer Sicht ist *Karl Rahners* Traktat „Über die Verborgenheit Gottes“[2] von zentraler Bedeutung. Obwohl sich auch Rahner nicht auf Joh 16,10 bezieht, liefern seine Ausführungen nicht nur den Schlüssel zum Verständnis von Joh 16,10; vielmehr vermitteln sie Einsicht in das Wesen der Selbstmitteilung Gottes an die menschliche Kreatur, die vom Christusgeschehen, also von der messianischen Sendung Jesu, ihren Ausgang nimmt und sich in der Geistsendung durch den Vater und den Sohn vollendet. Bezeichnenderweise erfolgt die Verheißung des Geistes, des Parakleten, an der Schwelle zur Passion Jesu, also im Zeichen jener „Krisis“[3] der Jünger, die im Rückblick symptomatisch für die Krisis der Christusgläubigen in der eschatologischen Zeit geworden ist – für die Zeit ihres Lebens zwischen dem Kreuz Jesu und seiner Parusie, zwischen Martyrium und Erwartung seiner Wiederkunft. Es ist die Zeit der Selbstmitteilung von Gottes Gerechtigkeit, der Verkündigung des Evangeliums, in dem die Gerechtigkeit Gottes offenbart wird „aus Glauben zum Glauben“[4]. Während es jedoch ihre paulinische Bestimmung auf den Akt der Offenbarung von Gottes Gerechtigkeit im Kreuzesopfer und auf dessen apostolische Verkündigung absieht, beschreibt die johanneische Sichtweise die Bedingung der Möglichkeit ihrer Offenbarung – Rahner würde sagen: ihre „transzendentale“ Konstitution aus dem Geheimnis der Liebe Gottes; einer Liebe, die zwar im Menschen Jesus sichtbare Gestalt angenommen hat, buchstäblich „Fleisch geworden“ ist, die aber der Mensch über Jesu Tod hinaus nur durch die Verborgenheit Gottes zu erfassen vermag, ohne die Freiheit seines Glaubens, mehr noch: ohne die Freiheit einzubüßen, die von Anfang an ein Wesensmerkmal seiner geschöpflichen Natur darstellt.

1. Joh 16,10 im Lichte von Tradition und Bibeltheologie

Die Schwierigkeiten, jener Freiheit theologisch Rechnung zu tragen, zeigen sich bereits im 95. Vortrag von *Augustinus*, Johanneskommentar (zu Joh 16,8–11). Zwar ist auch hier von der Ausgießung der Liebe durch den Hl. Geist in die Herzen der Jünger die Rede, aber weder die Besonderheit seines Wirkens wird von Augustinus hinreichend erfaßt noch die der

[2] *K. Rahner*, Schriften zur Theologie, Bd. 12 (Theologie aus Erfahrung des Geistes), Zürich u. a. 1975, 285–305. (Weiterhin zitiert als „Schriften 12“.)

[3] So lautet der Titel von *J. Blanks* „Untersuchungen zur johanneischen Christologie und Eschatologie“, Freiburg i. Br. 1964.

[4] Vgl. Röm 1,17. Hierzu vermerkt treffend *O. Hofius* in seinen „Paulusstudien“ Tübingen 1989, 150: „Das Passiv ἀποκαλύπτεσται von Röm 1,17a will ohne Frage als ein ‚passivum divinum‘ verstanden sein. (...) Dabei hat das Wort ἀποκαλύπτειν jenen Doppelsinn, der im Deutschen einmal dem Wort ‚mitteilen‘ eigen war – nämlich: ‚jemanden etwas wissen lassen‘ und ‚jemandem etwas zukommen lassen‘. Der Satz Röm 1,17a besagt somit, daß Gott im Evangelium sein Heil *kundgibt* und daß er es durch das Evangelium *zueignet*.“ H. merkt an (ebd., Anm. 11): „Zu diesem – heute erloschenen Sprachgebrauch – s. etwa in der Luther-Bibel: Röm 1,11; Gal 6,6; Hebr 13,16.“

menschlichen Freiheit, die gleichsam eine Instrumentalisierung im missionarischen Wirken der Jünger erfährt. So deutet er das Wort Jesu „Jener wird die Welt überführen" dahingehend, „als würde er sagen: Jener wird in euren Herzen die Liebe ausgießen; denn so, nach Austreibung der Furcht, werdet ihr die nötige Freiheit haben, die Welt zu überführen. Schon oft haben wir gesagt, daß die Werke der Trinität unzertrennlich seien, aber die Personen müßten im einzelnen bezeichnet werden, damit man nicht bloß ohne Trennung, sondern auch ohne Vermischung die Einheit wie die Dreiheit erfasse."[5] Fürchtet Augustinus bei der näheren Qualifikation des Wirkens des Parakleten um die Einheit solcher Dreiheit, die aufgrund ihrer abstrakten Formelhaftigkeit nur schwer als das Wirken des dreifaltigen Gottes verstanden werden kann, so wird die menschliche Freiheit lediglich psychologisch als Abwesenheit von Furcht bestimmt. Entsprechend mißverständlich fällt die Auslegung von Joh 16,10 aus. Mit der „Gerechtigkeit" verbindet er unter Rückgriff auf Koh 7,17.21 die Warnung vor menschlicher Selbstgerechtigkeit, mit dem Fortgehen und der Verborgenheit Jesu den Appell an seine Zuhörer, nicht nur an den sichtbaren Menschensohn, sondern auch an den unsichtbaren Gottessohn zu glauben. Durch solche Glaubensgerechtigkeit werde die Welt gerügt, und der Hl. Geist werde durch sie die ungläubige Welt überführen[6].

Abgesehen davon, daß das Johannesevangelium keinen Dualismus von finsterer Welt und einer Schar gläubiger Gerechter kennt[7], dreht sich die Kontroverse Jesu mit seinen jüdischen Hörern gerade um die Frage seiner Gottessohnschaft (vgl. Joh 5,19–47; 8,12–59). Auch ist der „Menschensohn" nicht nur der menschgewordene Gottessohn, sondern zugleich der eschatologische Richter. Schon *Thomas von Aquin* hat in seinem Johanneskommentar, der zu Joh 16,8–11 ausführlich Augustinus' Auffassung referiert und nur knapp auf Johannes Chrystomus eingeht, die Aussage „da ich zum Vater gehe" in Beziehung auf Jesu Menschheit ausgelegt[8]. Geht sie doch durch Jesu Fortgang zum Vater, also durch seinen Tod und seine Auferstehung nicht verloren[9]. An ihr stoßen sich ja nicht nur die jüdischen Hörer Jesu; wie die Geschichte der frühen „christologischen" Konzilien zeigt, ist gerade aus griechischer Sicht der Gedanke seiner bleibenden Menschheit nur schwer nachvollziehbar. Allein von ihm aus läßt sich nicht nur die Bedeutung der messianischen Sendung Jesu verstehen, die andern-

[5] Vgl. *A. Augustinus*, Vorträge über das Evangelium des hl. Johannes, Bd. 3, BKV, hrsg. von *O. Bardenhewer*, Bd. 19, München 1914, 183.

[6] Vgl. ebd., 185–187.

[7] Trotz des Konfliktes zwischen der Welt und seinen Jüngern betont etwa Joh 3,16 f.: „Gott hat die Welt so sehr geliebt ist, daß er seinen einzigen Sohn hingab (...). Denn Gott hat seinen Sohn nicht in die Welt gesandt, damit er die Welt richtet, sondern damit die Welt durch ihn gerettet wird."

[8] Vgl. Super Evangelium S. Johannis Lectura, lect. III. n. 2096.

[9] Vgl. hierzu *K. Rahner*, Die ewige Bedeutung der Menschheit Jesu für unser Gottesverhältnis, in: Schriften 3, 47–60.

falls eine bloße Episode bliebe, sondern auch seiner Verheißung der Geistsendung: Denn in seinem Heiligen Geist wird das Werk der Erlösung vollendet. Zwar hat Jesu Tod die Versöhnung Gottes mit der Welt bewirkt und „wir sind gerettet. Doch in der Hoffnung“, wie der Apostel Paulus anfügt (vgl. Röm 8,24). Ihre Erfüllung obliegt daher dem Geist Gottes, der den Christusgläubigen in der eschatologischen Zeit als Beistand zur Seite steht, um die Welt in bezug auf Sünde, Gerechtigkeit und Gericht zu überführen.

Der universale und eschatologische Charakter solcher „Überführung“ ist in der neueren Exegese erkannt worden. „Was Sünde ist“, bemerkt *Rudolf Bultmann* im Blick auf Joh 16,9, „wird im Sinne von 15_{21-25} festgestellt; es ist der Unglaube gegen den Offenbarer. Das Verhalten der Welt angesichts Jesu ist ein Festhalten der Welt an sich selbst, ein *μένειν ἐν τῇ σχοτίᾳ* (12_{46}; vgl. 9_{41} 3_{36}), und eben das ist Sünde.“ [10] Es ehrt Bultmann, wenn er anschließend Sünde nicht bloß als moralische Verfehlung faßt und sie nicht auf das einmalige historische Faktum des Unglaubens der Juden reduziert sehen will – eine couragierte Feststellung im Jahre 1941, auf dem Zenit der nationalsozialistischen Herrschaft, sondern als Unglaube der Welt gegen das ihr verkündigte Wort der Offenbarung begreift; die Welt habe sie verworfen und verwerfe sie weiter. Auf ihre Verwerfung durch die Welt stützt er seine forensische Deutung der Gerechtigkeit *(δικαιοσύνη)* von Joh 16,10 „in dem juristischen Sinne des Rechthabens, des Sieges im Prozeß“ [11], demzufolge „*δικ.* als von Gott zugesprochene Gerechtigkeit, als Sieg im eschatologischen Sinne in Frage steht“ [12]. Als „Sieg im eschatologischen Sinne“, wie er sich in Jesu Hingang zum Vater konkretisiert, wird er für Bultmann zur „Überwindung der Welt, Entweltlichung“ [13]. Entsprechend deutet er die Gerechtigkeit nach Joh 16,10 als „völlige Freiheit vom Urteil und von der Macht der Welt“. Jesus sei „für die Welt unsichtbar, ungreifbar geworden; er gehört nicht mehr zu ihr“ [14].

Eine so verstandene Selbsttranszendierung Jesu erscheint nur schwer vereinbar mit der Menschwerdung des Gottessohnes. Selbst wenn man die Überwindung der Welt durch das Kreuz Jesu forensisch auslegen will, so *ist* Jesus – und zwar in seiner sichtbaren Gestalt, also als Mensch – der Gerechte, ja „die Wahrheit“ (Joh 14,6). Deshalb ist es abwegig, seinen Sieg über die Welt als „die Überwindung des Sichtbaren durch das Unsichtbare“ [15] begreifen zu wollen. Eine derartige Auffassung erinnert an eine gnostische Konstruktion der Erlösung, denn es würde dem Gedanken der *Offenbarung* widersprechen, würde der Sieg Jesu der Welt verborgen bleiben und

[10] *R. Bultmann*, Das Evangelium des Johannes, Göttingen 1941, 434.
[11] Vgl. ebd.
[12] Vgl. ebd. 435.
[13] Vgl. ebd.
[14] Beide Zitate vgl. ebd.
[15] Vgl. ebd. 436 – Es sei daran erinnert, daß in Eph 2,2 von der „Herrschaft jenes Geistes“ die Rede ist, „der im Bereich der Lüfte regiert“, also die Herrschaft des Bösen sich nicht einfach auf die Ordnung des Sichtbaren beschränkt.

das Kerygma zum Gegenstand einer esoterischen Geheimlehre der „Glaubenden" werden. Es ist daher nicht verwunderlich, wenn Bultmann von einer „Paradoxie des Sieges"[16] spricht, denn es wirkt in der Tat paradox, wenn der Triumph von Kreuz und Auferstehung Jesu sowie seine Gerechtigkeit nicht sichtbar würden. Ihre „Entweltlichung" steht im krassen Widerspruch zur Sendung des Geistes wie der Jünger in die Welt, auf die sich ja das Wort von der Abwesenheit Jesu als Gerechtigkeit bezieht. Deshalb erweist sich die Behauptung als fragwürdig, Gott habe Jesus „volle Gerechtigkeit widerfahren lassen"[17], als ob mit „Gerechtigkeit" eine Bestätigung seiner Person und mit „Sünde" lediglich eine Schuldzuweisung an die Welt gemeint wäre, die er doch zu erlösen sucht (Joh 3,16f.). Und es führt kaum weiter, will man darunter mit *Charles Kingsley Barrett* „in erster Linie die Unschuld Jesu"[18] bestätigt finden – eine eigenartige Konstruktion, so als würde seine Verurteilung zum Kreuzestod lediglich dazu dienen, um im nachhinein seine Unschuld zu erweisen, anstatt daß er durch sein Kreuz die Schuld der Welt auf sich genommen hätte. Eher überzeugt der martyrologische Bezug jener „Gerechtigkeit"[19], wobei die Erklärung *Rudolf Schnackenburgs* unter Verweis auf Augustinus' Auslegung etwas vage ausfällt: „Die Jünger werden in den Prozeß des Parakleten gegen die Welt mit hineingenommen; wenn sie Jesus nicht mehr sehen, so ist der Paraklet da und beweist der Welt, daß Jesus beim Vater weilt."[20]

Mochte die Welt mit dem römischen Hauptmann und den Schaulustigen unterm Kreuz die Unschuld Jesu erkannt haben (vgl. Lk 23,47f.), so dürfte ihr Jesu Gegenwart beim Vater wohl weniger evident sein, wie überhaupt der Zusammenhang von Verborgenheit und Gerechtigkeit Gottes sich nicht einfach aus dem „Glauben" herleiten läßt. Der Verweis auf den Glauben könnte sich als ebenso voreilig erweisen wie die Glaubensgewißheit der Jünger, die sich ja nach dem Johannesevangelium immerhin den Worten Jesu verdankt[21]. Denn an sie ergeht prompt die Gegenfrage Jesu: „Glaubt ihr

---

[16] Vgl. ebd. 435 (Anm. 2).

[17] So in Anlehnung an Bultmann *Joh. Schneider,* Das Evangelium nach Johannes, aus dem Nachlaß hrsg. von *E. Fascher,* Berlin 1976, 275.

[18] Vgl. *Ch. K. Barrett,* Das Evangelium nach Johannes, Göttingen 1990, 474.

[19] So *A. Schlatter,* Der Evangelist Johannes. Wie er spricht, denkt und glaubt, Stuttgart 1948, 312f.: „Einen Christus, den niemand sieht, nicht einmal seine Jünger, heißen alle einen widersinnigen Wahn. Dadurch kommt in den Glauben Entsagung, Kampf und Anstrengung hinein. Aber eben dadurch, daß die Jünger an den unsichtbar Gewordenen glauben, stehen sie so vor Gott, wie es seiner Gerechtigkeit entspricht. So wird Gott von ihnen wahrhaft als Gott verehrt. Denn das kennzeichnet die göttliche Gnade nach ihrer Größe, daß die, die nicht sahen, glauben [Joh] 20,29." – Ist der Leser Schlatters, der übrigens auch ein Buch über „Gerechtigkeit" bei Paulus geschrieben hat, wegen seiner forschen Vortragsweise geneigt, den Untertitel seines Johannes-Buches auf ihn selbst anzuwenden, so ist anzuerkennen, daß er den Zusammenhang zwischen Gerechtigkeit und der Verborgenheit Gottes bemerkt hat.

[20] Das Johannesevangelium, III. Teil (Kommentar zu Kap. 13–21), ^{5}1986 Freiburg u. a., 150.

[21] Vgl. Joh 16,29f.: „Da sagten seine Jünger: Jetzt redest du offen und sprichst nicht mehr in Gleichnissen. Jetzt wissen wir, daß du alles weißt und von niemanden gefragt zu werden brauchst. Darum glauben wir, daß du von Gott gekommen bist."

jetzt? Die Stunde kommt, und sie ist schon da, in der ihr versprengt werdet, jeder in sein Haus, und mich werdet ihr allein lassen.“ (Joh 16,31f.) Gewiß läßt sich dagegen mit J. Blank einwenden, das Aufdecken des Parakleten setzte „das geschehene Gericht voraus, wie ja überhaupt die Situation der „Abschiedsreden“ über das Kreuz hinausblickt und es als schon geschehen vorwegnimmt. Das ist auch der Sinn des ‚futurischen Verheißungsstils‘ der Parakletworte“[22] „Futurisch“ ist aus der Perspektive der Abschiedsreden freilich auch das Zeugnis des Beistands, des Geistes der Wahrheit (vgl. Joh 15,26), wie das, das Jesus den Jüngern abverlangt (Joh 15,27): In ihm ist gleichsam das Kreuz Jesu gegenwärtig, durch das „der Herrscher dieser Welt gerichtet ist“ (Joh 16,11). Man mag sich mit R. Schnackenburg an das „Bild eines kosmischen Prozesses“[23] erinnert fühlen; gleichwohl muß man sich darüber im klaren sein, daß sich die Jünger Jesu, letztlich alle an ihn Glaubenden, genau wie ehedem er selbst, vor der Welt auf der Anklagebank befinden; der Paraklet fungiert als Anwalt – und nicht als Richter. Diesen Sachverhalt gilt es sich zu vergegenwärtigen, bevor man sich mit Blick auf Joh 16,11 und die Auferstehung Jesu schon gerettet wähnt. Zwar mag die Trauer, die die Jünger angesichts des Fortgangs Jesu befällt, „einer vorübergehenden Erscheinung“[24] entsprechen, doch ändert die Freude über seine Auferstehung so wenig an seiner Abwesenheit[25] wie die Fürbitte der Jünger im Namen Jesu (vgl. Joh 16,25f.). Wer ihnen beisteht, ist sein Geist, „den die Welt nicht empfangen kann, weil sie ihn nicht sieht und nicht kennt“ (Joh 14,17). Es ist der Geist des Opfers Jesu: Als „Lamm Gottes“ wird Jesus nämlich nicht nur hinsichtlich seiner messianischen Sendung durch Johannes den Täufer bekannt (Joh 1,29); vielmehr gilt als geschlachtetes Lamm (Offb 5,6) auch der eschatologische Richter, der unter der Huldigung der Himmelswesen und aller Geschöpfe zum Zeichen des Gerichts das versiegelte Buch öffnet. Daß es sich hierbei wahrhaft um ein Gericht handelt, zeigt der Anbruch der apokalyptischen Plagen, die die Erde heimsuchen. Dennoch vollziehen das Gericht nicht etwa die Gerechten dieser Erde: Ihr Zeugnis der Wahrheit besteht im Martyrium, wie sich im Johannesevangelium das Zeugnis der Jünger unter dem Zeichen des Kreuzes Jesu vollzieht[26]. Gottes *Gerechtigkeit*, die eins mit der Gerechtigkeit des Lammes ist, vollzieht sich zwischen der Gewalt des Endgerichts *und* der Gewaltlosigkeit des Opfers; zwischen den Klagen der Opfer und den Anklagen einer gewalttätigen Welt, die sich selbst das Gericht bereitet, da sie auf keinen geringeren Anwalt der Opfer, auf keinen geringeren Fürsprecher als Gottes Geist trifft.

Das erklärt den Zusammenhang pneumatologischer und juristischer

[22] Vgl. *Blank* 339.
[23] Vgl. *Schnackenburg* 148.
[24] Vgl. *Blank* 333 (Anm. 51) sowie dort die treffende Auslegung der λύπη bei Joh 16,6.20–22.
[25] Worauf die Wendung (Joh 16,4b) verweist: „Ich war ja bei euch (μεθ' ὑμῶν ἤμην)“.
[26] Vgl. Joh 15,18 – 16,4a: Der Haß der Welt gegen die Jünger.

Bestimmungen im Johannesevangelium. „Denn um solche *‚juristisch' belangvolle Tatbestände* handelt es sich hier", erkennt Blank angesichts der „Überführung" der Welt durch den Geist[27]. Man kann darin mit R. Schnackenburg Zeichen „einer mythologischen Sprache"[28] erblicken. Doch das Gegenteil ist der Fall. Denn „der ganze *pneuma*-Begriff hängt auf das stärkste mit dem eschatologischen Vorbehalt zusammen", bemerkt *Erik Peterson* in seiner ersten Römerbrief-Vorlesung[29]; versetzt doch Gottes Geist alle Mächte dieses Äons in die Perspektive des Endgerichts. Mit dem Anbruch des Gottesreiches in Jesus Christus ist das Recht dieser Welt, das bezeichnenderweise Iustitia mit verbundenen Augen verkörpert, außer Kraft gesetzt. Mit seinem Tod und seiner Auferstehung gilt die Rechtsordnung der neuen *polis* als Maßstab für die eschatologische Zeit; gilt die *Gerechtigkeit* des verborgenen Gottes, dessen höchstes Gesetz das Gebot der Liebe ist[30].

2. „Sukzessive Publikation der Gerechtigkeit"

Auf die konstitutive Bedeutung der Liebe für die Gerechtigkeit Gottes hat K. Berger in dem besagten Passus seiner „Theologiegeschichte des Urchristentums" hingewiesen: „Denn Liebe ist die Anwesenheit Gottes (der selbst die Liebe ist) durch seinen Heiligen Geist unter den Menschen (vgl. Röm 5,5).[31] Entscheidend ist der pneumatologische Aspekt, der in der Tradition Bultmanns nur unzureichend berücksichtigt worden ist. Er verkörpert das Bindeglied zwischen der Liebe – als Präsenz Gottes unter den Menschen – und gewissermaßen der juristischen Seite der göttlichen Gerechtigkeit, die durch die leibliche Abwesenheit Jesu Christi bestimmt

---

[27] Vgl. ebd. 336. – So vermerkt Blank schon im Blick auf Joh 5,23: „Ein gewisses ‚juristisches' Denken und Argumentieren ist nicht zu verkennen." (Ebd. 127) Blank verweist (ebd. Anm. 49) auf *Th. Preiss*, La Vie en Christ, Neuchâtel-Paris 1951, 46–64, wo dieser „den ‚juristischen Aspekt' des vierten Evangeliums untersucht".

[28] Vgl. *Schnackenburg* 148.

[29] Zitiert nach *Barbara Nichtweiß*, Erik Peterson. Neue Sicht auf Leben und Werk, Freiburg u. a. 1992, 626 (Anm. 291).

[30] Deshalb erscheint die Annahme kaum sinnvoll, daß Johannes in Joh 16,7–11 von der „Gerechtigkeit" in eher ironischer Weise spricht; daß es sich nämlich um eine Gerechtigkeit handelt, die sich die „Welt" selbst zuschreibe; vgl. *D. A. Carson*, The function of the Paraclet in John 16:7–11, in JBL 98 (1979) 547–566. Gegen Carsons Interpretation spricht: *Erstens* der tiefernste Charakter der johanneischen Abschiedsreden, in denen sich keinerlei Spur von Ironie findet (vgl. auch Joh 16,29; außerdem sagt Christus nach Joh 16,7 „die Wahrheit"). *Zweitens* ihr juridischer Grundzug, wonach den Weltmächten der Prozeß gemacht wird. *Drittens* bildet ja der Paraklet das Subjekt der johanneischen Überlegungen – nicht die Welt; sie wird von ihm in dreifacher Weise „überführt". *Viertens* erscheint „der Herrscher dieser Welt" gerichtet – ein Gericht, das sich ja nicht nach den Gesetzen dieser Welt, sondern aufgrund der Gerechtigkeit Gottes, seiner gnadenhaften Hinwendung zu den Menschen vollzieht. Man kann von dem soteriologischen und eschatologischen Kontext von Joh 16,10 bei einer theologischen Bestimmung des Begriffes „Gerechtigkeit" nicht abstrahieren; schließlich handelt es sich um eine theologische, nicht um eine literarische Kategorie.

[31] *Berger* 496 (Anm. 1).

ist: Seine Gegenwart ist eucharistischer, also sakramentaler Natur; im Leben des Christen zeichnet sie sich aus durch den Geist der Liebe. „Von dieser Funktion der ‚Liebe‘ her fällt auch neues Licht auf 1 Kor 13. Die Liebe ist deshalb unvergänglich im Unterschied zu den Charismen, weil sie nicht Gabe Gottes ist, sondern Gott selbst als sein Heiliger Geist bei den Menschen (sachliche Identität mit 1 Joh 4,16). Und sie ist Vollendung von Glauben und Hoffen (in den triadischen Reihen stellt Paulus stets das die Zukunft bestimmende Gut an den Schluß, so in 1 Thess 1,3 und 5,8; geändert in 1 Kor 13). – Vor allem aber ist dieses Kapitel als Einleitung zu Kapitel 14 zu lesen. Denn die Liebe ist als den Charismen überlegene Größe zugleich der Maßstab für die Ordnung der Zusammenkünfte und damit für die sichtbare Wirklichkeit der Gemeinde. Später (Gal 5,14; Röm 13,10) wird Paulus dieses dann gesetzestheologisch unterfüttern. D.h.: *Die Liebe als ‚die‘ endgültige Frucht des heiligen Geistes ist eine Schnittstelle zwischen Rechtfertigungslehre, Ekklesiologie und Eschatologie.*“[32]

Eben deren Zusammenhang wird in Bultmanns präsentischer Eschatologie durchschnitten, da sie in der Rechtfertigung des Glaubenden dessen endzeitlichen Freispruch bereits realisiert sieht, während nach Berger mit dem Glaubensbekenntnis (etwa nach Röm 5,1) zwar der Status der Rechtfertigung erreicht ist, aber „seine Veröffentlichung noch nicht“[33]. Darunter ist keineswegs bloß die feierliche Promulgation jenes Status zu verstehen. Denn die endgültige Entscheidung über das Los eines Menschen ist dem Jüngsten Gericht vorbehalten. „Im Gericht vor dem Richterstuhl Jesu Christi müssen alle offenbar werden (z. B. 2 Kor 5,10; das Gericht erfolgt nach Werken: Röm 2,6), eine neue, weil endgültige Qualität von Öffentlichkeit. Hier ist der wahrhaft forensische Ort, aber erst hier. Die wechselseitige Akzeptanz Gottes und der Menschen nach Stufe a) kann nicht forensisch genannt werden.“[34] Gemeint ist der oben genannte Status der Rechtfertigung, der sich ja auf den Zustand der Schuldverfallenheit, der „Erbsünde“ des Menschen bezieht: Von ihr ist er nach Paulus durch die Erlösungstat Christi freigesprochen, was freilich nicht bedeutet, er wäre damit von den Werken der neuen Glaubensgerechtigkeit dispensiert, nach der ja jeder Mensch im Endgericht gerichtet wird. „In den Werken des Christen, besonders in der Liebe, wird sein Status als der eines Gerechtfertigten offenbar. Das ist ein erster Schritt über das Bekenntnis und die unsichtbare Wirklichkeit des neugeschaffenen inneren Menschen hinaus. Dieses Zwischenglied fehlt bei R. Bultmann vollständig.“[35] Deshalb verwundert es nicht, wenn Bultmann von einer „Paradoxie des Sieges“ Christi spricht bzw. sich ihm in seiner „Theologie des Neuen Testaments“ die Gerechtigkeit der Glauben-

[32] Ebd.
[33] Vgl. ebd.
[34] Ebd.
[35] Ebd.

den als ein Paradoxon darstellt[36]; denn paradox muß ein Sieg erscheinen, der nicht auf dem Gericht über die Welt (vgl. Joh 12,31a) beruht, sondern auf der „Entweltlichung" des Siegers, wie auch eine Gerechtigkeit, die sich auf ein Bekenntnis stützt, statt auf die Praxis, in dem dieses Bekenntnis Gestalt annimmt. Denn sie ist der Ort der Offenbarung göttlicher Liebe, eben der Frucht des Heiligen Geistes, in dem Ekklesiologie und Eschatologie zueinanderfinden[37].

Fast noch deutlicher als bei Paulus manifestiert sich ihr Zusammenhang im Kontext der johanneischen Abschiedsreden. Kaum zufällig setzen sie mit einer Geste, nämlich mit der Fußwaschung ein, mit der der Geist, gewissermaßen der ekklesiologische Zusammenhalt der künftigen Jüngergemeinschaft beschworen wird: Die Aufforderung Jesu, es ihm nachzutun, schließt mit der Seligpreisung derer, die darum wissen *und* danach handeln (Joh 13,17). Auf die Tat hin folgt das neue Gebot der Liebe, das über das Petrusbekenntnis zu Christus (Joh 13,37) hinausgeht: Die Differenz zwischen Bekenntnis und Tun schließt nicht nur die Möglichkeit seiner Verleugnung ein, sondern die Wirklichkeit der Liebe, die von Christus, letzthin von Gott dem Vater ihren Ausgang nimmt – und nicht von einem menschlichen Bekenntnis oder Verlangen. Die Präsenz Christi in der Liebe und seine sich abzeichnende Absenz im Kreise seiner Jünger bedingen einander, da auf ihr die Sendung des Heiligen Geistes beruht (vgl. Joh 14,16ff.), in dem sich die Liebe Christi in der Gemeinschaft der Jünger vollendet – über jede menschliche Anhänglichkeit und Loyalität hinaus, die im Kreuzestod Jesu auf die Probe gestellt wird.

Mag auch in chronologischer Hinsicht die Sendung des Geistes auf Jesu Tod folgen, so bildet das pneumatologische Element die Bedingung der Möglichkeit jener ekklesiologischen Struktur, die ihr Modell in der Perichorese von Vater und Sohn besitzt (vgl. Joh 14,11; 20f.; 17,21). Und es ist nicht unerheblich, daß deren Erkenntnis nicht etwa auf einer gnostischen Schau

---

[36] Vgl. ebd. – Nach Berger gibt es bei Bultmann „nur zwei Stationen: Gegenwart und Eschaton". (Vgl. ebd.) Man könnte auch von einer einzigen nach dem Ausfall der eschatologischen Zeit sprechen. Schreibt doch *Bultmann* in seinem Aufsatz „Neues Testament und Mythologie" (in: Kerygma und Mythos, hrsg. von *H.-W. Bartsch*, Hamburg ^{5}1967, 18): „Die mythische Eschatologie ist im Grunde durch die einfache Tatsache erledigt, daß Christi Parusie nicht, wie das Neue Testament erwartet, alsbald stattgefunden hat, sondern daß die Weltgeschichte weiterlief und – wie jeder Zurechnungsfähige überzeugt ist – weiterlaufen wird." Es gehört zur Pathologie des gesunden Menschenverstandes, nach Auschwitz und mitten im Atomzeitalter, auf der Höhe des Kalten Krieges, die apokalyptische Dimension der modernen Geschichte zu ignorieren, ungeachtet ihrer ästhetischen Niederschläge in den Werken eines Wols, Tanguy oder Masson. Zu den „offenkundigen philosophischen Prämissen" im Werk Bultmanns, von denen *Berger* spricht (vgl. 496), gehört das Hegelsche Erbe der Reduktion des Eschaton auf die sog. Weltgeschichte: Kann sich doch das neuzeitliche christliche Subjekt, nachdem sich sein Herr einmal aus der Welt verabschiedet hat, unbeschwert in seiner eigenen Geschichte sonnen.

[37] Ebenso Pneumatologie und Christologie, ließe sich hinzufügen: „Schon in Stufe a) hatte der Geist die Menschen eingefügt in den Leib des Christus. Hier gewinnt dieser Leib nun Gestalt. Die Affinitäten zwischen Paulus und dem Corpus Johanneum sind auf dieser Stufe bedeutend (vgl. 1 Joh 4,16 und Joh 17,22f.)." (Ebd.)

des göttlichen Wesens beruht, sondern auf der Offenbarung der Werke Gottes (vgl. Joh 14,10bff.) bzw. der Beobachtung der Gebote Jesu (Joh 14,15.21): Gewissermaßen die Praxis apostolorum, die ihre Fortsetzung in der Kirche findet, bildet den Erweis für die Gegenwart von Vater und Sohn (Joh 14,23b). Wie die Bildrede vom Fruchtbringen (Joh 15,1–17) zeigt, findet die Verbundenheit mit dem auferstandenen Christus ihren sichtbaren Ausdruck in der Liebe untereinander, die Jesus am Ende (V. 17) noch einmal nachhaltig in Erinnerung ruft. So merkwürdig der wiederholte Aufruf Jesu zur Liebe an die Jünger erscheint, deren Vorbildlichkeit doch der Kirche in späterer Zeit geradezu selbstverständlich dünkt – er ist es keineswegs. Denn bis zuletzt – nach Lk 22,24ff. bis in den Abendmahlssaal hinein – ist ihr Verhältnis von einer gewissen Rivalität und einem Konkurrenzdenken bestimmt, das leider auch über weite Strecken der Geschichte der Kirche hinweg deren Bild prägen sollte. Insofern bildet die (physische) Absenz Jesu eine wichtige Voraussetzung für die Konstitution seines mystischen Leibes, wie sie Berger mit Einblick auf Paulus konstatiert. Bei Johannes tritt an seine Stelle die Perichorese von Vater und Sohn sowie des Sohnes und der an ihn Glaubenden gemäß der johanneischen Sendungschristologie, während der paulinische Blick entsprechend der „nachösterlichen" Perspektive auf die Sendung Jesu zurückgeht; das Wirken des Geistes erscheint nicht als ein futurisches Geschehen, sondern ist bereits ein Wesenselement des frühkirchlichen Lebens. Doch auch hier ist „im Unterschied zur Annahme R. Bultmanns (...) offenbar nicht das Denkmodell der Antizipation des Eschaton in paradoxer Eschatologie angebracht, sondern das Modell einer verborgenen, von Gott gestifteten Wirklichkeit, die immer deutlicher hervortritt. Entscheidend sind dabei die Dimensionen des Werkes, der ekklesiologischen Struktur der Liebe und der ‚Öffentlichkeit'."[38] Entscheidend deshalb, weil die „Öffentlichkeit" des Wortes Jesu, seines Evangeliums, nicht mit einem Schlage erfolgt, sondern sukzessive: in seiner Verkündigung, durch seinen Kreuzestod, in der Bezeugung seiner Auferstehung; doch der Welt gegenüber in der „ekklesiologischen Struktur der Liebe" *und* in der eschatologischen Erwartung seiner Wiederkunft. Allein deshalb ist der Ausdruck einer präsentischen Eschatologie ein Oxymoron. Denn ist mit Jesu Fortgang zum Vater auch das Eschaton angebrochen, so hat es bei Paulus wie bei Johannes sein Maß an der Erwartung seiner Wiederkunft; an der Gestalt der Hoffnung, die sich nicht im leeren Warten der Figuren des Beckettschen Typus, sondern in der tätigen Liebe vollendet. Auf sie zielen die Appelle Jesu in den johanneischen Abschiedsreden ebenso wie die apostolischen in den paulinischen Briefen, die sich leicht – wie etwa Röm 12,9–13 oder 13,8–14 – als moralische Mahnreden abtun lassen. Doch nur wer die Weltgeschichte über die endzeitliche Erwartung der Kirche triumphieren läßt, übersieht ihren eschatologischen Kontext (vgl. Röm 13,11–14); eben

[38] Vgl. *Berger* 497.

die *Präsenz* des Eschatologischen in der Zeit, die bei Bultmann abgegolten erscheint. Wird hier gewissermaßen der Traumschlaf, den ein Philosoph als einen Wesenszug unserer Epoche durchschaut hat[39], zum Modell zeitlich-mythischer Erfahrung, richtet sich der paulinische Blick nicht rückwärts – im Gegenteil, er gewahrt das eschatologische Heil in der Gegenwart: „Bedenkt die gegenwärtige Zeit: Die Stunde ist gekommen, aufzustehen vom Schlaf. Denn jetzt ist das Heil uns näher als zu der Zeit, da wir gläubig wurden. Die Nacht ist vorgerückt, der Tag ist nahe."

Wie der johanneische Christus eine Stunde der Verherrlichung kennt (vgl. Joh 12,27) – bezeichnenderweise in seiner letzten öffentlichen Rede –, so hat nach Paulus die Erlösung des Menschen einen Zeitkern, nämlich in der Offenbarung des Heils im Leben des einzelnen wie der kirchlichen Gemeinschaft. Darum ist „die Kategorie ‚Publikation'"[40] keineswegs bloß technischer Natur, im Sinne missionarischer Verbreitung des Evangeliums. Sie bezieht sich vielmehr auf die *Veröffentlichung* der göttlichen Gerechtigkeit, die von der Christusoffenbarung an die Jünger ihren Ausgang genommen hat, ohne sich in ihr zu erschöpfen. Über die Zeit Jesu, über sein unmittelbar messianisches Wirken hinaus, bildet sie eine pneumatologische Kategorie, die das Wirken des heiligen Geistes Gottes in der Kirche im Status des Christus absconditus bezeugt. Das Werk seiner Offenbarung beschränkt sich nicht allein auf die Anamnese der Lehre Christi (vgl. Joh 14,26), sondern zugleich auf die Enthüllung, auf die „Veröffentlichung" des Kommenden, das in der „ekklesiologischen Struktur der Liebe", in der Christusgemeinschaft der Glaubenden seinen Schatten vorauswirft. Das „Vorrücken der Nacht" umschreibt das Erwachen aus dem Zustand nächtlicher Versunkenheit, das allmähliche Bewußtwerden der Mysterien Jesu im eigenen Leben, wie sie die Jünger Jesu (und mit ihnen die anderen Gläubigen) erst nach seinem „Fortgang zum Vater" nachvollziehen. Deutlicher als manche zeitgenössischen Christen, die fürchten, im Prozeß der Säkularisierung „abgehängt" zu werden, haben die Angehörigen der frühen Kirche den Bruch mit dem Saeculum als einen Bruch bis in ihre Biographie hinein empfunden – als einen Bruch, der am eigenen Leib den Tod Christi und die Auferstehung zu einem neuen Leben offenbart. „Wie gelangen wir nun zur Gleichförmigkeit mit seinem Tod? Dadurch daß wir in der Taufe begraben werden. Was ist unter begraben werden zu verstehen, und worin besteht die Frucht der Nachahmung? An erster Stelle ist es notwendig, das frühere Leben nicht mehr fortzusetzen. Das ist jedoch nicht möglich, wenn man nicht, wie der Herr sagt, ‚von oben geboren ist'. Der Name deutet darauf hin, daß die Wiedergeburt Anfang eines zweiten Lebens ist. So muß dem früheren ein Ende gesetzt werden, bevor das zweite einsetzen kann. Wie der Läufer in der

[39] Vgl. *W. Benjamin*, Ges. Schriften, Bd. V.1 (Das Passagen-Werk), hrsg. von *R. Tiedemann*, Frankfurt am Main ²1982, 494 [K 1a,8].

[40] Vgl. *Berger* 497.

Rennbahn, wenn er in die Gegenrichtung einbiegt, einen Augenblick stillsteht und ruht, so auch hier. Offenbar ist es notwendig, daß zwischen den beiden Leben beim Wechsel der Tod eingeschaltet wird, der dem früheren Leben ein Ende setzt und dem nachfolgenden den Anfang vermittelt."[41]

Die biographische Zäsur hat den Tod Christi zum Vorbild – die Unterbrechung des einförmigen Verlaufs der Geschichte, ohne die es keine Offenbarung einer in dieser Geschichte gelebten göttlichen Gerechtigkeit geben kann. Denn erst mit dem Tod Jesu wird sie über seine Person hinaus in der Liebe der von Gott Gerechtgemachten öffentlich, d. h. zum Zeugnis für die Welt. Erst in ihr kann der Geist Gottes über Zeit-Räume hinweg wirken – bis in das Leben von Menschen hinein, die bis dahin im Schatten der Offenbarung von Gottes Gerechtigkeit existierten. Ihr Heil hängt wohl von der Gegenwart der Liebe Jesu ab, einer Liebe freilich, die sich in der Teilhabe der Menschen an der Einheit von Vater und Sohn vollendet, deren Verborgenheit der Grund göttlicher Gerechtigkeit ist.

3. Verborgenheit und Unbegreiflichkeit Gottes nach der „Schultheologie"

Zwar ist bislang neben dem christologischen der ekklesiologische und eschatologische Aspekt jener Gerechtigkeit beleuchtet worden, doch ist nach wie vor die Frage nach ihrer soteriologischen Bedeutung unbeantwortet geblieben, nach dem Zusammenhang von Gottes Verborgenheit und Gottes Liebe im Blick auf die menschliche Kreatur. Neigt die Mehrzahl der oben genannten Interpreten von Joh 16,10 zu einer Betonung der Gegenwart Jesu, so ist dennoch die Gerechtigkeit durch seinen Fortgang zum Vater[42] und durch seine Verborgenheit bestimmt, die in keiner Weise der Verborgenheit des Vaters nachsteht.

„Über die Verborgenheit Gottes" lautet der Titel eines Traktats *Karl Rahners,* der von der Schultheologie her der Frage nachgeht, wie die Lehre von der Unbegreiflichkeit Gottes und die Lehre von seiner heilsgeschichtlichen Verborgenheit miteinander zu vermitteln sind[43]. Denn es fällt bei der Lektüre der entsprechenden schultheologischen Traktate zunächst auf, daß „einer essentialen Betrachtung des Problems der Vorzug gegeben (ist) vor einer heils- und offenbarungsgeschichtlichen Sicht"[44], wie sie die oben skizzierten bibeltheologischen Kommentare zu Joh 16,10 bestimmt. Das ist nicht unwichtig, insofern die Unbegreiflichkeit, die „incomprehensibilitas" Gottes besonders hervorgehoben wird; d. h. daß sein Wesen und das Geheimnis der Trinität nicht durchschaubar sind. Daraus folgt zweierlei: *Erstens* ist

[41] *Basilius der Große,* De Libro de spiritu Sancto, Cap. 15,35: PG 32, 127ff.

[42] „Dieses ὑπάγειν durchzieht die ganzen Abschiedsreden (13,3.33.36; 14,4.5.28; 16,5.10.17) und gibt ihnen ihr eigentümliches Kolorit"; *Blank* 333.

[43] Vgl. *Rahner,* Schriften 12, 292. – Literaturangaben zum Thema finden sich in den Anmerkungen ebd. 285f.

[44] Vgl. ebd. 286.

Gott in seinen Entschlüssen und seinen Handlungen gegenüber der Welt frei, wobei diese Freiheit auch durch die Schöpfung keine Beeinträchtigung erfahren hat. Er braucht sich also gegenüber keinem Menschen, erst recht nicht gegenüber dem Bösen im Menschen, in irgendeiner Weise zu rechtfertigen. Seine Freiheitsentschlüsse teilt er der Welt zwar mittels einer Wortoffenbarung mit, doch haftet solchen freien „Dekreten" „gerade ihrer Freiheit wegen eine Art Verborgenheit"[45] an, so daß auch ihrem Inhalt nach ein gewisser Geheimnischarakter bestehen bleibt. *Zweitens* wird sein geheimnisvolles Wesen auch nicht in der „visio beatifica" enthüllt. Selbst in der seligen Gottesschau im Stande der Vollendung erscheint die menschliche Vernunft endlich gegenüber der unendlichen Herrlichkeit Gottes, an der der Mensch Anteil nimmt.

Daraus ergeben sich nach Rahner hinsichtlich der Unbegreiflichkeit Gottes zwei Probleme, die die Schultheologie unzureichend bedacht habe. Das eine liegt in der „Begründung der bleibenden, negativ verstandenen Endlichkeit der Kreatur"[46], wodurch zwar Versuche einer menschlichen Selbstverabsolutierung in die Schranken gewiesen werden. Doch kann das inständige Beharren auf der Unbegreiflichkeit Gottes zu einer gewissen Gleichgültigkeit gegenüber seinem Wesen, „zu einer praktischen Art von Atheismus"[47] führen; man könnte auch sagen, zu einem Agnostizismus, wie er etwa in der Kantischen Philosophie grundgelegt ist, wonach man über Gott nicht viel mehr sagen kann, als daß er der Urheber der Welt und der höchste Gesetzgeber ihrer sittlichen Ordnung ist. Das zweite Problem ist hier jedoch das wichtigere, insofern „die Verborgenheit der personalen Freiheit Gottes gegenüber der Welt nicht so leicht verständlich ist, wie es die Schultheologie offenbar meint."[48] Mögen Gottes freie Ratschlüsse in ihren letzten Gründen für den Menschen ein Geheimnis bleiben, so seien sie es nicht mehr als jeder menschliche Entschluß, sobald sie sich „in welthafter Wirklichkeit"[49], also in der Geschichte objektiviert hätten. Denn in solchen Entschlüssen bindet sich ja Gott, wenn schon nicht an die Welt, so doch an die Seinen in der Welt, um sie an *seiner Freiheit* teilhaben zu lassen. Betrachtet man Gottes Unbegreiflichkeit aber nur von der Freiheit seiner Ratschlüsse und der damit verbundenen Notwendigkeit einer Offenbarung aus, so müßte Gott mit dieser Offenbarung aus seiner Verborgenheit heraustreten und aus dem „deus absconditus" ein „deus revelatus" werden, so daß für uns letzthin gleichgültig wäre, was an ihm sonst noch alles verborgen bliebe. Das „Unbegreifliche" an dem offenbaren Gott würde sich auf den Schrecken darüber reduzieren, daß Gott in seinem Erbarmen an uns

[45] Vgl. ebd. 288.
[46] Vgl. ebd. 290.
[47] Vgl. ebd.
[48] Vgl. ebd. 291.
[49] Vgl. ebd.

auch ganz anders handeln, den Menschen also das ewige Leben vorenthalten könnte.

Bei diesem Gottesbegriff fällt zunächst „das Übergewicht theoretischen Begreifenwollens"[50] auf. Es erklärt sich aus der metaphysischen Bestimmung seines Wesens, wonach in Gott Erkennen und Sein zusammenfallen. Liest man etwa eine traditionelle Schuldogmatik wie die durchaus beachtliche von *Franz Diekamp*[51], so läßt sich trotz ihrer Sachkompetenz zunächst nicht eine gewisse Enttäuschung verhehlen. Zwar beginnt sie wie Thomas mit der „Lehre von Gott dem Einen", aber der Leser erfährt so gut wie nichts, sieht man etwa von einigen knappen Ausführungen zu Ex 3,14 ff. ab, über das Wesen Gottes als des Einen, sondern das Ganze gliedert sich in die Lehre von der Gotteserkenntnis (Gottesbeweise usw.) und in die von der Wesenheit Gottes und ihr Verhältnis zu seinen Eigenschaften. Entsprechend fällt das Gottesbild aus: Gott erscheint primär als der Erkennende und Wissende, nicht so sehr als der heilsgeschichtlich Handelnde. Man könnte es bildlich so formulieren: Gott ist in erster Linie Auge, das alles sieht und im voraus bestimmt, er ist jedoch nicht Hand oder Arm, obwohl gerade im Alten Testament Gottes helfende Hand immer wieder in das allgemeine Geschehen eingreift, es unterbricht, und den einzelnen bei der Hand nimmt und ihn schützt. Und genau hierin, in seinem helfenden Eingreifen und Mit-uns-Gehen als „Gott-mit-uns", als Immanuel, zeigt sich ja seine *Unbegreiflichkeit,* vielleicht mehr als durch seine Unendlichkeit, die der Weite des kosmischen Raumes nachempfunden ist. Zumal in der Christusoffenbarung des Neuen Testaments ist es ja gerade die *Unbegreiflichkeit seines Erbarmens und seiner Gnade,* in der sich uns die Liebe Gottes mitgeteilt hat.

4. Die „gegenseitige Perichorese von Erkenntnis und Freiheit"

Damit sollen die metaphysischen Bestimmungen der Schultheologie nicht beiseite geschoben werden, da sie gegenüber einem mythologischen und gnostischen Gottesverständnis durchaus von erkenntniskritischer Bedeutung sein können. Auch nach Rahner brauche sich der Versuch, zwischen der Unbegreiflichkeit, der Verborgenheit und dem Mysteriumcharakter Gottes eine Synthese zu finden, „nicht vor das Dilemma stellen zu lassen, entweder Theologie *oder* aber Philosophie zu sein. Die folgenden Überlegungen mögen philosophisch-spekulativ erscheinen. Sie gehen aber von der Glaubensüberzeugung aus, also von einer streng theologischen Aussage. Die dem Menschen von Gott geschenkte selige Vollendung besteht danach in der Unmittelbarkeit zu Gott, d. h. *er* ist *selbst* die Vollendung des Menschen."[52] Diese Aussage deckt sich völlig mit der Schluß-

[50] Vgl. ebd. 289.
[51] Katholische Dogmatik – nach den Grundsätzen des heiligen Thomas, Münster [7]1934 [1917].
[52] Vgl. *Rahner,* Schriften 12, 295.

aussage Jesu im sog. Abschiedsgebet des Herrn[53], mit dem Bekenntnis der Selbstzusage Jesu an seine Jünger in der Liebe. Die traditionelle Schultheologie verstellt sich diese Einsicht durch den Gegensatz von Erkenntnis und Willen, die sie dann wieder von Gottes Willen und Wissen abgrenzt, während die Erkenntnis des unbegreiflichen Gottes nach Rahner selbst in der unmittelbaren Schau „nur dann nicht das Gegenteil der Vollendung ist, wenn sich das Erkennen als solches in Liebe ‚aufhebt'."[54] Andernfalls müßte das Erkennen an der Unbegreiflichkeit Gottes „als dem einfach Fremden und Abweisenden scheitern"[55], wir hätten es nicht mit der Selbstoffenbarung Gottes in Jesus Christus zu tun, durch die der Mensch *in* das Geheimnis der Liebe des dreieinigen Gottes hineingenommen wird – nicht um es im Sinne der neuzeitlichen Evidenztheorie der Wahrheit zu durchschauen, sondern um am Werk der Erlösung der Welt und seiner selbst teilzuhaben. Das bedingt die „gegenseitige Perichorese von Erkenntnis und Freiheit" und „erledigt die Frage nach dem Vorrang von Erkennen oder Lieben in einer ursprünglicheren Einheit des Wesens des Geistes, die sich selbst in die Zweiheit von Erkennen und Lieben auseinanderlegt."[56] Auch wenn nach dem Hohenlied der Liebe unser Erkennen nur Stückwerk ist (vgl. 1 Kor 13,9), so ist „mit dem Offenbarwerden Christi eine Unkenntlichkeit des Menschen nicht mehr möglich (...), so ist auch durch das Offenbarwerden Jesu Christi das Erkennen des Menschen nicht mehr verdeckt möglich; es wird immer entweder ein Erkennen aus dem Heiligen Geist, aus dem Pneuma realisieren, das alles, selbst die ‚Tiefen Gottes' erforscht [1 Kor 2,10], oder aber ein Erkennen der ‚Tiefen des Satans' [Offb 2,24, K. A.] sein."[57] Zudem bedeutet, wie bereits erwähnt, Liebe im biblischen Sinne nicht nur ein Gefühl, eine Sentimentalität, sondern ein Tun[58]. Als ein Tun aber setzt Liebe nicht nur Freiwilligkeit voraus, sondern die Freiheit dieses Tuns. Sie ist nur gegeben, wo Gott dem Menschen diese Freiheit läßt, und zwar nicht nur in einem moralischen oder politischen Sinne: als Absenz unmittelbarer Bevormundung, sondern in der Respektierung des kreatürlichen Wesens des Menschen *durch seine Verborgenheit.* Auf ihr beruht die *Gerechtigkeit* Gottes gegenüber der menschlichen Kreatur (nach Joh 16,10), da diese Gott nur da frei bezeugen kann, wo Gott ihr diese Freiheit schenkt, d. h. wo er sich dem Menschen in seiner Verborgenheit, als „Geist"

[53] Vgl. Joh 17,22–26, wo von der Vollendung der Einheit sowohl der Jünger untereinander als auch mit dem Vater und dem Sohn die Rede ist; bes. V. 24: „Vater, ich will, daß alle, die du mir gegeben hast, dort bei mir sind, wo ich bin. Sie sollen meine Herrlichkeit sehen, die du mir gegeben hast, weil du mich schon geliebt hast vor der Erschaffung der Welt"; sowie V. 26: „Ich habe ihnen deinen Namen bekannt gemacht und werde ihn bekannt machen, damit die Liebe, mit der du mich geliebt hast, in ihnen ist und damit ich in ihnen bin."

[54] Vgl. ebd. 292.

[55] Vgl. ebd. 292f.

[56] Beide Zitate vgl. ebd. 293.

[57] Vgl. *E. Peterson,* Theologische Traktate, München 1951, 192f.

[58] Vgl. etwa Joh 13,34f.: „Ein neues Gebot gebe ich euch: Liebt einander! Wie ich euch geliebt habe, so sollt auch ihr einander lieben ..."; sowie 1 Joh 2,7–11; 4,7–21.

gibt, soweit er sich nicht – auf einmalige Weise „im Fleisch" – in Jesus von Nazaret offenbart hat bzw. in der Liebe eines anderen Menschen zu erkennen gibt.

Daher gilt im letzten Sinne für die Freiheit des Menschen, was Rahner mit Blick auf die Vollendung des Menschen konstatiert: Sie „muß auf die Unmittelbarkeit zu Gott ganz streng als Vermittlung zur Unmittelbarkeit verstanden werden."[59] Keine Wirklichkeit könne als geschaffene und von ihm herkünftige Gott gewissermaßen vertreten. Entsprechendes gilt für die Freiheit des Menschen im Sinne seiner letzten Selbstverantwortung: Zwar kann Gott im Martyrium, im Blutzeugnis, mit dem Leben des Menschen auch seine Freiheit einfordern, aber diese Einforderung richtet sich an Freie – nicht im Sinne eines individualistischen Freiheitsverständnisses, sondern der Liebe Gottes. Gott selbst teilt sich dem Menschen unmittelbar mit, wenngleich verborgen: im *Geist* seines Sohnes, der als Beistand, als Fürsprecher dessen Werk in der Welt vollendet. Deshalb ist Jesu Fortgang zum Vater nicht nur die Bedingung der Möglichkeit seiner Sendung (vgl. Joh 16,7), sondern ein Zeichen der Gerechtigkeit gegenüber den Menschen, die nicht nur an sein Wort glauben können, sondern in seinem Geist auf das Reich Gottes hoffen dürfen. Wäre nämlich Gottes Herrschaft vergleichbar einem profanen Imperium, so bliebe ihnen weder Glaube noch Liebe oder Hoffnung, sondern einzig – blinde Unterwerfung. Christus als Pantokrator wäre nicht der eschatologische Bezwinger der Mächte dieses Äons. Vielmehr wäre er der Begründer eines kosmischen Cäsarismus bzw. einer universalen politischen Theokratie – der Wunschtraum eines Justinian, der als Stellvertreter Christi keinen König neben sich duldete, bis hin zu de Maistre[60]; ein Wunschtraum, bei dem die Gewalt, die dem Reich Gottes angetan wird, mit ihm selbst verwechselt wird. Seine Verborgenheit entspricht der Verborgenheit Gottes, die, mit Rahners Worten, Bedingung „der geschichtlich sich objektivierenden Freiheit"[61] des Menschen ist.

Christus ist nach Joh 16,10 *gerecht*, weil er die Freiheit der menschlichen Kreatur achtet, wo sie von den Mächtigen dieser Welt mißachtet wird. „Keinem hilft es, Kreatur zu sein"[62], beklagt sich ein moderner Gnostiker angesichts der Luzidität unserer Erkenntnis, die nichts verborgen läßt, sowie der Ohnmacht des einzelnen gegenüber den Mächten seiner Zeit. Der *Beistand*,

---

[59] Vgl. *Rahner*, Schriften 12, 295.

[60] Vgl. *I. Berlins* Aufsatz „Joseph de Maistre und die Ursprünge des Faschismus", in: *ders.*, Das krumme Holz der Humanität, Frankfurt am Main 1992, 123–221. – B. verweist darin (vgl. 220) auf de Maistres Verehrung einer Hierarchie weiser, willensstarker Wesen „als Repräsentanten der Kräfte der Geschichte (die für de Maistre fast das fleischgewordene Wort Gottes ist)". – Auch im neueren Judentum ist der Gedanke der politischen Theokratie auf Ablehnung gestoßen. So vermerkt *W. Benjamin* in seinem „Theologisch-politischen Fragment": „Die politische Bedeutung der Theokratie mit aller Intensität geleugnet zu haben ist das größte Verdienst von Blochs ‚Geist der Utopie'." (*Ders.*, Ges. Schriften, hrsg. von *R. Tiedemann/H. Schweppenhäuser*, Frankfurt am Main 1974ff., Bd. II.1, 203)

[61] Vgl. *Rahner*, Schriften 12, 297.

[62] Vgl. *E. M. Cioran*, Dasein als Versuchung, Stuttgart 1983, 149.

den Jesus seinen Jüngern verheißt, nimmt dagegen die Kreatur in das Geheimnis der verborgenen Gegenwart Gottes, in sein „Geheimnis" hinein. Ist doch eine Grundaussage Jesu in den johanneischen Abschiedsreden, er werde sie nicht als Waisen zurücklassen, sondern zurückkommen und sich dem offenbaren, der seine Gebote hält, damit er teilnimmt an der Perichorese von Vater und Sohn, also am Geheimnis göttlicher Liebe (vgl. Joh 14,18–24). Es ist der „Geist der Wahrheit" (Joh 14,17), der den Menschen in dieses Geheimnis hineinnimmt – derselbe Geist, der die Welt ihrer Unwahrheit überführen wird. Doch ihre Überführung und die Offenbarung des „deus absconditus" sind nicht dasselbe. „Offenbarung ist also gerade keine durch Gott selbst gewährte gnostische Überwindung des Geheimnisses, auch nicht in seiner unmittelbaren ‚Schau', sondern Geschichte der immer radikaleren Erkenntnis Gottes *als* des Geheimnisses."[63] Damit will Rahner keinem Mystizismus das Wort reden, in dem zuletzt nichts erkannt wird, sondern sich alles in einer einzigen rauschhaften Bewegung verliert. Er unterscheidet genau zwischen Erkenntnis Gottes und einem selbstdestruktiven Wissen: „Der Verlorene und nicht der Selige weiß alles als unendliches Allerlei und er weiß gerade so gar nichts."[64] Ohne es zu ahnen, hat Rahner mit seiner Bemerkung über das Wissen des Verlorenen das Wesen des Allegorikers getroffen, dessen Blick die Welt auf ihre Zerstörungswürdigkeit hin überprüft[65]; sein „Wissen" deckt sich mit dem Verderben, das der menschlichen Kreatur droht. In der Auflösung des „Geheimnisses" ihres Todes, im Durchschauen ihrer Endlichkeit sucht der Verlorene den Trost, den die Welt nicht geben kann. Daher seine Trostlosigkeit, seine Trauer. Dagegen beschreibt die Geschichte der Erkenntnis Gottes den gegenläufigen Weg: „In dieser Geschichte wird also das Geheimnis nicht eigentlich langsam zerstört, sondern alle Vorläufigkeiten werden immer weiter abgebaut, wir hätten es mit Gott nur in dem zu tun, was wir von ihm begreifen zu können glauben. Das wären ja eigentlich alles nur gute oder schlechte Bilder oder Gleichnisse, die ihn vertreten und ihn uns anpassen, bis wir dann endlich alles loslassen im Wissen darum, daß das radikal Unangepaßte in seiner Selbstzuwendung zu uns das einzig wirklich Angemessene für uns ist. Denn durch sich selbst hat Gott es uns gegeben, daß wir nicht mehr nach unserem Maß erkennen, wünschen und handeln müssen, sondern entsprechend der Maßlosigkeit Gottes selbst."[66]

Gottes „Maßlosigkeit" aber ist nichts anderes als seine Liebe, und das

[63] Ebd. 299.

[64] Vgl. ebd.

[65] Vgl. *Benjamin,* Ges. Schriften, Bd. I. 1, a. a. O., 403: „Denn nur für den Wissenden kann etwas sich allegorisch darstellen. Andererseits aber ist es gerade das Sinnen, dem, wenn es nicht sowohl auf Wahrheit, denn unbedingt und zwangshaft mit unmittelbarem Tiefsinn aufs absolute Wissen geht, Dinge nach ihrem schlichten Wesen sich entziehen, um als rätselhafte allegorische Verweisungen und weiterhin als Staub vor ihm zu liegen. (...) Wissen, nicht Handeln ist die eigenste Daseinsform des Bösen."

[66] *Rahner,* Schriften 12, 299 f.

„einzig wirklich Angemessene“ ist seine Gerechtigkeit – die Gerechtigkeit seiner Selbstzuwendung, von der schon das Buch Jesaja spricht. Ihr entspricht die Gerechtigkeit der Rückkehr Jesu: einer Rückkehr nicht in sich selbst, sondern zum Vater, dem Ursprung seiner Liebe. Daß sie nicht auf Gott allein beschränkt bleibt, sondern Gott durch seinen Sohn die menschliche Kreatur in seine Liebe einbezieht, das ist sein Geheimnis. Und wie dessen Offenbarung und Gottes Selbstzuwendung in Jesus Christus miteinander identisch sind, ist es auch Jesu Verborgenheit und Selbstzuwendung im Heiligen Geist: Denn in diesem Geist fordert er den Menschen in seiner Kreatürlichkeit zu der Maßlosigkeit der Liebe heraus, mit der er zuerst von Gott geliebt worden ist. Und im Geist dieser Liebe finden die Vielen Zugang zur Liebe des dreifaltigen Gottes, der gleichwohl sich dadurch nicht vervielfacht, sondern in seiner Liebe „der Eine“ bleibt (vgl. Röm 3,30, Gal 3,20; Dtn 6,4). Vervielfacht bis ins Maßlose hinein wird allein seine Liebe. Ihr Geheimnis ist das der *Konvivenz* von Mensch und Gott[67] infolge der Christusoffenbarung. In ihr wird dem sündigen Menschen Gottes Gnade zuteil, die ihn gerechtspricht, damit er bereits jetzt Anteil an Gottes Geist nimmt.

5. Schlußbetrachtung

Was aber bedeutet in diesem Zusammenhang „Konvivenz“; was heißt hier „Gerechtsprechen“, wo es doch um die Überführung der Welt geht? „Sowohl im Alten Testament wie überwiegend im Griechischen besteht Gerechtigkeit einer Person darin,“ bemerkt Klaus Berger, „einem Partner das Zusammenleben mit sich (die ‚Konvivenz‘) zu ermöglichen. Konvivenz ist daher nur möglich, wenn beide Partner gerecht sind bzw. sich als Gerechte überhaupt erst einmal akzeptieren. Dabei geht es sehr wohl um die Gerechtigkeit jedes einzelnen der beiden. D. h. davon, daß ein Partner dem anderen seine Gerechtigkeit überschriebe, zueigne, kann keine Rede sein. Denn dann kann es sich nicht um eine wirkliche Relation handeln, in der das Wort ‚Gerechtigkeit‘ sinnvoll wäre. Vielmehr lebt eine solche Beziehung davon, daß jeder Partner gerecht ist und jeder den anderen in seiner Gerechtigkeit akzeptieren kann.“[68] Hat man schon bei einer menschlichen Partnerschaft von einem gewissen Ungleichgewicht der Partner auszugehen, ja, besteht die Kunst ihres Gelingens nicht zuletzt darin, zwischen den unterschiedlichen Stärken und Schwächen, die jeder einzelne in die Partnerschaft einbringt, eine Balance zu finden – um wieviel größer ist die Differenz zwischen dem *deus semper maior* und der sterblichen Natur des Menschen! Schon der Begriff „Partnerschaft“ im Sinne der Konsenstheorie oder einer wie auch immer gefaßten Intersubjektivität erscheint problematisch.

[67] Zum Begriff der Konvivenz vgl. *Berger* 492 (§ 340).
[68] Ebd.

Schließlich darf nicht vergessen werden, daß wir *Geschöpfe* Gottes sind; folglich kann die Gerechtigkeit, die die Beziehung von Gott und Mensch bestimmt, nur von Gott ausgehen, und nicht – wie nach der Vorstellung des Kantischen Sittengesetzes – Gott einfach einer höheren allgemeinen Ordnung unterwerfen.

Deshalb schließt schon im Alten Bund Gottes Gerechtigkeit Barmherzigkeit ein. „Denn ohne Zweifel wendet Gott dem Menschen seine Barmherzigkeit zu. Dennoch ist diese gedanklich von seiner Gerechtigkeit zu trennen, wenn auch im Vorgang der Rechtfertigung nicht der Sache nach. Denn Barmherzigkeit ist eine überrichterliche Gerechtigkeit, als erster Schritt ist sie mehr als das sonst von Gerechtigkeit Erwartbare."[69] In diesem Sinne erfolgt in der lukanischen Feldrede der Aufruf Jesu: „Seid barmherzig, wie es auch euer Vater ist!" (Lk 6,36), dem sich die Mahnung anschließt, nicht zu richten und einander die Schuld zu vergeben. Damit will Jesus seine Zuhörer nicht zu einem religiösen Quietismus anhalten. Vielmehr verbindet er seine Mahnung, mit der Verheißung, überreich beschenkt zu werden (vgl. Lk 6,38), eben jene „Maßlosigkeit" der Liebe zu erfahren, die den Menschen mit Dankbarkeit, statt mit Haß und Neid erfüllt, die der Logik der Zukurzgekommenen entsprechen. Daher erblickt der Psalmist in Dankbarkeit und einem unsträflichen Lebenswandel die eigentliche Gottesverehrung, an die sich die Verheißung der seligen Gottesschau anschließt (vgl. Ps 50,23) – die Gerechtigkeit entspricht nicht der Formel des „Do ut des", sondern ist himmlischer Natur: „Und die Himmel sollen seine Gerechtigkeit verkünden; denn Gott selbst will Richter sein." (Ps 50,6)

Wie im Alten Testament Gottes Gericht den Undankbaren trifft – nicht den Leidgeprüften, der, wie Hiob, Gottes Erbarmen findet –, so „kommt nicht ins Gericht" (vgl. Joh 5,24), wer in der glaubenden Annahme des Wortes Jesu mit dem Sohn zugleich den Vater ehrt. Grundlegend für die „Gerechtmachung", für die „Rechtfertigung" des sündigen Menschen ist die Erfahrung der Gnade Gottes, die ihn mit Dankbarkeit erfüllt, da er durch sie Anteil gewinnt an der Perichorese von Vater und Sohn, die im Zentrum der johanneischen Abschiedsreden, wenn nicht des ganzen Evangeliums steht. Denn aus ihr folgt zweierlei (was der Sache nach zusammengehört), nämlich die Sendung des Hl. Geistes (vgl. Joh 14,16ff.) und die Respektierung der Freiheit der menschlichen Kreatur. Nicht länger scheiden sich, wie in den Streitgesprächen Jesu mit seinen Zeitgenossen, unmittelbar an seiner Person und ihrem geradezu unzumutbaren Anspruch, Gottes Sohn zu sein, die Geister. Vielmehr verbürgt die *Absenz* seiner sichtbaren menschlichen Gestalt die Freiheit der menschlichen Entscheidung und zugleich die *Präsenz* seines Geistes die Nähe von Vater und Sohn, der Liebe Gottes unter den Menschen.

Absenz, die Verborgenheit Gottes, ist für das menschliche Gottverhältnis

[69] Ebd.

ebenso entscheidend wie seine pneumatische Präsenz: Ohne seine Verborgenheit gäbe es keine Freiheit, sondern jeder Mensch wäre zu seiner Anerkennung gezwungen, wie in einer theokratischen Staatsform, einschließlich ihrer modernen totalitären Varianten, jeder gezwungen wird, sich der Gewalt eines scheinbar omnipotenten Herrschers zu beugen; ohne seine pneumatische Präsenz gäbe es jedoch keine eucharistische Gemeinschaft mit Gott, durch die die menschliche Natur Anteil an seinem dreifaltigen Wesen gewinnt.

Das Bewußtsein der eucharistischen Gemeinschaft, letztlich einer tiefen Dankbarkeit über das Erlösungswerk Jesu, war in der alten Kirche möglicherweise ausgeprägter als heute. „Wie sehr wir in ihm sind durch das Sakrament der Gemeinschaft mit seinem Fleisch und Blut“, bemerkt Hilarius von Poitiers in Anlehnung an Joh 14,19f., „sagt er selbst mit den Worten: ‚Die Welt sieht mich nicht mehr; ihr aber seht mich, weil ich lebe und weil auch ihr leben werdet. Ich bin in meinem Vater, ihr seid in mir, und ich bin in euch.‘ Wenn er lediglich wollte, daß wir das von einer Einheit des Willens verstehen, warum lehrte er dann eine Stufung und eine Ordnung, in der die Einheit nach und nach vollendet wird? Gewiß, um uns den Glauben zu lehren, daß er durch sein göttliches Wesen im Vater ist, wir dagegen infolge seiner leiblichen Geburt in ihm, er wiederum in uns durch das Mysterium der Sakramente. Auf diese Weise sollte die durch den Mittler bewirkte vollkommene Einheit gelehrt werden: daß wir in ihm bleiben und er im Vater, daß er im Vater bleibt und in uns. So sollen wir zur Einheit mit dem Vater fortschreiten, daß auch wir mit ihm, dem Sohn, der durch seine ewige Geburt naturhaft im Vater bleibt, naturhaft im Vater sind, weil der Sohn naturhaft in uns bleibt.“[70] In solchem progressus aber wird der uralte Gegensatz von Geist und Natur aufgehoben: Die Gemeinschaft von Gott und Mensch ist nicht nur eine Willensgemeinschaft, sondern *wird* zu einer Wesensgemeinschaft; der Mensch gewinnt Anteil an der Wesenseinheit von Vater und Sohn auf der Ebene seiner Natur. Christus ist nicht nur, wie im Zustand seiner leiblichen Gegenwart auf Erden, einer von uns; vielmehr sind wir einer in Christus, um als Menschen mit Gott dem Vater vereint zu werden. Das Corpus Christi mysticum stellt nämlich keine spiritualistische Gemeinschaft dar, eine communio, die auf gemeinsamen Willensbekundungen und Ideen beruht. Sie ist sehr leiblich im Sinne der eucharistischen Gemeinschaft der Christusgläubigen: In der physischen Präsenz durch das Brot konstituiert sich jene Einheit auf Erden, die im Himmel durch die Perichorese von Vater und Sohn schon gegeben ist.

Deshalb kann man von einer echten Konvivenz von Gott und Mensch erst nach dem Fortgang Jesu zum Vater reden. Zu seinen Lebzeiten stand nämlich Gottes Sohn den Menschen gegenüber, daher die permanente Konfrontation, die das Johannesevangelium durchzieht. Ebenso steht der Vater

[70] *Hilarius von Poitiers*, De Trinitate, Lib. 8, 15: PL 10, 247B-248A.

über den Menschen; mag seine Nähe auch in Feuerschein und Wolke, im Donner oder im Säuseln des Windes, also in Manifestationen der Natur erfahren werden, es bleibt gewissermaßen bei einer vertikalen Distanz, bildlich gefaßt im Abstand von Himmel und Erde. Erst mit dem Fortgang des Sohnes erfolgt die „sukzessive Publikation der Gerechtigkeit" Gottes im Sinne der Stufung und Ordnung, in der nach Hilarius die Einheit von Gott und Mensch nach und nach vollendet wird. Gottes Gegenwart wird nicht allein in den Zeichen der Natur, sondern in der Natur des Menschen erfahren, in der eucharistischen Gemeinschaft mit seinem Sohn. Sie vollzieht sich sukzessive, da die Konvivenz von Gott und Mensch keinem einmaligen Ereignis entspricht, in dem sich die Gotteserfahrung rauschhaft verdichtet, sondern die Gerechtigkeit Gottes in Erkenntnis und Liebe das Leben der menschlichen Kreatur von ihrer Geburt bis zu ihrem Tod bestimmt. Ist mit seinem Fortgang zum Vater, also mit seiner Himmelfahrt, auch das Mysterium der Menschwerdung Jesu vollendet – die Vollendung des Menschen nimmt ihren Anfang mit der Realisierung der Gerechtigkeit Gottes im Geiste Jesu, im Geiste göttlicher Liebe, der Wesenseinheit von Vater und Sohn: Hierin verliert sie ihre forensische Funktion, indem aus dem göttlichen Gericht Gnade wird.

ThPh 71 (1996) 33–46

Von der Utopie zur Ethik

Zur Theologie von Gustavo Gutiérrez

Von Michael Sievernich S. J.

Der symbolische Rang des Jahres 1968 wird in der Regel halbiert wahrgenommen: 1968 gilt nur als Jahr der in Berlin und Paris, Berkeley und Tokio aufbrechenden Studentenrevolte und, damit verbunden, als Beginn der Anti-Vietnamkrieg-Bewegung, die später samt Antiamerikanismus in die sogenannte Friedensbewegung einmündete. Es war auch das Jahr des „Prager Frühlings" und seiner militärischen Unterdrückung durch die damalige Sowjetunion und ihre osteuropäischen „Bruderländer". Diese Daten spiegeln Aufbrüche in der Ersten Welt und Konflikte zwischen Erster und Zweiter Welt (Ost-West) wider, die die 70er Jahre beherrschten und erst Ende der 80er Jahre neuen politischen Konstellationen (Zerfall des Sozialismus in den osteuropäischen Ländern) und neuen geistigen Denkfiguren (Postmoderne) Platz machen sollten.

Die andere Hälfte der Symbolik des Jahres 1968 bezieht sich auf die Aufbrüche in der Dritten Welt und auf den Konflikt zwischen Erster und Dritter Welt (Nord-Süd). Kirchlich und theologisch spiegelt sich diese Frage in zwei Ereignissen wider, die zur Geburtsstunde der Theologie der Befreiung in Lateinamerika werden sollten: Im Juli dieses Jahres hielt Gustavo Gutiérrez im peruanischen Chimbote einen Vortrag mit dem Titel *Hacia una teología de la liberación,* in dem er nach dem Zusammenhang von menschlichem Fortschritt und Wachsen des Reiches Gottes fragte. Bei der Antwort rekurrierte er sachlich auf die ein Jahr zuvor veröffentlichte Sozialenzyklika Pauls VI. *Populorum progressio,* die angesichts der schreienden Ungerechtigkeit eine „integrale Entwicklung" gefordert hatte, d. h. eine umfassende Entwicklung jedes Menschen und eine solidarische Entwicklung der ganzen Menschheit (Nr. 5). Dies inspirierte Gutiérrez zur Verwendung des Begriffs der Befreiung, der sowohl das christliche Erlösungsverständnis als auch die Aspirationen der Völker des Kontinents angemessener bezeichnen sollte.

Im selben Jahr 1968 fand in der kolumbianischen Stadt Medellín die II. Generalversammlung des lateinamerikanischen Episkopats statt, die ihrerseits die Entwicklungsidee, aber auch wesentliche Impulse der Befreiungstheologie rezipierte und damit kirchenamtlich machte. „Lateinamerika steht offensichtlich unter dem Zeichen der Umwandlung und Entwicklung, einer Umwandlung, die sich nicht nur mit einer außergewöhnlichen Schnelligkeit vollzieht, sondern auch alle Bereiche des Menschen, vom Wirtschaftlichen bis zum Religiösen, berührt und bewegt. Dies läßt erkennen, daß wir uns an der Schwelle einer neuen historischen Epoche unseres Kontinents befinden, die voller Sehnsucht nach Mündigkeit, nach Befreiung von aller Knechtschaft, nach persönlicher Reifung und Integration aller ist." (Mede-

llín, Einleitung Nr. 4)[1]. Damit war gewissermaßen das Fundament für die Entwicklung einer kontextbezogenen Theologie gelegt, die in den folgenden Jahrzehnten, trotz politischer Verfolgung und kirchlicher Disziplinierung, zu einer kräftigen Strömung anwuchs, die auch auf andere Kontinente und Kulturen übergriff.

Utopisches Denken

Beide Aufbrüche kommen darin überein, daß sie unter starkem Einfluß eines utopischen Denkens standen, das sowohl wissenschaftlich-technische als auch gesellschaftlich-politische Aspekte aufwies und zu einer breiten internationalen Diskussion führte[2]. Im westlichen Europa war es der vermeintliche Aufbruch in eine repressionsfreie, emanzipierte und herrschaftslose Gesellschaft und im östlichen Europa der vermeintliche Aufbruch in eine sozialistische Gesellschaft „mit menschlichem Antlitz".

Einer der großen pathetischen Paten dieser Aufbrüche war zweifellos Ernst Bloch, dessen opus magnum *Das Prinzip Hoffnung* die utopischen Blütenträume nährte, auch wenn er es vorzog, dem westlichen Publikum bestimmte Facetten seiner Hoffnung vorzuenthalten; hatte er doch für die Ausgaben im Westen das panegyrische Stalinkapitel gestrichen. Die von Bloch neu entfachte „Hoffnung", die sich von der theologalen zur revolutionären Tugend gemausert hatte, begeisterte nicht wenige Theologen, die Bloch dafür dankten, daß die theologische Kategorie der Hoffnung, die in den einschlägigen Traktaten ein eher kümmerliches Dasein fristete, nun wieder zu Ehren kam. Dieser durchaus kritische europäische Schulterschluß läßt sich an den Beiträgen ablesen, die Johann Baptist Metz, Jürgen Moltmann und Wolfhart Pannenberg für die Festschrift zum 80. Geburtstag von Ernst Bloch lieferten. Wolfhart Pannenberg, der später zum scharfen Kritiker der Befreiungstheologie werden sollte, schrieb ausdrücklich, Bloch habe „die eschatologische Denkweise der biblischen Überlieferungen als Thema philosophischer Reflexion wiedergewonnen, auch für die christliche Theologie."[3]

Eine ähnliche Funktion des geistigen Paten spielte Ernst Bloch auch für die im Entstehen begriffene Theologie der Befreiung. So bezieht sich Gustavo Gutiérrez in seiner zum Klassiker gewordenen, erstmals 1971 erschienenen *Teología de la liberación* (Theologie der Befreiung) ausdrück-

---

[1] Die Kirche Lateinamerikas. Dokumente der II. und III. Generalversammlung des Lateinamerikanischen Episkopates in Medellín und Puebla (Stimmen der Weltkirche 8), hg. vom *Sekretariat der Deutschen Bischofskonferenz*, Bonn 1985 (Zit. unter „Medellín" und „Puebla" mit jeweiliger Nummer des Dokuments).

[2] Vgl. *H. R. Schlette*, Utopisches Denken und konkrete Humanität. In: *ders.*, Konkrete Humanität. Studien zur Praktischen Philosophie und Religionsphilosophie, hg. von *J. Brosseder, N. Klein* und *E. Weinzierl*, Frankfurt 1991, 21–34; der Aufsatz erschien erstmals in: Concl(D) 8 (1972) 355–362.

[3] *W. Pannenberg*, Der Gott der Hoffnung. In: Bloch zu ehren. Beiträge zu seinem Werk, hg. von *Siegfried Unseld*, Frankfurt 1965, 209–225, hier 213.

lich auf Bloch und die genannten europäischen Theologen, die sich von ihm haben inspirieren lassen. Für Gutiérrez bietet Blochs „Ontologie des Noch-Nicht-Seins" die Möglichkeit, Geschichte als Ort der Utopie der Schaffung eines neuen Menschen in einer solidarischen Gesellschaft zu begreifen: „Mit Bloch befinden wir uns im Bereich der Chancen des potentiellen Seins und können damit Geschichte in revolutionären Begriffen denken."[4]

Eine ähnlich konstitutive Rolle spielt das utopische Denken in einem christologischen Entwurf, den der in München promovierte brasilianische Theologe Leonardo Boff 1972 unter dem programmatischen Titel *Jesus Cristo Libertador* vorlegte, obwohl der lateinamerikanische Kontext so gut wie gar nicht zur Sprache kommt. Es ist eine Christologie mit einem „Vorrang des utopischen Elements."[5] Das Konstruktionsprinzip dieses Entwurfes besteht in der Korrelation von Entfremdung und Befreiung, wobei Entfremdung als Universalkategorie die conditio humana, ihre Endlichkeit, Unvollkommenheit und Unerlöstheit umschreiben soll. Angesichts dieser unheilen Situation sieht Boff im Menschen ein „Prinzip Hoffnung" am Werk, das in allen Kulturen Utopien des Neuanfangs und des glücklichen Lebens habe aufkeimen lassen, angefangen vom Gilgamesch-Epos und Platons *Staat,* über Campanellas *Sonnenstaat* und die Mythen der Guaraní-Indianer, bis hin zu den Utopien der Aufklärung (Kants *ewiger Friede,* Marxens *Kommunismus,* Hegels *absoluter Staat).* Auf die Frage, wie die Entfremdung überwunden werden und das Prinzip Hoffnung Erfüllung finden könne, antwortet Boff mit der Einführung der Gestalt Jesu als Befreier der menschlichen Existenz, dessen Botschaft vom Reich Gottes keine rein jenseitige Angelegenheit meine, sondern die „Verwirklichung der Grundutopie des menschlichen Herzens, daß diese Welt ganz und gar verändert und von allem Entfremdenden befreit wird", d. h. von Schmerz, Sünde, Spaltung und Tod (43). Dies erfordere eine doppelte „Revolution", nämlich die Bekehrung der Personen und die Veränderung der Welt.

Die Verkündigung und Praxis des Gottesreiches führten Jesus freilich in den Konflikt mit den religiösen und staatlichen Mächten seiner Zeit, führten zu Passion und Kreuz, das alle Hoffnung auf Befreiung zu begraben schien. Doch läßt die Auferstehung des Gekreuzigten deutlich werden, daß Jesus, das Reich Gottes in Person, lebt und die Utopie definitiv ihren Ort gefunden hat. „Damit sind alle Elemente der Entfremdung aufgehoben, die das Leben zerrissen, wie Tod, Schmerz, Haß und Sünde. Für den Christen gibt es seit der Auferweckung keine *Utopie* (griechisch: etwas, das keinen Ort hat) mehr, sondern nur noch *Topie* (etwas, das einen Ort hat)." (98) In einer Kurzformel lautet Boffs Position: In Jesu Leben (Verkündigung und Praxis) und Geschick (Tod und Auferstehung) findet die Utopie des Reiches Gottes

[4] *G. Gutiérrez*, Theologie der Befreiung, Mainz 1973, [10]1992, 272.

[5] *L. Boff*, Jesus Cristo Libertador, Petrópolis 1972; dt. (erweiterte Fassung) Jesus Christus, der Befreier, Freiburg–Basel–Wien 1986, hier 213.

ihren Ort, wird zu Topie, die in Erwartung der endzeitlichen Befreiung zum geschichtlichen Mitwirken in der Nachfolge Jesu auffordert.

Im folgenden kann nun nicht umfassend untersucht werden, wie der „Geist der Utopie" in der Befreiungstheologie gegenwärtig war und ist[6], wohl aber soll am Hauptwerk von Gustavo Gutiérrez paradigmatisch aufgewiesen werden, welche untergründige Wahlverwandtschaft mit dem utopischen Denken der Renaissance besteht und welche Wandlungen die Kategorie der Utopie erfahren hat.

Campanella und Gutiérrez

Es mag abwegig erscheinen, das Werk von Gustavo Gutiérrez mit Campanellas Denken in Verbindung zu bringen, da sich Gutiérrez zwar auf den „Utopiker" Thomas Morus, nicht jedoch auf Campanella bezieht. Doch verwenden beide Autoren Denkfiguren einer dreifachen Befreiung bzw. Freiheit, die einander derart ähneln, daß sich ein Vergleich nahelegt und geistesgeschichtliche Linien aufzeigen kann.

Der italienische Philosoph, Dichter und Theologe Tommaso Campanella (1568–1639) ist vor allem als Verfasser der Staatsutopie *Civitas Solis (Der Sonnenstaat)* in die Geistesgeschichte eingegangen. Seinem übrigen sehr umfangreichen Werk, das ebenfalls sein utopisches Denken widerspiegelt, war eine derartige Wirkungsgeschichte allerdings nicht beschieden. Schon früh verfaßte er politische und kontroverstheologische Schriften, in denen Grundlinien einer idealen Weltgesellschaft unter geistlicher Leitung aufscheinen. Wegen Häresieverdacht wurde der Dominikaner zwischen 1592 und 1598 durch die Inquisition in nicht weniger als vier Prozesse verwikkelt, und von einem Mitverschwörer verraten, wurde er 1599 als Initiator eines Aufstandes gegen die spanische Vorherrschaft in Kalabrien verhaftet, 1602 zu lebenslanger Kerkerhaft „absque spe libertatis" verurteilt und bis 1626 in einer Haft gehalten, deren Bedingungen ihm freilich das Schreiben erlaubten. Aus spanischer Haft entlassen, landete er in Rom für weitere drei Jahre im Gefängnis des Heiligen Offiziums, bis ihm der Barberini-Papst Urban VIII., selber den Künsten und Wissenschaften zugetan, 1629 definitiv die Freiheit wiedergab. 1634 zur Flucht nach Frankreich gezwungen, verbrachte er dort, von Ludwig XIII., Richelieu und der Sorbonne geehrt, die letzten Lebensjahre mit der Redaktion seiner Werke.

Der utopische Gehalt seines berühmtesten Werkes ist bekannt. Der poetische Dialog über die imaginäre Republik der *Civitas solis* (1602) schildert die Utopie einer straff organisierten, egalisierten Gesellschaft der Solarier, der ein frei gewählter Priester-König (Hoh) vorsteht. Er wird seinerseits von den drei höchsten Assistenten Pon, Sin und Mor unterstützt,

[6] Vgl. *I. Ellacuría*, Utopie und Prophetie. In: Mysterium Liberationis. Grundbegriffe der Theologie der Befreiung, hg. von *J. Ellacuría* und *J. Sobrino*, Bd. 1, Luzern 1995, 383–431.

deren Aufgaben den drei Geisteskräften *(primalitates)* Können *(potentia)*, Wissen *(sapientia)* und Wollen *(amor)* entsprechen. Pon ist zuständig für die „Macht" (Kriegswesen), Sin für die „Weisheit" (Künste, Wissenschaften) und Mor für die „Liebe" (Fortpflanzung, Ernährung, Heilkunde, Erziehung). Sodann verfaßte Campanella neben einer Vielzahl von poetischen, philosophischen, theologischen, astrologischen und (kirchen)politischen Schriften eine Missionstheorie *Quod reminiscentur et convertuntur ad Dominium universi fines terrae* (1618). Deren utopisches Element besteht darin, daß Campanella Botschaften *(legationes)* an alle Katholiken, an alle nicht katholischen Christen, an alle gentilen Völker und schließlich an alle Juden und Muslime sendet, um alle Völker in einer politisch-religiösen Konsensfindung *sub una religione* zu einigen und so zu einer sich „oikumenisch" neu organisierenden Menschheit zu gelangen. In diesem Traktat bringt er eine Religionstheorie ins Spiel, zu deren praktischen Konsequenzen der vernünftige Diskurs über die Natur der Dinge und die Wahrheit der Religionen gehört; ein interreligiöser Dialog, der auf einem „allgemeinen Konzil" aller Religionen stattfinden soll und zu dem Campanella die weisesten Vertreter der Christen, Heiden, Juden und Muslime einlädt[7].

Seine politische Theorie wird von der Vision einer theokratischen Universalmonarchie beherrscht, deren Ziel nicht (aristotelisch) das zeitliche Gemeinwohl ist, sondern die Gottesverehrung. Daher steht kein Fürst, sondern der Papst an der Spitze dieses Weltstaates. Spekulativer Hintergrund seiner politischen Theorie ist die zentrale Idee von der Rationalität Christi, derzufolge die beiden „Bücher Gottes" (Natur und Offenbarung), bei aller Differenz ihrer Lesbarkeit, aufeinander zugeordnet sind, weil Christus, die Weisheit Gottes, als Autor beider in der Natur und Schrift spreche. Vernunft und Religion sind aufeinander zugeordnet und finden ihre Vollendung in der christlichen Offenbarung. Christus als höchste Vernunft (summa ratio) gewährt allen Menschen Teilhabe an der Vernunft, die zugleich implizite Teilhabe am Logos Christus ist. Auf diese Weise versucht Campanella Vernunft und Glaube, Natur- und Offenbarungsreligion miteinander zu vermitteln. Wenn Christus demnach Vernunft- und Offenbarungslogos ist, dann erhellt daraus, daß die ihrer Vernunft folgenden Menschen „implizite Christen" sind, deren Glaube in der christlichen Religion explizit wird und zur Vollendung kommt. Sobald dies der Fall ist, vollendet sich nach Campanella jene Einheit der Völker, die er in einem späten Text über das Reich Gottes *(De regno Dei)* beschwört: „Dann wird sich das Geheimnis des Reiches Gottes erfüllen, *cum reminiscentur et convertuntur ad Dominum universi fines Terrae*, indem sie kraft des Wortes erkennen, daß Christus die höchste Vernunft (summa ratio) ist, von der her wir der Natur nach alle Vernunftwesen (rationales) und der Gnade nach Christen

[7] Vgl. *M. Sievernich*, The idea of interreligious dialogue in Tommaso Campanella, in: Studies in Interreligious Dialogue 3 (1993) 138–149.

(Christiani) genannt werden."[8] Mit dieser Einheit, die er immer im klassischen Bild des *unum ovile et unus pastor* (Joh 10,16) beschreibt, begänne das „Goldene Zeitalter" (saeculum aureum).

Campanellas Minitraktat über das Reich Gottes schließt seine monumentale, vierteilige „Realphilosophie" ab, die als praktische Philosophie eine Naturphilosophie *(Physiologica)*, eine Moralphilosophie *(Ethica)*, eine Politische Philosophie *(Politica)* und eine Hausverwaltungslehre *(Oeconomica)* im aristotelischen Sinn umfaßt. Wie der Politischen Philosophie der Text des *Sonnenstaats* beigegeben ist, so der „Ökonomie" der Traktat über das Reich Gottes, in dem die Realphilosophie gewissermaßen aufgipfelt. Daher kann er als hermeneutischer Schlüssel für die ganze Praktische Philosophie gelten, die mithin dem Aufbau des „Reiches Gottes" zu dienen hat. Nennt er seine *Civitas solis* eine „philosophische Republik", so spricht er im Reich-Gottes-Traktat von der „kirchlichen Republik" *(republica ecclesiastica)*, die sich dadurch auszeichnet, daß eine dreifache Freiheit (triplex libertas) in ihr herrscht. Es ist die Freiheit von der Sünde (libertas a peccato), vom sozialen Elend (libertas a miseria) sowie von politischer Unterwerfung (libertas a subjectione). Die Freiheit von der Sünde wird durch ein geheimes absolvierendes Tribunal gewährleistet, die Freiheit vom Elend durch Anwendung von Wissenschaften, Künsten und Bildung, und die Freiheit von politischer Unterwerfung schließlich dadurch, daß alle nur für Gott leben[9]. Dieses Reich beginne vom Geistigen her, werde durch Liebe erhalten und nicht durch Furcht, sein Grund sei die Religion, sein Instrument die Sprache und nicht das Schwert.

Diese dreifache Freiheit entspricht in auffälliger Weise den drei Ebenen, die Gutiérrez bei seinem Befreiungsbegriff expliziert, nicht der Reihenfolge, wohl aber dem Sachgehalt nach. Die drei Ebenen der „integralen Befreiung" sind nach Gutiérrez im politischen Sinn auf Unterdrückung und im theologischen Sinn auf Sünde bezogen, deren mittleres Verbindungsglied die Utopie ist, d. h. ein Geschichtsprojekt der allmählichen Eroberung der schöpferischen Freiheit („Kulturrevolution") zur Schaffung eines neuen Menschen in einer neuen Gesellschaft. Dieses utopische Geschichtsprojekt entspricht Campanellas Idee einer Freiheit vom Elend, die durch schöpferische Anwendung aller dem Menschen zur Verfügung stehenden Möglichkeiten erreicht werden soll. Hierzu dienen alle Fertigkeiten, die Künste und die Wissenschaften gleichermaßen. Gutiérrez erwähnt in seinem Werk „Theologie der Befreiung" zwar die *Utopie* des Thomas Morus, nicht jedoch die fast ein Jahrhundert später verfaßte Utopie des Tommaso Campanella, so daß eine direkte Abhängigkeit auszuschließen ist. Gleichwohl gibt das Faktum, daß die Denkfigur einer dreifachen Befreiung bei einem Renaissance-

[8] *Thomas Campanella*, De regno Dei consideratio. In: Disputationum in quatuor partes suae philosophite realis libri quatuor (Opera, tom. II), Paris 1637, IV, 216.
[9] Ebd. IV, 217f.

pionier des modernen Denkens ebenso auftaucht wie bei einem modernen Theologen, zu denken und bleibt als geistesgeschichtlich bedeutsames Datum festzuhalten.

Es ist nicht das erste Mal, daß Campanellas utopisches Denken mit einer „utopischen" Praxis in Lateinamerika in Verbindung gebracht wird. Denn Ende des 19. Jahrhunderts stellte der Historiker Eberhard Gothein die These auf, der sogenannte „Jesuitenstaat", also die Reduktionen unter den Guaraní in Paraguay seien eine praktische Umsetzung von Campanellas *Civitas solis* gewesen, was heute freilich als unhaltbar, weil unbelegbar zurückgewiesen wird[10]. Im Fall von Gutiérrez liegen die Dinge anders, weil die beiden Denkfiguren formuliert vorliegen und daher, unter Berücksichtigung der unterschiedlichen Kontexte, leicht miteinander verglichen werden können.

Eine Retraktation im Werk von Gutiérrez

Große Geister wie Aurelius Augustinus zeichnen sich dadurch aus, daß sie zur Selbstkritik fähig waren. Sie hatten keine Scheu, aus späterer Einsicht das eigene Werk kritisch zu betrachten und, falls erforderlich, aufgrund neuer Einsichten zu korrigieren. Derartige Retraktationen finden sich auch im Werk von Gustavo Gutiérrez. Eine davon, die Kategorie der Utopie betreffend, soll hier erörtert werden. Sie findet sich in der 1988 verfaßten Rückschau auf sein Werk, in der er einige Einsichten ausdrücklich bestätigte, andere Aussagen dagegen modifizierte oder programmatisch neu formulierte. Diese Rückschau, deren Titel *Mirar lejos* (dt. *In die Zukunft blicken*) er einem Wort Johannes' XXIII. entlehnte, ist als Einleitung den neuen Auflagen seines Hauptwerks *Theologie der Befreiung*[11] vorangestellt.

Utopie als Vermittlung zwischen Glaube und Politik. In diesem Hauptwerk hat Gutiérrez den Begriff einer „integralen Befreiung" entwickelt, der eine breite Rezeption erfahren hat. Er differenziert diesen Begriff, indem er drei Ebenen oder Dimensionen unterscheidet: (1) die wirtschaftliche, soziale und politische Befreiung der unterdrückten und verarmten Völker; (2) das Projekt der Befreiung im Lauf der Geschichte, in dem in einer Art „Kulturrevolution" ein neuer Mensch in einer solidarischen Gesellschaft entsteht; (3) eine von Christus erwirkte Befreiung von der Sünde als Ermöglichung der Gemeinschaft mit Gott und mit den anderen Menschen (cf. 104). Immer ist Gutiérrez dabei bemüht, jede Trennung der Ebenen ebenso zu vermeiden wie ihre Vermischung: Es handele sich „nicht um drei Prozes-

[10] Vgl. *A. Armani*, Città di Dio e città del Sole. Lo „stato" gesuita dei Guaraní (1609–1768), Rom 1977, 12f.

[11] *Gutiérrez* (Anm. 4) [10]1992. Unter Berücksichtigung der erweiterten spanischen Ausgabe (Teología de la liberación, con una nueva introducción *Mirar lejos*, Lima [7]1990) zitieren wir im folgenden (Seitenangabe im laufenden Text) die zehnte erweiterte und neubearbeitete Auflage, die auch die neue Einleitung unter dem Titel „In die Zukunft blicken" enthält (17–64).

se, die parallel nebeneinander herlaufen oder einander folgen. Es geht vielmehr um drei Bedeutungsebenen (niveles de significación) eines einzigen komplexen Prozesses, der seinen tiefen Sinn und seine volle Verwirklichung im Erlösungswerk Christi findet. Diese Bedeutungsebenen schließen sich also gegenseitig ein. Eine umfassende Sicht der Frage verbietet es, sie auseinanderzureißen." (105)

Das Grundproblem, daß Gutiérrez mit diesem dreifach differenzierten Befreiungsbegriff lösen möchte, ist nicht nur eine Überwindung des theologisch wenig tauglichen Entwicklungsbegriffs, sondern auch und vor allem eine Verhältnisbestimmung von politischem Handeln und Glauben, von Politik und Theologie. Negativ will Gutiérrez zwei Arten der Verhältnisbestimmung vermeiden: Zum einen wendet er sich gegen ein direktes und unmittelbares In-Beziehung-Setzen, d. h. eine direkte Ableitung politischer Optionen aus dem Glauben, was zu Verwirrungen führe, „die in einem gefährlichen politisch-religiösen Messianismus enden können" (302). Zum anderen wendet er sich gegen die Auffassung, Politik und Glaube seien zwei voneinander getrennte Sektoren, die nichts miteinander zu tun hätten. Die geregelte Beziehung zwischen Politik (erste Ebene) und Glauben (dritte Ebene) sieht er durch die Einführung eines vermittelnden Moments gewährleistet (zweite Ebene), der Utopie. „Glauben und politische Verantwortung kommen nur in einen sachgemäßen und fruchtbaren Dialog vermittels des Projekts eines neuen Menschentyps in einer veränderten Gesellschaft, d. h. auf dem Weg der Utopie." (302)

Dabei versteht Gutiérrez unter „Utopie" eine Kategorie, die ihre „subversive und mobilisierende Dynamik aus der Geschichte" bezieht, näherhin aus der „revolutionären Erfahrung unserer Zeit" (296f.). Unter Berufung auf sehr unterschiedliche Gewährsleute wie Thomas Morus, Herbert Marcuse, Paulo Freire, Ernst Bloch, Karl Mannheim und Paul Ricœur expliziert Gutiérrez drei wesentliche Momente seines Utopiebegriffs: (1) Utopie zeichne sich zunächst aus durch ihren Bezug zur jeweiligen geschichtlichen Gegenwart. Wie es in Morus' *Utopia* um das England seiner Zeit gegangen sei, d. h. „um die Stadt der Zukunft, die es noch zu schaffen gilt" (297), so gehe es bei der heutigen Utopie um die Gegenwart, d. h. die Schaffung des neuen Menschen in einer neuen Gesellschaft. Dieser Bezug zur geschichtlichen Gegenwart äußere sich aber auf doppelte Weise: durch „Anklage" (denuncia) und „Ankündigung" (anuncio). Diese beiden Momente des historischen Bezugs sind der Befreiungspädagogik Paulo Freires entnommen. Anklage meint dabei eine Kritik der bestehenden Ordnung, die bis an die Wurzeln des Übels geht; daher sei Utopie „revolutionär und begnügt sich nicht mit bloßen Reformen" (298). Es handelt sich um das, was Marcuse „große Weigerung" angesichts der Wohlstandsgesellschaft genannt habe. Neben diese retrospektive Dimension der Utopie tritt die prospektive, d. h. die „Ankündigung" dessen, was noch nicht ist, aber sein wird. (2) Anklage und Ankündigung gebe es jedoch nur in der Praxis, durch die sich die Uto-

pie als „mobilisierende Kraft in der Geschichte" und „subversiver Kern in der bestehenden Ordnung" erweise (298). Utopie führe daher zu einem neuen gesellschaftlichen Bewußtsein und müsse sich „in der politischen Aktion bewahrheiten" (299). (3) Schließlich zeichne sich die Utopie durch ihren rationalen Charakter aus, sei Präludium und „Ankündigung" (anuncio) der Wissenschaft. Dabei unterscheidet Gutiérrez die Utopie von der Ideologie; während letztere verschleiere, also keine adäquate wissenschaftliche Erkenntnis der Wirklichkeit ermögliche, führe die Utopie zu einer authentischen wissenschaftlichen Erhebung der Wirklichkeit. Aufgrund dieser drei Momente, der Beziehung zur jeweiligen Wirklichkeit, der Verwurzelung in der Praxis und des rationalen Charakters ist Utopie für Gutiérrez „ein Faktor der Mobilität in der Geschichte (movilidad histórica) und ein Element der Radikalität im Prozeß der Neustrukturierung (radicalidad de la transformación). Daher versteht er sie als „Kulturrevolution" (revolución cultural), die versucht, einen neuen Menschentyp zu formen, wobei nur der unterdrückte Mensch es vermöge, „revolutionäre Utopien statt konservativer oder reformistischer Ideologien zu entwerfen" (300f.).

Eine so verstandene Utopie, die zwischen wissenssoziologischer und neomarxistischer Konzeption schwankt, fungiert im Befreiungsbegriff als Scharnier zwischen Politik und Glaube. Sie ist das immer wieder zu revidierende historische Projekt der „kontinuierlichen Schaffung (creación permanente) eines neuen Menschen in einer veränderten und solidarischen Gesellschaft", wobei das Modell des neuen Menschen den Ort markiert, an dem sich politische und religiöse Befreiung treffen. „Wenn die Utopie der wirtschaftlichen, sozialen und politischen Befreiung eine menschliche Dimension verleiht, dann offenbart sich im Licht des Evangeliums in dieser menschlichen Dimension Gott selbst" (304). Freilich unterläßt Gutiérrez nicht den klaren Hinweis, daß das Evangelium keine Utopie liefere. „Während die Utopie Menschenwerk ist, ist das Evangelium unverdientes Geschenk des Herrn." Doch zugleich betont er, daß beide sich wechselseitig implizierten: „Auf Christus zu hoffen, heißt gleichzeitig, an das Abenteuer der Geschichte zu glauben." (305).

Kritik am Utopieverständnis: Schon ein Jahr nach Erscheinen der deutschen Übersetzung (1973) würdigte Peter Hünermann, ein verständiger europäischer Begleiter befreiungstheologischen Denkens, in einer Rezension das Hauptwerk von Gutiérrez als „eine der bedeutendsten Publikationen der letzten Jahre" im Bereich der systematischen Theologie, weil aus großer Vertrautheit mit der theologischen Tradition und der lateinamerikanischen Situation „Theologie als Reflexion auf die Praxis" entfaltet werde. Die entscheidende Kritik Hünermanns bezieht sich auf das Utopieverständnis. Er bemängelt, daß Gutiérrez keine Kriteriologie für Utopien entwickle und zudem den Eindruck erwecke, es gäbe im Grund nur ein utopisches Projekt des neuen Menschen in Lateinamerika. „Werden hier nicht die Konturen eines scharfen marxistisch-atheistischen Menschenbildes außer

acht gelassen und jene Konturen, die sich vom Evangelium her ergeben, zu unscharf gezeichnet? So notwendig eine Veränderung des ökonomischen und sozialen politischen Systems in Lateinamerika ist, so fragt sich doch, inwieweit gerade in der politischen Realisation dieser Veränderung und in der Zielsetzung das *unterscheidend Christliche* zur Geltung zu bringen ist, wenn es sich um gläubige Praxis handeln soll. Gerade an diesem Punkt aber wird es notwendigerweise einen innerkirchlichen Disput geben."[12] Wie treffsicher Hünermanns Kritik der ersten Stunde war, sollte sich im weiteren Verlauf der Diskussion bestätigen und in Gutiérrez' Wende von der Utopie zur Ethik ihre späte Rezeption finden.

Die Kritik kam nicht nur aus Europa, sondern wurde auch von anderen Theologen der Befreiung vorgebracht. Hier ist nur an die methodologischen Rückfragen zu erinnern, die Clodovis Boff in seinem erstmals 1978 veröffentlichten Buch *Theologie und Praxis* gestellt hat. Dort zeiht er ein Befreiungsverständnis, das Befreiung und Erlösung miteinander verknüpft, der semantischen Vermischung, weil eben beide Begriffe verschiedenen Sprachspielen angehören und ihre analoge Beziehung nur durch ein komplexeres Verfahren aufgezeigt werden könnte. Dies versucht Boff in der Klärung des Verhältnisses der Theologie zu den Sozialwissenschaften (Sozio-analytische Vermittlung), zur Heiligen Schrift (hermeneutische Vermittlung) und zur Praxis (Dialektik von Theorie und Praxis) zu leisten. Gegenüber einem Verständnis, das (politische) Befreiung und (religiöse) Befreiung (= Erlösung) erkenntnistheoretisch auf eine Ebene stellt, um sie nach dem chalzedonensischen Prinzip miteinander zu verbinden, gibt Boff zu bedenken, daß hier zwei verschiedene Diskurse aufeinander zu beziehen sind: „Der Theologe arbeitet nicht *mit* dem Begriff der Befreiung, sondern er bearbeitet *den* Begriff ‚Befreiung'."[13] Mit dieser Kritik steht implizit das gesamte Konzept der Utopie, wie Gutiérrez es versteht, in Frage, weil ja gerade die Utopie das Gelenk und die Vermittlung zwischen politischer Befreiung und Erlösung darstellt.

Die schärfste Kritik am Utopieverständnis hat in der Mitte der 80er Jahre Kardinal Joseph Ratzinger in verschiedenen Beiträgen geäußert. In einem 1984 in der *Frankfurter Allgemeinen Zeitung* veröffentlichten Artikel setzt sich Ratzinger kritisch mit der „politischen Theologie" auseinander, der er vorwirft, das Ethos derart vom Menschen auf die Strukturen zu verlagern, daß „Befreiung" auf der Abdankung des Ethos, der Verantwortlichkeit, der Freiheit und des Gewissens beruhe. Gegenüber dieser Gefahr besteht er darauf, daß das Neue Testament zwar ein politisches Ethos, aber keine politische Theologie kenne: „Immer wird der Enthusiasmus abgelehnt, der

[12] *P. Hünermann*, Rezension zu Gustavo Gutiérrez, Theologie der Befreiung, München Mainz 1973. In: ZkTh 96 (1974) 141 ff.

[13] Vgl. *Cl. Boff*. Theologie und Praxis. Die erkenntnistheoretischen Grundlagen der Theologie der Befreiung, München–Mainz 1983, 157.

Gottes Reich zum politischen Programm zu erheben versucht. Immer gilt, daß die Politik nicht der Bereich der Theologie, sondern des freilich zuletzt nur theologisch zu begründenden Ethos ist."[14] Damit spricht Ratzinger die Alternative des Ethos an, die er gegenüber der Utopie immer wieder ins Spiel bringt. Dies unternimmt er vor allem in einer ausdrücklichen Auseinandersetzung mit dem „theopolitischen Konzept" Gustavo Gutiérrez', die er im Juli 1985 auf einer Sitzung der *Rheinisch-Westfälischen Akademie der Wissenschaften* vorgetragen hat. Darin kommt er bei der Beurteilung der drei „Ebenen der Befreiung" zum Schluß, daß die politische Ebene nicht fundiert und reflexiv aufgearbeitet sei und daß die dritte, die theologische Ebene, folgenlos und überflüssig werde, so daß die zweite Ebene, das Projekt der Utopie als Synthese von Politik und Theologie, die beiden anderen Ebenen dominiere. „Rationalität und Glaube sind beide, soweit sie vorkommen, in den Dienst der Utopie gestellt, die der Motor und die sammelnde Kraft des Ganzen ist"[15], so daß die Geschichte zur eigentlichen Gottheit der Utopie werde. Neben der philosophischen Irrationalität liege der eigentliche theologische Fehler in der falschen Einordnung der Politik in die Erlösung. Gegenüber einem solchen Utopieverständnis, das die Vernunft verschlinge und den Glauben gegenstandslos mache, plädiert Ratzinger für die Rationalität einer „Politik aus Ethos". Auch wenn Ratzingers geistesgeschichtliche Einordnung des Gutiérrezschen Entwurfs nicht haltbar erscheint (Saint-Simon als „Vater des Ganzen"), trifft seine starke Kritik doch die schwache Stelle der Utopie; als Alternative schlägt er vor, dem Ethos wieder die entscheidende Rolle einzuräumen.

Auf dieser Linie liegt auch die zweite Instruktion der Glaubenskongregation *Libertatis conscientia*, die keine Auseinandersetzung mit dem Utopiebegriff führt, aber die positive Alternative herausstellt. Sie betont, daß der erste und grundlegende Sinn von Befreiung soteriologisch sei, also die Befreiung vom Bösen und der Sünde beinhalte. In dieser Erfahrung des Heils entdecke der Mensch den wahren Sinn der Freiheit, um deren Wiederherstellung es bei der Befreiung gehe. So komme durch die Erziehung zur Freiheit die „ethische Dimension der Befreiung" zur soteriologischen Dimension hinzu (Nr. 23)[16]. Diese Differenzierung plädiert mithin dafür, daß sich die ethische Forderung nach Befreiung aus dem soteriologischen Sinn der Befreiung ergebe. „Die von Christus erwirkte Befreiung bis in die Wurzel hinein, die dem Menschen die wahre Freiheit zurückgibt, weist ihm zugleich eine Aufgabe zu: eine christliche Lebensführung als Verwirkli-

[14] *J. Ratzinger*, Der Mut zur Unvollkommenheit und zum Ethos. In: „Frankfurter Allgemeine Zeitung" Nr. 171 vom 4. August 1984 (Beilage).

[15] *J. Ratzinger*, Politik und Erlösung. Zum Verhältnis von Glaube, Rationalität und Irrationalem in der sogenannten Theologie der Befreiung (Rheinisch-Westfälische Akademie der Wissenschaften Vorträge G 279), Opladen 1986, 17.

[16] *Libertatis conscientia*. In: AAS 79 (1987) 554–599; dt. Kongregation für die Glaubenslehre, Instruktion über die christliche Freiheit und die Befreiung (Verlautb. des Apostol. Stuhls 70), hg. vom *Sekretariat der Deutschen Bischofskonferenz*, Bonn 1986 (zitiert nach Nummern).

chung des Hauptgebots der Liebe. Dies ist das oberste Prinzip der christlichen Sozialethik" (Nr. 71). Daraus folgt in der Instruktion die Förderung der Person als erzieherische Aufgabe (Nr. 92ff.), aber auch die Veränderung ungerechter Strukturen und der Kampf um soziale Gerechtigkeit (Nr. 75ff.).

Die Bedeutung der „ethischen Perspektive" bekräftigt Kardinal Ratzinger nochmals in einer Erläuterung der anthropologischen Vision der Instruktion, indem er bei der Frage nach der Grundkonzeption der Freiheit Ethos und Geschichte in Opposition zueinander setzt und die ethische Perspektive als die wirklich geschichtliche und realistische beschreibt, welche die christliche Alternative zur Utopie ausmache. „Der christliche Glaube kennt zwar keine innergeschichtliche Utopie, aber er kennt eine Verheißung: die Auferstehung der Toten, das Gericht und Gottes Reich. Das klingt nun ohne Zweifel für den Menschen von heute sehr mythologisch. Aber es ist viel vernünftiger als die Vermischung von Politik und Eschatologie in einer innergeschichtlichen Utopie. Die Trennung beider in einen geschichtlichen Auftrag, der im Licht des Glaubens neue Dimensionen und Möglichkeiten empfängt einerseits, und in eine von Gott selbst zu schaffende neue Welt andererseits, ist logischer und angemessener."[17]

Ethik statt Utopie. Ohne sich ausdrücklich auf die genannte Kritik zu beziehen und ohne die ursprünglichen Passagen zur Utopie in den neuen Auflagen der *Theologie der Befreiung* zu verändern, hat Gutiérrez gleichwohl in der neuen Einleitung die drei Dimensionen des Befreiungsbegriffs derart modifiziert, daß an die Stelle der Utopie die Ethik tritt. Die neue Einleitung ist dabei als hermeneutischer Schlüssel des gesamten Werks zu betrachten. Zunächst legt Gutiérrez dar, wie die Verbindung zweier Faktoren, die biblische Offenbarung und die Sehnsucht des lateinamerikanischen Volkes ihn dazu gebracht habe, von der Erlösung in Christus in der Begrifflichkeit der Befreiung zu sprechen. Sodann bezieht er sich auf die Übernahme der erwähnten drei Dimensionen der Befreiung durch das Dokument von Puebla (Nr. 321–329), das diese Dimensionen auf die Beziehung des Menschen zur Welt, zum Mitmenschen und zu Gott auslegt, ohne indes bei der zweiten Dimension die Begriffe „Utopie" oder „Ethik" zu verwenden. Diese Dimension beschreibt Gutiérrez nun als „Projekt des neuen Menschen", nicht im theologischen, sondern „im politisch-philosophischen und geschichtlichen Sinn des Wortes". In Antwort auf die oben erwähnte Kritik der Gefahr, das Ethos von den Personen auf die Strukturen zu verlagern, betont er dabei ausdrücklich, „daß menschliches Zusammenleben nicht nur auf gesellschaftlichen Strukturen beruht, sondern auch auf Haltungen und Einstellungen, die eben nicht das mechanische Produkt dieser Strukturen ist". Dann folgt der Schlüsselsatz, der den „Paradigmenwechsel"

[17] *J. Kardinal Ratzinger,* Freiheit und Befreiung. Die anthropologische Vision der Instruktion ‚Libertatis conscientia'. In: IKaZ 15 (1986) 409–424, hier 422.

signalisiert: „Auf dieser Ebene geht es um die konkreten und schwierigen Fragen der Ethik, wobei Ethik natürlich keine Synthese aus Politik und Religion, sondern ein Scharnier zwischen beiden Realitäten ist." (47) Damit greift er auf der einen Seite die Kritik an der Utopie auf, indem er nun die „ethische Perspektive" übernimmt und klar die Differenz zwischen soteriologischer Befreiung und ethischer Befreiung benennt. In diesem Sinn unterscheidet er zwischen der Erlösung als dem ungeschuldeten Geschenk der „Kindschaft" (filiación) und der freien Entscheidung zur „Geschwisterlichkeit" (fraternidad), zwischen Gnade (gracia) und Auftrag (tarea), die chalzedonisch zu unterscheiden, nicht jedoch zu trennen seien (48). Auf der anderen Seite fügt er die „ethische Perspektive" in sein Schema der drei Dimensionen ein, das er mithin nicht aufgibt, sondern dessen mittlere Ebene er inhaltlich neu füllt. Nach wie vor hat diese mittlere Dimension eine Vermittlungsaufgabe, kommt es doch darauf an, „unter Zuhilfenahme unumgänglicher ethischer Kategorien (necesarias perspectivas éticas) das rechte Verhältnis zwischen Politik und Religion herzustellen." (50).

Blickt man nun über die Grenzen des theologischen Diskurses hinaus, wird man feststellen, daß der Schritt von der Utopie zur Ethik, den Gutiérrez für die Befreiungstheologie vollzogen hat, in der ethischen Diskussion eine Parallele hat. Es ist an das Buch *Prinzip Verantwortung* zu erinnern, das der Philosoph und Religionshistoriker Hans Jonas (1903–1993) im Jahr 1979, zehn Jahre vor dem Zusammenbruch des Realsozialismus, veröffentlicht hat. Das Werk hat eine doppelte Zielrichtung: Unter dem Eindruck der modernen Technik und ihrer „apokalyptischen Möglichkeiten" plädiert es einerseits im Sinne der „Verantwortungsethik" Max Webers für eine „Ethik der Fernverantwortung", welche die Zukunft einbezieht und aus Pflicht zum Menschen und aus Treue zur Natur eine Selbstbegrenzung menschlicher Macht einschließt: „Handle so, daß die Wirkungen deiner Handlungen verträglich sind mit der Permanenz echten menschlichen Lebens auf Erden."[18] Andererseits übt Jonas in seinem Werk scharfe Kritik am marxistischen Utopismus, wie er damals praktisch in den sozialistischen Ländern und theoretisch vor allem durch das Werk *Das Prinzip Hoffnung* von Ernst Bloch vorherrschte. Für Jonas ist das utopische Ideal, das sich mit den neuen Möglichkeiten der Technik verbindet, die gefährlichste Versuchung der Menschheit. Denn durch ihre Verbindung mit der Technik potenziere die revolutionäre Utopie die Gefährdung, welcher Welt und Menschheit durch die neuen wissenschaftlich-technischen Möglichkeiten ohnehin ausgesetzt seien. Daher setzt er dem Prinzip Hoffnung das Prinzip Verantwortung entgegen. Um den anthropologischen Irrtum der Utopie auszuschließen, hält Jonas es für notwendig, was die erforderlichen Verbesserungen der Lebensbedingungen angeht, „die Forderung der Gerechtigkeit, der Güte

[18] *H. Jonas*, Das Prinzip Verantwortung. Versuch einer Ethik für die technologische Zivilisation, Frankfurt 1979, 63 und 36.

und der Vernunft vom Köder der Utopie freizumachen", um so von einem „erbarmungslosen Optimismus" zu einer „barmherzigen Skepsis" zu gelangen. Darunter versteht er folgendes: „Utopisches Vertrauen in den künftigen Menschen gepaart mit Mißtrauen in den gegenwärtigen verführt zu dem, was wir oben ‚erbarmungslosen Optimismus' nannten. Verglichen damit ist das kirchliche Dogma von der Sünde, die nicht aus dem Dasein des Menschen verschwindet, aber Vergebung finden kann, ein Beispiel barmherziger Skepsis."[19] Die Alternative zur Utopie ist für Jonas eine „Ethik der Verantwortung", die nach Jahrhunderten prometheischer Euphorie dem galoppierenden Vorwärts die Zügel anlegen müsse.

Die Wandlungen in der Theologie von Gustavo Gutiérrez bezeugen sicher die Fähigkeit eines Theologen, sachliche Kritik kreativ aufzugreifen und seinem Denken anzuverwandeln. In diesem Sinn spiegeln sie einen innertheologischen und innerkirchlichen Vorgang des kritischen Dialogs miteinander wider. Eine diachronische Verknüpfung dieses Vorgangs mit der geistesgeschichtlichen Tradition, diesfalls des utopischen Denkens der Spätrenaissance, sowie eine synchronische Verknüpfung mit dem ethischen Denken der Gegenwart, diesfalls mit der anti-utopischen Ethik der planetarischen Verantwortung, stellt den Vorgang in größere Horizonte und markiert seine die Grenzen der Theologie überschreitende Bedeutung. So ist die Utopiefrage in der Theologie von Gustavo Gutiérrez nicht nur ein Spiegel der zeitgeschichtlichen Entstehungsphase der Befreiungstheologie und der innerkirchlichen Auseinandersetzung, sondern auch ein Spiegel entscheidender Weichenstellungen in der Geistesgeschichte.

[19] Ebd. 386 und 411 f. (Anm. 24).

ThPh 71 (1996) 47–62

Lex naturalis – Stolperstein einer ökumenischen Ethik?

Von Gerhard Beestermöller

Es kann kein Zweifel daran bestehen, daß zwischen den evangelischen Konfessionen und der katholischen Kirche eine große Annäherung stattgefunden hat, und zwar in einem Umfang, der früher kaum denkbar erschien. Dies gilt besonders im Bereich der Dogmatik. Daher wird von Vertretern dieses Faches auch immer vernehmlicher die Frage aufgeworfen, ob man überhaupt noch von wirklich kirchentrennenden Differenzen sprechen könne[1].

Demgegenüber steht man in Fragen der Ethik eher am Anfang eines ökumenischen Dialogs[2]. Daran hat auch der sogenannte konziliare Prozeß ‚Gerechtigkeit, Frieden und Bewahrung der Schöpfung' wenig geändert, der als der Versuch verstanden werden kann, ökumenisch verantwortete Antworten auf die großen Menschheitsbedrohungen zu formulieren. Gerade dieses Ansinnen machte deutlich, wie fremd sich die Konfessionen weiterhin gegenüberstehen, wenn sie sich in ein Gespräch über ihre moraltheologischen Traditionen begeben[3].

Mit dieser Erkenntnis wirft der konziliare Prozeß nur ein Schlaglicht auf eine interkonfessionelle Kontroverse, die traditionell tief verwurzelt ist. Der evangelische Theologe Klaus Tanner hat in seiner 1993 erschienenen Habilitationsschrift[4] minutiös aufgezeigt, daß sich eine grundlegende Skepsis, wenn nicht gar Ablehnung, gegenüber der katholischen Naturrechtslehre durch sämtliche Provenienzen der evangelischen Theologie des 20. Jahrhunderts zieht. Um nur einen Theologen zu zitieren, dessen Einfluß auf die Theologie der Nachkriegszeit kaum überschätzt werden kann: Karl Barth. In seiner typischen Wortgewaltigkeit bringt er die evangelischen Vorbehalte

---

[1] Vgl. Ökumenischer Arbeitskreis evangelischer und katholischer Theologen. Lehrverurteilungen – kirchentrennend?, *Karl Lehmann, Wolfhart Pannenberg* (Hrsg.), Veröffentlichungen des Ökumenischen Arbeitskreises evangelischer und katholischer Theologen unter dem Protektorat von Bischof H. Kunst und H. Kardinal Volk, Freiburg 1986.

[2] Was den wissenschaftlichen Ethik-Dialog der Konfessionen betrifft vgl. ZEE 37 (1993), Schwerpunktthema: Grundlagen der Ethik im katholisch-evangelischen Gespräch; *G. Beestermöller*, Möglichkeiten und Grenzen einer ökumenischen Sozialethik. Eine Tagungsnachlese, in: Cath(M) 4 (1991) 296–308 und *ders.*, Ökumenische Sozialethik: Konfessionelle Pluralität in der Einheit einer Theologie der Menschenwürde und -rechte? Ein Projektresümee, in: Cath(M) 4 (1992) 273–280. Im Hinblick auf die offiziellen Gespräche zwischen den Kirchen siehe *H. J. Urban*, Grundfragen der Ethik in den interkonfessionellen Dialogen auf Weltebene, in: Cath(M) 3 (1994) 191–201.

[3] Auf dem Hintergrund dieser Defiziterfahrung fordert die Stuttgarter Erklärung, „eine Arbeitsgruppe ... einzurichten. Sie soll die unterschiedlichen Ansätze und Traditionen diskutieren, Gemeinsamkeiten herausarbeiten, besondere Problemfelder benennen und praktische Handlungsschritte erarbeiten" (Arbeitsgemeinschaft christlicher Kirchen in der Bundesrepublik Deutschland und Berlin [West] e.V., Forum ‚Gerechtigkeit, Frieden und Bewahrung der Schöpfung' 1988, Gottes Gaben – Unsere Aufgabe. Die Erklärung von Stuttgart, 22. Oktober 1988, Arbeitshilfen 70, hg. v. *Sekretariat der Deutschen Bischofskonferenz*, Bonn 1989, 101).

[4] *Klaus Tanner*, Der lange Schatten des Naturrechts. Eine fundamentalethische Untersuchung, Stuttgart 1993.

auf den Punkt: „Es gibt kein Naturrecht, das, als solches erkennbar, zugleich göttlichen Charakter trüge, göttliche Verbindlichkeit hätte ... Es ist vielmehr selbst schon für des Menschen Sünde charakteristisch – eine von deren Auswirkungen –, wenn er ein solches ‚Naturrecht' kennen, sich und andere an ihm ausrichten und messen zu sollen meint."[5]

Wie dieses Zitat zeigt, bündelt sich in der Skepsis gegenüber dem Naturrecht brennglasartig praktisch die gesamte Palette der Themen, die traditionell kontrovers belastet sind. Ich beschränke mich im folgenden auf die Ethik. Die Ethik kreist letztlich um die Frage: Was soll ich tun? Zur Klärung dieser Frage will die Naturrechtslehre als normative Theorie einen wesentlichen Beitrag leisten. Die evangelische Skepsis gegenüber diesem Ansinnen besteht im Kern in der Befürchtung, im Naturrecht würde sich der Anspruch manifestieren, Gut und Böse, die wahre Identität des Menschen mit der natürlichen Vernunft und damit außerhalb des nur im Glauben zugänglichen Gottesverhältnisses bestimmen zu können. Gott werde als der absolute Orientierungspunkt menschlicher Identität sozusagen durch den Götzen der eigenen Natur verdrängt. Dieser sündhaften Selbstverschließung wird dann mit aller Entschiedenheit Christus als Inbegriff der wahren Identität und damit als Bezugspunkt christlicher Ethik schlechthin entgegengestellt. Erst in der Orientierung an Christus könne der Mensch seine wahre Identität erkennen und sie im Handeln realisieren. Karl Barth bringt die Alternative auf den Punkt: „Jesus Christus oder Naturrecht?"[6]

Stellt also die katholische Naturrechtslehre einen unüberwindbaren Stolperstein auf dem Weg zu einer ökumenischen Ethik dar? Mir scheint, daß dies nicht der Fall sein muß. Vielmehr scheint mir umgekehrt das evangelische Anliegen, daß eine christliche Ethik ihren verbindlichen Bezugspunkt in Christus finden muß, zumindest in der thomanischen Naturrechtslehre voll und ganz gewahrt zu sein. In gewisser Weise könnte man im Naturrecht geradezu den Eckstein einer ökumenischen Ethik entdecken.

Um diese These zu begründen, möchte ich in einem *ersten* Schritt eine Erwiderung auf Karl Barth referieren, die Arno Anzenbacher vorgetragen hat. Auch er ist der Ansicht, daß Barths Anliegen bei Thomas voll und ganz gewahrt ist. Mir scheint aber, daß bei Anzenbacher die theologische Qualifizierung des thomanischen Naturrechts noch unterbestimmt bleibt. Während nach Anzenbacher die Orientierung der christlichen Ethik an Christus für Thomas das Handeln nur gegenüber Gott verändert, wird hier die These vertreten, daß die Offenbarung auch Auswirkungen auf die normative Ethik im zwischenmenschlichen Bereich hat. Um diese weitreichende Behauptung einzulösen, werde ich in zwei weiteren Schritten die Architektur der thomanischen Naturrechtsargumentation skizzieren.

---

[5] *K. Barth*, Kirchliche Dogmatik, Bd. IV/1, Zürich 1986, 154.

[6] *K. Barth* in einem ‚Brief aus der Schweiz nach Großbritannien', in: *Ders.*, Eine Schweizer Stimme 1938–1945, Zürich 1945, 191 f.; zitiert nach *Tanner*, a. a. O. 46.

Für das Naturrecht ist die Unterscheidung von natürlicher und übernatürlich erleuchteter Vernunft gegenüber der von Vernunft und Willen sekundär. Um *diesen* Schritt zu entfalten, werde ich im wesentlichen der Habilitationsschrift von Christian Schröer folgen. Im Hinblick auf die Funktion menschlicher Erkenntnis für die Naturrechtsargumentation ist die Differenz von allgemeinmenschlicher Vernunft und Offenbarungswissen von grundlegender Bedeutung. Im Licht der Offenbarung entsteht ein anderer Entwurf von Gerechtigkeit unter Menschen als in der Perspektive der natürlichen Vernunft. Darum wird es in einem *dritten* Schritt gehen. In einem *abschließenden* Schritt wird im Sinne eines Ausblicks die Frage aufgeworfen, ob nicht im theologischen Grundansatz der thomanischen Naturrechtslehre das evangelische Anliegen, die absolute Christusbezogenheit einer theologischen Ethik, voll und ganz gewahrt ist, so daß sie als Rahmen für eine ökumenische Ethik dienen könnte.

1. Naturrecht als Einbindung universaler Rationalität in eine Glaubensethik *(A. Anzenbacher)*

Arno Anzenbacher hat in einer 1995 erschienenen Untersuchung auf Karl Barth geantwortet. Das Erstaunliche seiner Erwiderung besteht darin, daß er Barth im Grunde recht gibt. Moraltheologie müsse ihren entscheidenden Fluchtpunkt in Christus finden. Nur im Hinblick auf das ewige Heil in Gott werden menschliche Handlungen gut oder böse. Anzenbacher bestreitet aber entschieden, daß dies in der klassischen Naturrechtslehre, insbesondere bei Thomas von Aquin, nicht mit aller Deutlichkeit zum Ausdruck gekommen sei. Für Thomas wäre zwar die Moraltheologie im Hinblick auf den zwischenmenschlichen Bereich an die philosophische Ethik verwiesen. Dies dürfte aber nicht mit Selbstaufgabe verwechselt werden.

Um diese These zu begründen, analysiert Anzenbacher die Architektur des lex-Traktates in der Summa theologiae. Als letztgültiger Bezugspunkt menschlichen Handelns stehe am Anfang des Gesetzestraktates die lex aeterna, Gottes liebender Wille. Und die Argumentationslinie der Gesetzeslehre erreiche ihr Finale in der lex nova. Die ist „vor allem ... ‚die Gnade des Heiligen Geistes selbst, die den an Christus Glaubenden geschenkt wird' (I–II, q.106, a.1). ... Insofern steht auch bei Thomas ‚das Naturrecht in der Klammer einer christlichen Sicht'"[7]. Die theologische Klammer um das Naturrecht bedeute nun nicht, daß dessen Inhalt nur Christgläubigen zugänglich sei. Vielmehr unterscheide Thomas sehr genau drei Rationalitätsebenen normativer Vorgaben. Die erste sei allen Menschen unmittelbar einsichtig, die zweite Ebene werde nur von weiseren Menschen erkannt und

[7] *A. Anzenbacher*, Theologische und philosophische Begründung der Menschenrechte in einer christlichen Sozialethik, in: Theologie im Ringen um Frieden. Einblicke in die Werkstatt theologischer Friedensforschung, *Gerhard Beestermöller* (Hrsg.), Stuttgart 1995, 117; Anzenbacher zitiert *E. Wolf*, Sozialethik. Theologische Grundfragen, 3. Aufl. 1988, 103.

müsse anderen erst vermittelt werden. Aber auch diese Ebene werde mittels der allen Menschen gemeinsamen Vernunft beschritten. Erst auf einer dritten Ebene gehe es um jene Handlungsvorgaben, „‚zu deren Beurteilung die menschliche Vernunft göttlicher Unterweisung bedarf, durch die wir belehrt werden über das, was Gottes ist' (I-II, q.100, a.1). Hierher gehört z. B. das Gebot ‚Du sollst den Namen Gottes nicht mißbrauchen!' Auch diese Ebene gehört der lex naturalis und ihrer Rationalität an."[8]

Insofern es also um Fragen des menschlichen Zusammenlebens gehe, um das sozialethische Ringen um Gerechtigkeit, bewege sich das thomanische, theologisch finalisierte Naturrecht auf der Ebene der allgemeinmenschlichen Vernunft. Es kommt also „in der Architektonik der leges das Desiderat eines Bereichs universeller moralischer Rationalität in Sicht, dessen argumentative Kommunikativität den positiven Glauben nicht thematisch voraussetzt"[9].

Die Anzenbachersche Erwiderung auf Barth findet ihre Spitze in dem Aufweis, daß zwischen Thomas und Barth im Grunde keine wesentliche Differenz besteht. Denn auch nach Barth sei es keineswegs notwendig, daß eine an Christus orientierte Ethik diesen Bezug ständig thematisiere. Insofern sei eine christliche, sich nur mit philosophischen Argumenten artikulierende Ethik durchaus legitim: „Keinen einzigen Satz ausdrücklichen ‚christlichen Inhalts', kein dogmatisches oder biblisches Wort wird eine solche philosophische Ethik auszusprechen brauchen."[10] Mit dieser Argumentation hat Anzenbacher m. E. schlüssig gezeigt, daß der Vorwurf der Christusvergessenheit an die Naturrechtstradition, zumindest in ihrer klassischen Gestalt, ungerecht ist. Auch für die Scholastik ist Christus absoluter Bezugspunkt menschlicher Existenz und menschlichen Handelns. Man kann aber nun umgekehrt fragen, ob Anzenbacher den Einfluß der Offenbarung auf das thomanische Naturrecht auch und gerade in Fragen des menschlichen Miteinanders hinreichend bestimmt.

Letztlich beruht Anzenbachers Argumentation auf der These, daß für den Aquinaten die Theologie die Frage nach der Gerechtigkeit unter Menschen sozusagen an die Philosophie als eine Hilfswissenschaft delegiert. Die Moraltheologie kennt demnach auf diesem Gebiet keine anderen Prinzipien und Normen als die Philosophie und kann sie auch nicht anders begründen, als dies in der philosophischen Ethik geschieht. Die Funktion der Offenbarung beschränkt sich in diesem Bereich auf die eines Schlaglichtes, das normative Vorgaben ‚beleuchtet', die unabhängig von ihr gelten und eingesehen werden. Mit dieser These bewegt sich Anzenbacher im mainstream der modernen Thomas-Forschung[11].

---

[8] *Anzenbacher* 119.

[9] Ebd.

[10] *K. Barth*, Ethik I (1928), Gesamtausgabe II/1, 1973, 59f.; zitiert nach *Anzenbacher* 120.

[11] Die neuere Forschung folgt hier *Wolfgang Kluxen*, der mit seiner Habilitationsschrift die Fundamentalmoral des Aquinaten wiederentdeckt hat: „Die Offenbarung schreibt nur in beschränktem Bezirke bestimmtes Tun vor, vornehmlich da, wo es um die besonderen Weisen der

Demgegenüber wird hier die These vertreten, daß Thomas eine theologische Gerechtigkeitslehre vertritt, die sich grundsätzlich der philosophischen Rekonstruktion entzieht. Zwar beinhaltet die Offenbarung keine Gebote für das Zusammenleben der Menschen, die der Einsicht der allgemeinmenschlichen Vernunft entzogen wären. Aber die Offenbarung eröffnet eine Christusverbundenheit, die zum absoluten Bezugspunkt einer theologischen Ethik wird. Die gläubige Christusverbundenheit eines Menschen ist mehr als dessen sittliche Gutheit nach Maßgabe der natürlichen Vernunft. Daraus folgt zum einen, daß alles, was aus der Perspektive der sittlichen Gutheit für den zwischenmenschlichen Umgang und die politische Ordnung folgt, in einer theologischen Ethik nur Bestand hat, wenn es der Verbundenheit mit Christus dient. Zum anderen gibt es Erfordernisse eines christusverbundenen Lebens, die in der Perspektive der natürlichen Sittlichkeit nicht auftauchen.

Angesichts der Geschlossenheit der modernen Thomas-Forschung in dieser Frage mag die hier aufgestellte These etwas hybrid erscheinen. Wie kann man aber erklären, daß Thomas die Todesstrafe für Häretiker und Apostaten fordert?[12] Und wie ist der Satz der Summa theologiae zu verstehen, daß die „weltliche Gewalt der geistlichen untergeordnet ist wie der Leib der Seele“[13]? Die mittelalterlichen Vorstellungen der weltlich-geistlichen Einheit der Kirche, die Thomas teilt, sprengen den Rahmen „universeller Rationalität ..., dessen argumentative Kommunikativität den positiven Glauben nicht thematisch voraussetzt“[14].

Insofern ist der mainstream der heutigen Thomas-Auslegungen mit einer impliziten Hypothek belastet. Sie besteht in der These, zwischen der Prima Secundae, der Fundamentalmoral der Summa, und der Secunda Secundae, deren Anwendungsteil, ließe sich selbst im Hinblick auf die Grundzüge der politischen Ordnungsvorstellungen kein kohärenter Argumentationsgang rekonstruieren. Genau dies soll hier aber versucht werden. Dazu wird zunächst im Anschluß an Christian Schröer gezeigt, daß die Unterscheidung von natürlicher und übernatürlicher Vernunft für die thomanische Naturrechtslehre von sekundärer Bedeutung ist. Ein weiteres Plausibilitätsargument für die These, daß das Verhältnis von Theologie und Philosophie bei Thomas noch nicht ausdiskutiert ist, besteht darin, daß unter denjenigen, für die Thomas in Fragen der Gerechtigkeit die Autonomie der allen Menschen gemeinsamen Vernunft vertritt, erhebliche Meinungsverschiedenheiten bestehen: Bleibt die Anordnung der Argumente, die die philosophische Ethik verlangt, in der Theologie unverändert bestehen, oder erzwingt die theologische Perspektive deren Umbau?

Gottesbeziehung geht, und selbst dort beschränkt sie sich vielfach auf ein Allgemeines, das zu seiner Erfüllung im Hier und Jetzt noch immer verschiedene Möglichkeiten offenläßt.“ (Philosophische Ethik bei Thomas von Aquin, 2. erw. Aufl., Hamburg 1980, 80).

[12] Vgl. STh II-II, q.10 und 11.

[13] „Potestas saecularis subditur spirituali sicut corpus animae“ (STh II-II, q.60, a.6, ad 3).

[14] *Anzenbacher* 119.

Hier vertritt Kluxen die These, daß „die thomistische Ethik ihren Sinn und ihre bestimmte Gestalt in der theologisch bestimmten Synthese gefunden hat“[15]. Die philosophische Ethik folge aber einem anderen Schema als die theologische. „Thomas gibt selbst die Prinzipien und die Struktur dieser philosophischen Ordnung an und unterscheidet sie von denen der Theologie. Daraus ergibt sich zwingend die Forderung an den Interpreten, die philosophischen Aussagen bei Thomas auf *diese* Ordnung zu verstehen; erst dann werden sie in ihrer eigenen Dimension, also *philosophisch*, verstanden.“[16] Daher erhebt Kluxen „Einwände gegen die übliche Praxis der Thomas-Interpreten …, welche die philosophische Ethik nach theologischem Schema darstellen, wobei sie das der Summa theologiae (besonders das der I-II) bevorzugen“[17].

Dieser These hat Christian Schröer in seiner 1995 erschienenen Habilitation widersprochen, indem er sich kritisch mit den Autoren auseinandersetzt, die der Kluxenschen Analyse folgen: „Die Prima Secundae ist, …, streng im Sinne einer philosophischen argumentierenden Ethik aufgebaut.“[18] Für die hier verfolgte Frage ist diese Diskussion sekundär. Es reicht der Hinweis, daß im Hinblick auf die Tiefenstruktur der thomanischen Ethik der Eindruck einer geschlossenen Interpretationsphalanx schwindet.

2. Naturrecht als Implikate vernunftbestimmten Wollens *(Christian Schröer)*

Auf den ersten Blick könnte der Begriff des Naturrechts zu dem Mißverständnis verleiten, in ihm ginge es um normative Vorgaben, die sozusagen in der Natur des Menschen gründen und zu deren Erkenntnis die natürliche Vernunft des Menschen ausreiche[19]. Demgegenüber hat Christian Schröer m. E. überzeugend dargelegt, daß es für Thomas im Naturrecht darum geht, durch Reflexion auf die „Natur des praktischen Begründungsaktes“[20] zu normativen Vorgaben zu gelangen. Dieser bestehe aus drei Schritten: „Im Akt der praktischen Vernunft stellt der Handelnde fest, *daß* er etwas will, und er bestimmt, *was* er will und *auf welchem Wege* er sein Wollen verwirklichen kann.“[21]

a) *Erster* Schritt der praktischen Begründung: Sinn und Zweck der Ethik

[15] *Kluxen* 98 f.
[16] *Kluxen* XXIX.
[17] *Kluxen* 98 f.
[18] Praktische Vernunft bei Thomas von Aquin (Münchener philosophische Studien, NF 10). Stuttgart 1995, 91.
[19] Um Mißverständnisse zu vermeiden: Es soll keineswegs behauptet werden, für Anzenbacher seien nach Thomas philosophische Ethik und Naturrecht identisch. Vielmehr macht Anzenbacher deutlich, daß auch die Gebote der Ersten Tafel in der Summa zur lex naturalis gehören. Nur auf dem Feld der zwischenmenschlichen Gerechtigkeit seien die normativen Vorgaben der lex naturalis mit philosophischen Argumenten nachvollziehbar.
[20] *Schröer* 54.
[21] *Schröer* 197.

ist es, Imperative zu formulieren und zu begründen. Inhalt des obersten Satzes jedes vollständigen ethischen Syllogismus bildet das Streben des Menschen nach dem allgemein Guten. Nur unter dieser Voraussetzung bekommt in der Konklusion die Erkenntnis des hier und jetzt Guten imperativischen Charakter. Dieser natural vorgegebene Ausgriff des Menschen auf den Horizont des Guten überhaupt, innerhalb dessen konkret Gutes auftauchen kann, ist gleichursprünglich mit der Offenheit des Menschen für die Wahrheit, die ihm erst ermöglicht, konkret Wahres zu erkennen[22]. Daher stellt die Ethik insofern eine autonome Wissenschaft dar, als die obersten Prinzipien ihrer Argumentation nicht von einer anderen Wissenschaft vorgegeben werden: *„Das Gute ist zu tun und zu erstreben, das Böse ist zu meiden."*[23]

b) *Zweiter* Schritt der praktischen Begründung: In einem zweiten Schritt des praktischen Syllogismus geht Vernunfterkenntnis mit ein. Mittels seiner Vernunft wird sich der Mensch darüber klar, worauf sein ihm vorgegebenes Streben zielt; nämlich auf ein Objekt, dem schlechthin nichts Wünschenswertes fehlt und in dem der Mensch daher seine Glückseligkeit findet. Dies kann keines der singularen Güter sein, wie sie der Mensch in seiner Welt vorfindet. Denn schon aus der Pluralität der Güter ergibt sich, daß über jedes singulare Gut hinaus noch Wünschenswertes übrigbleibt[24]. Es stellt sich somit die Frage, ob es ein derart schlechthin Gutes gibt, in dem der Mensch seine Erfüllung finden kann. Erst an dieser Stelle unterscheiden sich die Erkenntnismöglichkeiten von Philosophie und Theologie. Die Erkenntnis der Philosophie endet mit der Einsicht, daß kein partikulares Gut dieser Welt den Menschen erfüllen kann. Die Theologie darf darüber hinaus durch die Offenbarung die Hoffnung hegen, daß der Mensch in der Anschauung Gottes Glückseligkeit finden wird[25].

c) *Dritter* Schritt der praktischen Begründung: Die entscheidende Frage ist nun, wie der Mensch durch sein Handeln Glückseligkeit erlangen kann. Dies ist der Ort für die Lehre vom übernatürlichen Verdienst bei Thomas.

---

[22] „Sicut autem ens est primum quod cadit in apprehensione simpliciter, ita bonum est primum quod cadit in apprehensione practicae rationis, quae ordinatur ad opus" (STh I-II, q.94, a.2, resp.).

[23] „Bonum est faciendum et prosequendum, et malum vitandum" (STh I-II, q.94, a.2, resp.). Nach *Schröer* (198) geht Thomas mit der Unabhängigkeit der Ethik gegenüber der Theorie als Wissenschaft von dem, was wahr ist, einen entscheidenden Schritt über Aristoteles hinaus. Dieser verstricke sich mit dem Versuch einer theoretischen Letztbegründung der Ethik in einem Zirkel.

[24] „Unde si proponitur aliquod objectum voluntati, quod sit universaliter bonum, et secundum omne considerationem ex necessitate voluntas in illud tendit, si aliquid velit: non enim poterit velle oppositum: si autem proponatur sibi aliquod objectum, quod non secundum quamlibet considerationem sit bonum, non ex necessitate voluntas fertur in illud. Et quia defectus cujuscumque boni habet rationem non boni, ideo illud solum, bonum quod est perfectum, et cui nihil deficit, est tale bonum, quod voluntas non potest non velle, quod est beatitudo; alia autem quaelibet particularia bona, inquantum deficiunt ab aliquo bono, possunt accipi ut non bona: et secundum hanc considerationem possunt repudiari, vel approbari a voluntate, quae potest in idem ferri secundum diversas considerationes" (STh I-II, q.10, a.2, resp.).

[25] „Beatitudo ultima consistit in visione divinae essentiae, quae est ipsa essenti a honitatis" (STh I-II, q.4, a.4, resp.).

Hier läßt sich dann auch zeigen, in welcher Weise das thomanische Naturrecht auch im Hinblick auf die zwischenmenschliche Handlungsebene theologisch qualifiziert ist. Mit dieser Feststellung löse ich mich von Schröers Argumentation.

Nach Schröer wendet sich der dritte Schritt im praktischen Argumentationsgang denjenigen Gütern zu, ohne die der Mensch das letzte Ziel nicht wollen kann und die daher sozusagen um des letzten Zieles willen „in ähnlicher Weise notwendig ... gewollt" werden. Dazu gehört alles, „ohne welches dieses letzte Ziel nicht erreicht werden kann, so wie das Sein und Leben und anderes dergleichen"[26]. Er beruft sich hier auf STh I-II, q.10, a.2, ad 3: „Et similiter illa quae ordinantur ad hunc finem, sine quibus finis haberi non potest sicut esse et vivere et huiusmodi." Diese und ähnliche Stellen[27] bei Schröer schließen zumindest eine Auslegung nicht aus, nach der für Thomas jeder, der seine Glückseligkeit wolle, mit Notwendigkeit sein Leben erhalten wollen müsse. Impliziert diese Auslegung nicht, daß es für Thomas überhaupt kein sittlich gutes Lebensopfer geben würde? Warum sollen dann aber für den Aquinaten Soldaten, die in einem gerechten Krieg sterben, als Märtyrer geachtet werden?[28]

Diese Schwierigkeiten bestehen nicht, wenn man den von Schröer herangezogenen Satz konditional übersetzt: „... insofern man ohne diese Güter das letzte Ziel nicht haben kann". Das einzige immer und überall verpflichtende ‚Gut' ist die Vernunftbestimmtheit des Handelns. Jedes darüber hinausgehende inhaltlich bestimmte Gut, und sei es noch so allgemein formuliert, kann nur in den allermeisten Fällen, aber eben nicht immer verpflichten: „Bei allen nämlich ist es recht und wahr, daß der Mensch vernunftgemäß handeln muß. Aus diesem Grundsatz ergibt sich nun als Einzelforderung, daß hinterlegtes Gut zurückzugeben ist. Das ist zwar wahr für die meisten Fälle; es kann aber der Fall eintreten, daß die Rückgabe hinterlegten Gutes verderblich und folglich unvernünftig ist; z. B. wenn jemand sein Eigentum zurückfordert, um es im Kampf gegen sein Vaterland einzusetzen."[29]

Im persönlichen Gespräch räumte Schröer sofort ein, daß auch fundierende Güter wie Sein und Leben keineswegs mit dem letzten Ziel in eins gesetzt werden können und es insofern auch Situationen geben könnte, in denen die Aufgabe des Lebens gefordert sei. Wenn dies aber so ist, dann stellt sich die Frage, wann um des letzten Zieles willen das Leben hingegeben wer-

[26] *Schröer* 87.
[27] Vgl. z. B. ebd. 201.
[28] Vgl. STh II-II, q. 124, a.5.
[29] „Apud omnes enim hoc rectum est et verum, ut secundum rationem agatur. Ex hoc autem principio sequitur quasi conclusio propria, quod deposita sint reddenda. Et hoc quidem ut in pluribus verum est: sed potest in aliquo casu contingere quod sit damnosum, et per consequens irrationabile, si deposita reddantur; puta si aliquis petat ad impugnandam patriam" (STh I-II, q.94, a.4, resp.).

den muß. Wird diese Frage für den Aquinaten in einer theologischen Ethik in der gleichen Weise beantwortet wie in einer philosophischen?

Schröer setzt sich mit dieser Frage nicht expressis verbis auseinander, beantwortet sie aber implizit positiv. Denn er sieht „eine hinreichende Basis für eine philosophische Ethik" darin, daß „es offenbar notwendig geltende Gesichtspunkte gibt, unter denen man menschliches Handeln als ein solches entwerfen und überprüfen kann"[30]. Worin sollen diese Gesichtspunkte bestehen, wenn selbst der Sinn noch so allgemein formulierter, partikularer Güter erst im theologischen Rahmen bestimmt werden kann? Nach der hier vertretenen These gibt es, abgesehen von der allgemeinsten Forderung nach erkenntnisgeleitetem Handeln, keinen material gefüllten Gesichtspunkt, den die philosophische Ethik erkennen kann und der notwendigerweise in der Perspektive der Theologie Bestand hat.

Daß Thomas kein partikulares Gut kennt, das immer und überall zu realisieren ist, bedeutet m. E. nicht, daß er keinerlei ausnahmslos geltende Normen postuliert. Dies allerdings scheint Friedo Ricken zu behaupten: „Eigenart der Vernunft sei es" – nach Thomas –, „vom Allgemeinen zum Besonderen fortzuschreiten. Während aber die theoretische Vernunft von notwendigen Prämissen zu notwendigen Konklusionen komme, seien bei der praktischen Vernunft zwar die Prämissen, jedoch nicht die Konklusionen für alle Menschen unter allen Umständen richtig."[31]

Die Schwierigkeit der Interpretation dieser Aussage liegt in den Begriffen ‚für alle Menschen' (a) und ‚unter allen Umständen' (b). (a) Sind damit alle Handelnden oder alle von einer Handlung Betroffenen gemeint? Ricken scheint beides zu meinen, also alle irgendwie in eine Handlung involvierten Menschen. (b) Geht es um die ‚inneren' Umstände der in eine Handlung involvierten Menschen oder um äußere Gegebenheiten einer Handlung? Ricken denkt wohl an die Gesamtheit der inneren und äußeren Bedingungen, von denen eine Handlung abhängt. Demnach vertritt er die These, keine material gefüllte Norm, die Konkreteres enthält als das allgemeine Prinzip der Gerechtigkeit, könne nach Thomas immer und überall Geltung beanspruchen, da sie nicht die Gesamtheit der inneren und äußeren Bedingungen einer Handlung berücksichtigen könnte. Demgegenüber, so meine These, kann nach Thomas ausschließlich eine negative innere Handlungsdisposition eines Menschen, der von einer Handlung betroffen ist, die Abweichung von einer Norm begründen, die auf dem Weg der Ableitung von allgemeinen Prinzipien gewonnen wurde.

Ricken beruft sich auf die soeben zitierte I-II, q.94, a.4, resp.[32]. Gerade diese Stelle scheint mir aber Rickens Interpretation in Frage zu stellen.

---

[30] *Schröer* 116.

[31] *F. Ricken*, Artikel: Naturrecht, I. Altkirchliche, mittelalterliche und römisch-katholische Interpretationen, in: TRE 24, 144.

[32] Vgl. Anm. 26.

Denn der einzige Grund, den Thomas hier anführt, aus dem eine via conclusionis gewonnene Einzelforderung ausnahmsweise nicht verpflichtet, ist in den unmoralischen Absichten des Menschen zu suchen, der von der Handlung betroffen ist. Ist von einem Menschen nichts Böses zu erwarten, ist das Hinterlegte immer zurückzugeben. Dieser Gedanke wird von Thomas an anderer Stelle bekräftigt: „So fordert der naturhafte Ausgleich, daß dem Hinterleger das Hinterlegte zurückgegeben wird; und wenn die menschliche Natur immer ‚zu Recht' wäre, wäre das immer einzuhalten. Weil es aber zuweilen vorkommt, daß der menschliche Wille sich verschlechtert, gibt es den Fall, daß das Hinterlegte nicht zurückgegeben werden darf, damit nicht der Mensch mit seinem bösen Willen es mißbrauche."[33]

Die gleiche Argumentation kommt auch in der Begründung der Todesstrafe zum Ausdruck, daß nämlich ausschließlich eine vorwerfbare Gemeingefährlichkeit das Tötungsverbot außer Kraft zu setzen vermag. Dazu geht Thomas in zwei Schritten vor. In einem ersten Schritt geht es um die Begründung von Strafrecht überhaupt:

> „Mithin werden gewisse Anweisungen nach Art von Folgesätzen aus den allgemeinen Grundsätzen des Naturgesetzes abgeleitet; so kann z. B. das Verbot: ‚Du sollst nicht töten' als Folgesatz hergeleitet werden aus dem Grundsatz: ‚Du darfst niemandem ein Leid antun'. Gewisse Verfügungen werden dagegen abgeleitet nach Art näherer Bestimmungen; so verlangt das Naturgesetz, daß der Schuldige bestraft wird; aber daß ihm diese oder jene Strafe zuerkannt wird, das ist nähere Bestimmung zum Naturgesetz."[34]

In dieser Passage steckt eine ungeheure Spannung. Denn Strafen bedeutet nichts anderes, als jemandem einen Schaden zuzufügen. So kann selbst die allgemeine Forderung, ‚Du darfst niemandem ein Leid antun', nur ut in pluribus gelten, insofern nämlich jemand nicht Strafe verdient. Diese Einschränkung gilt in gleicher Weise – und dies ist der zweite Schritt – für das Tötungsverbot: „Wenn ... ein Mensch auf Grund eines Verbrechens der Gemeinschaft zur Gefahr und zum Verderben wird, ist es vernünftig und heilsam, ihn zu töten."[35] Hingegen ist es „in keiner Weise erlaubt, einen Unschuldigen zu töten"[36].

Wenn also Ricken schreibt: „So ist ... die Tötung eines Menschen in den meisten Fällen ein Unrecht", dann ist dem zuzustimmen. Daraus folgt aber

---

[33] „Sicut naturalem aequalitatem habet ut deponenti depositum reddatur: et si ita esset quod natura humana semper esset recta, hoc esset semper servandum. Sed quia quandoque contingit quod voluntas hominis depravatur, est aliquis casus in quo depositum non erst reddendum, ne homo perversam voluntatem habens male eo utatur: ut puta si furiosus vel hostis reipublicae arma deposita reposcat" (STh II-II, q.57, a.2, ad 1).

[34] „Derivantur ergo quaedam a principiis communibus legis naturae per modum conclusionum: sicut hoc quod est ‚non esse occidendum', ut conclusio quaedam derivari potest ab eo quod est ‚nulli esse malum faciendum'. Quaedam vero per modum determinationis: sicut lex naturae habet quod ille qui peccat, puniatur; sed quod tali poena puniatur, hoc est quaedam determinatio legis naturae" (STh I-II, q.95, a.2, resp.).

[35] „Et ideo si aliquis homo sit periculosus communitati et corruptivus ipsius propter aliquod peccatum, laudabiliter et salubriter occiditur" (STh II-II, q.64, a.2, resp.).

[36] „Et ideo nullo modo licet occidere innocentem" (STh II-II, q.64, a.6, resp.).

nicht, daß es keine „ausschließlich deskriptiv erfaßte Handlungsweisen“[37] gäbe, deren Verbot ausnahmslos gälte. Das Verbot, Unschuldige zu töten, gilt ausnahmslos. Denn die Tötung eines unschuldigen Menschen, der niemandem Böses tut, ist immer unverdient. Denn das, was jemand verdient, wird nach dem bemessen, was er „zum Nutzen oder Schaden eines anderen unternimmt“[38]. Und eine unverdiente Tötung ist für Thomas ungerecht: „Die Tötung eines Menschen wird im Dekalog insofern verboten, als sie die Bewandtnis des Unverdienten hat: so nämlich enthält das Gebot eben den wesentlichen Sinn der Gerechtigkeit.“[39]

Die Tötung Unschuldiger stellt für Thomas eine deskriptiv erfaßbare Handlung dar, da jeder so lange als unschuldig zu gelten hat, als er nicht von der öffentlichen Autorität verurteilt worden ist: „Es bedarf eines öffentlichen Urteilsspruchs, um zu entscheiden, ob ein Mensch um des Heiles der Gemeinschaft willen zu töten ist.“[40]

3. Naturrecht als Implikate eines von gläubiger Vernunft bestimmten Wollens

Das Lehrstück von der Verdienstlichkeit sittlich guter Handlungen bildet das Gelenkstück zwischen der irdischen Praxis des Menschen und dessen

---

[37] *Ricken* 144. Ricken verweist zur Begründung seiner These, daß es unter Umständen erlaubt sein dürfe, einen Menschen zu töten, auf die Notwehrtötung. Dies scheint mir ein unglückliches Beispiel zu sein. – Die Tötung des Angreifers in Notwehr ist dann nicht sündhaft, wenn sie „praeter intentionem, cum sit per accidens“ (STh II-II. q.64, a.7, resp.), geschieht. Was Thomas unter diesem Begriff versteht, macht er kurz vorher deutlich: „In his ... quae sunt propter finem, per se dicitur aliquid quod est intentum: per accidens autem quod est praeter intentionem. Et ideo si aliquis faciat aliquid quod est iniustum non intendens iniustum facere, puta cum hoc facit per ignorantiam, non existimans se iniustum facere; tunc non facit iniustum per se et formaliter loquendo, sed solum per accidens, et quasi materialiter faciens id quod est iniustum“ (STh II-II, q.59, a.2, resp.). – Eine Handlungsfolge gilt für den Aquinaten demnach als ‚praeter intentionem‘, wenn der Handelnde nicht einschätzen konnte, daß es dazu kommt. Zur Selbstverteidigung sind also nur Maßnahmen erlaubt, die nach menschlichem Ermessen nicht zum Tod des Aggressors führen. Die Notwehr stellt somit keine Ausnahme vom Tötungsverbot dar. – Der Grund für diese rigide Forderung liegt in einer Folgenabwägung nach Maßgabe der Unparteilichkeit: Das Heil eines Menschen ist ein höheres Gut als das irdische Leben. Daher ist das Heil des Angreifers ein höheres Gut als das Leben des Verteidigers. Das Heil des ungerecht Angreifenden wäre aber für immer gefährdet, würde er von dem Verteidiger getötet. Daher ist der Verteidiger verpflichtet, auf sein Leben zu verzichten, wenn er es nur durch die Tötung des Angreifers erhalten kann. Vgl. zur eingehenderen Begründung dieser Interpretation *G. Beestermöller*, Thomas von Aquin und der gerechte Krieg. Friedensethik im theologischen Kontext der Summa Theologiae (Theologie und Frieden 4) Köln 1990, 206–220.

[38] „Dicendum quod meritum et demeritum dicuntur in ordine ad retributionem, quae fit secundum iustitiam fit alicui ex eo quod agit in profectum vel nocumentum alterius“ (STh I-II, q.21, a.3, resp.).

[39] „Occisio hominis prohibetur in decalogo secundum quod habet rationem indebiti: sic enim praeceptum continet ipsam rationem indebiti: sic enim humana hoc concedere non potest, quod licet homo indebite occidatur“ (STh I-II, q.100, a.8, ad 3). – Vgl. hierzu *G. Beestermöller*, Zur Begründung der Unverletzlichkeit des menschlichen Lebens. Eine Orientierungssuche bei Thomas von Aquin, in: Theologie im Ringen ... [Anm. 7] (Theologie und Frieden 6) 71–82.

[40] „... indiget publico iudicio, ut discernatur an sit occidendus propter communem salutem“ (STh II-II, q.64, a.3, ad 3). Auch dem gerechten Krieg muß ein „iudicium superioris“(STh II-II, q.40, a.1, resp.) vorausgehen.

Glückseligkeit in Gott. Bekannterweise wirft dieses Lehrstück viele gnadentheologische Fragen auf, die uns hier nicht zu interessieren brauchen[41]. Die beiden Aspekte, die für die hier verfolgte Fragestellung von Bedeutung sind, faßt Thomas im folgenden Satz zusammen: „Alle Werke der Tugenden sind, sofern sie auf Gott bezogen werden, Bezeugungen des Glaubens, durch den uns bekannt wird, daß Gott solche Werke von uns fordert und uns für sie belohnt."[42]

Der *erste* Aspekt ist, daß nicht schon die sittlich gute Praxis als solche verdienstlich ist, sondern es muß ein ‚aus Liebe zu Gott' hinzukommen. Dies aber setzt voraus, daß der Mensch durch die Offenbarung von der verheißenen Erfüllung in Gott weiß und so sein ganzes Leben auf dieses Ziel ausrichten kann: „Der Wille, wenn er das Wesen Gottes schaut, liebt mit Notwendigkeit, was er auch immer lieben mag, in Hinordnung auf Gott."[43] Im umfassenden Sinn ist also erst die Glaubenspraxis vor Gott verdienstlich. Diese Bindung der Verdienstlichkeit des Guten an den Glauben hat weitreichende Konsequenzen, die hier zunächst nur angedeutet werden können. Sünden gegen den Glauben, die andere zur Nachahmung verleiten können, stellen eine nicht unterschätzbare Heilsgefährdung für alle dar, insofern sie die Voraussetzung verdienstlicher Tugendhaftigkeit überhaupt in Frage stellen. Darum sieht Thomas in Häresie und Apostasie gemeingefährliche Sünden.

Der *zweite* Aspekt, der hier bedeutsam ist, besteht darin, daß die sittliche gute Praxis für Thomas den Charakter der Partizipation an Gottes Heilsfürsorge bekommt: „Unter den anderen (Geschöpfen) ist nun das vernunftbegabte Geschöpf in einer ausgezeichneteren Weise der göttlichen Vorsehung unterstellt, insofern es auch selber an der Vorsehung teilnimmt, da es für sich und andere ‚vorsehen' kann."[44] Entscheidend ist nun, daß die thomanische respublica als Gemeinschaft im Heil anders aussieht als eine respublica, die der Freundschaft der Menschen in sittlicher Gutheit nach Maßgabe der allen gemeinsamen Vernunft dienen soll. Für den großen Theologen des Mittelalters bildet nämlich die Kirche als „respublica fidelium"[45] eine geist-

---

[41] Vgl. hierzu *O. H. Pesch,* Die Lehre vom ‚Verdienst' als Problem für Theologie und Verkündigung, in: Verkündigung und Wahrheit, Bd. II, *Leo Scheffczyk* (Hrsg.), München 1967, 1865–1907.

[42] „Et ideo omnium virtutum opera, secundum quod referuntur in Deum, sunt quaedam protestationes fidei, per quam nobis innotescit quod Deus hujusmodi opera a nobis requirit, et nos pro eis remunerat" (STh II-II, q.124, a.5, resp.).

[43] „Et ita voluntas, videntis Dei essentiam ex necessitate amat quidquid amat sub ordine ad Deum" (STh I-II, q.4, a.4, resp.).

[44] „Inter cetera autem rationalis creatura excellentiori quodam modo divinae providentiae subjacet, inquantum et ipsa fit providentiae particeps, sibi ipsi et aliis providens" (STh I-II, q.91, a.2, resp.) – Der Aspekt, daß sittlich gutes Handeln einen Dienst am eigenen und an anderer Heil darstellt, wird besonders von *O. H. Pesch,* Das Gesetz, Kommentar (Deutsche Thomas-Ausgabe 13) Graz 1977, 550–558, herausgearbeitet.

[45] STh, II-II, q.40, a.4, resp. Zur ausführlicheren Darstellung der thomanischen Vorstellungen von einer politischen Ordnung vgl. *Beestermöller,* Thomas von Aquin ... [Anm. 3] 58ff. Im folgenden beschränke ich mich auf eine Skizze.

lich-politische Einheit. Sie wird von einer weltlichen und einer geistlichen Gewalt regiert, wobei die „weltliche Gewalt der geistlichen untergeordnet ist wie der Leib der Seele“[46]. Denn die weltliche Gewalt ist für das irdische Wohl zuständig, während der geistlichen das ewige Heil anvertraut ist. Das irdische Wohl ist nur insofern ein Gut, als es für die Erlangung des ewigen Heiles dienlich ist.

Sinn und Zweck der respublica der Gläubigen besteht darin, jedem ein vor Gott verdienstliches Leben zu ermöglichen. In dieser Perspektive liegt das eigentlich Verbrecherische in jedem Rechtsbruch darin, daß er andere zur Nachahmung und damit zur Sünde verleiten kann. Daher besteht „das Ziel des menschlichen Gesetzes ... in der zeitlichen Ruhe des Gemeinwesens; zu diesem Ziel gelangt das Gesetz dadurch, daß es hinsichtlich jener Übeltaten, die den Zustand des Friedens im Gemeinwesen stören können, die äußeren Handlungen in Schranken hält.“[47] In dieser Rechtsordnung haben „Strafen nur so weit die Bewandtnis von Gerechtigkeit, als Sünden durch sie verhütet werden“[48].

Die respublica der Kirche kennt keine politischen Gemeinschaften neben sich, über die sie keine Autorität hat. Denn die Kirche ist weltumspannend angelegt, weil alle Menschen zum Heil berufen sind. Aus diesem Grund hat die Kirche, „welche die Autorität Gottes ausübt“, auch Rechtsautorität über heidnische Fürsten und kann ihnen „durch Urteilsspruch oder Anordnung das Herrschaftsrecht nehmen“[49]. Der schwerste Verstoß gegen die

---

[46] „Potestas saecularis subditur spirituali sicut corpus animae“ (STh II-II, q.60, a.6, ad 3).

[47] „Legis enim humanae finis est temporalis tranquillitas civitas, ad quem finem pervenit lex cohibendo exteriores actus, quantum ad illa mala quae possunt perturbare pacificum statum civitatis“ (STh I-II, q.98, a.1, resp.).

[48] „Poenarum inflictio non est propter se expetenda, sed poenae infliguntur ut medicinae quaedam ad cohibendum peccata“ (STh II-II, q.43, a.7, ad 1).

[49] „Potest tamen juste per sententiam vel ordinationem Ecclesiae, auctoritatem Dei habentis, tale jus dominii vel paelationis (sc. infidelium) tolli“ (STh II-II, q.10, a.10, resp.). *Schröer* glaubt, die thomanische Gesetzeslehre durch eine leichte Modifikation fortentwickeln zu können, so daß sie mit den „zahlreichen Vertragstheorien der Neuzeit“ kompatibel wird, „auf deren Boden wiederum erst das moderne Demokratieverständnis wachsen konnte“ (115). – Um diese Brücke zu schlagen, brauche man nur die Fiktion „der Vernunft der Gemeinschaft, die als Ganze wie ein handelndes Subjekt“ eine gesetzliche Ordnung erläßt, fallenzulassen. „Das Erfordernis, eine förderliche gesellschaftliche Disposition mit den Mitteln des Gesetzes aufrechtzuerhalten, (ließe sich) im Grundzug auch vom Standpunkt des je einzelnen Mitglieds der Gemeinschaft entwikkeln: Als der, der im Kontext eines gemeinschaftlichen Lebens wirklich handeln will, will ich einschlußweise auch notwendig eine förderliche Disposition des gemeinschaftlichen Lebens; dann muß es auch im eigenen Interesse des einzelnen liegen, daß die einvernehmlich ausgemachte Ordnung aufrechterhalten wird ...“ (114). – Was ist aber, wenn ein solches Einvernehmen nicht hergestellt werden kann? Kant hat deutlich gesehen, daß Selbstbestimmung als das Recht, nur unter Gesetzen zu leben, denen man seine Zustimmung geben kann, eine Pluralität von Staaten erfordert, in denen verschiedene ‚ways of life‘ realisiert werden. Das ganze Problem besteht dann darin, wie eine rechtliche Ordnung zwischen den Staaten aussehen kann, die nicht etatistisch sein darf. Denn ein Weltstaat würde die Freiheit der Staaten wieder einschränken. Dieses Problem taucht bei Thomas nicht auf, da er keine Pluralität gleichberechtigter politischer Gemeinwesen kennt. Insofern ist der Bruch zwischen der thomanischen Gesetzeslehre und dem neuzeitlichen Paradigma des ursprünglichen Vertrages doch größer, als Schröer annimmt. Selbstverständlich muß auch der Ansatz des neuzeitlichen Vertragsdenkens auf seine Leistungsfähigkeit und Grenze

Gerechtigkeit in der Polis der Kirche besteht in den Sünden gegen den Glauben, insbesondere in der Häresie, die daher mit aller Härte bestraft werden kann: „Wenn nun die Münzfälscher und andere Übeltäter ohne weiteres durch die weltlichen Fürsten von Rechts wegen dem Tod überliefert werden, so können um so mehr die Häretiker, sobald sie der Häresie überführt sind, nicht nur aus der Gemeinschaft ausgeschlossen, sondern auch rechtens getötet werden."[50]

Es zeigt sich also, daß die von Thomas vertretene politische Ordnung zwar nicht unmittelbar geoffenbart ist, jedoch ist die Perspektive, unter der sie entworfen wird, die geoffenbarte Perspektive des Heils, die zu einem grundlegenden Umbau der philosophisch entwerfbaren politischen Ordnung führt. Daher kann von einem „Bereich universeller moralischer Rationalität ..., dessen argumentative Kommunikativität den positiven Glauben nicht thematisch voraussetzt"[51], auch in Fragen des gesellschaftlichen Zusammenlebens nicht die Rede sein[52].

4. Naturrecht – Eckstein einer ökumenischen Ethik?

Es dürfte deutlich geworden sein, daß das thomanische Naturrecht von dem Vorwurf nicht getroffen wird, hier werde außerhalb der Verwiesenheit des Menschen auf Christus nach verbindlicher Orientierung für menschli-

---

bedacht werden (Vgl. zur Kantischen Friedensphilosophie *G. Beestermöller*, Die Völkerbundsidee. Leistungsfähigkeit und Grenzen der Kriegsächtung durch Staatensolidarität [Theologie und Frieden 10] Stuttgart 1995 und zum Vertragsparadigma überhaupt *W. Kerstin*, Die politische Philosophie des Gesellschaftsvertrages, Darmstadt 1994).

[50] „Unde si falsarii pecuniae, vel alii malifactores statim per saeculares principes juste morti traduntur; multo magis haeretici, statim ex quo de haeresi convincuntur, possunt non solum excommunicari, sed et juste occidi" (STh II-II, q.11. a.3, resp.).

[51] *Anzenbacher* 119.

[52] Auch Kluxen geht der Frage nach, ob es Auswirkungen auf die normative Ethik habe, daß in theologischer Perspektive menschliches Handeln „die Bedeutung von Verdienst oder Schuld vor Gott" bekommt. Auch in dieser Perspektive „behält das politische Verstehen des ‚politicus' eine gewisse Eigenbedeutung: denn die konkret geschichtsgestaltende Gesetzgebung Gottes betrifft nicht den Gesamtbereich menschlichen Zusammenlebens, sondern nur eine Gruppe besonderer Akte, in denen die Gottesgemeinschaft sich unmittelbar ausdrücken soll. Die bürgerliche Gemeinschaft ist also zwar mit allem, was in ihr ist, auf die Heilsgemeinschaft bezogen und findet ihren endgültigen Sinn in diesem Bezug, auf sie hingeordnet und hinordnend; aber sie ist nicht in allem, was in ihr ist, geschichtlich-konkret durch die Offenbarung bestimmt." – Zu diesen Ausführungen merkt Kluxen an, daß sich „hier die Frage nach einem ‚menschlichen Gesetz' im geistlichen Bereich, also nach einem kirchlichen Recht, seinem Verhältnis zum ‚politischen' Gesetz, überhaupt nach dem Gesellschafts- und Geschichtscharakter der Kirche (stelle). Jedoch wird diese Frage von Thomas kaum berührt, geschweige denn systematisch behandelt; die heutige Bezeichnung der Kirche als einer geistlichen ‚societas perfecta' findet sich überhaupt nicht. Das Problem ist deshalb hier nicht weiter zu verfolgen" (*Kluxen* 92). Kluxen übersieht hier, daß Thomas in den kulturellen Selbstverständlichkeiten seiner Zeit lebt und die geistlich-weltliche Einheit der politischen Ordnung voraussetzt. Die neuzeitliche Trennung von Kirche und Staat, als jeweils ihrer Art nach eigenständig und voll ausgestattet, ist dem Mittelalter fremd. Für Thomas gewinnt die politische Ordnung als solche im Licht der Offenbarung eine geistliche Dimension. Dies hat zur Konsequenz, daß auch auf dem ureigenen Feld des Politischen die natürliche Erkenntnis des sittlich Guten ihre Eigenständigkeit verliert und nur insofern Geltung behält, als sie in der Perspektive des Heils Bestand hat.

ches Handeln gesucht. Im Gegenteil betont der große Kirchenlehrer die theologische Perspektive derart exklusiv, daß sie die philosophische nicht mehr in sich aufzunehmen vermag, sondern letztlich verdrängt. Der Wert eines jeden partikularen Gutes wird in den Bezügen der Theologie neu bestimmt.

Hat diese Erkenntnis nicht zur Konsequenz, daß die thomanische Naturrechtslehre erst recht als obsolet gelten muß, da sie letztlich auf einen theologischen Totalitarismus hinausläuft?[53] Die Frage ist sicherlich im Hinblick auf die thomanische Lehre in ihrer Gesamtheit freimütig zu bejahen. Dies heißt aber nicht, daß schon der Ansatz der thomanischen Naturrechtslehre, nach notwendigen Implikaten eines heilsorientierten Lebens zu fragen, mit der Idee eines pluralistischen, weltanschaulich neutralen Staates grundsätzlich inkompatibel ist. Die entscheidende Weichenstellung, die dafür verantwortlich ist, daß Thomas nicht zum Respekt vor der individuellen Gewissensentscheidung und damit zur Forderung nach einer freiheitlichen politischen Ordnung durchstößt, besteht darin, daß er keinen Zugang zur Idee der Autonomie des sittlichen Subjektes gefunden hat.

Kant kann die menschliche Freiheit autonom denken, da er „die Notwendigkeit der Gesetze, unter denen das sittliche Handeln steht, ... bereits als das Produkt menschlicher Freiheit" zu verstehen vermag. Hingegen interpretiert Thomas die ersten Prinzipien des Denkens und Wollens „mit den Mitteln der mittelalterlichen Logik als notwendige Implikation ..., d. h. sie werden nicht, wie es in der spezifisch neuzeitlichen Philosophie geschieht, aus einer spontan gedachten Subjektivität des Denkens und Wollens selbst heraus entwickelt. Die ersten Prinzipien werden somit bei Thomas nicht als die ursprünglichen Entfaltungsprodukte menschlicher Freiheit oder als bloße Funktionen des sittlichen Bewußtseins gedacht, sondern sie werden als die schlechthin ersten Gegenstände anerkannt, die dem Wollen als solchem als Objekte entgegentreten."[54]

Dementsprechend vermag Thomas auch die Annahme des Glaubens nicht als Akt höchster autonomer Selbstbestimmung zu denken, sondern als

---

[53] Selbstverständlich kann man Thomas nicht den Vorwurf machen, er sei totalitär. Denn dies setzt voraus, daß Thomas zumindest eine Vorstellung von dem gehabt hätte, was totalitär ist. Dazu ist eine gewisse Distanz notwendig. Daß sich Menschen in ihrem politischen Zusammenleben ein säkulares Friedensfundament suchen, daß private und öffentliche Sphäre, Recht und Moral, persönliche Beziehungen und institutionelle Kontakte auseinandertreten und daß die übergreifende respublica fidelium durch eine Pluralität souveräner Staaten abgelöst wird, liegt außerhalb des mittelalterlichen Denkhorizontes. – Man kann jedoch die thomanische Naturrechtslehre dann als totalitär bezeichnen, wenn sie ohne Vermittlung als Lösung für heutige Fragestellungen vorgebracht wird.

[54] *Schröer* 212. Eine andere Frage ist, ob nicht auch der Kantische Ansatz modifiziert werden muß, will man Freiheit denken. Vgl. hierzu *J. Splett*, ‚Wenn es Gott nicht gibt, ist alles erlaubt'? Zur theologischen Dimension des sittlichen Bewußtseins, in: Das Absolute in der Ethik, *Walter Kerber* (Hrsg.), München 1991, 131–178 sowie *R. Schaeffler*, Die Dialektik des praktischen Vernunftgebrauchs und die Ansätze zu einer philosophischen Pneumatologie bei Immanuel Kant, in: Kant über Religion, *Friedo Ricken* (Hrsg.) (Münchener philosophische Studien NF 7). Stuttgart 1992, 124–142.

logisch-notwendige Einsicht in den Heilsplan Gottes, der dem Menschen vorgegeben ist. Die Gnade des Hl. Geistes ist die lex nova[55] des neuen Bundes. Der lex-Traktat in der Einheit der verschiedenen leges stellt einen in sich geschlossenen Syllogismus dar, der in der Annahme des Glaubens gipfelt.

Eine Ablehnung des Evangeliums stellt für Thomas einen Verstoß gegen die lex naturalis dar, die nur als ein Irrtum der Vernunft interpretiert werden kann, der, wenn der Mensch darin beharrt, vorwerfbar wird: „Glauben haben liegt nicht in der menschlichen Natur beschlossen. Wohl aber liegt es in der menschlichen Natur, daß das Denken des Menschen dem inneren Antrieb und der äußeren Verkündigung der Wahrheit nicht widerstrebe. Insofern ist Unglaube gegen die Natur." [56]

Die Ursache für totalitäre Züge im Denken des Aquinaten sind also in seinem Freiheitsverständnis, und nicht in der theologischen Perspektive seiner Ethik als solcher, zu suchen. So gesehen, spricht wenig dagegen, daß eine naturrechtliche Argumentation, der es darum geht, sub species fidei zu Werten und Normen zu gelangen, mit dem neuzeitlichen Autonomieverständnis verbunden werden könne. In einer solchen Synthese wäre das evangelische Anliegen, daß es keine verbindliche Handlungsorientierung außerhalb des Christusverhältnisses geben könne, voll und ganz gewahrt. In diesem Sinne könnte der naturrechtliche Ansatz geradezu den Rahmen für eine ökumenische Ethik abgeben, deren Anliegen darin liegt, die gemeinchristliche Überzeugung von der Würde des Menschen vor dem Denken der Gegenwart zu vertreten.

[55] Vgl. STh I-II, q.106, a.1, resp.

[56] „Ad primum ergo dicendum quod habere fidem non est in natura humana: sed in natura humana est ut mens hominis non repugnet interiori instinctui et exteriori veritatis praedicationi. Unde infidelitas secundum hoc est contra naturam" (STh II-II, q.10, a.2, ad 1). – Insofern kennt Thomas keinen „Häretiker aus Gewissensgründen" (*Schröer* 212). Hierauf hat schon *Josef Ratzinger* gegen alle Versuche, Thomas zum geistigen Vater der Religionsfreiheit zu erheben, aufmerksam gemacht: Thomas sei „von der Schuldhaftigkeit des Irrtums überzeugt ... Die Lehre von der verpflichtenden Kraft des irrenden Gewissens gehört in der Form, in der sie heute vorgetragen wird, durchaus dem neuzeitlichen Denken zu" (Kommentar Gaudium et Spes, Artikel 16, LThK Bd. 14, 331).

ThPh 71 (1996) 63–87

Abgeschiedenheit des Geistes – höchste „Tugend" des Menschen und fundamentale Seinsweise Gottes

Eine Interpretation von Meister Eckharts Traktat: *Von abegescheidenheit*

Von Markus Enders

Zusammenfassung

Der Artikel legt – in kritischer Auseinandersetzung mit der bisherigen Forschung – die erste Gesamtinterpretation von Meisters Eckharts Traktat *Von abegescheidenheit* vor, die dieses späte Werk in Eckharts Denken einzuordnen, insbesondere mit seiner Intellekt-Theorie und seiner Nichts-Spekulation zu verbinden als auch durch eine Rekonstruktion der von Eckhart formulierten Argumente zu zeigen versucht, warum Eckhart in der Abgeschiedenheit des menschlichen Geistes – und nicht in den traditionell höchsten Tugenden der Liebe, Demut und Barmherzigkeit – die höchste „Tugend" sieht, wie er diese definiert und in der Abgeschiedenheit als der fundamentalen Seinsweise Gottes selbst gründen läßt.

1. Zur Authentizitätsfrage

Im Mittelpunkt der früheren Forschung zu dem Traktat *Von abegescheidenheit* stand verständlicherweise die Frage nach der Authentizität dieses Werks als einer Schrift Meister Eckharts. Nach der Aufnahme des Traktats in den zweiten Band der von Franz Pfeiffer herausgegebenen „Deutschen Mystiker des 14. Jahrhunderts" erhoben sich mehrere Stimmen, die sich gegen seine Echtheit aussprachen[1]. Einen Wendepunkt in der Diskussion zur Echtheits-Frage markiert die Arbeit des Quint-Schülers Eduard Schaefer, die auf der Basis einer eingehenden Untersuchung nahezu der gesamten handschriftlichen Überlieferung des Traktats dessen Authentizität anhand von insgesamt sechs verschiedenen Echtheitskriterien grundsätzlich erwiesen hat[2]. Die gegen diesen Echtheits-Nachweis von H. Fischer, K. Weiss und K. Ruh vorgetragenen Einwände[3] sind von Josef Quint wiederholt erörtert und entkräftet worden[4], so daß Quint den Traktat zu Recht in den fünften Band seiner kritischen Ausgabe der Deutschen Werke Meister Eck-

[1] Diese sind zusammengestellt von *E. Schaefer,* Meister Eckeharts Traktat „*Von abegescheidenheit*", Bonn 1956, 98sq.

[2] Siehe die in n. 1 genannte Arbeit, 97–147; cf. auch die Zusammenfassung der Ergebnisse des Autors, ibid., 147.

[3] Cf. *H. Fischer,* Rez. in: Schol. 34 (1959) 590–593; cf. *K. Weiss,* Rez. in: *Theol. Literaturzeitung* 84 (1959), 364–366; cf. *K. Ruh,* Rez. in: ZDP 78 (1959), 100–105.

[4] Cf. *J. Quint* (Hg.), Meister Eckhart, Deutsche Werke (= DW) V, 392–397; *Ders.,* „Das Echtheitsproblem des Traktats ‚Von Abegescheidenheit'", in: *La Mystique rhénane,* Colloque de Strasbourg 16–19 mai 1961, Paris 1963, 39–57; *Ders.,* „Meister Eckharts Traktat ‚Von Abegescheidenheit'", in: Dr. L. Reypens-Album, hg. v. *A. Ampe,* Antwerpen 1964, 309–314.

harts aufgenommen hat[5]. Danach ist, soweit ich sehe, die Diskussion über die Authentizität des Traktats verstummt, es sind vor allem keine neuen Argumente gegen dessen Echtheit vorgebracht worden. Angesichts dieser Tatsache muß die Stellungnahme Kurt Ruhs in seinem mittlerweile schon fast als epochal einzustufenden Eckhart-Buch verwundern, daß man in bezug auf den Traktat „von einer eingeschränkten Authentizität" sprechen müsse und daß von ihm früher geäußerte Bedenken bezüglich der Echtheit „unausgeräumt" geblieben seien[6], zumal sich J. Quint in seinem zuletzt erschienenen Aufsatz zu dem Traktat auf eine briefliche Mitteilung K. Ruhs bezieht, aus der hervorgehe, daß sich Ruh von Quints Ausführungen über die Echtheit des Traktats habe überzeugt lassen[7]. Wie dem auch sei, die auffallend stiefmütterliche Behandlung des Traktats in Ruhs Eckhart-Buch[8] ist jedoch nicht primär auf Ruhs Annahme einer nur eingeschränkten Authentizität des Traktats[9], sondern vor allem auf seine These zurückzuführen, daß der Traktat inhaltlich „gegenüber den übrigen Traktaten und den Pre-

[5] Für die Echtheit dieses Traktats sprechen auch zwei rezeptionsgeschichtliche Umstände: Der Terminus der Abgeschiedenheit kommt bei den beiden unmittelbaren Eckhart-Schülern Seuse und Tauler im gleichen Sinne wie bei Eckhart – nur nicht als die Seinsweise Gottes selbst – vor, bei Seuse zwar selten, bei Tauler jedoch weitaus häufiger, vgl. zu Seuse B (= *K. Bihlmeyer* [Hg.], Heinrich Seuse, Deutsche Schriften, Stuttgart 1961, zit. mit Seiten- u. Zeilenzahl) 219, 10–12; B 288, 11sq.; zu Tauler cf. die im Wortverzeichnis von *W. Stehmann* in: Die Predigten Taulers, hg. v. *F. Vetter*, Berlin 1910, 442, unter *abegescheiden*, *abegescheidenheit* und *abegescheidenlichen* verzeichneten Stellen. Zudem zitiert Seuse aus dem Traktat an zwei Stellen (vgl. B 207,13 sq. = DW V, p. 433,2 sq.; B 249,23 sq. = DW V, p. 433,3 sq.), „die immerhin belegen, daß Seuse dieses Werk kennt." (*R. Blumerich, Vera Scientia christianae philosophiae.* Zu Heinrich Seuses „Horologium Sapientiae" II.1 and (sic!) 3, in: Miscellanea Mediaevalia, Bd. 22/2: *Scientia* und *ars* im Hoch- und Spätmittelalter, hg. v. *I. Craemer-Ruegenberg / A. Speer*, Berlin / New York 1994, 630.

[6] Cf. *K. Ruh*, Meister Eckhart, München ²1989, 165; wenn *Ruh*, ibid., darauf hinweist, daß der bei Eckhart sonst nicht vorkommende Ausdruck „freier Geist" (cf. DW V, p. 411, 1 sq.: „swenne der vrîe geist stât in rehter abegescheidenheit, sô twinget er got ze sînem wesene") von Eckhart selbst „im Wissen darum, daß er mit den Brüdern und Schwestern vom Freien Geiste in Zusammenhang gebracht worden ist", nicht verwendet worden sein konnte, so ist dieser Annahme die Feststellung *Quints*, DW V, 396, entgegenzuhalten, daß der freie Geist „gar nichts zu tun (sc. hat) mit einem Einfluß aus der Literatur der Gottesfreunde", daß er „vielmehr ganz deutlich identisch (sc. ist) mit dem *abegescheiden geist*, mit dem es der ganze Traktat zu tun hat"; cf. hierzu *N. Largier*, Meister Eckhart Werke II, Bibliothek des Mittelalters, vol. 21, Frankfurt a. M. 1993, 810: „Der Ausdruck *vrîe geist* ist hier mit Bestimmtheit auf die abgeschiedene Seele und nicht auf die Sekte der Freigeister ... zu beziehen." Eckhart verwendet hier *vrîe* – wie auch an einer Stelle in Predigt 86 (cf. DW III, p. 489,5sq.) wo Martha, die „ungehindert [sc. ist] von allen dingen", ein „*vrîes gemüete*" zugesprochen wird, – synonym mit *ledic*, das er selbst an zentraler Stelle mit der *abegescheidenheit* in Verbindung bringt, cf. DW II, 528,5 sq.: *Swenne ich predige, sô pflige ich ze sprechenne von abegescheidenheit und daz der mensche ledic werde sîn selbes und aller dinge.* Zum Begriff des *ledic gemüete* cf. DW V, 190, 8–12.

[7] Cf. *Quint*, Meister Eckharts Traktat ... (wie n. 4) 309.

[8] *Ruh* verzichtet dort auf eine Interpretation des Traktats, er bietet nur eine Zusammenstellung einiger weniger ausgewählter Zitate, cf. ibid., 166sq.

[9] Ibid., 165sq., hat diese Annahme zu folgender Hypothese bezüglich der Autorschaft hin verdichtet: „Eckhart hat Gedanken und Formulierungen zum Thema Abgeschiedenheit zusammengestellt, eine befreundete Hand, vielleicht ein Interessent des Traktats, fertigte daraus mit eigenen Zusätzen die Schrift, wie sie uns überliefert ist. Das setzt voraus, daß Eckhart selbst nicht mehr in der Lage war, seinen Entwurf auszuarbeiten: er hinterließ ihn als posthume Schrift. Das trifft sich gut mit der allgemeinen Auffassung, sie gehöre in Eckharts letzten Lebensabschnitt. Der Inquisition stand sie jedenfalls noch nicht zur Verfügung."

digten ... nichts Neues mehr" (*Ruh*, ibid., 166) bringe. Auch wenn diese von Ruh unbegründet gelassene These ein Körnchen Wahrheit besitzt, muß ihr in ihrer Pauschalität widersprochen werden. Um zunächst das *fundamentum in re* dieser These aufzuzeigen, ist ein vorgängiger Exkurs zur Thematik der *abegescheidenheit* in Eckharts sonstigem Schriftwerk erforderlich.

2. Die Thematik der *abegescheidenheit* bei Eckhart außerhalb des Traktats

Daß der Begriff der *abegescheidenheit* Eckhart von Anfang an vertraut ist, zeigen bereits die *rede der underscheidunge*, deren sechstes Kapitel den Titel „*von der abegescheidenheit und von habenne gotes*" trägt. Ausdrücklich genannt wird der Terminus der Abgeschiedenheit in diesem Kapitel allerdings nur an einer Stelle: In demjenigen, der Gott wahrhaft besitzt, d. h. dessen Gemüt und dessen Vernunft alleine auf Gott ausgerichtet sind, vollzieht sich „*ein abegescheiden abekêren und ein înbilden sînes geminneten gegenwertigen gottes*" (DW V, 205,12 – 206,1). Daß das wahre *Haben Gottes* und das *abegescheiden abekêren* des Menschen sich wechselseitig bedingen, geht aus dem Zusammenhang eindeutig hervor. Offen bzw. unbestimmt aber bleibt, worin diese „sich abscheidende Abkehr" des Menschen genau besteht. Im 21. Kapitel der ‚Reden' findet man einen kurzen, zusammenhängenden Passus zum Begriff der Abgeschiedenheit, aus dem erstens hervorgeht, daß die Abgeschiedenheit jene Bereitschaftshaltung des Menschen für seine Vereinigung mit Gott ist, die zugleich die notwendige und hinreichende Bedingung dieser Vereinigung darstellt, und daß zweitens diese Abgeschiedenheit eine „wohlgeübte" Abgeschiedenheit sein muß, d. h. eine solche, die der (mystischen) Vereinigung des Menschen mit Gott sowohl vorausgeht als auch ihr nachdauert[10]. Diese „wohlgeübte" bzw. „wahre" Abgeschiedenheit erwähnt Eckhart wenig später in einem bedeutungsmäßigen Zusammenhang mit dem Terminus der Gelassenheit, so daß angenommen werden kann, daß er beide Begriffe, sofern diese menschliche Tugenden oder höhere Seelenzustände bezeichnen, in zumindest ähnlicher Bedeutung verwendet[11]. Adeltrud Bundschuh hat in ihrer ausführlichen

[10] Cf. DW V, 280,6–281,2: *Triuwen, des enist niht genuoc, daz des menschen gemüete abegescheiden sî in einem gegenwertigen puncten, als man sich gote vüegen wil, sunder man muoz eine wolgeüebete abegescheidenheit haben, diu vor- und nâchgânde sî. Denne mac man grôziu dinc von gote enpfâhen und got in den dingen. Und ist man unbereit, man verderbet die gâbe und got mit der gâbe. Daz ist diu sache, daz uns got niht gegeben enmac alle zît, als wir ez biten. Ez gebrichet an im niht, wan im ist tûsentstunt gæher ze gebenne wan uns ze nemenne. Aber wir tuon im gewalt und unreht mit dem, daz wir in sînes natiurlichen werkes hindern mit unser unbereitschaft.* Zur Bedeutung von *abegescheidenheit haben, diu vor- und nâchgânde sî* cf. DW V, 363, n. 374.

[11] Cf. DW V, 283,7sq.: *Wan, ez kome von trâcheit oder von wârer abegescheidenheit oder von gelâzenheit. A. Bundschuh,* Die Bedeutung von gelassen und die Bedeutung der Gelassenheit in den deutschen Werken Meister Eckharts unter Berücksichtigung seiner lateinischen Schriften, Frankfurt a. M. etc. 1990, 103–107 (cf. auch die Wortliste zu ‚*gelassen*' und ‚*Gelassenheit*' ibid., 395sqq.), hat gezeigt, daß das abstrakte Substantiv *gelâzenheit* bei Eckhart überhaupt nur an dieser Stelle, während *gelâzen* – sei es als Partizip Perfekt von *lâzen* oder als das daraus entstandene

Untersuchung der Bedeutung von *gelassen* und *Gelassenheit* bei Meister Eckhart gezeigt, daß *lâzen* einmal die Bedeutung von ‚verlassen' (lat. *relinquere)* mit den beiden Bezugsgegenständen des Verlassens seiner selbst und des Verlassens der Welt und zum anderen auch die Bedeutung des Sich-Überlassens (lat. *committere)* und dabei Gott zum Bezugsgegenstand dieser Selbsthin- oder -übergabe hat. Aus *gelâzen (hât)* als dem Partizip Perfekt von *lâzen* ist schon im Mittelhochdeutschen das Adjektiv *gelâzen sîn* gebildet worden. Dabei sind das Gelassen-Haben als die Abkehr von sich selbst – einschließlich des von einem selbst nur gedachten oder gewollten und damit nicht des wesenhaften Gottes – und von allen Dingen und das Gelassen-Sein als die Zukehr zu dem wirklichen Gott nur die beiden – die negative und die positive – Seiten ein und derselben Bewegung des Menschen zu Gott hin und daher – im Sinne eines Konditionalverhältnisses – gleichzeitig miteinander[12]. Für den Zusammenhang von Gelassenheit und Abgeschiedenheit hat Bundschuh ebenfalls zu Recht auf die ursprünglich von E. Schaefer getroffene Beobachtung hingewiesen, daß in der von J. Quint identifizierten, aus dem 15. Jahrhundert stammenden Handschrift N_4 des Traktats *Von abegescheidenheit „abegescheidenheit* bzw. *abegescheiden* fast nie allein, sondern immer in der Verbindung *abegescheidenheit vnd gelassenheit* bzw. *abegescheiden vnd gelassen* gebraucht wird."[13] Wegen der Sonderstellung dieser Handschrift als einer „Bearbeitung, die den Traktat *Von abegescheidenheit* seinem Gehalt nach durchaus erhalten, seiner äußeren Form nach aber völlig umgearbeitet hat"[14], konnten diese Verbindungen von Abgeschiedenheit und Gelassenheit im kritischen Text der Quint-Ausgabe keine Berücksichtigung finden[15]. Gleichwohl hat Schaefers Beschreibung dieser Handschrift gezeigt, daß N_4 auf „einer guten und verläßlichen Quelle"[16] beruht. Dieser überlieferungsgeschichtliche Befund läßt den Schluß zu, daß der Verfasser dieser Handschrift beide Ausdrücke, Abgeschiedenheit und Gelassenheit, durchgängig als synonym aufgefaßt und für diese Annahme bei Eckhart offensichtlich ein *fundamentum in re* vorgefunden hat. Der unmittelbare Zusammenhang beider Begriffe ergibt sich ferner aus Eckharts gleichsam definitorischer Bestimmung des gelassenen Menschen[17], die der des abgeschiedenen Geistes bzw. der Abgeschiedenheit

---

Adjektiv – bei ihm sehr häufig vorkommt. Bundschuh schließt sich mit guten Gründen der These von *J. Völker*, Gelassenheit. Zur Entstehung des Wortes in der Sprache Meister Eckharts und seiner Überlieferung in der nacheckhartschen Mystik bis *J. Böhme*, in: *‚getempert und gemischet'* FS für W. Mohr, hg. v. *F. Hundsnurscher* und *U. Müller*, Göppingen 1972, 281–312, bes. 284, an, daß das Wort ‚Gelassenheit' eine Neuschöpfung Eckharts darstellt, für deren Entstehung das *gelâzen sîn* die Grundlage bildet.

[12] Cf. *Bundschuh*, op. cit., 102sq.

[13] *Schaefer*, op. cit., 52; cf. hierzu *Bundschuh*, op. cit., 108.

[14] *Schaefer*, op. cit., 52.

[15] Diese Verbindungen sind von *Bundschuh*, op. cit., 108, aus dem Variantenapparat exemplarisch, nicht vollständig, zusammengestellt worden.

[16] *Schaefer*, op. cit., 52.

[17] Cf. DW I, 203, 2–5: *Der mensche, der gelâzen hât und gelâzen ist und der niemermê gesihet*

als einer menschlichen Tugend im Abg.-Traktat sachlich entspricht, und aus dem ansonsten merkwürdig bleibenden Umstand, daß Eckhart in der allgemeinen Vorstellung bzw. Zusammenfassung seines Predigtprogramms an erster Stelle ausdrücklich die Abgeschiedenheit und das Ledig-Werden des Menschen von sich selbst und von allen Dingen nennt, obwohl er in seinen Predigten die Ausdrücke *abegescheidenheit* bzw. *abegescheiden* nur an ganz wenigen Stellen gebraucht[18]:

Swenne ich predige, sô pflige ich ze sprechenne von abegescheidenheit und daz der mensche ledic werde sîn selbes und aller dinge. (DW II, 528,5 sq.)

Wenn nun das Sich-Abscheiden bzw. die *Abgeschiedenheit* für Eckhart der Sache nach das gleiche bezeichnet wie die von ihm weitaus häufiger gebrauchten Ausdrücke des Lassens bzw. des Gelassen-Seins, dann kann er das mit ihnen Gemeinte grundsätzlich auch durch die zum Wortfeld des Lassens gehörigen wie auch durch die sinnentsprechenden Ausdrücke des Ledig-, Leer-, Bloß-, Arm-, Zunichte- und Freiwerdens etc. bzw. -seins vertreten lassen[19], die er schier unendlich oft verwendet, zumal die Abgeschiedenheit – analog zur Gelassenheit – ebenfalls zwei Seiten, nämlich „eine negative Seite der Loslösung, Abkehr, Entblößung von der Kreatur und vom eigenen Ich" und eine „positive, implizit gegebene Seite der Hinwendung und Ausrichtung auf Gott besitzt und damit die Grundbedingung für die unio mystica bedeutet."[20] Die negative Seite dieses Begriffs, das Sich-Abscheiden, bezeichnet also den Vorgang der Loslösung von allem Endlich-Kreatürlichen[21]. Dagegen bezeichnet die positive Seite dieses Begriffs, d. h. die Abgeschiedenheit selbst, den vollendeten Zustand des Losgelöst-Seins. Die Annahme einer sachlichen Entsprechung zwischen den Ausdrücken der Abgeschiedenheit, Gelassenheit und allen anderen genannten Termini der Entäußerung ist also für Eckharts Predigtwerk nicht nur naheliegend, sondern geradezu geboten. Und besäßen wir nur die wenigen Stellen zu *abegescheiden* und *abegescheidenheit* außerhalb des Abgeschiedenheits-Traktats, so wäre der Schluß höchst wahrscheinlich, daß Eckhart mit Gelassenheit bzw. Gelassen-Sein, welcher Ausdruck hier stellvertretend für alle anderen Termini der Entäußerung stehen soll, und Abgeschiedenheit stets exakt das gleiche bezeichnen wollte: Der höchste für den

---

einen ougenblik, ûf daz, daz er gelâzen hât, und blîbet stoete, unbeweget in im selber und unwandelliche, der mensche ist aleine gelâzen.

[18] Die Stellen hat *Quint*, DW V, 438 sq., n. 1, zusammengetragen; zu ergänzen wären noch DW III, 250,11 sqq.; 251,6 sqq.; 266,9 sq.

[19] Diese Voraussetzung berechtigt zu der Annahme, daß die „Predigten des Meisters ... zumeist mit dem Thema der Abgeschiedenheit einsetzen" (*B. Welte*, Meister Eckhart. Gedanken zu seinen Gedanken, Freiburg – Basel – Wien 1979, 31).

[20] *Quint*, DW V, 438, n. 1; diese Charakteristik zweier Bedeutungen der Abgeschiedenheit übernimmt *Bundschuh*, op. cit., 111, offensichtlich von Quint.

[21] Cf. hierzu *A. M. Haas*, Meister Eckhart als normative Gestalt geistlichen Lebens. Einsiedeln 1979, 32: „Der zentrale Begriff für diesen ganzen Vorgang des Entwerdens, Arm- und Gelassen-Werdens ist *abegescheidenheit*. Das Verb *abescheiden* bedeutet: sich trennen, absondern, fortgehen, Abschied nehmen, sterben, zum Austrage kommen."

Menschen aus eigener Kraft erreichbare Zustand ist der des Gelassen-Seins, der aus einem Lassen alles Endlich-Vergänglichen resultiert, bzw. der der Abgeschiedenheit, der aus einem Sich-Abscheiden von allem Kreatürlichen folgt[22]. Um zu zeigen, daß sich das Bedeutungsspektrum der Abgeschiedenheit doch nicht mit dem der Gelassenheit vollkommen deckt, daß also Eckhart mit Bedacht in seinem Abgeschiedenheits-Traktat nicht die Gelassenheit, sondern die Abgeschiedenheit als die höchste Tugend bezeichnet[23], und daß damit der Traktat doch etwas Neues, und sogar das Äußerste und Höchste zur Sprache bringt, das Eckhart zum ersten Kern-Inhalt seiner Predigten, nämlich zur Frage nach jener (höchsten) Tugend, die den Menschen Gott am nächsten bringt, überhaupt zu sagen hat, versuchen wir eine neue Interpretation des Traktats durch eine möglichst genaue Rekonstruktion seines systematischen Aufbaus und seiner Argumentationsschritte im einzelnen.

3. Der Aufbau des Traktats

Es besteht in der Forschung m.W. eine Übereinstimmung darüber, daß der Traktat einen streng systematischen Aufbau und eine straffe gedankliche Gliederung besitzt[24]. Wie jedoch die inhaltliche Gliederung des Traktats konkret aussieht, dafür gibt es mehrere, und zwar, soweit ich sehe, vier verschiedene Modelle:

E. Schaefer geht von einer „grundlegenden Zweiteilung der eigentlichen Ausführungen" über die Abgeschiedenheit, die sich an die Einleitung des

---

[22] Wahrscheinlich liegt dieser oder ein ähnlicher Schluß Ruhs oben zitierter Auffassung zugrunde, wonach der Abgeschiedenheits-Traktat inhaltlich zu dem von Eckhart andernorts Gesagten nichts Neues mehr hinzubringe.

[23] *Bundschuh* hat durchaus erkannt, daß einerseits Abgeschiedenheit und Gelassenheit bei Eckhart „auch öfters dasselbe meinen" (ead., op. cit., 113), daß aber auch andererseits beide Termini „häufig nicht füreinander eintreten [sc. können]" (ibid.), vermag aber den Differenzpunkt zwischen beiden Begriffen nicht genau genug zu benennen, wenn sie ihn bloß darin gegeben sieht, „*daß* Abgeschiedenheit auf Transzendenz bezogen ist, Gelassenheit aber nicht notwendig auf Transzendenz bezogen sein *muß*." (ead., op. cit., 113sq.). Denn der Grund, weshalb Eckhart Gott als die *‚oberste abegescheidenheit'* (DW V, 434,3) bezeichnet, ihn aber nicht „‚die oberste Gelassenheit'" nennen könnte, wie *Bundschuh*, op. cit., 114, zutreffend, allerdings ohne eine Begründung, feststellt, liegt präzise darin, daß die Gelassenheit qua Gelassen-Sein immer aus einem Lassen bzw. Gelassen-Haben und damit aus einem früheren Zustand des Noch-nicht-Gelassenhabens bzw. defizitären Gelassen-Seins resultiert, der nur von dem Menschen, nicht aber von der zeitlosen Perfektion Gottes ausgesagt werden kann. Demgegenüber resultiert die Abgeschiedenheit nicht notwendigerweise aus einem zeitlichen Vorgang des Sich-Abscheidens, sondern sie kann auch – und zwar als die fundamentale Seinsweise Gottes, die dem abgeschiedenen menschlichen Geist in der mystischen unio gnadenhaft mitgeteilt wird – einen Zustand absoluten, mithin zeitlosen und damit immer schon gegebenen und nicht erst gewordenen Losgelöst-Seins von allen raum-zeitlichen, allen kreatürlichen Bestimmungen bezeichnen.

[24] Nach *Schaefer*, op. cit., 99, verrät der Traktat „in seiner Komposition den streng ordnenden Geist des Verfassers. Die Ausführungen sind gekennzeichnet durch ihren organischen Aufbau, der in seiner logischen Folge die Einheitlichkeit der Gedankenführung bewahrt." *Quint*, in DW V, 395, stellt „eine Geschlossenheit und innere Folgerichtigkeit des Ganzen" fest. Entsprechend äußert er sich in: Das Echtheitsproblem ... art. cit., 40,44 und in Meister Eckharts Traktat ... art. cit., 321; cf. auch *J. M. Clark*, Meister Eckhart. An Introduction to the Study of his Works with an Anthology of his Sermons, London 1957, 39sq.

Traktats anschließen, aus. Im ersten Teil wird nach Schaefer die Tugend der Abgeschiedenheit den drei Tugenden der Liebe, der Demut und der Barmherzigkeit gegenübergestellt, um „die Vorzugsstellung der Abgeschiedenheit vor allen anderen Tugenden" zu erweisen, während der zweite Teil den Wesensbegriff und den Zustand der Abgeschiedenheit bestimmt[25].

J. Quint nimmt demgegenüber vier inhaltliche Hauptabschnitte des Traktats an: Der *erste* Abschnitt (cf. DW V, 400,2 – 410,6 sq.) möchte die Abgeschiedenheit als die höchste Tugend erweisen, indem er ihre Überlegenheit über alle anderen Tugenden, insbesondere über die „großen Tugenden der Liebe, der Demut und der Barmherzigkeit" aufzeigt. Der *zweite* Abschnitt (cf. DW V, 410,8 – 422,12) ist dem Thema gewidmet: „*Abegescheidenheit* erzwingt die Einigung mit Gottes *eigenschaft*". Der *dritte* Abschnitt (cf. DW V, 423,1 – 432,10) fragt nach der *lûtern abegescheidenheit gegenwurf*, d. h. nach dem Gegenstand oder Bezugspunkt der Abgeschiedenheit. Schließlich bestimmt Eckhart im *vierten* und letzten Teil (cf. DW V, 433,1 – 435,14) des Traktats „das Leiden in der Nachfolge Christi, ... u. zw. auf dem Grunde der Demut, die das festeste Fundament der *abegescheidenheit* darstellt", als den kürzesten Weg zur Abgeschiedenheit[26].

Von einer inhaltlichen *Dreiteilung* des Traktats geht *E. Waldschütz* aus: Nach der kurzen Einleitung (cf. DW V, 400,1 – 401,10), in der Eckhart den Grund für die Abfassung des Traktats darlegt, hebt nach Waldschütz der erste Teil (cf. DW V, 402,1 – 410,6) die Abgeschiedenheit von den Tugenden ab, der zweite Teil (cf. DW V, 410,8 – 422,12) behandelt die Abgeschiedenheit Gottes, der dritte Teil schließlich (cf. DW V, 423,1 – 432,10) bestimmt das Nichts als den Gegenstand der Abgeschiedenheit[27].

Eine inhaltliche Einteilung des Traktats in sechs Abschnitte hat *D. Mieth* vorgenommen: Nach der *Exposition* des Themas zeigt der *zweite* Abschnitt, daß Abgeschiedenheit jede Tugend übertrifft, und der *dritte* Abschnitt, daß Abgeschiedenheit die Einheit mit Gott erzwingt; mit „Gott ‚in sich selbst' ist Abgeschiedenheit, und alle Abgeschiedenheit hat dort ihren Grund" ist der *vierte* Abschnitt betitelt, während der *fünfte* Abschnitt der „Abgeschiedenheit im Menschen" und der *sechste* und letzte Abschnitt dem „Adel und Nutzen der Abgeschiedenheit" und damit den „Folgerungen für die Lebenslehre" gewidmet ist[28].

Der hier vorgestellte Rekonstruktionsversuch des systematischen Aufbaus des Traktats nimmt insgesamt *acht* verschiedene gedankliche Abschnitte an, deren Unterteilungen nicht in dieser groben Skizze, sondern erst bei unserer Interpretation berücksichtigt werden können:

---

[25] Cf. Id., op. cit., 99sq.

[26] Id., DW V, 394; id., ‚Das Echtheitsproblem ... art. cit., 40–44; id., ‚Meister Eckharts Trakat ... art. cit., 315–321. Diese Gliederung hat übernommen *N. Largier*, Meister Eckhart Werke II, 804.

[27] Cf. *E. Waldschütz*, Meister Eckhart. Eine philosophische Interpretation der Traktate, Bonn 1978, 384, n. 9–11.

[28] Cf. Meister Eckhart, hg. v. *D. Mieth*, Olten/Freiburg i. Brsg. 1979, 81–98.

I. Exposition der Fragestellung und der Grundthese des ganzen Traktats.
II. Die Superiorität der Abgeschiedenheit über die traditionell höchsten Tugenden (Liebe, Demut, Barmherzigkeit).
III. Die vollkommene Erkenntnis und die Allmacht des abgeschiedenen Geistes.
IV. Die allgemeine Wesensbestimmung der Abgeschiedenheit als der fundamentalen Seinsweise Gottes.
V. Der Gegenstand der Abgeschiedenheit: das reine Nichts.
VI. Das Gebet des abgeschiedenen Herzens: Seine Einförmigkeit mit Gott.
VII. Adel und Nutzen der vollkommenen Abgeschiedenheit.
VIII. Der kürzeste Weg zur Abgeschiedenheit und ihr festestes Fundament.

4. Interpretation des Traktats

4.1. Exposition der Fragestellung und der Grundthese des ganzen Traktats

Die Frage, die der Traktat als ganzer zu beantworten versucht, bezieht sich auf die höchste und beste Tugend, „mit der sich der Mensch am allermeisten und am allernächsten Gott verbinden und mit der der Mensch von Gnaden werden könne, was Gott von Natur ist, und durch die der Mensch in der größten Gleichheit mit dem Bilde stände, das er in Gott war, in dem zwischen ihm und Gott kein Unterschied war, bevor Gott die Kreaturen erschuf."[29] Der Traktat fragt also nach der höchsten (menschlichen) Tugend als der besten Voraussetzung für das Erreichen der gnadenhaft geschenkten Erfahrung der präexistent exemplarursächlichen Einheit des Menschen mit Gott, d. h. – in genuin eckhartischer Terminologie – der Gottes- bzw. Sohnesgeburt in der Seele. Eckharts in einer autobiographischen Reminiszenz emphatisch vorgetragene, durch seine Berufung auf die Autorität der heidnischen Meister wie auch der Hl. Schrift gleichsam beglaubigte[30] These

[29] Cf. DW V, 400,1 – 401,4 (die Übersetzungen aus dem Mittelhochdeutschen stammen vom Vf.); cf. *Quint*, DW V, 395: „Das Anliegen Eckharts ist demnach in diesem Traktat … primär ethischer, nicht metaphysischer Natur. Es geht um die Voraussetzungen der Gottesgeburt, nicht um diese selber … Daß sie [sc. die Gottesgeburt] gleichviel dauernd im Traktat als Ziel und Antrieb zur Bemühung um die *abegescheidenheit* indirekt gegenwärtig ist", zeigt Quint anschließend anhand von zur Terminologie der Gottesgeburt gehörigen sprachlichen Indizien im Text des Traktats. Zur Formulierung „von Gnaden werden, was Gott von Natur ist" für den Gnaden- bzw. Geschenk-Charakter der mystischen Einung cf. *Quint*, DW V, 440, n.2; das innergöttliche Bild-Sein des Menschen – als ein Moment des innertrinitarischen Sohnes als des konnaturalen Wesensbildes des Vaters – bezeichnet seine präexistente Seinsweise als Idee Gottes, cf. zur Bildtheologie Eckharts DW I, 270,1–6; Utrum in deo sit idem esse et intelligere, n. 7 (= LW V, 43,14 – 44,2); in Joh n. 23–27 (= LW III, 19,5 – 21,13); cf. hierzu *A. M. Haas*, Sermo mysticus, Dokimion 4, Freiburg/Schweiz 1979, 209–237.

[30] Cf. DW V, 400,1–401,7; dieser Hinweis hat den Charakter einer Wahrheitsversicherung, cf. hierzu *Schaefer*, op. cit., 221, *Waldschütz*, op. cit., 202.

erkennt der *lûteriu abegescheidenheit* die Superiorität über alle anderen Tugenden dezidiert zu[31]. Den Grund für diese allgemeine Überlegenheit der *abegescheidenheit* sieht Eckhart in ihrer gänzlichen Beziehungslosigkeit zu allem Kreatürlichen und damit in ihrer völligen Unempfänglichkeit für alle kreatürlichen Einflüsse, während alle anderen Tugenden ein „Absehen auf die Kreatur" und damit ein (Mit-)Bestimmt-Stein durch die Kreatur besitzen[32]. Die Abgeschiedenheit ist deshalb das *unum necessarium* des Menschen[33], weil sie es ist, „die allein zur *unio mystica* führen kann". „Aufzuzeigen, weshalb nur sie ihrem Wesen nach geartet ist, zur Vereinigung mit Gott zu führen, ist das Anliegen des ganzen Traktats."[34]

4.2. Die Superiorität der Abgeschiedenheit über die traditionell höchsten Tugenden (Liebe, Demut, Barmherzigkeit)

4.2.1. Die Superiorität der Abgeschiedenheit über die Liebe

Mit für ihn charakteristisch autoritativem, an das jesuanische „Ich aber sage Euch" erinnerndem Gestus setzt Eckhart seine Behauptung denen traditioneller Lehrautoritäten – sogar derjenigen des Apostels Paulus – entgegen[35], offensichtlich, weil sie seinem Bewußtsein entspringt, etwas objektiv Höheres und in diesem Falle sogar Höchstes und Letztgültiges zu dem in Frage stehenden Sachverhalt zu sagen. Mit zwei Beweis-Gründen versucht Eckhart die Überlegenheit, genauer: den ungleich höheren Wert der Abgeschiedenheit gegenüber der Liebe aufzuzeigen:

a. In ihrer höchsten Form übt die Liebe eine Zwingmacht auf den Menschen aus, Gott zu lieben, d. h. sich aus eigenem Vermögen heraus mit Gott vereinigen zu wollen. Die Abgeschiedenheit aber übt eine Zwingmacht auf Gott selbst aus, den Menschen zu lieben, d. h. sich mit dem abgeschiedenen Menschen aus eigenem, mithin göttlichem Vermögen heraus zu vereinigen. Gott aber kann sich aus seinem absoluten, vollkommenen Vermögen heraus unendlich besser mit dem Menschen vereinigen als sich der Mensch aus seinem unvollkommenen, immanent und daher auch in der Wirkung nach außen different bleibenden Vermögen mit Gott vereinigen kann[36]. Daß eine

---

[31] Cf. DW V, 401,5: *Quint*, DW V, 438–40, hat erstens gezeigt, daß *abegescheidenheit* höchst wahrscheinlich eine genuine Wortprägung Meister Eckharts ist; und daß zweitens die lat. Äquivalente sowohl im Begriff der *separatio* als auch in dem der *abstractio* liegen. Allerdings bezeichnen die lat. Äquivalente nur die negative Seite dieses Begriffs im Sinne der Abtrennung und Loslösung des Geistes und nicht auch seine positive Seite, d. h. den Vollendungs-Zustand seines Losgelöstseins.

[32] Cf. DW V, 401,6sq.: ... wan alle tugende hânt etwaz ûfsehennes ûf die crêâtûre, sô stât abegescheidenheit ledic aller crêâtûre.

[33] Cf. DW V, 401,8–10; cf. hierzu *Quint*, DW V, 440, n. 5; cf. auch aus der Martha-Maria-Predigt 86 DW III, 486, 3sqq.

[34] *Quint*, Meister Eckharts Traktat... art. cit., 315.

[35] Cf. DW V, 402,1–3; ibid., 404,8sq.

[36] Cf. DW V, 402,3–403,1: *Von êrste dar umbe, wan daz beste, daz an der minne ist, daz ist, daz si mich twinget, daz ich got minne, sô twinget abegescheidenheit got, daz er mich minne. Nû ist vil edellîcher, daz ich twinge got ze mir, dan daz ich mich twinge ze gote. Und ist daz dâ von, wan got*

Vereinigung von Gott und Mensch grundsätzlich nur von Gott selbst als dem wesenhaft Einfachen und daher auch vollkommen unifizierend Wirkenden, nicht aber aus menschlich-vielheitlichem Vermögen herbeigeführt werden kann, wird von Eckhart auch andernorts betont[37]. Den zentralen Satz des Arguments, daß nämlich die Abgeschiedenheit Gott zwingt, den Menschen zu lieben bzw. sich mit ihm zu vereinigen, beweist er mit einem weiteren, gleichfalls syllogistisch strukturierten Argument: Nach der aristotelischen (und stoischen), auch von Eckhart rezipierten sog. *sedes naturalis*-Lehre befindet sich jede Entität notwendigerweise an dem ihr eigenen, natürlichen Ort[38]. Diese Lehre wird von Eckhart universell gefaßt und damit auch auf Gott angewandt: Der natürliche Ort Gottes ist Einheit und Lauterkeit, für die wiederum Abgeschiedenheit konstitutiv ist[39]. Daher, so folgert Eckhart, muß Gott aus eigener Wesensnotwendigkeit heraus sich selbst einem abgeschiedenen Herzen geben[40]; das „Müssen Gottes", die durch sein Wesen als absolute Einheit bedingte und insofern wesensnotwendige Güte Gottes, d. h. seine durch sein Wesen bedingte Notwendigkeit zur Selbstmitteilung (ad extra) an die abgeschiedene, von nichts Kreatürlichem mehr bewegte menschliche Seele[41], formuliert ex parte dei denselben metaphysischen Sachverhalt, den Eckhart in bewußt paradoxer Zuspitzung ex parte hominis als ein Gott-Zwingen des völlig demütigen Menschen bzw. des abgeschiedenen Herzens oder etwa als sein Gebieten über Gott auch

---

kan sich învüeclîcher vüegen ze mir und baz vereinigen mit mir, dan ich mich künde vereinigen mit gote.

[37] Cf. DW III, 175,5: *Niemermê enmac ich got gesehen wan in dem selben, dâ got sich selben inne sihet.* Cf. DW V, 21,12sq.; cf. auch n. 64.

[38] Cf. hierzu die von *Quint*, DW V, 441, n. 11, genannten Stellen.

[39] Cf. DW V, 403,3sq.: *Nû ist gotes natiurlîchiu eigen stat einicheit und lûterkeit, daz kumet von abegescheidenheit.* Cf. hierzu DW V, 441, n.12; Einfachheit und Lauterkeit sind also „für Eckhart selbst schon abgeleitete Modi der Abgeschiedenheit" *(Waldschütz*, op. cit., 206); cf. auch *N. Largier*, Meister Eckhart Werke I, 803–807; zum reinen Herzen als dem eigenen Ort Gottes cf. DW I, 80, 8sqq.: *Got enhat kein eygner statt dan ein rein hertz und ein reine sel: ... waz ist ein rein hertz? daz ist rein, daz von allen creaturen ist gesündert und gescheiden.*

[40] Cf. DW V, 403,4sq.: *Dâ von muoz got von nôt sich selber geben einem abegescheidenen herzen. Waldschütz*, op. cit., 206, hat in dieser Aussage zu Unrecht einen argumentativen Zirkel gesehen: Zwar „kann der Mensch nur Gottes Stätte sein in Abgeschiedenheit"; das bedeutet aber nicht, daß die Abgeschiedenheit des Menschen erst durch das Kommen Gottes „an seine Stätte" (ibid.) entstehen müßte, sondern nur, daß erst der abgeschiedene Mensch Gottes stets unmittelbare Anwesenheit als solche auch unmittelbar erfährt.

[41] Zu diesem „Müssen" Gottes auf Grund seiner Güte bzw. Liebe cf. DW V, 187,7–188,2; DW I, 71,7–72,2; 73,12sq.; 149,1–12(!); 385,7–11; DW III, 81,1; 81,3–9; zu diesem „Müssen" Gottes cf. *S. Ueda*, Über den Sprachgebrauch Meister Eckharts: ‚Gott muß ...' in: Glaube, Geist, Geschichte, Festschrift für E. Benz, ed. *G. Müller / W. Zeller*, Leiden 1967, 266–277 (mit zahlreichen Stellenangaben): In diesem eindringlichen Aufsatz hat Ueda gezeigt, daß nach Eckhart das „Müssen" Gottes und das Gott-Zwingen des Menschen nur die beiden Seiten ein und derselben Beziehung zwischen Gott und Mensch darstellen, auch wenn er diese Beziehung mit den Attributen „unpersönlich", „unwillkürlich" und „dynamisch" eher aus einer buddhistischen, nicht immanent-christlichen, Perspektive charakterisiert. Ueda hat ebenfalls gezeigt, daß nach Eckhart Gott zwar – als seine Grund-Eigenschaft ad extra – gut ist durch sein Wesen, aber nicht gut in sich selbst, d. h. in seinem Wesen, das vielmehr absolute Einheit ist.

außerhalb des Abgeschiedenheits-Traktats expliziert[42]: Das „Gott-Zwingen" von seiten des abgeschiedenen Herzens darf daher nicht im Sinne einer ohnehin unmöglichen Verfügungsgewalt eines anderen über Gott mißverstanden, sondern muß als Ausdruck für die alleine durch sein Wesen bzw. seine Natur bedingte Notwendigkeit Gottes zur Selbstmitteilung an die abgeschiedene, ihrer kreatürlichen Eigenwirksamkeit völlig entäußerte (menschliche) Seele aufgefaßt werden[43]. Das wahrhaft abgeschiedene Herz erfährt deshalb „zwangsläufig" Gott selbst unmittelbar, weil Gott, wie weiter unten deutlich wird, nur im Nichts wirken kann und wirken muß. Daß er aber nur im Nichts wirken kann und wirken muß, ist durch seine wesenhafte Einfachheit bedingt: Weil es kein seinsmäßig anderes zu etwas absolut Einfachem geben kann – denn sonst wäre das vollkommen Einfache gegen dieses begrenzt, mithin schon durch Anfang und Ende bestimmt –, kann es selbst ad extra nur im Nichts wirken; und es muß im Nichts wirken, weil es – als absolut Einfaches – alles erfüllen muß, da es gegen nichts begrenzt sein kann.

b. Das zweite Argument für die Höherwertigkeit der Abgeschiedenheit gegenüber der Liebe hat folgende Gestalt: Die Liebe zwingt den Menschen dazu, alle Dinge um Gottes willen zu ertragen[44], während die Abgeschiedenheit den Menschen dazu bringt, für nichts anderes als für Gott empfänglich zu sein. Dies aber ist viel wertvoller, denn im Leiden hat der Mensch

---

[42] Cf. DW I, 234,14–237,4: „Gott unterläßt es in seiner Gutheit nicht, sich völlig in einen vollkommen demütigen Menschen zu ergießen, er wird gezwungen dazu, es notwendig tun zu müssen. Der wahrhaft demütige Mensch braucht Gott nicht zu bitten, er kann Gott gebieten, denn die Höhe der Gottheit hat es auf nichts anderes abgesehen als auf die Tiefe der Demut, ... Der demütige Mensch ist Gottes so gewaltig, wie er seiner selbst gewaltig ist, und alles, was in den Engeln ist, das ist dieses demütigen Menschen Eigen; was Gott wirkt, das wirkt der demütige Mensch, und was Gott ist, das ist er: ein Leben und ein Sein... Wenn ein Mensch recht demütig wäre, müßte Gott entweder seine ganze Gottheit verlieren und müßte sich ihrer völlig entäußern, oder er müßte sich ausgießen und müßte ganz in den Menschen fließen." Gleiches wird – mit nahezu identischem Wortlaut – in Predigt 15 ausgesagt, noch erweitert um die Erwähnung der Willenseinheit des vollkommen demütigen Menschen mit Gott, der sich ihm unmittelbar mitgeteilt, d. h. mit seiner eigenen, mithin göttlichen Wirksamkeit gnadenhaft überformt hat, cf. DW 1, 246,10–21: „Ja, der demütige Mensch braucht darum ‚Gott' nicht zu bitten, sondern er kann ihm wohl gebieten, denn die Höhe der Gottheit kann es auf nichts anderers absehen als auf die Tiefe der Demut; denn der demütige Mensch und Gott sind Eins und nicht Zwei. Dieser demütige Mensch ist Gottes so gewaltig, wie er seiner selbst gewaltig ist; und alles das Gute, das in allen Engeln und in allen Heiligen ist, das ist alles sein Eigen, so wie es Gottes Eigen ist. Gott und dieser demütige Mensch sind ganz Eins und nicht Zwei; denn, was Gott wirkt, das wirkt auch er, und was Gott will, will auch er, und was Gott ist, das ist auch er; ein Leben und ein Sein. Ja, bei Gott, wäre dieser Mensch in der Hölle, Gott müßte zu ihm in die Hölle, und die Hölle müßte für ihn ein Himmelreich sein. Gott muß dies notwendig tun, er würde gezwungen, dies tun zu müssen."

[43] Bezeichnenderweise spricht Eckhart an einer Stelle sogar davon, daß seine eigene Natur Gott zur Güte, d. h. dazu zwingt, den Menschen zu lieben, cf. Pf. 231,13sq.: *Ich wil des gote niemer gedanken, daz er mich minnet, wan er enmac es niht gelâzen, er welle oder enwelle, sîn nâtûre twinget in dar zuo. Ich wil im des danken, daz er es niht gelâzen mac von sîner güete, er müeze mich minnen.*

[44] *Quint*, DW V, 442, n. 14, verweist darauf, daß in der α-Gruppe der Handschriften diese Aussage als Zitat aus 1 Cor 13,7 ([caritas] omnia suffert) gekennzeichnet ist.

noch einen intentionalen Bezug zu der Kreatur, von der ihm das Leiden zugefügt wird[45], während die Abgeschiedenheit gänzlich ohne einen solchen Bezug nach außen und damit zur Kreatur in sich verharrt[46]. Im Leiden ist der Mensch noch im Willen beeinflußbar von der Kreatur, in der Abgeschiedenheit aber nicht mehr. Denn der abgeschiedene Mensch ist nur noch für Gott empfänglich. Nur für Gott empfänglich zu sein aber ist in dem Maße besser als auch für die Kreatur empfänglich zu sein, in dem das Empfangene, Gott selbst, besser bzw. „edler" ist als die Kreatur, nämlich unendlich viel. Auch hier wird der Kernsatz des Arguments – daß die Abgeschiedenheit alleine für Gott empfänglich ist – eigens beweisen: Alles, was aufgenommen wird, muß in etwas, „d. h. in einem zur Aufnahme fähigen Etwas"[47], aufgenommen werden. Die Abgeschiedenheit als die höchste menschliche Tugend bzw. als der höchste für den Menschen erreichbare habitus[48] aber ist dem Nichts, der Negation aller Bestimmungen, so nahe, daß von ihrem Quasi-Nichts nichts anderes aufgenommen werden und in ihm enthalten sein kann als das Nichts Gottes, als die Negation aller formbezogenen und damit kategorialen Bestimmungen, die Gott selbst auf Grund seiner wesenhaften Einfachheit ist. M. a. W.: Aufnahmefähig ist das Quasi-Nichts der Abgeschiedenheit[49] für kein Etwas, für keine form- und damit kategorial bestimmte Entität, – weil etwas nur in einem Etwas aufgenommen werden kann –, sondern nur für das (überkategoriale) Nichts Gottes[50]. Diesen hier von seiten des Aufnahmefähigen ausgedrückten metaphysischen Sachverhalt, daß das Nichts nur für Gott empfänglich ist, bringt Eckhart auch andernorts zur Sprache, etwa dort, wo er sagt, daß nur ein solcher Mensch, der „nichts" ist, d. h. sich aller inneren Formen und Bilder entledigt hat, in das bloße Sein des göttlichen Geistes versetzt werden kann, sofern dessen Natur darin liegt, niemandem gleich zu sein[51]. Weil der eigene Wille des im Zustand der Abgeschiedenheit befindlichen Menschen erloschen ist und daher auch nicht mehr beeinflußt wird von kreatürlichen Impulsen, deshalb wird sein (abgeschiedener) Geist nicht mehr von kreatür-

[45] Cf. DW V, 17,9–14; cf. hierzu *Schaefer*, op. cit., p. 223: „Leiden ist mit Geschöpflichem untrennbar verknüpft, ja wird durch das Geschöpfliche bewirkt."

[46] Cf. DW V, 403,7–404,1.

[47] *Quint*, DW V, 442, n. 17.

[48] Von einem habitus des Menschen kann man bei der Abgeschiedenheit allerdings nur in bezug auf den Vorgang des Sich-Abscheidens, nicht aber bezüglich des Zustands der Abgeschiedenheit sprechen, der vielmehr als „reiner Akt" (*O. Langer*, Mystische Erfahrung und spirituelle Theologie. Zu Meister Eckharts Auseinandersetzung mit der Frauenfrömmigkeit seiner Zeit, München – Zürich 1987, 175) erscheint.

[49] Cf. DW V, 405,3–5: *Nû rüeret abegescheidenheit alsô nâhe dem nihte, daz zwischen volkomener abegescheidenheit und dem nihte kein dinc gesîn enmac.*

[50] Cf. DW V, 404,1–7; cf. hierzu DW V, 442, n. 17, und *Schaefer*, op. cit., 192, n. 11.

[51] Cf. DW III, 322,2–6; den Gedanken, daß Gott nur im oder aus dem Nichts, d. h. aus keiner Materialursache, wirken kann, hat vor allem Johannes Tauler breit entfaltet, cf. hierzu *Vf.*, ‚Selbsterfahrung und Gotteserfahrung. Zum Individualitätsbewußtsein bei Johannes Tauler', in: Individuum und Individualität im Mittelalter (MM 24) Berlin–New York 1995, 651–654.

lichen Formen und Bildern geprägt und bestimmt[52] und ist daher ein Nichts an (eigener) Bestimmtheit und damit pure Empfänglichkeit für das göttliche Wirken.

4.2.2. Die Superiorität der Abgeschiedenheit über die Demut

Auch für diese Überlegenheit der Abgeschiedenheit bringt Eckhart zwei Argumente: a. Zwei Tugenden sind stets besser als eine Tugend alleine. Die Demut schließt nicht Abgeschiedenheit in sich, wohl aber vollkommene Abgeschiedenheit die vollkommene Demut. Denn während die Demut zwar auf die „Vernichtung des eigenen Selbst", d. h. die völlige Aufhebung des eigenen, selbst gewirkten Wollens, zielt und danach strebt, so ist sie noch in dieser aufhebenden Tätigkeit begriffen und hat den vollendeten Zustand des völligen Erloschenseins der eigenen Willenstätigkeit und folglich auch des Bestimmtseins durch weltlich-kreatürliche Impulse und damit den Zustand vollkommener Abgeschiedenheit noch nicht erreicht, so daß zwar Demut ohne Abgeschiedenheit, nicht aber vollkommene Abgeschiedenheit ohne Demut besteht; denn das existentielle Nichts der Abgeschiedenheit, das die wesenhafte Nichtigkeit der Kreatur verifiziert, schließt vollkommene Demut im Sinne einer vollständigen „Vernichtung des Selbst" als ihre notwendige Bedingung ein. Wer daher die Abgeschiedenheit besitzt, besitzt stets zugleich zwei Tugenden, Demut und Abgeschiedenheit, während der nur Demütige alleine diese eine Tugend besitzt[53]. b. Das zweite Argument ist „zentriert um den Gegensatz von Heraustreten und Insichbleiben."[54] Ein vollkommen demütiger Mensch geht aus sich selbst heraus auf die Kreaturen zu, denn er neigt oder beugt sich selbst unter alle Kreaturen, während die Abgeschiedenheit vollkommen in sich selbst, d. h. beziehungslos bleibt zu allen Kreaturen[55]. Jedes In-sich-Bleiben von etwas aber ist viel edler als sein Aus-sich-heraus-Gehen[56], denn mit diesem ist im kreatürlichen Bereich stets eine Differenzierung, Teilung und damit Schwächung verbunden. Während die vollkommene Demut noch etwas will, näm-

---

[52] Zur Form- und Bildlosigkeit des abgeschiedenen Geistes bzw. der Abgeschiedenheit der Vernunft cf. DW I, 250,6sq.,11sq.: *wie mag das gesin, das abegeschaidenhait des verstentniss sunder form vnd bild ...* .

[53] Cf. DW V, 404,8–405,6; zum Ganzen cf. *Langer*, op cit., 177: „Auch die Tugend der Demut, von der Eckhart Abgeschiedenheit unterscheidet ... ähnelt ihr einerseits durch den ihnen beiden eigenen Vollzug der Vernichtung des Selbst, differiert aber andererseits, weil Demut noch im Prozeß des Absterbens befangen ist, während Abgeschiedenheit, die das Selbst vollkommen vernichtet hat, sich unbeweglich in diesem von der Demut erstrebten Ziel hält."

[54] Ibid. 177.

[55] Cf. DW V, 405,7–406,7; cf. hierzu *Quint*, DW V, 443, n. 26: Eckhart sucht „das völlig in sich ruhende und beziehungslose Sein der abegescheidenheit näherhin zu bestimmen durch Negierung aller Beziehungsmöglichkeiten des Gleich- oder Ungleichseins, des Drüber- oder Drunterseins im Hinblick auf eine Kreatur." Zum fehlenden Außenbezug des abgeschiedenen Geistes cf. DW I, 250,11–13: *wie mag das gesin, das abgeschaidenhait des verstentniss ... in im selbst allú ding verstát sunder uskeren vnd verwandlung sin selbes?*

[56] Cf. DW V, 405,10sq.: *Nû enmac kein ûzgang niemer sô edel werden, daz inneblîben ensî vil edeler in im selber.* Cf. hierzu DW V, 443, n. 25.

lich unter allen Kreaturen zu stehen, will die Abgeschiedenheit nichts sein, d. h.: Der in der Abgeschiedenheit alleine wirksame göttliche Wille ist auf kein Etwas, auf kein „Dies oder Das", auf nichts kreatürlich Vereinzeltes, er ist vielmehr alleine auf sich selbst bezogen, so daß die Abgeschiedenheit „nichts anderes will als sein"[57]. Beide Aussagen, das Nichts-sein-Wollen der Abgeschiedenheit und die Aussage, daß sie nichts anderes als sein will, widersprechen sich daher keineswegs, wenn man berücksichtigt, daß in beiden Fällen das Subjekt des Wollens der im abgeschiedenen Menschen wirksame Wille Gottes ist.

Nach Art eines scholastischen Traktats stellt sich Eckhart dann selbst einen gewichtigen Einwand gegen seine Behauptung, daß die Abgeschiedenheit die höchste Tugend sei: Warum hat die Mutter Gottes, in der als dem reinen Menschen alle Tugenden vollkommen gegenwärtig sein mußten, sich ihrer Demut (nach Luc 1,48) und nicht ihrer Abgeschiedenheit gerühmt, wenn doch die Abgeschiedenheit die höchste Tugend sein soll? Eckharts Antwort auf diesen Selbsteinwand ist genau genommen zweigeteilt: In einem ersten Argument qua revelatione verweist er auf das Vorbild Gottes, dessen Demut ihn zu seiner Menschwerdung veranlaßte, während seine Abgeschiedenheit davon völlig unbewegt und unbeeinflußt blieb. Und weil Maria sich nach dem Vorbild Gottes verhielt und deshalb in ihrer Abgeschiedenheit von der Menschwerdung Gottes in ihr unbewegt blieb, wußte sie, daß Gott dabei auf das bewegende Moment ihrer Demut und nicht auf ihre Abgeschiedenheit schaute. Qua ratione – und darin liegt das weitaus stärkere und beweiskräftigere Argument – zeigt Eckhart anschließend, daß der Einwand sich selbst widerspricht: Denn ein Sich-Rühmen, d. h. ein reflexiver Selbstbezug, schließt ein – und sei es ein vergleichsweise geringfügiges – Aus-sich-heraus-Treten ein, um sich überhaupt auf sich selbst reflexiv beziehen zu können. Die (vollkommene) Abgeschiedenheit aber schließt, wie bereits gesehen, jegliches Aus-sich-heraus-Treten aus. Hätte Maria sich ihrer Abgeschiedenheit gerühmt, so hätte sie diese damit beschädigt, was bei Maria aber unmöglich ist[58].

4.2.3. Die Superiorität der Abgeschiedenheit über die Barmherzigkeit

Eckhart definiert die Barmherzigkeit als ein mitleidvolles Herausgehen des Menschen aus sich selbst auf den leidenden Mitmenschen zu. In dieser Definition ist die Unterlegenheit der Barmherzigkeit gegenüber der Abgeschiedenheit bereits impliziert: Denn die Abgeschiedenheit tritt nicht aus

[57] Cf. DW V, 406,6–9: *si [sc. volkomeniu abegescheidenheit] enwil niht anders wan sîn. Daz si aber welle diz oder daz sîn, des enwil si niht. Wan swer wil diz oder daz sîn, der wil etwaz sîn, sô enwil abegescheidenheit nihtes niht sîn.*

[58] Der Einwand wird formuliert in DW V, 406,9–407,7; das erste Argument Eckharts in DW V, 407,7–408,7; das zweite Argument in DW V, 408,7–409,3; die Zweiteilung von Eckharts Antwort und der unterschiedliche epistemische Status beider Argumente ist bislang m.W. noch nicht bemerkt worden.

sich heraus noch läßt sie sich durch irgendetwas betrüben: Weil die Eigenwirksamkeit des kreatürlichen Willens im abgeschiedenen Menschen vollkommen aufgehoben ist, wird dieser durch nichts mehr betrübt, d. h. durch nichts Kreatürliches mehr im Willen bewegt. Solange der Wille des Menschen aber noch von kreatürlichen Einflüssen bewegt werden kann, solange steht es, wie Eckhart auch andernorts immer wieder betont, nicht recht um den Menschen, weil er dann nicht alleine für Gott empfänglich ist und nicht alleine von Gott und seinem Willen bewegt wird[59]. Am Ende dieses zweiten inhaltlichen Abschnitts des Traktats faßt Eckhart dessen allgemeines Ergebnis in einem Satz zusammen: Die Abgeschiedenheit ist die makellose Tugend, die den Menschen am meisten mit Gott verbindet[60]. Der innere Grund für die Reihenfolge, in der Eckhart die traditionell höchsten Tugenden mit der Abgeschiedenheit vergleicht, liegt m. E. in dem Kriterium des zunehmenden Maßes an Ähnlichkeit bzw. Übereinstimmung dieser Tugenden mit der Abgeschiedenheit[61]: In der unbedingten Gottesliebe ist der eigene, kreatürliche Wille und damit auch der Geist des Menschen von seiner eigenen Gottesvorstellung – und insofern noch von etwas Kreatürlichem – in höchstem Maße bewegt bzw. geprägt; in der Demut beschneidet und beschränkt sich der menschliche Wille zwar selbst, obschon er noch auf die Kreatur, wenn auch im negativen Modus der Selbsterniedrigung, bezogen ist; in der Barmherzigkeit ist die Selbstentäußerung des menschlichen Willens am größten und dennoch nicht vollkommen, weil auch hier der Wille noch von Kreatürlichem bewegt wird. Diese Steigerung der Vergleichsgegenstände dient der Heraushebung der Abgeschiedenheit, deren Vollkommenheit in ihrem In-sich-Bleiben bzw. in ihrer Bewegungslosigkeit begründet liegt, für die wiederum die vollkommene Aufhebung der Eigenwirksamkeit des (kreatürlichen) Willens konstitutiv ist.

---

[59] Cf. DW V, 409,7–4; cf. auch DW V, 444, n. 35; im Hintergrund der Definition der Barmherzigkeit dürfte die Grundbedeutung von *misericordia* als *miserum cor habere* stehen, cf. hierzu auch *Langer*, op. cit., 177. Mit diesem Verständnis der Barmherzigkeit als einer sozialen Tugend des Menschen darf nicht die wesensimmanente Barmherzigkeit Gottes bzw. sein „Werk der Barmherzigkeit" verwechselt werden, von dem Eckhart in der Predigt 7 *(Populi eius qui in te est, misereberis)* spricht: Denn diese wesenhafte Barmherzigkeit Gottes ist seine authentische Selbstmitteilung, die Selbstgabe seiner ihm immanenten All-Einheit als des „unergründlichen Meeres" an die vollkommen abgeschiedene Seele, cf. DW I, 121,1–13; die für ein oberflächliches Verständnis naheliegende Kritik des unsozialen Charakters der Abgeschiedenheit verkennt erstens die Grundfrage des Traktats, der es um jene Tugend geht, die für die Einung des Menschen mit Gott die *conditio sine qua non* ist; und sie verkennt zweitens, daß das beste Sozialverhalten des Menschen nach Eckharts Verständnis nur durch die Wirksamkeit des göttlichen Willens im Menschen und damit – als deren notwendige Bedingung – durch die Abgeschiedenheit des Menschen realisiert wird; zu dieser Kritik cf. *Waldschütz*, op. cit., 216sq.

[60] Cf. DW V, 410,4–6.

[61] Cf. hierzu auch *Langer*, op. cit., 177: „Die drei Tugenden enthalten Elemente von Abgeschiedenheit, sind je auf ihre Weise angefangene Abgeschiedenheit."

4.3. Die vollkommene Erkenntnis und die Allmacht des abgeschiedenen Geistes

Auch wenn die vollständige Aufhebung der Eigenwirksamkeit seines kreatürlichen Willens konstitutiv ist für die Abgeschiedenheit des Menschen, so ist diese doch eine Bestimmung des *Geistes* und nicht des Willens. Dies geht sowohl aus Eckharts Avicenna-Zitat[62] als auch aus seiner Definition der Abgeschiedenheit eindeutig hervor. Eckhart zitiert bzw. interpretiert Avicenna in dem Sinne, daß dem abgeschiedenen Geist eine vollkommene Erkenntnis und eine vollkommene Zwingmacht bzw. Allmacht seines Willens eignet, so daß er sogar Gott zu sich, zu seinem Sein zwingt[63]. Vollkommenheit seines Erkennens und Wollens aber kann dem abgeschiedenen Geist nur insofern zugesprochen werden, als in ihm das göttliche Erkennen und Wollen selbst wirksam ist. Die Zwingmacht des abgeschiedenen Geistes gegenüber Gott expliziert wiederum nichts anderes als die durch sein Wesen bedingte Notwendigkeit Gottes zu seiner Selbstmitteilung, d. h. der Mitteilung seiner eigenen Wirksamkeit, an den abgeschiedenen, nur für ihn empfänglichen Geist. Wenn der abgeschiedene (menschliche) Geist sich aller in ihn eindringenden kreatürlichen Formen und akzidentellen Bestimmungen entledigt und damit alles ihn von Gott Trennende und Entzweiende aufgehoben hat, dann muß er Gottes *eigenschaft*, die Eigentümlichkeit des göttlichen Wissens und Wollens, annehmen, dann muß Gott aus eigener Seinsnotwendigkeit heraus sein eigenes Wissen und Wollen in ihm hervorbringen. Denn seine *eigenschaft* kann Gott nur sich selbst und damit zugleich nur jenem Geist geben, der alles ihn von Gott Trennende aufgehoben hat, ohne dadurch selbst zu Gott zu werden[64]. Weil alleine Gottes

---

[62] Cf. DW V, 410,7–411,1; *Quint*, hat in DW V, 445, n. 38, die zugrundeliegende Stelle bei Avicenna nachgewiesen und in Meister Eckharts Traktat … art. cit., 310sqq., die sachlichen Parallelen zwischen Avicennas Ausführungen zur *anima nobilis* und dem *adel des geistes* bei Eckhart markiert, die Verbindung zu einem anderen, sachlich entsprechenden Zitat Eckharts aus der gleichen Schrift Avicennas (cf. LW III, 217sqq.) aufgewiesen und diese Indizien zu Recht zu einem weiteren Echtheitskriterium des Abgeschiedenheits-Traktats erhoben.

[63] Cf. DW V, 410,7–411,1; cf. hierzu die Parallelstelle in DW I, 250,6sqq., auf die *Quint* in DW V, 445, n. 39, hingewiesen hat.

[64] Cf. DW V, 411,2–5: *und möchte er gestân formelôsiclich und âne alle zuovelle, sô naeme er gotes eigenschaft an sich. Daz enmac aber got niemanne geben dan im selber; dâ von enmac got niht mêr getuon, dem abegescheidenen geiste, wan daz er sich selben im gibet.* Diese äußerst schwierige Stelle hat nicht von ungefähr grundsätzlich differierende Interpretationen hervorgebracht: Während *Schaefer*, op. cit., 226, und *Quint* (in DW V, 445, n. 39 u. 40; id., ‚Das Echtheitsproblem', art. cit., 42; id., Meister Eckharts Traktat, art. cit., 317; *Waldschütz*, op. cit., 221, scheint sich dieser Position anzuschließen – auch wenn er sich dem textlichen Problem in seiner ganzen Schärfe ebenfalls nicht stellt –, wenn er in bezug auf diesen Passus von dem Entwurf einer Utopie, einem radikalen Sein-Können des Menschen spricht) unbesehen, d. h. ohne auf den Irrealis der Gegenwart *möhte er …, sô næme er*, interpretierend Bezug zu nehmen, davon ausgehen, daß Eckhart dem abgeschiedenen menschlichen Geist zuspricht, Gottes *eigenschaft*, d. h. – nach *Quint*, DW V, 541, – Gottes eigenes Sein zu empfangen, versteht *Langer*, op. cit., 178, den genannten Irrealis im Sinne einer prinzipiellen, unaufgebbaren Gebundenheit des endlichen Geistes an seine kreatürliche Seinsform und deren akzidentelle Bestimmungen, „die eine vollkommene Selbstmitteilung Gottes unmöglich machen" (ibid.) und damit als eine Einschränkung des Vermögens „des

Erkennen und Wollen in dem abgeschiedenen Menschen wirksam sind, kann er durch nichts Vergängliches und Sinnliches mehr bewegt werden, er ist einzig und alleine bewegt von göttlichem Leben und daher gleichsam tot für die Welt[65].

4.4. Die allgemeine Wesensbestimmung der Abgeschiedenheit als der fundamentalen Seinsweise Gottes

Aus ihrem Vergleich mit den traditionell höchsten Tugenden und aus ihrer Wirkung, insbesondere ihrer Allmacht, ist der innere Adel der Abgeschiedenheit offensichtlich geworden und läßt die Frage nach ihrem Wesen aufkommen. Eckharts Definition der „rechten Abgeschiedenheit" als der völligen Unbeweglichkeit des Geistes im Sinne seiner Nichtbewegbarkeit von außen weist Abgeschiedenheit als eine Bestimmung des Geistes aus[66]; und zwar, wie erst im Anschluß an diese Definition deutlich wird, als eine göttlich überformte Bestimmung des menschlichen Geistes: Die vollkommene, „unbewegliche Abgeschiedenheit" ist jene dem Menschen von Gott gnadenhaft geschenkte, mithin göttlich überformte Bestimmung des (menschlichen) Geistes, die den Menschen in die – für ein Geschöpf – größtmögliche Gleichheit mit Gott bringt. Denn das innerste Gott-Sein, die Göttlichkeit Gottes liegt in seiner unbeweglichen, d. h. nicht von außen beweg- bzw. beeinflußbaren Abgeschiedenheit, die konstitutiv ist für die Lauterkeit Gottes, d. h. für sein Nichtberührtwerden von und Nicht-Vermischtwerden mit allem anderen, mithin Vielheitlich-Kreatürlichem, sowie

---

abgeschiedenen Geistes, Stätte Gottes zu sein" (ibid.). Diese auch von *Largier* (cf. id., Meister Eckhart Werke II, op. cit., 810: „Könnte der Geist sich von der kreaturhaften Bestimmung – vermittelte Form, Akzidens – lösen, würde er zu Gott, der allein diesen Bestimmungen enthoben ist.") vertretene Deutung setzt sich allerdings in einen Widerspruch zu der anschließenden Aussage, daß Gott sich selbst und damit seine *eigenschaft*, die er nur sich selbst geben kann, dem abgeschiedenen Geist gibt. Geht man von dieser Konsequenz aus, so muß man versuchen, den genannten Irrealis nicht im Sinne einer prinzipiellen, sondern nur einer faktischen Form- und Akzidenz-Gebundenheit des endlichen Geistes zu verstehen, die aber prinzipiell aufhebbar ist und aufgehoben werden soll. Die Möglichkeit einer solchen Aufhebung ohne eine gleichzeitige Aufhebung des menschlichen Seins selbst ist aber in Frage zu stellen, sofern es auch nach eckhartscher Auffassung stets die Form ist, die das Sein verleiht, cf. LW I/1 53,4; LW II, 55,11–12; LW II 58,15–59,1; LW V, 82,2–4. Diese Konsequenz wiederum ließe sich nur vermeiden, wenn man *gestân formelôsiclich* und *âne alle zuovelle* nicht auf die kreatürliche Seinsform des Menschen, sondern auf die in den menschlichen Geist von außen eindringenden bzw. von ihm aufgenommenen kreatürlichen Formen bezieht und unter der *eigenschaft* Gottes nicht dessen (göttliches) Sein, sondern seine Wirksamkeit, d. h. sein Erkennen und Wollen versteht, – wogegen allerdings der Wortlaut der Formulierung spricht. Eine glatte und allseits befriedigende Interpretation dieser Textstelle wird es daher schwerlich geben können.

[65] Cf. DW V, 411,6–10; zu dem bei Eckhart sehr häufigen Zitat von Gal 2,20 cf. die in LW IV, 199, n. 1, genannten Parallelstellen.

[66] Cf. DW V, 411,12–412,3: *Hie solt du wizzen, daz rehtiu abegescheidenheit niht anders enist, wan daz der geist alsô unbewegelich stande gegen allen zuovellen liebes und leides, êren, schanden und lasters als ein blîgîn berc unbewegelich ist gegen einem kleinen winde.* Daß diese Definition der Abgeschiedenheit sich primär auf einen (wenn auch gnadenhaft geschenkten) Zustand des *menschlichen* Geistes bezieht, geht aus ihrem Inhalt eindeutig hervor, zu dem es zahlreiche parallele Stellen bei Eckhart gibt, cf. hierzu DW V, 446, n. 44.

für seine (wesenhafte) Einfaltigkeit, d. h. für sein Ausschließen alles Mannigfaltigen, und für seine Unwandelbarkeit. Die gnadenhafte Überformung des Menschen mit der Abgeschiedenheit Gottes wird von Eckhart als ein Prozeß beschrieben, dessen Struktur zumindest andeutungsweise die spiegelbildliche Umkehrung dieser innergöttlichen Konstitutionsverhältnisse darstellt und der den Geist des Menschen daher (erfahrungshaft) über die Lauterkeit, Einfaltigkeit und Unwandelbarkeit in die Abgeschiedenheit Gottes führt. Dieser äußerste, gnadenhaft gewirkte Läuterungsprozeß reinigt den menschlichen Geist von allen vergänglichen bzw. kreatürlichen Eindrücken und Momenten. Daß es dieser Läuterung bedarf, erklärt sich aus dem Zielpunkt dieses Prozesses: Auf Grund der wesenhaften Einfachheit Gottes kann der Mensch in ein Entsprechungsverhältnis, in eine Gleichheit zu Gott nur gelangen, wenn sein Wille von nichts Vielheitlichem mehr bewegt und damit geteilt bzw. wenn sein Geist nicht mehr von vielheitlichen Formen und Bildern geprägt ist. Daher kann nur derjenige „Gottes voll", d. h. von genuin göttlicher Wirksamkeit erfüllt werden, der „aller Kreaturen leer", d. h. von nichts Kreatürlichem mehr im Willen und Erkennen beeinflußt ist[67]. Deshalb muß dieser gnadengewirkte Läuterungsprozeß den Menschen dem Einflußbereich alles Weltlich-Kreatürlichen entziehen[68]. Wenn aber die vollkommene Abgeschiedenheit des Menschen eine göttliche Überformung des menschlichen Geistes ist, dann kann sie nicht mehr als eine erworbene Fähigkeit des Menschen und damit als eine Tugend im herkömmlichen Sinne, sondern sie muß als eine dem Menschen gnadenhaft geschenkte, genuin göttliche Seinsweise verstanden werden[69].

---

[67] Eine „dialektische Verbundenheit" zwischen „der Loslösung vom Geschöpflichen" und der „Hingabe an Gott" hat *Schaefer*, op. cit., 234, zu Recht konstatiert: „Dem negativen Abscheiden entspricht immer wieder das positive Vereinigen" (ibid., 235).

[68] Der ganze Passus in DW V, 412,3–413,5: *Disiu unbewegelîchin abegescheidenheit bringet den menschen in die græste glîcheit mit gote. Wan daz got ist got, daz hât er von sîner unbewegelîchen abegescheidenheit, und von der abegescheidenheit hât er sîne lûterkeit und sîne einvalticheit und sîne unwandelbærkeit. Und dâ von, sol der mensche gote glîch werden, als verre als ein crêatûre glîcheit mit gote gehaben mac, daz muoz geschehen mit abegescheidenheit. Diu ziuhet danne den menschen in lûterkeit und von der lûterkeit in einvalticheit und von der einvalticheit in unwandelbærkeit, und diu dinc bringent eine glîcheit zwischen gote und dem menschen; und diu glîcheit muoz beschehen in gnâden, wan diu gnâde ziuhet den menschen von allen zîtlîchen dingen und liutert in von allen zergenclîchen dingen. Und dû solt wizzen: lære sîn aller crêatûre ist gotes vol sîn, und vol sîn aller crêatûre ist gotes lære sîn. Schaefer*, op cit., 149, (*Quint*, DW V, 446, n. 45, hat sich Schaefers These angeschlossen) hat die Ausführungen dieses Abschnitts über Gottes Unbeweglichkeit als ein nicht ursprüngliches Plusstück der α-Handschriften-Gruppe bezeichnet, die angebliche Häufung von Autorenzitaten (Nachweise bei *Quint*, ibid.) als für Eckhart untypisch charakterisiert und behauptet, daß diese Ausführungen den gedanklichen Zusammenhang der Stelle zerreiße. Unsere Interpretation versucht dagegen zu zeigen, daß dies nicht der Fall ist. Daß keine Häufung von Autoren-Zitaten vorliegt, sondern nur im späten Mittelalter „sehr geläufige und bekannte Aussagen über Gottes Unbeweglichkeit" (*Quint*, ibid.) getroffen werden, geht bereits aus Quints Anmerkung indirekt hervor.

[69] Cf. hierzu grundlegend *Langer*, op. cit., 179: „Von dieser theonomen Position aus, für die vor Gott nichts als Gott gilt, erscheint die Abgeschiedenheit nicht mehr als die höchste Tugend des Menschen, sondern als göttliche Seinsweise, die den Menschen aus Gnade in diese göttliche Seins-

Die unbewegliche Abgeschiedenheit als die fundamentale Seinsweise Gottes besteht von Ewigkeit her und ist weder durch Gottes Schöpfung der Welt noch durch Gebete und gute Werke des Menschen noch durch die Menschwerdung und selbst die Passion des Gottessohnes auch nur im geringsten beeinträchtigt worden[70]. Und dennoch will Gott um alles Gute gebeten sein, dennoch sind alle Gebete und guten Werke des Menschen nicht vergeblich, denn alles Zeitliche ist im göttlichen Intellekt (im Ewigen Wort des Sohnes) von Ewigkeit her in zeitloser Weise präsent, weshalb sich Gott immer schon – in zeitfreier Gegenwärtigkeit und damit Gleichzeitigkeit – gerecht zu allen zeitlichen Ereignissen verhält, so daß er seine Unwandelbarkeit bzw. Abgeschiedenheit nicht verliert[71]: Daher wird der ewig schon feststehende Lohn einer guten Tat dem menschlichen Subjekt dieser Tat zwar in der Zeit bzw. zu einem ganz bestimmten Zeitpunkt – als zeitlicher Schöpfungseffekt in der erschaffenen Kreatur – zuteil, gleichwohl ist und bleibt sein göttlicher Schöpfungsakt zeitlos. Eckhart autorisiert den Gedanken der Umwandelbarkeit Gottes bzw. des göttlichen Willens durch eine Reihe von Zitaten christlicher Autoritäten, insbesondere des Augustinus, und schließlich durch einen von ihm wiederholt interpretierten Schriftvers[72]. Ein zweiter Einwand gegen die unbewegliche Abgeschiedenheit versucht diese mit der Todesangst Christi und der Klage Mariens unter dem Kreuz in einen Widerspruch zu setzen. Eckhart begegnet dieser obiectio, indem er die heftigen Gemütsbewegungen beider jeweils nur auf ihren äußeren, d. h. sinnlich wahrnehmenden und empfindenden Menschen, bezieht und ihren inneren Menschen, d. h. ihre höchsten Seelenkräfte des Gedächtnisses, des Intellekts und des Willens, davon gänzlich unberührt sein läßt. Diese wechselseitige Unabhängigkeit von bewegtem äußeren und völlig unbewegt bleibendem inneren Menschen veranschaulicht Eckhart anschließend mit einer sich öffnenden Tür, bei der die Türangel unbewegt bleibt, während sich das Türbrett bewegt[73].

---

weise erhebt. Die Abgeschiedenheit Gottes als reiner Akt ist zwar eine Möglichkeit des Geistes, er vermag sie aber nicht aus eigener Kraft zu verwirklichen."

[70] Cf. DW V, 413,5–414,9.

[71] Cf. DW V, 415,1–7; cf. hierzu DW V, 447, n. 54; zu Eckharts Gedanken der „absoluten Präsentialität sowohl der Schöpfung wie der Inkarnation" cf. *Largier*, Meister Eckhart Werke II, op. cit., 810–812, und die dort angegebene Literatur; zu ergänzen wäre: *K. Kremer*, Meister Eckharts Stellungnahme zum Schöpfungsgedanken, in: TThZ 74 (1965) 65–82; *A. M. Haas*, Meister Eckharts Auffassung von Zeit und Ewigkeit; in: Id., Geistliches Mittelalter, Freiburg/Schweiz 1984, 339–369.

[72] Cf. DW V, 416,8–419,4; zu den Zitaten im einzelnen cf. die Anmerkungen in DW V, 448, n. 55, 449, n. 59, 450, n. 60, 451; zu Eckharts sonstiger Auslegung des ‚Ego sum qui sum' aus Ex 3,14 cf. *W. Beierwaltes*, Platonismus und Idealismus, Frankfurt a. M. 1972, 38–82.

[73] Cf. zum Ganzen DW V, 419,5–422,12; zur Unterscheidung von innerem und äußerem Menschen bei Echkart cf. den Traktat ‚Vom edlen Menschen'. Zur Typologie von innerem und äußerem Menschen sowie seiner platonischen Herkunft (res publica 588b 2–4) cf. *E. Jüngel*, Zur Freiheit eines Christenmenschen. Eine Einführung in Luthers Schrift, München 1978, 116sqq.

4.5. Der Gegenstand der Abgeschiedenheit: Das reine Nichts

Die lautere Abgeschiedenheit als der höchste Zustand des menschlichen Geistes besitzt keinen eigenen Bezugspunkt, auf den sie intentional ausgerichtet oder bezogen wäre, sie ist gegenstandslos und „steht auf einem reinen Nichts". Dieses Stehen der Abgeschiedenheit „auf einem reinen Nichts", das mit ihrer oben konstatierten untrennbaren Nähe zum Nichts synonym ist, ist deshalb zugleich ein „Stehen auf dem Höchsten", weil nur im Nichts, im selbst Unbestimmten und deshalb vollkommen Form- und Bestimmbaren Gott nach seinem Willen uneingeschränkt wirken kann und – auf Grund seiner eigenen wesensbedingten Notwendigkeit zur Selbstmitteilung – wirken muß. Gott wirkt folglich im menschlichen Herzen nur nach Maßgabe seiner Bereitschaft bzw. Empfänglichkeit, die am größten ist im Quasi-Nichts, in der materieartigen Bestimmungslosigkeit des abgeschiedenen Herzens. Diese Totalempfänglichkeit des abgeschiedenen Herzens bzw. Geistes für seine gnadenhafte Überformung vergleicht Eckhart mit dem bekannten aristotelischen Bild einer unbeschriebenen Schreibtafel für die Empfänglichkeit des intellectus possibilis für die Formen, d. h. die denkbaren Gegenstände, denen dieser der Möglichkeit, nicht aber der Wirklichkeit nach ähnlich ist[74]. Wie die Wachstafel für eine Formgebung von außen um so aufnahmefähiger ist, je unbeschriebener sie selbst ist, so kann Gott im menschlichen Herzen nur nach Maßgabe seiner Freiheit von kreatürlichen Formgebungen wirken. Nur in dem Nichts an eigener aktualer Bestimmtheit, d. h. in dem abgeschiedenen Herzen bzw. in dem allen kreatürlichen Einflüssen gänzlich entzogenen menschlichen Geist, kann Gott sein eigenes Werk ungehindert und uneingeschränkt entfalten, nur dort findet er die vollkommene Bereitschaft, seinen Willen und sein Wirken zu empfangen[75]. Diese Aussagen aber führen zu einer für eine angemessene Interpretation des ganzen Traktats grundlegenden Einsicht: Eckhart konzipiert den abgeschiedenen Geist des Menschen analog zu seinem Intellekt-Begriff in den Pariser Quästionen[76] und damit zum intellectus possibilis bzw. νοῦς παθητικός aristotelischer Provenienz: Wie nach Aristoteles – unter ausdrücklichem Bezug auf den Geist-Begriff des Anaxagoras – der der Seele immanente Geist (von Körperlichem) abgetrennt (!), einfach und eigenschaftslos sowie unvermischt sein muß und daher auch mit nichts anderem Gemeinschaft haben darf, um aufnahme-

[74] Cf. DW V, 425,5–10; cf. hierzu die in DW V, 454, n. 84, genannten Stellen; zur ursprünglichen Gestalt dieses Gedankens bei Aristoteles cf. De anima 429b30–430a2.

[75] Cf. DW V, 423,1–426,5.

[76] Dessen Charaktere – seine Seinslosigkeit bzw. sein „Nichts-Sein", seine Unbestimmtheit und daher totale Empfänglichkeit und Bestimmbarkeit, sein Abgetrennt- und Unvermischt-Sein etc. (cf. hierzu ausführlich *R. Imbach*, Deus est intelligere, Das Verhältnis von Sein und Denken in seiner Bedeutung für das Gottesverständnis bei Thomas von Aquin und in den Pariser Quaestionen Meister Eckharts, Freiburg/Schweiz 1976, 173sqq., mit zahlreichem Belegmaterial) decken sich exakt mit den Merkmalen des *abegescheiden geist*.

fähig zu sein für das Denkbare und deshalb diesem, d. h. den Formen als den Gegenständen des Denkens, nur der Möglichkeit, nicht aber der Wirklichkeit nach ähnlich ist, bevor er denkt[77], so ist nach Meister Eckhart der abgeschiedene, von allen zeitlichen und räumlichen Bestimmungen abstrahiert und daher mit nichts etwas gemeinsam habende, folglich (von allem Körperlichen) getrennte und unvermischte menschliche Geist selbst form- und bestimmungslos, ist ein Nichts an eigener Bestimmtheit und alleine deshalb vollkommen empfänglich für die gnadenhafte Selbstmitteilung Gottes[78]: Der abgeschiedene Geist des Menschen ist daher

---

[77] Der Geist der Seele (cf. 428a 22sq.: – alle Stellen beziehen sich auf De anima – ὁ ἄρα καλούμενος τῆς ψυχῆς νοῦς [λέγω δὲ νοῦν ᾧ διανοεῖται καὶ ὑπολαμβάνει ἡ ψυχή]) ist abgetrennt (cf. 429b5: ὁ δὲ χωριστός) einfach, eigenschaftslos und hat mit nichts etwas gemeinsam (cf. 429b23sq.: εἰ ὁ νους ἁπλοῦν ἐστὶ καὶ ἀπαθὲς καὶ μηθενὶ μηθὲν ἔχει κοινόν, ὥσπερ φησὶν 'Αναξαγόρας), er ist unvermischt (cf. 429a18–20: ἀνάγκη ἄρα, ἐπεὶ πάντα νοεῖ, ἀμιγῆ εἶναι, ὥσπερ φησὶν 'Αναξαγόρας, ἵνα κρατῇ τοῦτο δ' ἐστὶν ἵνα γνωρίζῃ·), eigenschaftslos, aufnahmefähig für die Formen und der Möglichkeit nach diesen ähnlich (cf. 429a15sq.: ἀπαθὲς ἄρα δεῖ εἶναι, δεκτικὸν δὲ τοῦ εἴδους καὶ δυνάμει τοιοῦτον ἀλλὰ μὴ τοῦτο), so daß seine eigene Natur darin liegt, möglich zu sein (cf. 429a21sq.: ὥστε μηδ' αὐτοῦ εἶναι φύσιν μηδεμίαν ἀλλ' ἢ ταύτην, ὅτι δυνατός.). Zu Anaxagoras cf. DK 37 B12: νοῦς δέ ἐστιν ἄπειρον καὶ αὐτοκρατὲς καὶ μέμεικται οὐδενὶ χρήματι, ἀλλὰ μόνος αὐτὸς ἐπ' ἐωυτοῦ ἐστιν. ... παντάπασι δὲ οὐδὲν ἀποκρίνεται οὐδὲ διακρίνεται ἕτερον ἀπὸ τοῦ ἑτέρου πλὴν νοῦ.

[78] Cf. In Joh. n. 318 (= LW III, 265,12–266,7): *homo ab intellectu et ratione homo est. Intellectus autem abstrahit ab hic et nunc et secundum genus suum nihil habet commune, impermixtus est, separatus est, ex III De anima ... Esto talis: humilis, scilicet subiectus deo, separatus a tempore et continuo, impermixtus, nulli nihil habens commune: venis ad deum, et deus ad te;* cf. auch DW I, 394,1sq. (als ein Zitat aus Aristoteles, De anima 429a15–22); Eckhart führt seine Auffassung der wesenhaften und in der Abgeschiedenheit wieder erreichten Leere des menschlichen Intellekts auf die ihm durch das oben zitierte Aristoteles-Referat vermittelte Geist-Konzeption des Anaxagoras zurück, cf. In Ioh., n. 38 (= LW III, 32,11–13, cf. auch ibid., n. 4 u. 5.): *Tertia, quod ipsum principium semper est intellectus purus, in quo non sit aliud esse quam intelligere, nihilo nihil habens commune, ut ait Anaxagoras, III De anima.* Daß der Ausdruck des *abegescheiden geist* als Übersetzung des *intellectus separatus* dem „aristotelischen νοῦς χωριστός nachgebildet zu sein" scheint, hat zudem *Quint,* DW V, 440, n. 1, sehr wahrscheinlich gemacht. Den inneren Zusammenhang der Abgeschiedenheits-Lehre mit der Wahrnehmungstheorie, deren Übertragung auf die Intellekt-Theorie bei Eckhart und die aristotelisch-thomanische Herkunft beider Theorien hat *B. Welte* wiederholt hervorgehoben, cf. id., ‚Meister Eckhart als Aristoteliker' in: PhJ 69 (1961) 64–74, bes. 67: „Die Abgeschiedenheit führt in den Bereich der obersten Kraft der Seele und diese als intellectus gedacht tritt in der Abgeschiedenheit in ihrer ursprünglichen Lauterkeit hervor."; id., ‚Der mystische Weg des Meisters Eckhart und sein spekulativer Hintergrund', in: Freiheit und Gelassenheit. Meister Eckhart heute, in Vbdg. mit *H. Falcke* und *F. Hoffmann* hg. v. *U. Kern,* München/Mainz 1980, 101: „Der mystische Gedanke der Abgeschiedenheit erhebt sich über einer spekulativen Theorie über den Intellectus." Id., Meister Eckhart, Gedanken zu seinen Gedanken, Freiburg etc. 1979, 39–45, bes. 42: „Der intellectus aber ist *unbegrenzte* Offenheit.... Betrachtet man ihn [sc. den intellectus] also als auf ihn selbst bezogen, so zeigt er schlechthin keinerlei Bestimmungen, und er ist in dieser Betrachtung das schlechthin unbegrenzte Nichts. ... ... weil der Geist Nichts ist, hindert ihn auch nichts, für alles lebendig offen zu sein." Zur von Eckhart rezipierten thomanischen Fassung (cf. hierzu Thomas von Aquin, In lib. III de anima, lectio VII. n. 680) des aristotelisch konzipierten Zusammenhangs von Wahrnehmungs- und Intellekttheorie cf. *Welte,* in: PhJ 69 (1961) 67: „Während das Auge nur der Bloßheit von aller Farbe bedarf, um alles Farbige sehen zu können, so muß der Geist von jeglichem sensibile und corporale überhaupt frei sein, er muß an sich und anfänglich völlige Leere sein: um *alles* erkennen zu können." Auf den platonischen Ursprung (cf. Tim. 50a-e) des Gedankens „der Bestimmungslosigkeit als Bedingung der Bestimmbarkeit" hat *R. Schönberger,* ‚Secundum rationem esse. Zur Ontologisierung der Ethik bei Meister Eckhart', in: ΟΙΚΕΙΩΣΙΣ: Festschrift für Robert Spaemann, hg. v. *R. Löw,* Weinheim 1987, 258, n. 43, hingewiesen.

nichts anderes als der form- und bestimmungslose *intellectus inquantum intellectus* in seiner ursprünglichen Reinheit und Lauterkeit[79]. Mit diesem Verständnis des abgeschiedenen Geistes decken sich daher auch die fünf ursprünglichen oder wesenhaften Eigenschaften der *vernünfticheit* als einer *kraft in der sêle,* die in der Predigt 69 von Eckhart ausführlich unterschieden werden: Die Vernunft (cf. DW III, 170,1sq.) „scheidet ab" (!) vom Hier und Jetzt, d. h. von allen zeitlichen und räumlichen Bestimmungen; die Vernunft ist nichts (anderem) gleich und alleine deshalb Gott gleich, dem selbst nichts gleicht[80]. Genau diese Gleichheit aber bewirkt dem Traktat zufolge die vollkommene Abgeschiedenheit des Geistes. Zum dritten – und darin liegt ein weiteres Kriterium ihrer Gleichheit mit Gott – ist die (menschliche) Vernunft in ihrer Wesensverfassung lauter und unvermischt und deshalb auch unbeweglich – analog der Unbeweglichkeit des vollkommen abgeschiedenen Geistes. In diesem Zusammenhang ist für den Vergleich der *vernünfticheit* mit dem *abegescheiden geist* Eckharts Aussage von besonderem Interesse, daß derjenige Mensch völlig unbewegt bleibe, der auf nichts gegründet sei und an nichts hafte, weil sie eine bis in den Wortlaut hinein exakte Entsprechung zu der Unbeweglichkeit des abgeschiedenen Geistes sowie seinem „Stehen auf dem Nichts" darstellt[81]. Auch das vierte Merkmal der Vernunft, ihr unentwegtes Gerichtetsein nach innen und damit ihre Beziehungslosigkeit nach außen, stimmt mit dem Fehlen eines intentionalen Außenbezugs der Abgeschiedenheit überein: Wie der Traktat in diesem Fehlen einen wichtigen Vorzug der Abgeschiedenheit gegenüber den drei anderen Tugenden der Liebe, Demut und Barmherzigkeit sieht, so bestimmt Eckhart in diesem Zusammenhang, d. h. bei der Erörterung des vierten Merkmals der Vernunft, diesen fehlenden Außenbezug als den entscheidenden Vorteil der Vernunft gegenüber dem Willen, der noch eine Beziehung zu etwas ihm Äußerlichen besitzt[82]. Zu dem Bild-Charakter der Vernunft gegenüber ihrem göttlichen Ur-Bild als ihrem fünften Merkmal gibt es im Traktat insofern eine Parallele, als er, wie wir bereits sahen, die Abgeschiedenheit als jene (höchste) Tugend bezeichnet, die den Menschen in die größte Gleichheit mit seinem innergöttlichen Bild-Sein, d. h. seiner präexistenten Seinsweise als Idee Gottes, bringt[83]. Schließlich lassen sich Eckharts abschließende Bemerkungen zum

[79] Cf. hierzu auch *Welte,* in: PhJ 69 (1961) 67: „Durch die Abgeschiedenheit kommt der Mensch in das, was er von Wesen und Ursprung schon ist."

[80] Cf. DW III, 170,8 – 171,2. Daher kann Eckhart an einer anderen Stelle sagen, daß nur diejenigen Gott gleich sind, die dem Nichts gleich sind, cf. DW I, 107,5sqq.

[81] Diese Aussage in DW I, 174,2–4; zu dem dritten Merkmal im Ganzen cf. DW I, 173,1–174,4, bes. 173,1 sq.: *Daz dritte: daz si lûter und unvermenget ist. Gotes natûre ist, daz si niht gemanges noch vermischunge gelîden enmac.* Cf. hierzu DW I, 173, n. 1.

[82] Cf. DW I, 174,5–176,2, bes. 174,5–7: *Daz vierde: daz si alwese inwendic suochende ist. Got ist ein solch wesen, daz alwege wonet in dem allerinnigesten. Dar umbe vernünfticheit ist alwege inne suochende. Aber der wille gât ûf daz, daz er minnet.* Cf. hierzu DW I, 174, n. 3.

[83] Zu diesem fünften Merkmal der *vernünfticheit* cf. DW I, 176,3–178,2. Zur Parallele im Traktat und zur (mystischen) Bild-Lehre Eckharts cf. n. 29.

radikal abscheidenden, sogar von den innertrinitarischen Relationen Gottes noch absehenden und daher bis zum Einheits-Grund der Gottheit erfahrungshaft vordringenden Charakter der Vernunft in eine sachliche Parallele zur Struktur der gnadenhaften Überformung des abgeschiedenen menschlichen Geistes mit der Abgeschiedenheit Gottes selbst setzen, die den abgeschiedenen Geist des Menschen über die Lauterkeit und Einfaltigkeit Gottes in dessen tiefsten Grund, seine vollkommene Abgeschiedenheit, führt[84]. Diese auffallenden Entsprechungen dürften Grund genug für die Behauptung sein, daß der abgeschiedene Geist des Menschen, den Eckhart – in diesem übertragenen Sinne ist er punktuell „ein Aristoteliker" – nach Art des intellectus possibilis im aristotelischen Sinne konzipiert, mit dem *intellectus inquantum intellectus* in seiner unversehrten Wesensverfassung und daher auch mit der *vernünfticheit* aus der Predigt 69 identisch ist. Nicht zuletzt die Nicht-Unterscheidbarkeit dieses abgeschiedenen Geistes qua *vernünfticheit* und damit qua Bild Gottes, in dem Gott sich selbst im Sohn und damit auch seine ganze Gottheit hervorbringt, von Gott selbst zeigt an, daß Eckhart mit ihm kein natürliches Vermögen der Seele, sondern „den Seelengrund, in den Gott unmittelbar eingeht"[85], bezeichnet.

4.6. Das Gebet des abgeschiedenen Herzens: Seine Einförmigkeit mit Gott

Aus dem Fehlen jeder Gegenstandsbezogenheit und damit jeder Intentionalität des abgeschiedenen Herzens folgt zwangsläufig, daß es nicht mehr um etwas bitten und daher auch kein Bitt-Gebet mehr an Gott richten kann. Weder wünscht das abgeschiedene Herz etwas noch hat es etwas, dessen es noch ledig werden könnte bzw. müßte: Denn es hält an nichts mehr willentlich und damit auch gedanklich fest. Das abgeschiedene Herz kann sich gar nicht mehr intentional auf Gott beziehen, weil es – und darin liegt sein im übertragenen Sinne zu verstehendes „Gebet" – bereits vollkommen einförmig ist mit Gott[86]. Diese Einförmigkeit aber wird nicht den „Kräften", d. h. den natürlichen Vermögen, der Seele, sondern nur ihrem Wesen zuteil; und zwar deshalb, weil die Einförmigkeit in nichts anderem als in der (mystischen, mithin erfahrungs- und nicht seinshaften) Vereinigung der Seele mit der Ungeschaffenheit Gottes liegt, in die nichts Kreatürliches eingehen kann, so daß die Seele, die von Gott mit ihm vereinigt wird, „an ihr selbst zunichte", d. h. nicht in ihrem Wesen zerstört, wohl aber der Gebrauchsfähigkeit und Aktualität ihrer natürlich-kreatürlichen Vermögen gänzlich beraubt wird. Genau dies aber „bewirkt" die völlige Abkehr von allen Krea-

[84] Cf. DW I, 178,3–180,2; zur Vorzugsstellung der *vernünfticheit* gegenüber dem Willen cf. DW I, 178, n. 2.

[85] *Largier*, Meister Eckhart Werke II, op. cit., 673; in der unmittelbaren Gotteserkenntnis aber wird der Seelengrund „als reine Möglichkeit, als vollkommene Abgeschiedenheit, von Gott überformt" (*Largier*, Meister Eckharts Werke I, 848; cf. ibid., 847–852).

[86] Cf. DW V, p. 426,6–427,3; zum Wesen des wahren Gebets nach Seuse und Tauler cf. die in DW V, 454, n. 87, angegebenen Stellen.

turen, d. h. die „lautere Abgeschiedenheit". Daher ist sie die notwendige und hinreichende Bedingung der Einung, sie ist in Eckharts Worten der Eingang in die göttliche Natur für den Menschen auf Erden[87]. Ist die Abgeschiedenheit des menschlichen Herzens vollkommen, so wird sie insofern „von Erkennen erkenntnislos, und von Liebe liebelos und von Licht finster"[88], als mit ihr zugleich die mystische Einung eintritt, in der der göttliche Geist seine Aktualität im abgeschiedenen Geist des Menschen ungehindert entfaltet, wodurch zugleich jede Eigenwirksamkeit des menschlichen Geistes restlos erlischt, der Mensch also „erkenntnis- und liebelos" etc. wird. Erst in der vollkommenen, der lauteren Abgeschiedenheit ist die wahre Armut des menschlichen Geistes, sein völliges Ledig-Sein von jeder Eigenwirksamkeit und von allen kreatürlichen Bestimmungen – so wie sie in seiner exemplarursächlichen Präexistenz gegeben war – realisiert[89]. Daß das abgeschiedene Herz die eigentliche Wohnstätte Gottes ist, beweist Eckhart zum einen über den Gedanken der Ruhe und zum zweiten durch die Gleichsetzung der Einförmigkeit mit Gott sowohl mit der Empfänglichkeit für den göttlichen Einfluß als auch – vermittelt durch den Begriff der Unterwerfung unter Gott und damit des Ledigseins von allen Kreaturen – mit der Abgeschiedenheit. Die daraus folgende und den ganzen Textabschnitt abschließende Aufforderung zur Einförmigkeit mit Gott wird biblisch als Einförmigkeit mit Christus gedeutet und christologisch bzw. inkarnationstheologisch begründet[90].

4.7. Adel und Nutzen der vollkommenen Abgeschiedenheit

Im vorletzten Abschnitt des Traktats erläutert Eckhart den Nutzen der vollkommenen Abgeschiedenheit unter Bezugnahme auf Schriftstellen und in auffallend paränetischem, predigtähnlichem Ton: Der allgemeine Nutzen der Abgeschiedenheit liegt in der vollkommenen, der göttlichen Freude, die sie dem Menschen – in seiner Einung mit dem „formlosen Sein" Gottes – zuteil werden läßt. Die den Menschen von der Lust an Vergänglichem reinigende und läuternde Wirkung der Abgeschiedenheit ist daher kein Selbstzweck, da sie – als vollendete – den Menschen in die Vereinigung mit Gott und damit in die vollkommene Freude des göttlichen Geistes führt. In dieser

---

[87] Cf. DW V, 427,3–428,4.

[88] Cf. DW V, 428,7–9; *Und sô diu abegescheidenheit kumet ûf daz hoeste, sô wirt si von bekennenne kennelôs und von minne minnelôs und von liehte vinster.* Cf. hierzu die in DW V, 455, n. 89, und 456, n. 93, verzeichneten Parallelstellen.

[89] Cf. DW V, 428,9–12: *Dâ von mügen wir ouch nemen, daz ein meister sprichet: die armen des geistes sint die, die gote alliu dinc gelâzen hânt, als er sie hâte, dô wir niht enwâren. Diz enmac nieman getuon wan ein lûter abegescheiden herze.* Erst nach seiner Edition konnte *Quint,* in „Meister Eckharts Traktat", op cit., 313, dieses Meister-Zitat identifizieren. Die Parallelstellen zur Thematik der geistigen Armut bei Eckhart hat zusammengestellt *Schaefer,* op. cit., 126sqq., 206, n. 79.

[90] Cf. DW V, 428,12–430,11; zum Terminus der *einförmicheit mit gote* (DW V, 429,9) cf. DW V, 456, n. 99; zur inkarnationstheologischen Begründung cf. DW V, 458, n. 103.

alles Vorstellbare übersteigenden Freude liegen Adel und Nutzen der vollkommenen Abgeschiedenheit[91].

4.8. Der kürzeste Weg zur Abgeschiedenheit und ihr festestes Fundament

Der Traktat endet, wie bereits angedeutet, nach Art einer Predigt, die das für den Hörer bzw. Leser gemäß eckhartscher Intention Wichtigste am Ende zusammenfaßt und in eine Paränese mit der für seine Predigten charakteristischen Schlußformel mündet. Am wissenswertesten für die lebenspraktische Umsetzung der Abgeschiedenheits-Lehre ist der schnellstmögliche Weg, der den Menschen zur vollkommenen Abgeschiedenheit führt. Als diesen Weg bestimmt Eckhart – anknüpfend an den oben schon angeklungenen Gedanken der imitatio Christi – das Leiden in der Nachfolge Christi, die *compassio Christi*[92]. Das Leiden selbst ist zwar die bitterste (Lebens-) Erfahrung des Menschen, doch es gibt deshalb nichts „Honigsüßeres als (das) Gelitten-Haben", weil das Leiden den Menschen am schnellsten zur „ewigen Süßigkeit" in Gott führt (cf. DW V, 433,3–6). Eckharts Begründung für diese Behauptung geht aus dem Zusammenhang zumindest implizit hervor: Es ist seine den Menschen am stärksten läuternde, d. h. von seinem Eigenwillen befreiende und damit zur Demut führende Wirkung, die das Leiden zum wirksamsten Instrument Gottes macht, den Menschen mit sich zu vereinigen. Weil das Leiden den Menschen demütig werden läßt, steht es in diesem letzten Abschnitt des Abgeschiedenheits-Traktats unmittelbar vor der Demut als dem „festesten Fundament" der Abgeschiedenheit. Erwächst das menschliche Leid aus der (falschen) Liebe zu Geschöpflichem, so erwächst doch seinerseits aus diesem Leid, wird es nur in der Nachfolge Christi und damit als der Wille Gottes angenommen, die wahre Liebe, die nicht die Liebe des Menschen zu Gott, sondern die unmittelbare Gegenwart der göttlichen Liebe im Menschen ist[93].

---

[91] Cf. DW V, 430,12–432,10; zur reinigenden, die Kreatur „abscheidenden" und mit Gott vereinigenden Wirkung der Abgeschiedenheit cf. besonders DW V, 432,6–10.

[92] Cf. DW V, 433,1–3: *Daz snelleste tier, daz iuch treget ze dirre volkomenheit, daz ist liden, wan ez niuzet nieman mê êwiger süezicheit, dan die mit Kristô stânt in der grœsten bitterkeit.* Genaue inhaltliche Parallelstellen hierzu findet man bei Seuse, cf. B 205,1–3; B 207,13 sq. B 249,23 sq.; B 250,23 sq.; B 251,6 sq.; Seuse übernimmt Eckharts Leidensmystik, cf. hierzu *Vf.* Das mystische Wissen bei Heinrich Seuse, Paderborn etc. 1993, 278sq., bes. n. 76. Bei Seuse steht die *compassio Christi* im Zentrum seines praktischen mystischen Wissens, cf. ibid., 322–325.

[93] Cf. DW V, 433,6–434,2: *Daz vesteste fundament, dar ûf disiu volkomenheit gestân mac, daz ist dêmüeticheit, wan swelhes natûre hie kriuchet in der tiefsten niderkeit, des geist vliuget ûf in daz hœste der gotheit, wan liebe bringet leit, und leit bringet liebe. Und dâ von, swer begert ze komenne ze volkomener abegescheidenheit, der stelle nâch volkomener dêmüeticheit, sô kumet er in die næhede der gotheit.*

ThPh 71 (1996) 88–98

Simon L. Franks Religionsphilosophie: „Das Unergründliche"

Von Peter Ehlen S. J.

In seiner „Geschichte der russischen Philosophie" (Paris 1950) schreibt V. Zenkovskij, man müsse Frank ohne Zögern „als den größten russischen Philosophen überhaupt bezeichnen"; sein System sei „die größte Errungenschaft, der Höhepunkt in der Entwicklung der russischen Philosophie"[1]. Ähnlich äußern sich F. Stepun, D. Tschižewski und andere Kenner der russischen Geistesgeschichte.

Simon (Semën Ljudvigovič) Frank wurde 1877 in Moskau geboren. Sein Vater war Arzt; der Großvater mütterlicherseits einer der Gründer der Moskauer Jüdischen Gemeinde. Als Gymnasiast, dann als Student schloß Frank sich marxistischen Zirkeln an. Wegen politischer Aktivitäten wurde er 1899 von der Moskauer Universität relegiert. Seine Studien setzte er für eineinhalb Jahre in Berlin (u. a. bei G. Simmel) fort. 1900 veröffentlichte er über „Marx' Wertlehre" seine erste Arbeit, die zugleich auch die Abkehr vom Marxismus markierte. Es war die Begegnung mit Nietzsches Werk, die ihn erschütterte und zu einer vertieften Einsicht in die Wirklichkeit des Geistes führte. Als 35jähriger empfing Frank die orthodoxe Taufe. 1912 begann seine akademische Lehrtätigkeit, zuerst in St. Petersburg, dann als Dekan in Saratow; 1921 erhielt er eine Professur in Moskau; doch schon im Jahr darauf wurde er, wie zahlreiche andere „idealistische" Denker, aus der Russischen Sowjetrepublik ausgewiesen. Frank kehrte nach Berlin zurück; 1930–1933 konnte er hier an der Universität Vorlesungen halten; eine Reihe von Aufsätzen veröffentlichte er in deutscher Sprache, u. a. in den „Kantstudien". 1933 verlor er die Möglichkeit, Vorträge und Vorlesungen zu halten; 1937 entzog er sich der Beobachtung durch die Gestapo und wich nach Paris aus; die Kriegsjahre überlebte er in Südfrankreich; 1945 siedelte er nach London über, wo er 1950 starb[2].

Frank hat sein philosophisches Werk unter den denkbar widrigsten Lebensumständen geschaffen. Einige der wichtigsten Titel: 1915 erschien seine Erkenntnislehre „Der Gegenstand des Wissens"[3]. In Berlin schloß Frank 1929 seine Sozialphilosophie ab und gab ihr den Titel „Die geistigen Grundlagen der Gesellschaft"[4]. Sein religionsphilosophisches Hauptwerk hatte er zunächst in deutscher Sprache geschrieben: „Das Unergründliche. Ontologische Prolegomena zu einer mystischen Theologie". Als er erkennen mußte, daß keine Aussicht bestand, es auch in Deutschland zu veröffentlichen, schrieb er es nochmals neu in russischer Sprache; er konnte es 1939 unter dem Titel „Das Unergründliche – eine ontologische Einführung in die Philosophie der Religion" in Paris veröffentlichen[5]. Der Ausbruch des 2. Weltkriegs führte dazu, daß das russische Werk kaum beachtet wurde; inzwischen liegen eine italienische, eine englische und seit 1995 auch eine deutsche Übersetzung vor[6].

---

[1] *V. V. Zenkovskij,* Istorija russkoj filosofii, Paris, 1950, II, 2, 158.

[2] Zu den Lebensdaten vgl. Sbornik pamjati Ljudvigoviča Franka, hgg. v. *V. Zenkovskij,* München 1954, Biographische Angaben in deutscher Sprache; *H. Dahm,* Grundzüge russischen Denkens. München 1979, 395–403.

[3] Französisch: La Connaissance et l'Être, Paris (Aubier) 1937; eine deutsche Zusammenfassung veröffentlichte *Frank* unter dem Titel „Erkenntnis und Sein" in „Logos. Internationale Zeitschrift für Philosophie der Kultur", 1928, Bd. 17 und 1929, Bd. 18.

[4] *S. L. Frank,* Duchovnye osnovy obščestva, Vvedenie v social'nuju filosofiju. Paris 1930, Nachdruck New York (Posev) 1988.
Veröffentlichung in Rußland: *S. L. Frank,* Duchovnye osnovy obščestva, Vvedenie v social'nuju filosofiju. In: Duchovnye osnovy obščestva, Moskau 1992, 13–146.
Englisch: *S. L. Frank,* The Spiritual Foundations of Society. Athens, Ohio (USA) 1987.

[5] Nepostižimoe, Ontologičeskoe vvedenie v filosofiju religii. Paris 1939. Ein Nachdruck des russischen Textes erschien 1971 beim Verlag W. Fink, München. Veröffentlichung in Rußland in: *S. L. Frank,* Sočinenija, Moskau 1990.

[6] *Semen L. Frank,* Das Unergründliche. Ontologische Einführung in die Philosophie der Religion. Herausgg. u. eingeleitet von *A. Haardt* (aus d. Russ. übersetzt von *A. Haardt* in Zu-

Schon in seiner Erkenntnislehre hatte Frank als den Denker, dem er neben Platon am meisten verdanke, Nikolaus von Kues genannt. Im „Unergründlichen" bekennt er sogar, daß dieser „in gewisser Weise mein einziger philosophischer Lehrer" gewesen sei[7]. Der Blick in sein Gesamtwerk zeigt darüber hinaus, daß Frank mit der philosophischen Literatur, insbesondere der deutschen, wohl vertraut war. Hervorzuheben ist E. Husserl[8]; zur Ausarbeitung seiner philosophischen Methode mag ihn auch die Beschäftigung mit H. Bergson, W. James[9] und F. Rosenzweig[10] angeregt haben. Im Zusammenhang mit Franks Personalismus sind zu nennen: M. Buber und F. Ebner, aber auch M. Scheler, mit dem er freundschaftlich verbunden war. Es steht außer Zweifel, daß diese Autoren Frank angeregt haben; doch die Integration des phänomenologischen und des personalistischen Denkens in die Ontologie der All-Einheit ist allein sein Werk; die Voraussetzungen für eine fruchtbare Rezeption der Ich-Du-Philosophie hatte er in seiner bereits im Sommer 1916 abgeschlossenen philosophischen Psychologie geschaffen. Daß in seinem Werk noch weitere Einsichten an andere Philosophen erinnern, kann bei einem Denker, der sich selbst innerhalb einer „philosophia perennis" situiert, nicht verwundern; als diese ist der von Plotin ausgehende Neuplatonismus – über Pseudo-Dionysios, Augustinus, Eckhart, Nikolaus von Kues bis F. v. Baader und W. Solowjow – deutlich erkennbar. Darüber hinaus können die Spekulationen Schellings und Böhmes (von N. Berdjajew eindrucksvoll entfaltet) über den göttlichen Ungrund der Freiheit und des Bösen genannt werden. Doch ist es unverkennbar, daß es sich auch hier lediglich um Anregungen handelt, die Frank zum Anlaß genommen haben mag, seine eigenen Gedanken, mitunter auch in einem von der ursprünglichen Bedeutung stark abweichenden Sinn, zu entwickeln.

Franks Religionsphilosophie, der als Motto die cusanische Paradoxieformel „attingitur inattingibile inattingibiliter" vorangestellt ist, gliedert sich in drei Teile: 1. „Das Unergründliche in der Sphäre des gegenständlichen Wissens", 2. „Das Unergründliche als sich gegenüber sich selbst offenbarende Realität", 3. „Das schlechthin Unergründliche: ‚Das Heilige' oder die ‚Gottheit'". Der erste Teil dient der erkenntnistheoretischen Grundlegung (die nach Frank nur unter Einschluß einer Ontologie möglich ist); der zweite Teil hat die personalistische Philosophie – das Selbstsein, die Ich-Du-Beziehung und die personale Geisterfahrung – zum Gegenstand; der dritte Teil ist der Religionsphilosophie im engeren Sinn gewidmet: der Erfahrung des „Unergründlichen" als „Gott" (mit einem abschließenden Kapitel zum Problem des Bösen).

Die außerordentlich kompakte Gedankenführung Franks schließt es aus, alle wichtigen Begriffsklärungen und Gedankenschritte wiederzugeben.

Das Unergründliche im gegenständlichen Wissen

Frank gelangt durch eine Urteilsanalyse zu der Feststellung, daß jedes gegenständliche Wissen die Ausrichtung der Erkenntnisintention auf ein Unbekanntes, ein x, voraussetzt, auf dessen Hintergrund der Inhalt A des Urteils erkannt wird. Dieser hebt sich

---

sammenarbeit mit *V. Ammer u. a.*) 484 S., Freiburg/München (Alber) 1995. – Die im Text angegebenen Seitenzahlen beziehen sich auf dieses Buch.

[7] Ärgerlich ist, daß in der deutschen Übersetzung gerade dieser Satz Franks weggelassen wurde (24)!

[8] Frank war Herausgeber der ersten Übersetzung von Husserls „Logische Untersuchungen, 1. Bd." ins Russische, Moskau 1909 (Angabe nach *N. Plotnikow*, Heidegger-Rezeption in Rußland: Semen L. Frank und Ludwig Binswanger. In: Ztschr. „Daseinsanalyse", 1994, H. 11, 129). Die von Frank angefertigten Übersetzungen deutscher Philosophen (vor 1922) sowie die große Zahl seiner Rezensionen bezeugen seine umfassende Kenntnis der Literatur, vgl. Bibliographie des œuvres de Simon Frank, Paris 1980.

[9] Über W. James hatte *Frank* schon 1910 einen Aufsatz geschrieben: Filosofija religii V. Džemsa, in: Russkaja mysl' 2 (1910), 155–164; abgedruckt in: Živoe Znanie, Berlin 1923.

[10] vgl. *S. L. Frank*, Mističeskaja filosofija Franca Rosencvejga, in: Put' (Paris), Januar 1926, 139–148.

von seinem dunklen Hintergrund ab, löst sich aber nicht von ihm; er wird erkannt als unzertrennlich zu ihm gehörend. Gegenständliches Wissen bedeutet: „Daß das Unbekannte, auf das sich unsere Erkenntnis richtet bzw. das sie ‚meint', *teilweise* erkannt wird, als bestimmter Inhalt erhellt wird, und daß es zugleich doch *als Unbekanntes* ständiges Ingrediens unserer Erkenntnis bleibt, auf das diese stets gerichtet ist." Dieses Unbekannte bildet die grundlegende Bedingung jeder Frage, als solche aber ist es „‚fraglos' im buchstäblichen und absoluten Sinn des Wortes". Alles Gegebene ist stets nur auf dem Hintergrund dieses Nicht-Gegebenen gegeben, der aber seinerseits in „einer völlig unmittelbaren und selbstevidenten Anwesenheit oder Vorhandenheit – ‚gegeben'" ist. Unser Wissen baut sich also auf aus dem deutlich Vorliegenden und aus dem „Vorhandenen" oder „Anwesenden", dessen Inhalt uns nicht offen vorliegt. Das logisch Fixierte, das als ein ‚Solches' und ‚Dieses' eine Grenze besitzt, durch die es von anderen geschieden und als ein ‚Dieses' konstituiert ist, ist so doch „immer *Teil* eines anderen, und dieses andere – es mag nur unklar und undeutlich oder gar nicht ‚gegeben' sein, sondern nur als Unbekanntes da sein – ist unendlich. Denn ‚das andere' bedeutet hier ‚alles andere', und für diesen Begriff ist das Merkmal der *Unausschöpflichkeit* konstitutiv".

Mag auch alles Unbekannte zunächst als nur vorläufig noch unbekannte, aber doch potentiell ergründbare Vielfalt bestimmbarer Inhalte erscheinen, so zeigt sich doch, daß es ein grundsätzlich nie einzuholendes Ausmaß an Unbekanntem gibt (z. B. in räumlicher und zeitlicher Hinsicht); es bleibt ein unendlicher Restbestand an Unerkanntem. So fällt das Unerkannte mit dem für uns Unerkennbaren oder Unergründlichen zusammen. Unser Wissen ist nicht nur vom Unwissen begleitet, sondern auch von ihm durchdrungen. „Folglich ist das Sein immer und in jedem Ausschnitte *gleichzeitig* erkennbar und unerfaßbar." Das gilt von der Erkenntnis des menschlichen Lebens noch mehr als von der Erkenntnis der Dinge. So lautet Franks Schlußfolgerung (in Anlehnung an Nikolaus v. K.): „jedes Ding und jedes Wesen in der Welt ist mehr und anderes als alles, was wir von ihm wissen und wofür wir es halten – und mehr noch: Es ist mehr und anderes als alles, was wir jemals von ihm erfahren können. Und *was* es eigentlich in all seiner Fülle und Tiefe ist, das bleibt für uns unfaßbar" (68).

Von dem quoad nos Unergründlichen führt die Überlegung zu dem im gegenständlichen Sein wesensmäßig Unergründlichen.

Ausgangspunkt unseres Wissens ist die ganzheitliche Einheit des Seins, aus der erst in einem zweiten Schritt untereinander zusammenhängende Inhalte begrifflich ausgegliedert werden, deren Gesamtheit durch die logischen Gesetze – der Identität, des Widerspruchs, des ausgeschlossenen Dritten – bestimmt ist. Jene kompakte Einheit des Seins – etwa als „‚Fülle', ‚ursprüngliche innere Einheit', ‚Konkretheit', ‚Dichte', ‚Lebendigkeit'" zu bezeichnen –, „‚trägt' oder ‚enthält' die gegliederte Gesamtheit von Bestimmungen, geht aber nicht in diese Bestimmungen ein; sie ist deshalb ‚etwas Transrationales'", das Frank „das seinem Wesen nach Unergründliche" nennt[11]. Sie bildet als „metalogische Einheit" eine „ursprünglichere Schicht der Realität", die den logischen Prinzipien nicht unterworfen ist[12]. Dieses „Bild" des Seins, „die Urquelle alles gegenständlichen Wissens", kann nur unmittelbar angeschaut werden. Zwischen diesem „ursprünglichen" Wissen – „ein stummes, schweigsames, unsagbares Wissen" – und dem begrifflichen Wissen besteht keine logische Identität. Was wir begrifflich erfassen, sind „nur einige erkaltete, partielle, nicht vollkommen miteinander verbundene Reste dieser lebendigen Realität". Ergebnis: Die Realität ist unergründlich, „weil ihr klar vor uns liegender, an sich

[11] Vgl. hierzu die *vor*metaphysische Betrachtung *H. Rickerts:* „Nur durch eine begriffliche Trennung von Andersartigkeit und Stetigkeit kann die Wirklichkeit ‚rational' werden. ... Insofern als dies *möglich* ist, kann dann die Wirklichkeit auch selbst *rational* genannt werden." *H. Rickert,* Kulturwissenschaft und Naturwissenschaft, Tübingen 1926, 33.

[12] *K. Flasch* weist darauf hin, daß die Beziehung zwischen Metaphysik und Logik ein Hauptthema der mittelalterlichen Philosophie ist. Nikolaus v. Kues vollzieht schließlich die denkende Überwindung des Widerspruchsprinzips, freilich ohne dessen Geltung im Bereich der rationalen, unterscheidenden Verstandeserkenntnis einzuschränken. *K. Flasch,* Die Metaphysik des Einen bei Nikolaus von Kues. Leiden 1973, 177–232, 294 ff.

selber genommene Bestand seinem Wesen nach alles in Begriffen Ausdrückbare übertrifft und dem Wissensinhalt gegenüber etwas schlechthin Heterogenes ist. Gerade in diesem Sinne ist sie das *wesensmäßig Unergründliche*" und wird als solches eingesehen (83).

Zu betonen ist, daß die metalogische Einheit der „konkreten Realität" niemals (etwa als „Substanz") realiter von den rational erfaßten qualitativen Inhalten abtrennbar ist. So wird Franks Begriff der „All-Einheit" des Seins verständlich: Sie ist die „konkrete, schlechthin unzertrennliche Einheit des Rationalen und Irrationalen". Erst das Denken unterscheidet im nachhinein. In dieser Einheit aber durchdringt das Meta-Logische die rational bestimmbaren Inhalte und verleiht ihnen „jene Dichte, Fülle und Tiefe, jene innere Einheit, wodurch sie in der Realität selbst den Charakter metalogischer Einheit besitzen".

Weiter untersucht Frank das in der Metalogizität des Seins gründende begrifflich nicht zu fassende Wesen des Individuellen, den unbestimmten, d. h. „transfiniten" Charakter der Realität und damit verbunden die rational unbestimmbare Potentialität der Realität als „seiende Möglichkeit", das Werden und die „Dynamik" des Seins; was Frank „Realität" nennt, umfaßt eben auch das Können (esse–posse des Cusanus). Das Sein in seiner metalogischen Einheit „ist nicht nur, sondern es betätigt sich, es schafft sich gleichsam selber. Es wächst, verändert und gestaltet sich". Weil die Realität in ihrer „Überfülle" in allem präsent ist, ist auch noch das geringste Seiende „von Seinsmöglichkeiten erfüllt". Die „Wirklichkeit" als „zusammenhängendes System von Bestimmtheiten" geht aus ihr erst hervor.

Das transrationale, mithin unergründliche all-eine Sein meint also das Sein als schlechthin unanalysierbare einfachste Einheit, dessen Wesen mit seinem Vorhandensein zusammenfällt, von dem kein „was" ausgesagt werden kann, sondern nur, daß es ist. Zugleich aber meint es die Einheit von allem, indem es alles enthält und durchdringt, also nicht etwa, was „nach Abzug" von allem Bestimmten zurückbliebe; jeder Zusammenhang von Mannigfaltigem ist in seiner transrationalen Identität vereint (coincidentia oppositorum). Das transrationale Sein fällt so mit dem Sein in seiner Unbedingtheit zusammen.

Weil das transrationale Sein auch die Potenz des Denkens umfaßt, und darin auch denjenigen, welchem es gegeben ist, sowie diese Beziehung der Gegebenheit, ist das unbedingte Sein auch ein „Für-sich-sein". Es ist ein solches, das sich selbst *hat;* es enthält die Potenz der Subjektivität. Als Erkenntnissubjekt stehe ich dem all-einen Sein nicht als eine in sich abgeschlossene, autonome und sich selbst genügende Sphäre des Seins *gegenüber.* Vielmehr ist Erkennen „die Selbstenthüllung des Momentes des ‚Besitzens' und ‚Habens' in uns, das selbst mit zum unbedingten Sein gehört". Erst in dieser Schicht der Realität „ist alles gegenständliche Wissen und dadurch auch alles gegenständliche Sein endgültig überwunden, eben, weil es hier durch das unmittelbare *Sich-Wissen der Realität* abgelöst ist, *die sich ihr selbst gegenüber offenbart*". „Diese Realität ist *uns* überhaupt nicht ‚gegeben'. Sie ist *nur sich* selbst gegeben, und *uns* nur insofern, als wir selbst diese Realität sind. Sie ist kein Gegenstand der Anschauung, der Betrachtung, der Überlegung; nur in stummem, unsagbarem Erleben *spricht sie sich selbst* schweigend *aus*" (147 f.).

Die „belehrte Unwissenheit" als antinomisches Wissen

Das unergründliche all-eine Sein kann, wie gezeigt, nicht in begrifflichem Urteilswissen erfaßt werden. Dennoch: attingitur inattingibiliter – es wird im Nichtberühren berührt. Frank hat diese Weise als „antinomischen Monodualismus" bezeichnet, der sich in einem „lebendigen Wissen", genauer, in einem „Wissen, das Leben ist"[13], vollzieht. Um des Unergründlichen, das durch das Ergründliche hindurchscheint, gewahr

[13] Die Übersetzung ‚Lebenswissen' (v znanii-žizni, 175) ist eher irreführend. „Lebendiges Wissen" und „Wissen, das Leben ist", verweisen auf die „mens viva" des Nikolaus v. Kues, vgl. *G. v. Bredow*, Der Geist als lebendiges Bild Gottes. In: Im Gespräch mit Nikolaus von Kues. Ges. Aufsätze, Münster 1995, 99–109.

zu werden, ist ein „Transzendieren" erforderlich, das in die „Atmosphäre" des Unergründlichen eintaucht und sie quasi „einatmen" läßt. Das „Berühren" des Unergründlichen läßt sich auch als ein Aufmerken auf eine besondere Weise der Erfahrung, als Schauen verstehen, nicht aber als Anschauen eines Gegebenen, vielmehr als Schauen durch Erleben (Intuitivismus)[14].

Die Urteilsaussage, auf die unser Denken angewiesen bleibt, kann die transrationale Realität nur in der Weise abbilden, daß die Einheit des positiven und des negativen Urteils behauptet wird, die einen logisch faßbaren Begriffszusammenhang ausschließt. Es muß die schlechthin unauflösbare, durch keine weiteren und höheren Begriffe überwindbare Antinomie im Unergründlichen einsichtig werden. Ein solches antinomisches Urteil unterscheidet sich als Ausdruck des belehrten Nicht-Wissens grundsätzlich von der logischen Form eines konjunktiven „sowohl – als auch" und „entweder – oder"[15]. Die antinomische Erkenntnis „drückt sich in einem *unüberwindbaren, durch nichts mehr überbietbaren Schweben zwischen* und *über* diesen beiden logisch unverbundenen und nicht verbindbaren Urteilen aus. Die transrationale Wahrheit liegt eben in der unausdrückbaren *Mitte* zwischen diesen beiden Urteilen, in ihrer *unsagbaren* Einheit, nicht aber in irgendeinem logisch fixierbaren Zusammenhang zwischen ihnen" (179). Das logisch Getrennte, das eine Zweiheit bildet, ist zugleich innerlich verschmolzen: das eine ist nicht das andere und ist doch zugleich dieses andere; und nur mit ihm, in ihm und durch es ist es das, was es in seiner letzten Tiefe und Fülle wahrhaft ist[16].

Das Unergründliche als offenbare Realität

Die unergründliche Realität umfaßt, wie gezeigt, auch die Einheit des Seins als solchen mit jenem Prinzip, für welches es ist oder welches es „hat", d. h. das Unergründliche ist sich selbst offenbar, und wir können es berühren, weil und insofern wir an seiner Selbstenthüllung sich selbst gegenüber teilhaben. Diese Teilhabe am Für-sich-Sein des Unergründlichen vollzieht sich in drei Weisen: im unmittelbaren Selbstsein, in dem wir das Unergründliche auf die Art „haben", daß wir es selbst sind (nicht als „intentionales Bewußtsein"), im Transzendieren nach außen, d. h. in der Ich-Du-Beziehung, und im Transzendieren nach innen, d. h. im geistigen Sein.

Das unmittelbare Selbstsein, d. h. das Sein, wie es sich uns (letztlich sich selbst) unvermittelt offenbart, kann sprachlich adäquat am ehesten als die „Bin-Form" des Seins bezeichnet werden. Es ist das Grenzenlose in der Form des Begrenzten und ist als solches sowohl alles („quodammodo omnia") als auch ein absolut Einzigartiges, das alles andere außer sich hat, das als Selbst sich in keiner Kommunikation restlos mitzuteilen vermag.

Die Seinsweise des unmittelbaren Selbstseins ist die des Seinkönnens, des Strebens zum Sein, denn es ist, ohne Sein zu sein (hierin liegt der Grund seiner Rätselhaftigkeit für das rationale Denken); hieraus geht sein ureigenstes Bedürfnis nach Ergänzung hervor (das In- und Mit-der-Welt-sein). Aber weder im Erkennen noch in der Praxis ist ein

---

[14] Frank berücksichtigt mit der Betonung des „Lebens" auch die Kritik Berdjajews, die dieser gegenüber Franks Erkenntnislehre geäußert hatte: *N. Berdjaev*, Dva typa mirosozercanija (1916). Jetzt in: Tipy religioznoj mysli v Rossii, Sočinenija, t. 3 Paris 1989, 640.
Zum Intuitivismus vgl. *N. O. Losskij*, Die Grundlegung des Intuitivismus, Halle 1908. Losskij hat auch Frank beeinflußt.

[15] Zur „coincidentia oppositorum" bei Nikolaus v. K. vgl. *Flasch* 196 ff., 315 ff.

[16] Frank kannte die Überlegungen des Nikolaus v. K. zur „negativen Theologie". Ähnlich wie dieser stellt er fest, daß auch die negativen Aussagen in der Form des Urteils erfolgen, jedes Urteil aber beansprucht, *Erkenntnis* zu sein. Die Prädizierung irgendeines begrifflich bestimmten Inhalts vom Göttlichen – ob in positiver oder negativer Form – setzt aber nach wie vor die Geltung des Widerspruchsprinzips voraus. Wie Nikolaus weiß Frank: „Wir nähern uns dem Wesen des Unergründlichen durch Überwindung dieses Prinzips", indem wir die Einseitigkeit auch der negativen Theologie in der Koinzidenz aufheben.

wirkliches Übersteigen des eigenen Selbst möglich; dieses erfolgt erst, wo das unmittelbare Selbstsein eine Realität gewinnt, die mit ihm wesensverwandt ist: das Du und das Wir (nach außen – nicht räumlich), und die aktuelle Grundlage des eigenen Selbstseins, die Realität des Geistes (nach innen).

Gerade in der Analyse des ersten Aspekts leistet Frank einen bemerkenswerten Beitrag zur Phänomenologie der Ich-Du-Beziehung, der durch seine ontologische Begründung über M. Buber, M. Scheler und E. Cassirer hinausführt[17].

Die Ich-Du-Beziehung als Offenbarung des Unergründlichen

Das Du ist mehr als nur gegenständliches „fremdes Bewußtsein". Es steht nicht wie ein Gegenstand passiv vor mir, gleichsam auf meinen Erkenntnisblick wartend. Vielmehr eröffnet sich mir seine Realität, indem sie sich auf mich richtet, sich mir kundtut; ich kann sie nur haben, wenn ich zu ihr in Gemeinschaft trete. Diese lebendige wechselseitige Begegnung gleicht nicht einer gegenständlichen Erkenntnis (M. Buber); sie ist nur als „Offenbarung" zu begreifen (Offenbarung geschieht wesentlich im Sich-Öffnen für einen anderen, in der Du-Form). Was sich offenbart, ist die Realität des Unergründlichen als solchen; sie offenbart sich mir hier, indem sie mich von außen berührt, in mich eindringt (nicht körperlich) und von mir aufgrund dieser Einwirkung erlebt wird und sich dadurch für mich als Du konstituiert. Das Eindringen des Du in mich bedeutet zugleich mein Eindringen in das Du – mag es auch noch so unmerklich und zurückhaltend sein. Frank beschreibt (ähnlich später E. Levinas) das Sich-Kreuzen zweier Blicke als den Beginn jeder Begegnung. In ihr verläßt das unmittelbare Selbstsein sich selbst; es gewinnt, indem es seine Grenze überschreitet und gleichsam sein eigenes Wesen im anderen wiedererkennt, seine eigentliche Aktualität. In dem offenbarenden Sich-Zeigen des Du und dem ihm korrelativen Transzendieren meines unmittelbaren Selbstseins werden gleichsam erstmalig Ich und Du zusammen geboren.

Die Ich-Du-Beziehung realisiert sich in zwei Grundformen. In der ersten Form erlebe ich, wie das Du der Einzigkeit meines Ich widerspricht, sofern es ein Ich ist, das mit mir auf der gleichen Seinsebene liegt und die Geltung eines Ich beansprucht, aber mir nicht zugehört. Mein unmittelbares Selbstsein, das sich in seiner Potentialität als unbegrenzt erfährt, erfährt in ganz neuer Weise sich begrenzt, gerade in dem Augenblick, da es durch die Begegnung mit einem Du allererst zu einem wahren Ich wird: Ich spüre, daß das Du, das in mich eindringt, mein unmittelbares Selbstsein einengen kann (während das gegenständliche Nicht-Ich nur zur äußeren Lebensgefahr werden kann). Das Du, das im Unergründlichen wurzelt, offenbart sich in seiner Unbegreiflichkeit und Fremdheit und rückt in die Nähe des bedrohlichen unpersönlichen Es.

In der zweiten Grundform finde ich im Du, das außerhalb meiner ist, ein Wesen, das erfüllt ist vom Element meines eigenen inneren Seins, ohne daß die Einzigartigkeit meines Ich erschüttert würde: Ich erfahre das Du als mir heimische Realität. Zugleich weiß ich mich als nicht mehr einsam, ich erlebe den anderen als Stützpunkt. Indem ich das Du als selbstevidente Erscheinung eigenen Rechts erfasse und ihm Achtung entgegenbringe, erfasse ich auch die Einzigkeit und Verständlichkeit meines eigenen Wesens.

In der Ich-Du-Begegnung manifestiert sich ein Merkmal der transrationalen Realität mit besonderer Evidenz: Die das logische Denken übersteigende coincidentia oppositio-

[17] Eine erste Skizze hatte Frank 1925 vorgelegt (Festschrift für P. B. Struwe, Ja i My. Sbornik stateij posvjaščennych P. B. Struve, Prag 1925); dann weiter ausgeführt in seinem deutschen Aufsatz „‚Ich' und ‚Wir'". In: Der russische Gedanke. Internationale Zeitschrift für russische Philosophie, Literaturwissenschaft und Kultur. 1. Jg., Bonn 1929/30, 49–62) und in seiner Sozialphilosophie. – Einige Ausführungen Franks lassen vermuten, daß er auch den 3. Band der „Philosophie der symbolischen Formen" E. Cassirers (Berlin 1929, 73) kannte (über den 2. Band hatte Frank eine Rezension verfaßt). Auch für Cassirer entsteht das Ich wie die Welt des Ich erst in der Begegnung mit dem Du. Im Abschnitt über das „Ausdrucksphänomen als Grundmoment des Wahrnehmungsbewußtseins" erklärt Cassirer, daß in der Grundform der Wirklichkeitserfahrung uns das Sein in „in der Art des Daseins lebendiger Subjekte", der „Erfahrung vom Du" entgegentritt.

rum, die Sonderung und Einheit in gegenseitiger Durchdringung. Indem das Du in mich eindringt, sich in meinem Innern, wenn auch als eine mir äußere Realität, offenbart und ich sie erlebe, wird es zum Gehalt meines unmittelbaren Selbstseins. Als ganze ist die Ich-Du-Beziehung in jedem ihrer Teile zugegen und durchdringt ihn. So zeigt sich die All-Einheit in ihrer Konkretheit und Lebendigkeit. Sie zeigt sich darin, daß das Selbstsein in seinem eigensten Wesen „ein auf das Du angewiesenes, mit dem Du verbundenes und ein als Ich-Du-Sein sich vollziehendes Sein ist". Jedes unmittelbare Selbstsein verwirklicht sich „erst im Hinausgehen über sich selbst" zum Du. Das Sein ist so ein „Reich der Geister" (nach einem Wort des späten Fichte); „das Reich der Geister besteht eben darin, daß das *Eine* immer *für* das Andere, *im* Anderen – über sich hinaustretend – existiert, sich nur behauptet, indem es sich selbst um eines anderen willen verläßt (250).

Das Ich hat sich, ungeachtet seiner Einzigartigkeit, „zugleich als Glied und Teilmoment eines mit ihm nach Seinsgehalt und Seinsweise identischen umfassenderen Ganzen. ... Hier zeigt sich, daß ‚*einer*' doch immer ‚einer *von zweien*', daß er einer unter zweien (oder mehreren) ist und daß diese beiden (oder mehrere) in ihrer äußersten Tiefe ‚eins' sind". Das Transzendieren zum Du als einer mir gleichen Realität „setzt das uranfängliche Sein meines Selbst im Raum des Ich-Du-Seins, im Raum der lebendigen für-sich-seienden All-Einheit voraus. Es ist gleichsam ein Streben nach Wiedervereinigung dessen, was in der letzten Tiefe der Realität uranfänglich *eins* ist" (254). „Die Ich-Du-Beziehung als Ich-Du-Sein manifestiert sich somit eben als *Urweise des Seins;* sie erscheint uns als eine Offenbarung der inneren Struktur der Realität als solcher – und zwar eben in ihrer Unergründlichkeit, jenseits jedes begrifflichen Erfassens" (249).

Nur erwähnt werden soll, daß Frank vom Ich-Du-Sein weitergelangt zum Wir-Sein, das er als eine noch ursprünglichere Offenbarungsweise des Seins versteht. In ihr wird noch deutlicher, daß das Ich-bin nicht die primäre, innere Form des unmittelbaren Selbstseins ist, sondern als abgeleitetes Teilmoment der ursprünglicheren Realitätsoffenbarung des Wir-sind zu begreifen ist. Für Frank ist es klar, daß eine Sozialphilosophie nur auf der Erfassung dieser ursprünglichen Seinsweise das Wir beruhen kann. Denn die Gesellschaft ist nur die äußere Abbildung des Wir, das in mir ist.

Da sich in das Wir-sind auch Formen des gegenständlichen Seins einschließen lassen, kann die Wir-Erfahrung als Erfahrung der „inneren Zusammengehörigkeit", der „nächsten Verwandtschaft *meines inneren* Selbstseins mit dem mich umgebenden *äußeren* Sein", auch zur ontologischen Grundlage eines neuen (ökologischen) Bewußtseins von der Einheit der Schöpfung werden.

Wie schon angemerkt, geschieht das Transzendieren des unmittelbaren Selbstseins in seinem Bedürfnis nach Ergänzung nicht nur nach „außen", zu einem anderen, sondern auch nach „innen", in „die Tiefe", in das geistige Sein. Frank spricht hier 1. vom Geist als dem Grund, in dem die Seele sinngebenden Halt sucht, 2. vom Verhältnis von Seele und Geist und 3. von der Person. Festzuhalten ist, daß das geistige Sein, genausowenig wie das unmittelbare Selbstsein, das „seelische" Sein, ein bestimmtes Seins*gebiet* bildet; es ist eine *Weise* des all-einen Seins, eine einfache Offenbarung des Seins als solchen, die nur in ihrer Bedeutung für uns, nicht aber nach ihrem Inhalt beschrieben werden kann. Es ist die Seinsform der „inneren Objektivität", die im Durchgang durch die Tiefen des unmittelbaren Selbstseins geschaut wird.

Das schlechthin Unergründliche

Frank beginnt seine Religionsphilosophie im engeren Sinn mit der Erfahrung der existentiellen Tragik des Menschen. Wir erfahren uns ausgeliefert an die uns fremd, oft feindlich gegenüberstehende gegenständliche Welt, selbst haltlos im Sein, wie über einem Abgrund hängend, der uns jederzeit zu verschlingen droht. Frank fragt nun: Gibt es zwischen den beiden Weisen, in denen das Unergründliche sich manifestiert – zwischen dem „äußeren" gegenständlichen Sein einerseits und der sich selbst offenbarenden Realität, die sich im unmittelbaren Selbstsein zeigt und sich im Transzendieren zum Du und zum geistigen Sein verwirklicht andererseits – eine Einheit, in der der Gegensatz zwischen ihnen versöhnt werden kann und in der wir vor dem feindlichen gegenständ-

lichen Sein Schutz und Geborgenheit finden können? Oder ist die Dualität ein unhintergehbares Faktum?

Nur vage Anzeichen einer Einheit liefern die ersten Überlegungen: Die Erkenntniskraft, mit der wir das gegenständliche Sein erkennen, muß eben diesem Sein in irgendeiner Weise „wesensverwandt" sein. Die Momente des Rationalen und des irrationalen Unheimlichen umhüllen jedes Sein. Deutlicher zeigt sich die Einheit in der ästhetischen Erfahrung: Sie ist eine besondere Seinsweise, in welcher sich die Grenze zwischen „objektivem" und „subjektivem" Sein verwischt. In der Erfahrung des Schönen zeigt sich anschaulich die nicht mehr erklärbare, aber doch evidente Verwandtschaft der innerlichen Welt des Gemüts mit dem, was als äußere Welt gegenständlicher Realität vor uns liegt.

Die tragische Erfahrung, gleichsam über einem Abgrund zu hängen, resultiert daraus, daß wir uns selber aus dem Sein ausschließen. Sobald wir aber uns bewußt machen, daß wir auch in unserer haltlosen Subjektivität *sind*, daß auch wir selbst zum Sein gehören, überwinden wir den Dualismus. Wir sehen, daß wir der gegenständlichen Welt nicht haltlos ausgeliefert sind, sondern – wie diese Welt – in einer verborgenen Ur-Einheit des Seins verwurzelt sind.

Franks weitere Schritte sind darauf gerichtet zu fragen, als was diese Ur-Einheit sich zeigt. Der Weg führt über die Vertiefung in das geistige Sein, das sich schon als wesensverwandt mit unserem unmittelbaren Selbstsein und als dessen über das Selbstsein hinausweisende Grundlage erwiesen hat. Diese Schritte können hier nur stark schematisiert wiedergegeben werden. Wesensbestimmungen des Unergründlichen sind nicht möglich, weil es keine theoretische Erkenntnis von ihm gibt. Wohl finden wir „Andeutungen", die das Unergründliche in seiner Unergründlichkeit zeigen. Sie drängen sich nicht dem kühlen Beobachter auf, sondern sind nur durch lebendiges Selbstvertiefen zu gewinnen.

Der Urgrund ist nicht nur evident, sondern Evidenz, Wahrheit selbst (nicht als Erkenntniswahrheit). Zeigte sich die Seinsweise des geistigen Seins als das innerlich Durchsichtige, so zeigt sich der Urgrund als das Licht selbst, das mehr ist als das Licht der Erkenntnis, welches das gegenüberstehend Gegebene erhellt; er ist sinngebender Grund des Seins, der die Zweiheit des nur Faktischen und des Rechtmäßigen überwindet; er ist schließlich als nicht blindes Sein, nicht abstrakte Wahrheit, sondern als sich selbst erzeugende Realität (causa sui) auch Leben. Der Urgrund ist so als Erstbegründendes selbst schon kein „Sein" mehr (Platon). Er ist der Punkt (nicht ein räumlich irgendwo liegender!), in dem das unmittelbare Selbstsein und das gegenständliche Sein – die Welten, denen wir leben müssen – zusammenkommen; er ist eine Einheit, die durch das ganze Sein hindurchgeht; er hat sein Zentrum überall und seine Peripherie nirgends (Nikolaus v. K.). Er ist das All-Eine.

Der Urgrund als Numen

Vom Urgrund kann nicht gesagt werden, „was" er ist. Er ist vielmehr das schlechthin Paradoxe, das zutiefst Unergründliche, das Urgeheimnis der Realität als solcher, die Bedingung jeder Frage. Jede Benennung würde ihm einen Inhalt unterstellen. Noch am ehesten paßt die Bezeichnung „das Heilige" oder „Numen" (R. Otto) oder „Gottheit" (Eckhart). Drei Weisen, es gedanklich zu umkreisen, nennt Frank: 1. sich die Gewißheit seiner Erfahrung vergegenwärtigen, 2. seine wesensmäßige Beziehung zu allem anderen untersuchen, 3. sich im besonderen seiner Wirkungsweise in uns Rechenschaft geben.

Die Gewißheit der Gottheit in absoluter Selbstevidenz ist vereint mit völliger Un-Gegebenheit. Die Aussage „Gott" „ist", verstanden als Aussage, daß „Gott" zum gegenständlichen Sein gehört, ein Seiendes ist, ist deshalb völlig unsinnig. Vielmehr: Aus dem Sein des Urgrundes „ist" alles andere. Die Gottheit umgreift uns auch nicht in der Art des unbedingten Seins, dessen wir uns intellektuell vergewissern können. Nur indem wir den absoluten Urgrund in lebendiger Erfahrung erreichen, offenbart sich das schlechthin Evidente in seiner absoluten Verborgenheit. Offenbarung also ist nicht die eines „Gehalts", sondern fällt mit der Evidenz zusammen; Es ist sinnlos zu fragen, ob das, was sich offenbart, auch „wirklich" existiert; folglich kann auch kein schlußfolgern-

des Verfahren die Offenbarung begründen; sie würde das zu Beweisende den Zusammenhängen des Seins unterwerfen. (Eine gewisse Ausnahme macht der „ontologische Beweis").

Als Urgrund der All-Einheit offenbart sich die Gottheit nur der All-Einheit unseres inneren Seins, der ungebrochenen Ganzheitlichkeit unseres Lebens, die Frank biblisch das „Herz" nennt, von dem auch die Vernunft ausgehen muß.

Die Aussage, die Gottheit sei „das ganz Andere", muß vermeiden, das, von dem sie sich absetzt, als konträr Gegensätzliches zu verstehen (Licht gegen Finsternis); die Andersheit darf nicht logisch verstanden werden im Gegensatz zur Identität, Gleichartigkeit oder Ähnlichkeit. Im Sinne von Franks antinomischem Monodualismus verbindet sich in transrationaler Weise die radikalste Andersheit mit der innerlichsten Ähnlichkeit mit allem übrigen. Alles, was ist, auch Welt und Kosmos, ist somit, weil die Gottheit durch es hindurchscheint, auf je verschiedene Weise Symbol der Gottheit.

Die Gottheit als Du – Gott und Ich

Die Gottheit zeigt sich mir nur in der lebendigen, konkreten Beziehung zu mir, bzw. in meiner existentiellen Hinwendung zu ihr; sie ist als solche ja nicht Gegenstand meiner Erkenntnis. Das Sich-Zeigen gehört zu ihrem Wesen, aber es ist ein Sich-Zeigen je für mich; getrennt davon gäbe es nur ein vom bloßen Hörensagen herrührendes abstraktes Wissen. In der existentiellen Hinwendung wird die Gottheit mein Gott, gibt sich als Du zu erkennen – und nur als Du ist sie Gott. Von Gott als Er zu sprechen (in der Philosophie unumgänglich) setzt eigentlich seine Abwesenheit voraus (F. Ebner). Die Gegebenheitsweise von Offenbarung ist (wie schon gesagt) die Du-Form, eigentlich das „Du bist". Aber auch an dieser Stelle ist zu berücksichtigen: Das Du Gottes ist nicht eigentliches Merkmal Gottes, sondern die transzendentale Möglichkeitsbedingung der Seinsform des Du selber (dasselbe gilt von Gott als Person). Gott offenbart sich mir als Du und Person, und insofern gehört diese Seinsweise zu seiner vollen Aktualität. Was vom Werden des Ich in der Begegnung mit dem Du gesagt war, findet hier seine Grundlage: Das göttliche „Du bist" konstituiert mein „Ich bin" (F. v. Baader: cogitor ergo sum). Im Beschenktwerden mit Sein und mit Leben, das ich als Nichts von Gott erfahre, erlebe ich auch den Überreichtum dieses Schenkens als dem Wesen Gottes zugehörig und erlebe darin seine Liebe.

Meine Erfahrung des absoluten Urgrundes als ein „Du bist", d. h. als personaler Gott, löst seine Erfahrung als Numen nicht einfach ab. Die Innigkeit der Beziehung verbindet sich mit unsagbarer Scheu.

Führt die Beziehung von Gottes Du zu mir nicht zur Folgerung, Gott sei Glied einer Wechselbeziehung, da das Du stets ein Ich zur Bedingung hat? Da der göttliche Urgrund mich umschließt, entsteht die weitere Frage: Wie kann ich ein von Gott unterschiedenes autonomes Wesen sein? Rational ist die aufgeworfene Frage unlösbar und nur im wissenden Nichtwissen zu beantworten. Sowohl mein Sein als auch meine Lebensinhalte, d. h. mein ganzes „Ich bin", sind nur aus Gott und durch ihn; in dieser Hinsicht bin ich vor Gott ein „Nichts", das allein durch Gott mit Realität ausgestattet ist, ein „seiendes Nichts". Ebenso aber gilt: Ich bin Gott gegenüber ein anderer, dessen Andersheit in Gott ist. Daß meine Andersheit aus Gott und in Gott ist, mindert nicht meine Autonomie, sondern begründet sie. Ich kann zu Recht sagen: „ich bin" und „ich handle frei", weil ich eine Seinsinstanz bin, die ganz in Gott und durch Gott existiert.

Für Frank muß Philosophie, will sie nicht sich selbst amputieren, von der ganzen Erfahrung des menschlichen Geistes, die natürliche Mystik eingeschlossen, ausgehen und sie durchdringen. Die in dieser Erfahrung sich zeigende „allgemeine und ewige Offenbarung" ist Möglichkeitsbedingung der positiven Offenbarung und in dieser stets anwesend.

So sind die abschließenden Gedanken Franks zum „Gottmenschentum" Zeugnis einer in ihrer Auslegung von der Tradition des orthodoxen Christentums inspirierten mystischen Erfahrung. Die Liebe Gottes, in der sich meine Du-Beziehung zu Gott vollendet und die ich als Beschenktwerden mit Sein und Leben durch Gott erfahre,

erscheint als Einheit von zweien. Doch ist sie zugleich auch eine „uranfängliche zweinaturige *Einheit von einem*", eben meiner selbst. Sie ist die über das „Gott-mit-mir" hinausgehende Seinsform des „Gott-*in*-mir" oder „Ich-*in*-Gott" als eines mir immanenten Habens Gottes (die selbstverständlich seine wesenhafte Transzendenz nicht beseitigt). Sie ist das Bewußtsein des gottmenschlichen Seins des Menschen, traditionell als „*Theosis*" bezeichnet. Als allgemeines Seinsprinzip bildet diese Seinsform, in der die Realität Gottes mit dem „Ich bin" verschmilzt, die ontologische Voraussetzung für das Gottmenschentum aller Menschen, das durch die unwiederholbare Offenbarung Gottes im Gottmenschen Jesus Christus gestiftet wird. Dieses mystische Einheitsbewußtsein ermöglicht allererst auch das Bewußtsein, daß Gott „Vater" ist, aber auch die befremdende Aussage, daß Gott in mir geboren wird. Gott als die sein eigenes Wesen nie abschließend verschenkende Liebe enthält – in transrationaler Einheit mit seiner reinen Göttlichkeit – eine Potenz von „Menschlichem". Nur so kann der Mensch „Bild Gottes" sein. „Als wahrer, all-einer, allumfassender und alles-bestimmender Gott ist er eben nicht ‚nur Gott und sonst nichts', sondern ganz wesentlich ‚*Gott und ich*', wobei die Konjunktion ‚und' hier nicht die Zusammenlegung mit einem anderen und andersartigen, getrennt Seienden und äußerlich Hinzukommenden bedeutet ... Er ist Gott-*mit-mir* und sogar Gott, *in* dem ich bin und der *in* mir ist. Er ist wahrer Gott eben als *Gottmensch*" (414).

Gott und Welt – Das Böse

Franks Bemühen richtet sich darauf, die Widersprüchlichkeit des Weltseins und die Schwierigkeit, sie in die Philosophie der All-Einheit aufzunehmen, in kompakter Weise unverkürzt darzustellen.

Einerseits erkennen wir die Vernünftigkeit als konstitutiv für das Weltsein, andererseits stoßen wir infolge seiner wesenhaften chaotischen Irrationalität in jedem rationalen Erfassen der Welt an unüberwindbare Schranken. Als innerlich undurchsichtiges unpersönliches „Es" ist die Welt indifferent gegenüber Wahr und Falsch, Gut und Böse – und doch erfahren wir sie als voll des Bösen.

Die Frage nach der Ursache der Welt bleibt unbeantwortbar, weil sie eine Kategorie, die nur innerhalb der Zusammenhänge in der Welt sinnvoll ist, auf die Welt als ganzes anwendet. Wohl aber kann nach ihrem Sinn gefragt werden: Warum ist die Welt?

Die Antwort, sie stammt durch eine Emanation aus der überseienden Wahrheit, käme dem Versuch gleich, das Transrationale zu rationalisieren. Die immanente Unbegründetheit der Welt und die Transrationalität der Beziehung, durch die sie den Grund ihres Seins hat, wird im Begriff der Schöpfung gewahrt, sofern diese nicht als kausaler Zusammenhang zwischen Gott und Welt mißverstanden wird. Das „Wort" Gottes, in dem Sein und Sinn der Welt gründen, ist der ewige Logos; so hat die Welt keine Grenze in der Zeit, ist aber doch auch nicht causa sui.

Der antinomische Monodualismus läßt die Andersheit der Welt als geschaffene Andersheit verstehen, d. h. als eine aus Gott hervorgehende Beziehung; der Unterschied verbleibt in Gott. Darin zeigt sich der wahre Gehalt der Emanation: Die Welt ist Gott gegenüber kein jede innere Einheit ausschließendes Fremdes. Jedes Sein außerhalb Gottes bleibt innerhalb der göttlichen All-Einheit. Auch das „Nichts", aus dem Gott die Welt schafft, ist (mit der Andersheit) ein „Nichts" in Gottes Schoß. So ist es berechtigt, neben dem Gottmenschentum auch von einem *Theokosmismus* (der den Menschen immer einschließt) zu sprechen.

Wer Frank bis zu dieser Einsicht gefolgt ist, wird sich fragen, wie in dieser grundsätzlich optimistischen Philosophie der All-Einheit noch das Böse Platz finden könne.

Frank macht nachdrücklich klar, daß eine rationale Lösung des Theodizeeproblems unmöglich ist. Wichtig ist festzuhalten, daß keine Erfahrung der aufdringlichen Faktizität des Bösen die klare Selbstevidenz, in der Gott sich offenbart, erschüttern kann. Das Böse ist Frank zufolge als solches kein Seiendes, wohl aber ein „was", eine nichtseiende Realität, die sich durch Loslösung von der wahren Realität als falsche Realität konstituiert; ihr Träger ist als seiend gut. Wie ist das zu verstehen? Jedes Seiende hat auch das

Realitätsmoment des Nicht, durch das es sowohl von allen anderen Seienden unterschieden als auch mit ihnen verbunden ist; im Bösen wird das verbindende und individualisierende Nicht zu einem in sich verschlossenen, absolut isolierenden Nicht: Zum Paradox eines seienden Nichtseins. Das Wesen des Bösen besteht darin, Realität sein zu wollen, obwohl es aus der All-Einheit herausgefallen ist; es hält seinen Mittelpunkt (der es eigentlich nur durch seinen Zusammenhang mit allem ist) für den absoluten Grund der Realität. Dieses Böse ist die alles durchdringende Atmosphäre des weltlichen Seins – so daß sein (Pseudo-)Mittelpunkt in allem – auch in meinem Sein – liegt. „Deshalb ist der ‚Sündenfall' der Welt mein Sündenfall, und dieser ist Sündenfall der ganzen Welt." Die Alternative: „Schuldig ist entweder der Mensch oder die Macht des Bösen", ist deshalb falsch. Gott ist als die All-Einheit auch die Realität dessen, was er nicht ist. Eine solche Instanz in Gott ist der Punkt, wo die Realität aus Gott hervorgeht und „in Gott seiend aufhört, Gott zu sein". Dieser unbestimmbare Ort ist mir in der lebendigen Erfahrung als ich selber gegeben: Im Bewußtsein meiner Schuld (ich kann nicht „Ursache" des Bösen genannt werden, aber trage „Verantwortung"). Frank muß eingestehen: „Durch die harmonische, göttliche All-Einheit des Seins gehen tiefe Risse, klaffen Abgründe des Nichtseins – Abgründe des Bösen. Die All-Einheit, wie sie empirisch erscheint, ist eine *geborstene* Einheit" (442).

Die philosophische Auseinandersetzung mit Franks Denken steht noch aus. Kurz nach Erscheinen des „Unergründlichen" schrieb N. Berdjajew eine kurze Rezension, die ganz die eigene philosophische Position zum Maßstab des Urteils macht[18]. Der 1954 erschienene Sammelband zum Andenken an Frank enthält einen Beitrag zu Franks Religionsphilosophie, der nicht frei von Mißverständnissen ist[19]. In deutscher Sprache erschien eine Untersuchung zur Erkenntnislehre[20] und zur Religionsphilosophie[21]. Die 1995 von A. Haardt besorgte deutsche Ausgabe des „Unergründlichen" verdient Lob[22].

---

[18] *N. Berdjaev,* O knige S. L. Franka „Nepostižimoe", in: Put' (Paris), Nr. 60, 65–67.

[19] *G. Florovskij,* Religioznaja metafizika S. L. Franka. Sbornik pamjati Semena Ljudvigoviča Franka, hgg. v. *V. Zenkovskij,* München 1954, 145–156.

[20] *R. L. Tannert,* Zur Theorie des Wissens. Ein Neuansatz nach S. L. Frank (1877–1950), Bern u. Frankfurt a. M. 1973.

[21] *R. Gläser,* Die Frage nach Gott in der Philosophie S. L. Franks. Würzburg 1975. – Eine knappe Darstellung der Philosophie S. Franks, mit besonderer Berücksichtigung des sozialphilosophischen Aspekts, gibt *W. Goerdt,* Russische Philosophie, Zugänge und Durchblicke, Freiburg/München 1984, 560ff., 641ff. – Ferner: *P. Ehlen,* Die Rechte und die Freiheit des Menschen in der Sozialphilosophie Simon L. Franks. In: Von Gott reden in säkularer Gesellschaft, FS f. Konrad Feiereis. Hgg. v. *E. Coreth, W. Ernst* u. *E. Tiefensee,* (= EThSt 71) 1995. Die Arbeit von *Ph. Boobbyer* S. L. Frank (1877–1950), Russian Philosopher. London 1993, ist überwiegend historisch.

[22] Einige Übersetzungsfehler sind doch aufgefallen: S. 102: Es muß heißen (wie auch im russischen Original): „Durchdenkt man aufmerksam den *hier* gebrauchten Begriff der Kausalität ..." (und nicht: „den *von uns* gebrauchten ..."). Keineswegs versteht Frank Kausalität als bloße Umformung des Gegebenen; dieses Verständnis kritisiert er gerade. – S. 146, Z. 25f.: Die Übersetzung ist unverständlich. Besser: „deshalb ist mit jedem ‚ich bin' eo ipso – als zweites korrelatives Seinsmoment – auch das ‚es ist' gegeben (‚es' meint das Sein als Objekt), – nicht *meines* Seins, sondern des allumfassenden Seins überhaupt". Es muß heißen: „*das* ‚es ist'" (nicht „ein ‚es ist'"). – S. 338, Z. 13: es muß heißen: „vom dunklen undurchdringlichen Element ..., *das* dem Sein eignet" (nicht: „*der* dem Sein eignet"). – S. 212, Z. 8: Es muß heißen: Erkenntnis*subjekt* (nicht Erkenntnisobjekt). – S. 402, Z. 14: Es muß heißen: „dem Leben Jesu Christi" (nicht „dem Leben Jesu Christus"). – S. 24, Z. 2: Es muß heißen: „die ökumenische christliche Wahrheit". Das zwischen die Adjektive eingefügte Komma ist sinnwidrig; es fehlt auch im russischen Original. – Unschöne Russizismen: Dynamismus statt Dynamik, Antinomismus statt Antinomie, antinomistisch statt antinomisch.

ThPh 71 (1996) 99–106

Anmerkungen zum Transsexualismus aus ethischer Sicht

Von Waldemar Molinski S. J.

1. Die ethische Herausforderung bei der Behandlung von Transsexuellen

Transsexuelle bitten um ärztliche Hilfe, wenn sie unter erheblichem Leidensdruck stehen. Sie erwarten von dem Arzt, an den sie sich wenden, letztlich, daß er ihnen mit seinem medizinischen Sachverstand und ärztlichen Einfühlungsvermögen hilft, ein besser gelingendes Leben zu führen. Das gilt auch, wenn sie vordergründig bloß mit der erklärten Absicht kommen, eine rein medizinische Dienstleistung zu erhalten, durch die ihre biologische Geschlechtlichkeit mit ihrem seelischen andersgeschlechtlichen Empfinden möglichst weitgehend in Übereinstimmung gebracht wird. Die aufgesuchten Ärzte schulden deshalb diesen Menschen, die zumindest, insoweit sie leiden, als Patienten zu ihnen kommen, daß sie mit ihrem medizinischen Sachverstand prüfen, inwieweit und auf welche Weise sie ihnen ärztlich helfen können, daß ihr Leidensdruck möglichst weitgehend behoben wird und daß sie, soweit das nicht möglich ist, möglichst gut und sinnvoll mit ihm umgehen können.

Das bedeutet: Die behandelnden Ärzte werden nicht nur mit der Frage konfrontiert, inwieweit sie in der Lage sind, ihren Patienten rein medizinisch zu helfen, sie müssen vielmehr auch aufgrund ihres eigenen anthropologisch begründeten Vorverständnisses vom menschlich richtigen Umgang mit dem Transsexualismus prüfen, inwieweit es sinnvoll und darum ethisch zu verantworten ist, den Wünschen der zu ihnen kommenden Transsexuellen zu entsprechen. Sie müssen demnach unter diesen Umständen anders als in vielen anderen Fällen der alltäglichen medizinischen Praxis eine medizinethische Entscheidung treffen, die angesichts der individuell und gesellschaftlich schwierigen Situation der Transsexuellen und angesichts der schwierigen Deutung der Bedeutung des Transsexualismus der sie aufsuchenden Menschen in keinem Fall leicht zu fällen ist.

Es scheint deshalb angebracht, dem medizinethischen Aspekt des Umgangs mit dem Transsexualismus eigens nachzugehen. Tatsächlich ist es für den Ethiker offenkundig, daß in dieser Hinsicht noch beachtlicher Klärungsbedarf besteht. Um zu seiner Befriedigung einen Beitrag zu leisten, soll im folgenden der praktische ärztliche Umgang mit den Transsexuellen aus ethischer Perspektive reflektiert werden. Wenn man das als Ethiker tut, ist man einerseits fasziniert und anderseits irritiert, wie Ärzte mit dem Phänomen des Transsexualismus umgehen.

2. Die Herausforderung durch die Inhomogenität der Transsexuellen untereinander

Man spricht im Schrifttum erst seit Mitte der sechziger Jahre von Transsexualismus[1] und hat seitdem anhand von Leitsymptomen Kriterien für die Erstellung einer Symptomdiagnose des Transsexualismus erarbeitet. Es besteht Übereinstimmung, daß diese Diagnose gestattet, die differentialdiagnostisch sehr unterschiedliche Gruppe der Transsexuellen deutlich von den Gruppen der Hetero-, Homo- und Bisexuellen sowie von den Transvestiten und Intersexen abzugrenzen.

An diesem Sachverhalt fasziniert, wie es den Medizinern aufgrund ihrer konkreten und unbefangenen Zuwendung zu ihren Patienten gelungen ist, eine kleine Minderheit von Menschen mit Geschlechtsproblemen, bei deren Lösung sie auf fremde Hilfe angewiesen sind, wesentlich deutlicher zu erfassen als zuvor. Aufgrund dessen eröffnen sich

[1] *F. Pfäfflin*, Transsexualität, Stuttgart 1993.

viele Chancen, den Angehörigen dieser Minderheit besser dadurch gerecht zu werden, daß man sie nicht anderen sexuellen Minderheiten mit deren spezifischen Problemen zuordnet, und ihnen infolgedessen vorurteilsfreier zu begegnen.

Aber der Transsexualismus kann nicht mittels einer einheitlichen Kausalanalyse strukturdiagnostisch festgestellt werden. Die verschiedenen Transsexuellen unterscheiden sich vielmehr differentialdiagnostisch häufig stark voneinander. Auch deshalb ist es bislang nicht gelungen, allseits anerkannte, sexualmedizinisch fundierte Gutachter-Richtlinien zur Bestimmung der angemessenen bzw. erforderlichen Behandlung von Transsexuellen zu erstellen[2].

An diesem Sachverhalt irritiert zumindest den stark und vielleicht einseitig konzeptuell und philosophisch orientierten Menschen, wie selbstverständlich aufgrund bestimmter gemeinsamer Symptome, die sehr unterschiedliche Ursachen haben können, Menschen mit einer transsexuellen Symptomatik mit ihrem Leidensdruck öfters sehr schnell vorrangig nach dieser Symptomatik klassifiziert und behandelt werden. Die gleiche oder ähnliche Symptomatik des Transsexualismus kann nämlich unterschiedliche und nicht einmal immer hinreichend bekannte Ursachen haben. Das aber kann es erforderlich machen, gleichen oder ähnlichen Symptomen des Transsexualismus bei verschiedenen Transsexuellen eine sehr unterschiedliche anthropologische Relevanz beizumessen und folglich diese Menschen mit gemeinsamen und sie gleichzeitig von allen anderen unterscheidenden Symptomen in verschiedene anthropologisch bedeutsame Gruppierungen einzuordnen. Das ist immer dann der Fall, wenn die unterschiedliche Ursache für das gleiche Symptom für das richtige Verständnis der Personen mit gemeinsamen und sie von anderen unterscheidenden Symptomen wesentlich bedeutsamer ist als die Zugehörigkeit zu der Gruppe mit der gleichen Symptomatik, in unserem Falle also der der Transsexuellen. D. h. die Zuordnung eines Menschen mit einer transsexuellen Symptomatik zum Syndrom des Transsexualismus kann u. U. den Zugang zur hauptsächlichen Problematik der betreffenden Person verstellen und so erschweren oder sogar verhindern, daß man ihr angemessen begegnet und ihr so gerecht wird. In diese Richtung zielt die Äußerung von Diederichs: „Je länger und intensiver ich mich mit der transsexuellen Problematik befasse – seit fünfzehn Jahren habe ich inzwischen über siebzig dieser Patienten gesehen – desto mehr bin ich der Meinung, daß es sich nicht um ein klar abgrenzbares Syndrom handelt, sondern nur um die pathologische Endstrecke ganz verschiedener Verläufe mit dem Kern konflikthafter Geschlechtsidentität."[3] Es kommt demnach darauf an, aus der Tatsache, daß es sich bei den Transsexuellen um eine von anderen Gruppierungen deutlich unterschiedene Gruppe handelt, nicht vorschnell die Folgerung zu ziehen, daß es sich bei ihnen um eine einheitliche Gruppe handelt, mit der nach einheitlichen Kriterien umzugehen und die nach gleichen Kriterien zu behandeln ist. Man muß vielmehr damit rechnen, daß für gleiche oder ähnliche Symptome des Transsexualismus unterschiedliche Arten der Behandlung erforderlich sind, und deshalb genau beurteilen und begründen, warum man sich für eine bestimmte Art der Therapie entscheidet. Menschen möglichst vorurteilsfrei und unbefangen wahrzunehmen, so wie sie sind, ist eine grundlegende Voraussetzung für einen ethisch verantwortlichen Umgang mit ihnen.

Auch das Transsexuellengesetz der BRD von 1981 sucht diesem Umstand auf seine Weise dadurch Rechnung zu tragen, daß es die Durchführung der Behandlung von Transsexuellen an bestimmte Bedingungen knüpft. Vor allem aber ist es u. a. wohl darauf zurückzuführen, daß die Sexualmediziner für die richtige Behandlung des Transsexuellen teilweise recht unterschiedliche Indikationen geben und die Angemessenheit von geschlechtsverändernden Eingriffen sehr kontrovers beurteilen[4].

---

[2] *H. A. G. Bosinski et alii,* Aktuelle Aspekte der Begutachtung und Operation Transsexueller, in: Deutsches Ärzteblatt – Ärztliche Mitteilungen 91 (18. März 1994) B 554.

[3] *P. Diederichs,* Der eigene Körper als Fremder, in: *U. Sreek* (Hg.), Das Fremde in der Psychoanalyse, München 1993, 324–336.

[4] *V. Herms,* Results and Follow-up of Surgically Transformed Transsexuells, in: *W. Eicher, Kubli, Herms* (Hrg.), Surgery in the Sexuelly Handicapped, Berlin–Heidelberg, 1989, 129–133.

3. Ein angemessenes Geschlechtsverständnis als Voraussetzung einer richtigen Behandlung

Faszinierend und irritierend ist es, wie unbefangen und unscharf Sexualmediziner mit der begrifflichen Bestimmung der Geschlechtszugehörigkeit umgehen. Aus der Tatsache, daß bei bestimmten Menschen das psychische Empfinden der Geschlechtszugehörigkeit von der genetischen Geschlechtszugehörigkeit deutlich abweicht, obwohl diese Menschen sich nicht in einem psychotischen Zustand befinden, folgern die Sexualmediziner nämlich zu Recht, daß eine Bestimmung der Geschlechtszugehörigkeit einseitig nach genetischen Kriterien zu schwerwiegenden Fehlern bei der Beurteilung der Geschlechtszugehörigkeit eines Menschen führen kann. Deshalb ist es ein großes Verdienst der Sexualmediziner, daß sie gelernt haben, bei der Bestimmung der geschlechtlichen Identität einer Person nicht nur auf den genetischen, sondern auch auf den psychischen Aspekt der Sexualität zu achten.

Als Nichtmediziner neigt man aber zu dem Vorurteil: Für die in der Regel stark naturwissenschaftlich und biologisch orientierten Mediziner werde das entscheidende Kriterium für die Bestimmung der Geschlechtszugehörigkeit von Menschen ihre genetische Geschlechtszugehörigkeit sein. Die Sexualmediziner relativieren diese Denkweise, das ist faszinierend.

Man wird jedoch irritiert, wenn man hört, daß Mediziner von geschlechtsumwandelnden Maßnahmen sprechen, obwohl es – wenigstens bislang – völlig unmöglich ist, das genetische Geschlecht eines Menschen in ein anderes genetisches Geschlecht umzuwandeln. Wir bringen es auch nicht fertig, daß jemand, der genetisch ein Mann ist, aufgrund eines medizinischen Eingriffs Kinder gebären kann, und daß jemand, der genetisch eine Frau ist, aufgrund eines medizinischen Eingriffs Kinder zeugen kann. Wir bringen es vielmehr nur fertig, eine vorher gesunde biologische Sexualität im wirklichen oder vermeintlichen Interesse eines besseren psychischen und sozialen Befindens von Patienten anatomisch, medikamentös und psychisch tiefgreifend zu verändern und zu schädigen. Man wird deshalb nachdenklich, wenn man zur Kenntnis nimmt, daß viele Mediziner unter nicht eindeutig bestimmten und hinreichend allgemein anerkannten Umständen zu solchen Eingriffen bereit sind und daß solche Eingriffe auch legal sind[5]. Man wünschte sich nämlich eine differenzierte medizinisch durchdachte ethische Begründung dieser Vorgehensweise, um unangemessenen und leichtfertigen Eingriffen in die biologische Natur der Sexualität besser vorzubeugen. D. h. man wünschte sich, daß besser durchdacht und stärker konsensuell abgeklärt wird, unter welchen Bedingungen und in welchem Ausmaß ein medizinischer Eingriff in eine medizinisch intakte Sexualität medizinisch und ethisch zu rechtfertigen ist. Wahrscheinlich ist gerade im Bereich des Transsexualismus eine verstärkte Kooperation von Ärzten verschiedener Fachrichtungen und auch eine intensivierte Zusammenarbeit mit Ethikkommissionen erstrebenswert.

Die Mediziner haben demnach aufgrund ihres einfühlsamen Umgangs mit ihren Patienten einerseits gelernt, die Geschlechtsidentität eines Menschen nicht einseitig nach genetischen Kriterien zu bestimmen. Aber es wäre anderseits aus ethischer Sicht wünschenswert, daß der empirische und pragmatische Umgang der Sexualmediziner mit dem, was Geschlechtsidentität und -zugehörigkeit sind und für den Menschen bedeuten, und mit dem, was sie nicht sind und nicht bedeuten, verstärkt konzeptionell und prinzipiell reflektiert wird. Die Ergebnisse einer aufgrund dieses Reflexionsprozesses verbesserten Theorie der Praxis sollte dann gezielter in den Dienst einer allgemein anerkannten Praxis gestellt werden.

So könnte vermieden werden, daß dem biologischen Aspekt der Geschlechtszugehörigkeit von einer Anzahl von Sexualmedizinern in bestimmten Fällen anscheinend eine

[5] Für mich ist in diesem Zusammenhang übrigens verfassungsrechtlich bedenklich, daß nach dem deutschen Transsexuellengesetz für weitreichende Eingriffe in die biologische Natur der Sexualität Infertilität zwingende Voraussetzung ist, auch wenn für den beabsichtigten Eingriff eine Unfruchtbarmachung medizinisch nicht zwingend erforderlich ist.

bloß sekundäre Bedeutung beigemessen wird. Dem Ethiker legt sich unter diesen Umständen die Befürchtung nahe, daß bei dieser Betrachtungsweise der Geschlechtszugehörigkeit in bestimmten Fällen eine wirklichkeitsgerechte Erfahrung und Gestaltung der sexuellen Identität von Transsexuellen erschwert oder sogar verhindert wird. Die Transsexuellen können in der Regel ihre biologische Herkunft nicht verleugnen. Sie sollten das auch nicht versuchen; sie sollten sich vielmehr darum bemühen, ihr Schicksal bewußt anzunehmen und daraus in realistischer Weise das Bestmögliche zu machen. Wenn in Zukunft mehr Ärzte mit einem hinreichend differenzierten und anthropologisch reflektierten Verständnis der Geschlechtlichkeit sie beraten und behandeln, wird das wahrscheinlich in mehr Fällen zum Verzicht auf tiefgreifende chirurgische und medikamentöse Eingriffe und zu einer wesentlich verbesserten psycho-sozialen Begleitung der Transsexuellen führen.

Man muß zwar anerkennen, daß es Fälle gibt, in denen das Leben von Transsexuellen nach einer Operation anscheinend besser verläuft als vor ihr. Aber es gibt auch eine Anzahl von Patienten, bei denen eine Operation zu keinem wesentlich besseren Wohlergehen führte. Sie sind nach dem transsexuellen Eingriff genauso unzufrieden wie vor ihm, ja vielleicht sogar unzufriedener. Manche wollen sogar eine erneute geschlechtskorrigierende Operation haben, durch die die erste Operation rückgängig gemacht wird. D. h. es gibt eine Anzahl von Transsexuellen, denen man zu einer Operation nicht raten sollte, weil eine für sie sprechende Indikation nicht gegeben ist. Sexualmedizinisch geschulte Psychiater können diagnostisch dazu Stellung nehmen, ob eher eine Indikation oder eher eine Kontraindikation angezeigt ist. Sie können auch dazu Stellung nehmen, ob eine Psychotherapie voraussichtlich erfolgreich sein wird. Es gibt Therapeuten, die der Ansicht sind, daß in den allermeisten Fällen eine Psychotherapie nicht erfolgreich sein kann. In den allermeisten Fällen werden auch die Patienten eine Psychotherapie ablehnen. Man fragt sich deshalb, ob der bei vielen Ärzten stark ausgeprägte Wille, die Kranken durch aktive Maßnahmen möglichst weitgehend gesund zu machen und zu heilen, diese, wenn sie ein zu wenig differenziertes Verständnis der Geschlechtlichkeit haben, gelegentlich dazu verleitet, vergebliche Heilmaßnahmen zu versuchen, anstatt alles an und für sich Mögliche zu tun, um den Kranken einen möglichst angemessenen Umgang mit ihrer Krankheit zu erleichtern, auch so weit sie unheilbar ist. Präzisere und allgemein anerkannte Vorstellungen von der berechtigten Tragweite und den zu respektierenden Grenzen des ärztlichen Handelns gerade auch im Bereich des Transsexualismus könnten vielleicht Gefahren sowohl eines voreiligen Handelns als auch einer vorschnellen ärztlichen Resignation im Umgang mit den Transsexuellen und dem Transsexualismus besser vorbeugen, als es bislang möglich ist.

Der Ethiker jedenfalls neigt zu Recht oder Unrecht stärker dazu, die Maxime zu empfehlen: „Werde der, der du bist, dadurch daß du versuchst, deine wirkliche Identität möglichst klar zu erkennen und möglichst konstruktiv zu gestalten", als zum Versuch einer grundlegenden Veränderung der Persönlichkeit zu raten. Er ermuntert dazu, unsere gerade in jüngster Zeit stark vermehrten Möglichkeiten technischer Machbarkeit nur dann zu nutzen, wenn die individuellen und gesellschaftlichen Folgen der sich uns neu eröffnenden Chancen hinreichend sicher abgeschätzt werden können. Dahinter steht die Auffassung, daß es sinnvoll und angemessen ist, seine Identität anzuerkennen und zu entfalten und dadurch zu bewahren, d. h. diejenige Person sein zu wollen, die man ist. Diese Auffassung macht den Ethiker geneigt, dazu zu ermuntern, ein unausweichlich erscheinendes Schicksal geduldig anzunehmen und daraus im Rahmen des Möglichen das Beste zu machen und schöpferische Kräfte zu entfalten, wie man begrenzte Chancen entdeckt und optimal nutzt. Durch solch ein Bemühen um die Annahme, Entfaltung und Bewahrung der Identität werden gleichzeitig Schuldgefühle vermieden, die leicht dann entstehen, wenn Identitätskonflikte nicht richtig verarbeitet werden. Gerade bei der tragfähigen Lösung ihrer Identitätskonflikte sollten und könnten wohl manche Transsexuelle eine wesentlich verbesserte – einfühlsame und kreative – Hilfestellung erhalten.

4. Das Wohl der Kranken unter angemessener Berücksichtigung des Wohls betroffener Dritter und aller als Behandlungsziel

Die alte medizinethische Maxime „*salus aegroti suprema lex*" verführte in der Vergangenheit öfters und verführt gelegentlich auch in der Gegenwart Ärzte zu einem einseitig patriarchalischen oder matriarchalischen Umgang mit den Patienten, demzufolge der Patient die Verfügungen des Arztes fraglos befolgen soll. Es ist deshalb faszinierend wahrzunehmen, wie moderne, mehr ganzheitlich orientierte Ärzte gerade auch im Bereich der Sexualmedizin zunehmend gelernt haben, mit ihren Patienten mehr partnerschaftlich umzugehen und folglich der Mündigkeit und den durch diese ermöglichten Selbstheilungskräfte ihrer Patienten besser gerecht zu werden. Das führt dazu, daß bei der Behandlung der Disposition und auch dem Willen der Patienten häufig wesentlich mehr Rechnung getragen wird, als das früher öfters der Fall war.

Zweifellos muß jeder gute Arzt seine Patienten mit ihren Stärken und Schwächen, so wie sie sind, wohlwollend annehmen und ernst nehmen und ihnen im Rahmen ihrer Möglichkeiten helfen, damit sie ihr Schicksal möglichst eigenverantwortlich und mündig in ihre eigenen Hände nehmen. Gerade deshalb aber dürfen Mediziner nicht auf die Wahrnehmung ihrer eigenen ärztlichen Verantwortung verzichten. Sie dürfen sich nicht aus falsch verstandenem Respekt vor der Mündigkeit ihrer Patienten oder aus mißverstandenem Mitleid zu Behandlungen hinreißen lassen, durch die ein möglicher Reifungsprozeß ihrer Patienten und ein vernünftiger Umgang mit ihren Leiden eher behindert als gefördert wird.

Man macht in diesem Zusammenhang als Ethiker jedoch gelegentlich die irritierende Erfahrung, daß unerfahrene oder leichtfertige Ärzte ihren Patienten zu Lasten von deren Gesundheit und Leben und somit von deren ärztlich zu verantwortender Wohlfahrt willfährig sind, der in angemessener Weise zu dienen jedoch nach wie vor das oberste Ziel der Ärzte sein sollte. Die Versuchung, vorschnell dem aus ärztlicher Sicht unvernünftigen Willen von Patienten zu entsprechen, ist besonders bei denjenigen Patienten naheliegend, die aufgrund einer – wenigstens zeitweiligen – starken Verdrängung ihrer inneren Konflikte mit eindeutigen Vorstellungen über die gewünschte Hilfe in die Praxis kommen. Ihr nachzugeben ist um so gefährlicher, je mehr diese Verdrängung im Verlaufe des Älterwerdens mit seiner zunehmenden Lebenserfahrung und damit auch einhergehenden Enttäuschungen nicht mehr gelingt.

Deshalb darf die Maxime *voluntas aegroti suprema lex* nicht zum Leitbild ärztlichen Handelns werden, wie bereits aus der Diskussion über Abtreibung und Euthanasie deutlich wird. Es muß vielmehr unbedingt an dem Grundsatz *nil nocere* festgehalten werden. Sonst würden die Mediziner ihren Patienten nämlich nur noch wissenschaftlich begründete und handwerklich gekonnte medizinische Dienstleistungen erbringen und ihnen nicht mehr mit der ärztlichen Autorität begegnen, auf die die Patienten auch als mündige und darum partnerschaftlich zu behandelnde Menschen angewiesen sind. Als leidende Menschen sind sie nämlich wegen der durch ihr Leiden entstehenden ganzheitlichen Hilfsbedürftigkeit immer auf eine im umfassenden Sinne heilkundige Autorität und durch sie motivierte, im eigentlichen Sinne ärztliche Führung angewiesen, die sich nicht auf die Anwendung von medizinischem Fachwissen und handwerklicher Fertigkeit beschränkt.

Die ärztliche Behandlung muß sich vielmehr von den Erfordernissen der umfassenden und langfristigen Wohlfahrt der Patienten leiten lassen. Gleichzeitig muß sie auch berechtigten gesellschaftlichen Erfordernissen hinreichend Rechnung tragen. Die Mediziner müssen sich als öffentlich bestellte Ärzte bei jeder Behandlung auch ihrer Verantwortung gegenüber Dritten und gegenüber der Solidargemeinschaft hinreichend Rechnung tragen. Bei der Behandlung von Transsexuellen darf demnach weder ihr Wohl zugunsten Dritter noch das Wohl Dritter zu ihren Gunsten unangemessen beeinträchtigt werden. Man muß somit nicht nur prüfen, was wirklich dem Wohl der Transsexuellen dient, sondern auch gleichzeitig bedenken, inwieweit durch medizinische Eingriffe bei ihnen die Rechte Dritter berührt werden.

Dabei sind unter anderem auch die Auswirkungen zu beachten, die die Behandlung von Transsexuellen auf ihre Angehörigen, insbesondere auf eventuell vorhandene unmündige Kinder, hat. Man darf sie mit den aus ihnen eventuell entstehenden Problemen nicht allein lassen. So ist z. B. zu bedenken, was es für ein Kind bedeutet, wenn es seinen anatomisch, medikamentös und psychisch behandelten Vater künftig als Mama bezeichnen soll. Ebenso ist bei der Behandlung von Transsexuellen in zumutbarem Umfange u. a. auch daraufhin zu wirken, daß durch sie ihre möglichst weitreichende soziale und wirtschaftliche Integration gefördert und jedenfalls nicht stärker behindert wird.

Gleichzeitig muß insbesondere bei so delikaten und kostspieligen Eingriffen, wie sie gerade auch bei Transsexuellen häufig erfolgen, unbedingt selbst der bloße Anschein vermieden werden, daß bei ihnen andere Gründe als medizinische Indikationen eine Rolle spielen könnten. Das gilt vor allem, wenn ein Eintreten der Solidargemeinschaft zugunsten der Transsexuellen beansprucht wird, was unter bestimmten Voraussetzungen berechtigterweise durchaus der Fall sein kann. Selbstverständlich muß im Rahmen des Möglichen und Zumutbaren einer kostspieligeren Behandlung mit größeren Erfolgsaussichten vor einer weniger kostspieligen Behandlung mit geringeren Erfolgsaussichten ein Vorrang eingeräumt werden. Die Bereitschaft dazu muß sowohl bei den einzelnen Transsexuellen als auch bei der Solidargemeinschaft gefördert werden. Bei der Behandlung des Transsexualismus wird in der Hinsicht Klage geführt, daß die gegenwärtige Struktur des Gutachtenwesens und eine Anzahl von Gutachten der Durchsetzung von unvernünftigen Willensbekundungen von Patienten Vorschub leistet[6].

5. Die Herausforderung durch die gegenwärtige Diskussion über die richtige Deutung der Identität von Transsexuellen

V. Sigusch, der besonders langfristige und umfangreiche Erfahrungen im Umgang mit Transsexuellen hat, geht der Frage nach, ob die Transsexuellen prinzipiell nicht als Kranke, sondern als Angehörige einer geschlechtlichen Minderheit anzusehen sind. Er rechnet mit der Möglichkeit, daß sich die Transsexuellen wie andere Minderheiten organisieren, darstellen, entfalten und für die Durchsetzung ihrer Rechte einsetzen[7]. Er kann die von ihm aufgeworfene Frage aber angesichts des – auch interdisziplinären – Forschungsstandes nicht eindeutig beantworten.

Tatsächlich ist es angesichts der enorm angewachsenen Kenntnis über die menschliche Sexualität und angesichts der unterschiedlichen Methoden ihrer Erforschung unmöglich, im wünschenswerten und anläßlich unseres gegenwärtigen Handlungsbedarfs erforderlichen Ausmaße hinreichend eindeutig die Frage zu beantworten, was die Geschlechtlichkeit eines Menschen ausmacht. Wie bestimmt sie das Menschsein und wie muß sie gestaltet werden, um möglichst menschenwürdig zu leben? Die Antwort auf diese Fragen ist aufgrund der bereits lange anhaltenden feministischen Diskussion nicht leichter geworden, weil diese zwar zur Aufklärung vieler Vorurteile über das echt Männliche und das echt Weibliche beitrug, aber den Blick dafür, was Männlichkeit und Weiblichkeit positiv bedeuten, prinzipiell und unter bestimmten geschichtlichen, kulturellen und konkreten individuellen Bedingungen, tatsächlich nur bedingt schärfte. Während man früher das Wesen des Frau-Seins stärker in Abgrenzung vom Mann-Sein bestimmte, neigt man gegenwärtig im Rahmen der philosophisch orientierten Anthropologie mehr dazu, den Mann in Abgrenzung von der Frau zu bestimmen. Wie weit bestimmt die Psyche und wie weit bestimmt die Leiblichkeit des Menschen seine Geschlechtlichkeit? Wie ist das Bild von Männlichkeit beziehungsweise Weiblichkeit zu

---

[6] *W. Dmoch*, Kritische Bemerkungen zur gegenwärtigen Praxis mit transsexuellen Männern und Frauen aus nervenärztlicher Sicht, in: Praktische Gesellschaft für Sexualmedizin 12 (5/1993) 50ff.; *Bosinski et alii* B 552ff.

[7] Geschlechtswechsel, Hamburg 1992; Leitsymptome transsexueller Entwicklungen – Wandel und Revision, in: Deutsches Ärzteblatt 91 (20.5.1994) B 1085ff.

beurteilen, das sich Transsexuelle von ihrer Geschlechtlichkeit machen? Wie denken sie dabei an ihre genitale Anatomie, an ihr genitales Lusterleben und an ihre psycho-sozialen Einstellungen und Rollen? Was meint die Aussage: „Die Natur hat sich in meinem (biologischen) Geschlecht geirrt"? Ist die Aussage gleich richtig: „Die Psyche hat sich in der biologischen Natur geirrt"? Tatsächlich haben die Transsexuellen doch das Bewußtsein: Ich gehöre einem anderen Geschlecht an, beziehungsweise: ich will ihm angehören. Gibt es Versuche, das Bild der Weiblichkeit und/beziehungsweise der Männlichkeit von Transsexuellen zu erfassen? Vor allem stellt sich die Frage: Welche Bedeutsamkeit ist dem Umstand beizumessen, daß diese Bilder der biologischen Realität widersprechen? Wie ist es zu erklären, daß im Westen der Mann-zu-Frau-Transsexualismus und im (ehemaligen) Ostblock der Frau-zu-Mann-Transsexualismus wesentlich häufiger ist?[8] U. a. die Beschäftigung mit diesen Fragen, freilich in der für ihn typischen Betrachtungsweise, veranlassen V. Sigusch dazu, den Transsexualismus eher im Paradigma einer speziellen sexuellen Minderheit als einer Erkrankung zu deuten.

I. Rechenberger weist in diesem Zusammenhang darauf hin: „Transsexualität als eigene Entität festzuschreiben, trifft nur die Hälfte des Phänomens, weil damit der unbewußte gesellschaftliche Anteil verdrängt werden kann. Es ist wichtig, Transsexualismus als interpersonales Phänomen zu begreifen, dessen manifeste Exponenten die Transsexuellen sind. Transsexualismus ermöglicht eine Kanalisierung von Spannung, die gesellschaftlich mitgetragen wird, wie durch Etablierung des Transsexuellen-Gesetzes, Übernahme der Kosten durch Krankenkassen usw. ... Transsexuelle bieten sich als Projektionsfiguren des kollektiven Unbewußten an, sie übernehmen Sündenbockfunktionen, aber sie ermöglichen auch die Projektion für die nicht Betroffenen."[9] Sie folgert daraus, daß der Arzt bei tieferem Verständnis der tiefenpsychologischen Zusammenhänge des Phänomens des Transsexualismus weniger mitagieren muß.

Die nicht abschließend geklärte Problematik, ob und wie weit die Transsexuellen als kranke oder/und eigenständige Minderheit anzusehen sind, inwiefern sie Ärzte nicht als Patienten, sondern als Klienten aufsuchen, macht es nicht nur erforderlich, der Thematik der richtigen psycho-sozialen Einordnung der Transsexuellen fortan gebührende Aufmerksamkeit zu widmen, sondern auch verstärkt darüber nachzudenken, welche Rechte und Pflichten die Transsexuellen gegenüber der überwiegenden sexuellen Mehrheit unter der Voraussetzung haben, daß ihnen in einem noch näherhin zu bestimmenden Ausmaße der Status einer eigenständigen sexuellen Minderheit zuzuschreiben ist. Gleichzeitig ist zu bedenken, welche Konsequenzen die sexuelle Mehrheit aus einer vorzunehmenden Einordnung der Transsexuellen als nicht krankhafte sexuelle Minderheit zu ziehen hätten.

Man darf nicht damit rechnen, daß sich die Probleme der Transsexuellen mit einer neuen Umschreibung ihres Status, auch wenn sie zu Recht erfolgt, gewissermaßen von selbst werden lösen lassen. Man hat bei einem Wechsel des Paradigmas zur Interpretation des Transsexualismus vielmehr nur einen neuen Ansatzpunkt zur Bearbeitung der Probleme der Transsexuellen und der restlichen Gesellschaft mit ihnen. Dessen Zweckmäßigkeit zur besseren Deutung des Phänomens des Transsexualismus und zur Verbesserung der Lage der Transsexuellen kann gegenwärtig noch nicht zuverlässig und abschließend beurteilt werden. Man muß bei der neuartigen Befassung mit der Thematik der Transsexuellen jedenfalls darauf achten, daß aus ihr keine voreiligen – womöglich ideologisch eingefärbte oder auch für Transsexuelle krankenkassenrechtlich nachteilige – Schlußfolgerungen gezogen werden. Besondere Aufmerksamkeit sollte in diesem Zusammenhang den Selbsthilfegruppen und -organisationen der Transsexuellen gewid-

[8] Diese Fragestellungen gehen zurück auf *H. Molinski*, der sich lebenslang mit den Bildern der Geschlechtlichkeit, ihren Auswirkungen, ihrer Weiterentwicklung und ihrer Therapie befaßte; grundlegend seine Habilitationsschrift: Die unbewußte Angst vor dem Kind, München 1972 (mehrere Auflagen und Übersetzungen); zur Sex-Ratio im Westen und Osten: B 1087 [Anm. 7].

[9] Psychosoziale Aspekte bei Intersexualität und Transsexualismus, in: Der Gynäkologe 28 (1995) 54–58.

met werden[10]. Dabei sollten vor allem die Zielsetzungen und Arbeitsmethoden dieser Gruppen wohlwollend und kritisch zur Kenntnis genommen werden, um einen anschaulichen Zugang dazu zu bekommen, wie sich das Verständnis der Transsexuellen als einer nicht krankhaften sexuellen Minderheit anbahnt[11]. Die gegenwärtige Diskussion über die richtige Deutung der Identität von Transsexuellen wird dann jedenfalls zu vertieften Einsichten darüber führen, wie dem Wohl der Transsexuellen unter angemessener Berücksichtigung des Wohls betroffener Dritter und der Solidargemeinschaft als solcher besser gedient werden kann.

[10] Eine wichtige Anlaufstelle für weiterführende Informationen: Bundesgeschäftsstelle – Transidentitas e.V. (gemeinnütziger Selbsthilfeverein für Menschen mit abweichender Geschlechtsidentität, Mitglied im paritätischen Wohlfahrtsverband), Postfach 10 10 48, 63010 Offenbach, Tel.: 069/80 01 00/8.

[11] Zum medizinethischverantwortlichen Umgang mit Selbsthilfegruppen: Katholische Ärztearbeit Deutschlands (Hrg.), Hilfe zur Selbsthilfe – Selbsthilfegruppen: Hilfe für den Kranken oder Konkurrenz zur Medizin?, Köln 1983 (Ausführliche Literaturangaben).

Buchbesprechungen

1. Philosophiegeschichte

Buchheim, Thomas, *Die Vorsokratiker.* Ein philosophisches Portrait. München: Beck'sche Verlagsbuchhandlung 1994. 262 S.

B.s Ziel ist es, die für die Vorsokratik spezifische „Stellung des Gedankens zu dem, was ist" herauszuarbeiten, und so „den Ort des Denkens selbst im Verhältnis zu seinen Gedanken mit in Erscheinung treten" (14) zu lassen. Vorsokratisches Denken habe die Züge einer „Reaktion auf die Lage, in der es selbst befangen ist" und sei „ein sprachlich artikulierter *Reim des Verstehens,* durch den die *Gehörigkeit* der Verhältnisse, in denen das Denken sich findet, von ihm auch anerkannt werden kann" (14). B. ist nicht so sehr an den Thesen und Ergebnissen der Vorsokratiker, sondern vor allem an ihrer Weise des Denkens interessiert. Dazu erarbeitet er in einem einleitenden Kapitel (13–55) eine allgemeine „Charakteristik des vorsokratischen Denkens", um dann in sechs weiteren Kapiteln vor allem Anaximander, Heraklit, Parmenides, Empedokles, Demokrit (und Leukipp) und Anaxagoras zu interpretieren.

Das einleitende Kapitel, eine Art Hermeneutik vorsokratischen Denkens, gliedert sich in sechs Unterabschnitte. Ziel der verschiedenen Unterabschnitte (i) über das *apeiron,* (ii) die Möglichkeit von Erkenntnis durch Wahrnehmung, (iii) die Identität von Erkennen und Sein, (iv) den Begriff der *dynamis,* (v) die Bedeutung von ‚sein' im frühen Denken und (vi) Platons Kritik am vorsokratischen Philosophieren im *Sophistes,* ist es, ausgehend von der Aristotelischen oder Platonischen Kritik an den Vorsokratikern vor allem den Unterschied zwischen der vorsokratischen und der klassischen Philosophie herauszuarbeiten. B.s sicherlich richtige These ist, daß man den Vorsokratikern weder gerecht wird noch sie richtig verstehen kann, wenn man sie von der klassischen Philosophie her interpretiert. Dabei liegt für B. der Hauptunterschied zwischen der klassischen Philosophie und den Vorsokratikern nicht einmal in den Thesen, sondern vor allem in ihrer „Stellung des Gedankens". An diesem unterschiedlichen Wirklichkeitsverständnis und ihrem unterschiedlichen Bezug zur Wirklichkeit ist B. interessiert. In (i) diskutiert B. den Begriff des *apeiron* bei Aristoteles und Anaximander ausgehend von Aristoteles' *Physik* III 4–8. Während Aristoteles das Unbegrenzte „von der festen Stellung der Wirklichkeit aus" (21) denkt und von ihr aus gesehen das Unbegrenzte keine Wirklichkeit, sondern nur eine Möglichkeit sein kann, finden sich die Vorsokratiker selber „von der Uferlosigkeit des Unmarkierten" (21) [als Übersetzung von *apeiron*] umfangen, die den Menschen bedroht. Die Kritik des Aristoteles könne die Apeironkonzeption der Vorsokratiker nicht treffen. In (ii) vertritt B., daß sich dieselbe unterschiedliche Stellung des Gedankens in Platons Kritik an der Wahrnehmungslehre der Vorsokratiker und im besonderen gegen Demokrit im *Kratylos* 439cff. finde. Die „Verschmelzung von Erkennen und Sein" (iii) erläutert B. anhand von Parmenides B3 „Etwas, nämlich dasselbe, ist zu gewahren und auch zu sein". Charakteristisch für die Vorsokratiker sei, „daß etwas *gewahren* und dasselbe *sein* auf logisch gleichem Niveau angesiedelt sind" (30), d. h. nicht zwischen Objekt (etwas wird wahrgenommen) und Subjekt (etwas ist) unterschieden wird. B. sieht die Hauptschwierigkeit eines Verständnisses der Vorsokratiker darin, daß sie keinen Unterschied zwischen einem Objekt und einer Beziehung auf das Objekt gemacht haben. Seine Metapher für den Zusammenhang vom Objekt und der Wahrnehmung ist die der Naht: „Weltgewahrung und ihr Gewahrtes sind, von einer solchen Naht getrennt, nicht auf verschiedenen Ebenen des Seins, sondern über diese Naht [...] eins im andern rege und wirksam" (46f.). Anstelle des Objektes tritt bei den Vorsokratikern die (iv) Vorstellung eines Zusammenwirkens, einer „Konferenz" der *dynameis,* der Kräfte. Die Bedeutung von ‚sein' (v) verdeutlicht B. anhand des Unterschiedes zwischen Lebenden und Toten, denen das Sein, d. h. das Vermögen zur Gestaltung und Begegnung abgeht. In einer Analyse von Sophistes 242b-243a (vi) charakterisiert B. den „Verzicht auf eine gegenüber der eigenen Einsicht mißtrauisch bleibende Prüfung des

Gesagten" (48) als ein allgemeines Kennzeichen der Vorsokratiker. Es ist ein „Entwurfsdenken", was insofern mythisch ist, als es „das wahr Erscheinende ohne Mißtrauen gegen sich selbst" (49) ausspricht und sich an geeignete Hörer wendet. B. zeichnet die in 242b-243a angedeutete Entwicklung von Theogonie, Kosmologie, Theologie (Eleaten und Orphiker) nach. Mit der in seinem ersten Kapitel erarbeiteten Hermeneutik geht B. nun an die Interpretation der einzelnen Philosophen, die hier im einzelnen nachzuzeichnen den Rahmen einer Rezension sprengen würde.

Die Lektüre von B.s Studie über die vorsokratische Philosophie hinterläßt einen außerordentlich ambivalenten Eindruck. Die Stärke seines Buches liegt vor allem in den sehr sensiblen und subtilen Übersetzungen der Fragmente. Große Teile seines Buches lassen sich als Erläuterungen zu den vorgeschlagenen Übersetzungen verstehen. B. gelingt es wie kaum einem anderen Übersetzer der Vorsokratiker, sowohl eine höchst präzise und wörtliche als auch eine den Bilderreichtum ausschöpfende Übersetzung vorzulegen. Viele Fragmentübersetzungen wirken frisch, oft überraschend und regen an, neu über manche Fragmente nachzudenken.

Demgegenüber ist sein Versuch, diese Fragmente philosophisch zu interpretieren, weniger glücklich. Zum einen wäre zu fragen, ob man die verschiedenen Vorsokratiker nicht doch differenzierter, als B. es tut, interpretieren müßte. Durch B.s Fragestellung werden manche Unterschiede zwischen verschiedenen Richtungen innerhalb der Vorsokratiker eher verdeckt. Ein weiteres Problem entsteht dadurch, daß B. streckenweise die Vorsokratiker mit Hilfe einer dem deutschen Idealismus oder Heidegger entnommenen Begrifflichkeit interpretiert. Einmal abgesehen davon, daß dieses Interpretament seinerseits wiederum erhebliche Verstehensprobleme aufwirft, besteht ein größeres Problem darin, daß Differenzierungen in die Vorsokratiker hineingelesen werden, die ihnen selber fremd sind. Die Unterscheidung von Sein und Seienden, mit der B. streckenweise im Parmenideskapitel mit dem Titel „Das zu sich gebrachte Sein" arbeitet, findet sich etwa bei Parmenides noch nicht. Schwerwiegender noch ist es aber, daß B. in seiner philosophischen Interpretation durchgehend mit Bildern und Metaphern arbeitet. Selbst wenn der Gebrauch von Bildern und Metaphern für vorsokratisches Philosophieren charakteristisch ist, so hilft es nicht, diese Metaphern noch weiter auszubauen. Ein Beispiel mag für viele stehen: In der Diskussion des *apeiron* schreibt B.: „Das Unbegrenzte – so kann die alte Ansicht auf einen Begriff gebracht werden – bindet alles in ihm Verschlungene auf sein Darinnen-Bleiben fest." (18f.). Das Problem einer solchen These besteht darin, daß B. – entgegen seiner Behauptung – wiederum Metaphern („das Verschlungene", „festbinden", „Darinnen-Bleiben") und *nicht* Begriffe gebraucht, um die Frage nach der Bedeutung des *apeiron* zu klären. Metaphern der Vorsokratiker durch andere Metaphern, die an Heidegger oder Schmitz erinnern, zu ersetzen, macht nichts klarer, weil gerade die Metaphern eines unserer Verstehens*probleme* der Fragmente der Vorsokratiker sind. Die Sprache, die man zum Interpretieren der Fragmente wählt, sollte ihrerseits so wenig Verständnisprobleme wie nur irgend möglich aufweisen und nicht neue Probleme schaffen.

B.s Studie schließt mit einem ausführlichen Anhang mit einer knappen Kurzinformation zu jedem Vorsokratiker und einem ausführlichen Literaturverzeichnis sowie mehreren hilfreichen Indizes. Daß im Literaturverzeichnis Tugendhats Parmenidesaufsatz fehlt, überrascht nicht. Unverständlich ist aber, warum B. Volkmann-Schlucks Studie zu den Vorsokratikern, in der ebenfalls versucht wird, idealistisches Licht in das Dunkel der vorsokratischen Philosophie zu bringen, fehlt. M. Bordt S. J.

L. Annaeus Seneca, *Philosophische Schriften.* Lateinisch und deutsch. Sonderausgabe. Hrsg. *Manfred Rosenbach,* 5 Bde. Darmstadt: Wissenschaftliche Buchgesellschaft 1995. Zusammen LXV/2887 S.

Diese zweisprachige Ausgabe der philosophischen Schriften Senecas, einschließlich der Briefe an Lucilius, bringt den lateinischen Text von *A. Burgery* und *R. Waltz* in der Collection Budé und die deutsche Übersetzung von *Manfred Rosenbach.* Sie sind ergänzt durch eine *Einleitung zur Übersetzung* (Bd. 1, XI–XVII), einen Anmerkungsteil, der vor allem aus kurzen biographischen Angaben zu den von Seneca erwähnten

antiken Personen besteht, einen Überblick über die Themen der *Ad Lucilium epistulae morales* (in Bd. 3 und 4), ein Nachwort *Zu Senecas Leben und Werk* (Bd. 5, 597–613) und eine in sieben Unterabteilungen gegliederte Bibliographie (Bd. 5, 615–621). Die erste Auflage erschien von 1969 bis 1989. Der Sonderausgabe liegt die 5. Auflage von 1995 zugrunde. Sie ist gegenüber der ersten Auflage um *Vorbemerkungen* (Bd. 1, X) erweitert, die auf neuere Literatur zur Theorie der Übersetzung eingehen. Ansonsten sind die Bände unverändert. Leider wurde die Bibliographie zu Seneca nicht ergänzt, was sicher ebenso wichtig gewesen wäre wie der Nachtrag zur Theorie der Übersetzung, z. B. um A. L. Motto / J. M. Clark, Seneca. A Critical Bibliography (1900/1980), Amsterdam 1989; G. Maurach, Geschichte der römischen Philosophie, Darmstadt 1989; ders., Seneca. Leben und Werk, Darmstadt 1991. Aber das ist nicht zuletzt eine Kostenfrage, und es ist sehr zu begrüßen, daß diese vorzügliche Ausgabe und Übersetzung von Senecas philosophischen Schriften jetzt auch in dieser preiswerten Form vorliegt.

F. Ricken S. J.

M. Tullius Cicero, *De natura deorum / Über das Wesen der Götter.* lat./dt., übersetzt und herausgegeben von *Ursula Blank-Sangmeister,* Nachwort von *Klaus Thraede.* Stuttgart u. a.: Philipp Reclam jun. 1995. 480 S.

Die letzte Phase seines philosophischen Schaffens, die Jahre 46 bis 43 vor Christus, widmete Cicero Fragen der Religion. Das lag nahe; denn über seinem Leben hing eine Art Endzeitstimmung. Er war über 60 Jahre alt und als Politiker gescheitert. Nach dem Sieg Caesars über Pompeius hielt ihn nichts als der persönliche Schutz des Diktators am Leben. Viele seiner Freunde fielen Säuberungsaktionen zum Opfer. Auch privat stand es nicht zum besten. Nach langjähriger Ehe ließ er sich von seiner Frau scheiden, um eine reiche junge Erbin zu heiraten. Etwa zur gleichen Zeit starb seine Tochter Tullia. Schließlich, nach der Ermordung Caesars, wurde er im Jahre 43 selbst Opfer eines Racheaktes. In der Einleitung zum zweiten Buch der Schrift über die Mantik *(de diuinatione),* die er kurz nach Caesars Tod herausgibt, faßt er zusammen, welche Schriften er dieser Periode bzw. ihrem Themenbereich zurechnet: 1) den Dialog *Hortensius,* wo er „zur Beschäftigung mit der Philosophie" rät, 2) vier Bücher *Academica,* eine „Begründung" der Akademischen Skepsis, 3) fünf Bücher „Über das höchste Gut und das größte Übel" *(de finibus),* 4) fünf Bücher „Gespräche in Tusculum" über das Glück, 5) drei Bücher „Über das Wesen der Götter" *(de natura deorum),* 6) die vorliegenden Bücher *de diuinatione,* 7) eine beabsichtigte Schrift über das Schicksal *(de fato).* Letztere entpuppte sich, als sie – noch 44 – zur Vollendung gelangte, als Werk über die Willensfreiheit. Auch mit Platons Timaios hatte er sich während dieser Zeit beschäftigt. Allerdings wurde daraus kein größeres Werk, weswegen eine Nennung der bereits vorliegenden Übersetzung wohl unterblieb.

Dieser Schriftenkanon wird wohl als Basis jeder künftigen, auch christlichen, lateinischen Religionsphilosophie gelten müssen, insbesondere der eines Laktanz und Augustin. Das von Ursula Blank-Sangmeister in Reclams Universalbibliothek übersetzte und mit Anmerkungen versehene zweisprachige Bändchen von *de natura deorum* dürfte deswegen auch für heutige Theologen von Interesse sein. Klaus Thraedes Nachwort mit den bezeichnenden Überschriften *Rhetorik und Philosophie im Dialog* und *Theologie und Religio Romana* deutet ebenfalls in diese Richtung. Cicero im Klappentext auf dem hinteren Umschlagdeckel als „nicht originellen römischen Philosophen" zu bezeichnen, ist freilich ein wenig altbacken. Vielleicht war es angesichts des bescheidenen Anspruchs des Arpiners, „nur" den Griechen nachdenken zu wollen, als Kompliment gemeint. Was aus diesem bescheidenen Anspruch geworden ist, kann jedoch kaum überschätzt werden. Nach und wegen, ja im großen und ganzen allein wegen ihm dürfte jeder Versuch, lateinische Religionsphilosophie und Theologie direkt aus griechischen Traditionssträngen herzuleiten, zu einer verkürzten Sicht der Dinge führen. Darauf hat schon früh in diesem Jahrhundert Wilamowitz-Moellendorf hingewiesen; denn selbst die Blütezeit des Neuplatonismus im 3. und dessen Latinisierung im 4. Jahrhundert stand bereits im Zeichen des ciceronianischen als des ursprünglicheren Unternehmens und konnte es im Prinzip nicht mehr übertreffen. So könnte es sich also auch heute lohnen, die drei

Bücher der Frage nach dem „Wesen" *(natura)* der Götter durchzuarbeiten, wobei die Betonung auf dem Wort „Wesen" liegt: Wesentliches zur Religion in Theorie *(ad cognitionem)* und Praxis *(ad religionem)* will Cicero in *de natura deorum* vermitteln. Seine Methode der Darstellung ist der Dialog. In zwei Schritten wird jeweils eine ganz bestimmte Religionsphilosophie eingeführt und widerlegt: A) die epikureische, eingeführt von dem bekannten Epikureer C. Velleius (Buch 1, cc. 18–56), widerlegt von dem Akademiker C. Aurelius Cotta (Buch 1, cc. 57–124); B) die stoische, eingeführt von Q. Lucius Balbus (Buch 2) und erneut widerlegt von Cotta. Ciceros Sympathien sind von Anfang an deutlich: Für vernünftig hält er die Haltung des Akademikers, der sich in jeder Hinsicht der Zustimmung zu erkenntnistheoretisch ungesicherten Sachverhalten enthält *(prudenterque academicos a rebus incertis adsensionem cohibuisse)*. Weder gibt er der naheliegenden Versuchung des epikureischen Strebens nach vollkommenem Glück nach, noch versteift er sich dogmatisch auf die Richtigkeit des Gegenstandpunkts. Ganz im Gegenteil. Er findet seine Tugend und sein Glück zugleich darin, beide Standpunkte nebeneinander stehenzulassen und so ein Maximum an Erkenntnismöglichkeiten zuzulassen. In der Tat findet sich in *de natura deorum* eine Vielzahl von Stellen, die später, in diesem oder ähnlichem Wortlaut, auch von christlichen Denkern aufgenommen wurden, zumal man sowohl im Epikureismus als auch in der Stoa genügend im spätantiken christlichen Sinn „Wahres" vorzufinden glaubte. So behauptet der Epikureer, es sei vernünftig, „das Wesen der Götter zu verehren", weil darin das vollkommene Glück bestehe (1,45: *si nihil aliud quaereremus, nisi ut deos pie coleremus et ut superstitione liberaremur, satis erat dictum; nam et praestans deorum natura hominum pietate coleretur, cum et aeterna esset et beatissima)*. Demgegenüber führt die Stoa den Natur- und den Vorsehungsbegriff ein (2,87: *quod si omnes mundi partes ita constitutae sunt, ut neque ad usum meliores potuerint esse neque ad speciem pulchriores, uideamus, utrum ea fortuitane sint an eo statu, quo cohaerere nullo modo potuerint nisi sensu moderante diuinaque prouidentia)*. Diese Einsichten bleiben trotz des sie relativierenden Schlußurteils bestehen (3,93: *haec fere dicere habui de natura deorum, non ut eam tollere, sed ut intellegeretis, quam esset obscura et quam difficiles explicatus haberet)*. Ein derartiges Problem- und Methodenbewußtsein möchte man auch manchem heutigen Theologen und Religionsphilosophen wünschen.

Die Urteilsenthaltung *(epoché)*, die Ellipse, die Beschränkung auf die Darstellung der noch dazu aus anderen Autoren rezipierten Lehren ohne abschließendes Urteil ist bei Cicero, wie Thraede im Nachwort bemerkt, nicht nur von philosophischer, sondern auch von rhetorischer Bedeutung. Sie verkörpert eine ganz bestimmte Technik der Überredungskunst. Der gezielte, auch gegenläufige Aufbau einer Argumentation *(argumentatio)* kann und soll dazu dienen, die *auctoritas* des Hauptredners, hier des C. Aurelius Cotta, zu stärken. Aber mit welchem Ziel? Stehen philosophische Argumente nicht für sich selbst? Nicht bei Cicero. Cotta ist Pontifex maximus, oberster Priester, und als solcher – Akademiker, also Skeptiker. D. h. er will, wie auch aus seinem Schlußplädoyer hervorgeht, mit seinen Anfragen und Widerlegungen nicht die traditionelle Religion *(religio Romana)* aus den Angeln heben, im Gegenteil. Durch seine Kritik, so Thraede, will er sie gegen alle Esoterik und Dogmatik von Epikureismus und Stoa als allgemeine, am Volk, an der verfaßten römischen Gesellschaft orientierte Praxis legitimieren. Die überkommene Religion hat, so Thraede, nach Cicero zwar eine Funktion. Eine Reduktion auf diese würde sie aber in ihrem Kern aushöhlen. Ebenso ist es mit der Religionsphilosophie. Sie ist nur in bezug auf eine gelebte Religion fruchtbar. Sowohl ihre Identifikation mit letzterer, wie die stoische Dogmatik sie betreibt, als auch die radikale Funktionalisierung von Philosophie und Religion im Rahmen des epikureischen Glücksstrebens würden ins Leere führen. Cicero will zwar philosophieren, aber nicht gegen den überkommenen Glauben.

Seien zum Schluß noch die praktischen Vorzüge dieses handlichen Bändchens erwähnt: Ein Gliederungsvorschlag und Überblick über den Inhalt mit Verweis auf Sekundärliteratur (371–373), ein ausführlicher Anmerkungsteil (374–410), ein Glossar der Eigennamen (411–452) und eine ausführliche Bibliographie (453–456). Der Titel der dort erwähnten Cicero-Biographie von M. Fuhrmann lautet natürlich „Cicero und die Römische Republik". J. Lössl S. J.

Forschner, Maximilian, *Die stoische Ethik.* Über den Zusammenhang von Natur-, Sprach- und Moralphilosophie im altstoischen System. 2. durchgesehene und um ein Nachwort und einen Literaturnachtrag erweiterte Auflage. Darmstadt: Wissenschaftliche Buchgesellschaft 1995. 265 S.

Es genügt ein Blick in das Personenregister des neuen Ueberweg (Philosophie der Antike, Bd. 4, 1994), um sich von dem Gewicht zu überzeugen, das Forschners Arbeiten zur Philosophie des Hellenismus zukommt. Das gilt nicht zuletzt von seiner 1981 in erster Auflage erschienenen Abhandlung über die stoische Ethik, die jetzt als um ein ausführliches Nachwort (245–261) und einen Literaturnachtrag (262–265) ergänzter reprographischer Nachdruck vorliegt. Das Nachwort ist einmal eine Besprechung wichtiger in der Zwischenzeit erschienener Veröffentlichungen zur stoischen Ethik. Es verdient jedoch vor allem deshalb Beachtung, weil F. eine Kritik formuliert, die seiner Ansicht nach seine Untersuchung von 1981 und darüber hinaus fast alle neueren Publikationen zur stoischen Ethik trifft, und das ist die mangelnde Berücksichtigung der theologischen Perspektive. Eine Ausnahme bilde Gisela Striker, Following Nature. A Study in Stoic Ethics, in: Oxford Studies in Ancient Philosophy 9 (1991) 1–73. F. fordert eine stärkere Berücksichtigung der einschlägigen theologischen Texte, etwa Cicero, De nat. deor. II und Sextus Empiricus, Adv. math. IX.

Ich halte das für einen wichtigen und anregenden Vorschlag für die Interpretation der stoischen Ethik. Was bei F.s Skizze jedoch noch nicht hinreichend klar wird, ist, wie das Verhältnis von philosophischer Theologie und Ethik in der Stoa genauer zu sehen ist. Die Frage ist deshalb nicht ohne Bedeutung, weil F. mit seiner Forderung das Problem des Verhältnisses von theoretischer und praktischer Vernunft aufwirft. Ich möchte einige Möglichkeiten nennen. Was auf jeden Fall zu vermeiden wäre und was F. sicher nicht im Auge hat, ist ein Naturalismus in dem Sinn, daß eine moralische Ordnung sich ohne weitere normative Prämissen an der Naturordnung ablesen ließe. Eine andere Möglichkeit wäre eine Modifikation der Kantischen Postulatenlehre, die in F.s Diskussion des Beitrags von Striker anklingt: Glück und Tugend können, wie die Stoa es tut, nur dann identifiziert werden, wenn es eine Instanz gibt, die diese Gleichsetzung garantiert, und das wäre nach stoischer Auffassung der weltimmanente göttliche Logos. Bei einer solchen Interpretation wäre nach der genaueren Bestimmung des Glücksbegriffs zu fragen, und man müßte den Kantischen Einwand lösen können, daß das durch den Naturverlauf bestimmte äußere Ergehen und die Glückswürdigkeit sich in dieser Welt nicht notwendig decken. Man könnte diesem Problem entgehen, wenn man die gesamte Moral auf die Forderung reduziert, sich in sein Schicksal als den Willen Gottes zu ergeben *(amor fati).* Eine solche Ethik kann jedoch keine Gesichtspunkte für praktische Entscheidungen mehr liefern, und es ist schwer zu sehen, wie eine solche Interpretation mit der stoischen Güterlehre vereinbar wäre. F. betont im Zusammenhang der Theologie die Bedeutung der *theoria* für die stoische Ethik. Damit wird die stoische der aristotelischen Ethik angenähert, aber es bleibt die für Aristoteles schwer zu beantwortende Frage nach dem Verhältnis der beiden Lebensformen, es sei denn, man interpretiert die Stoa vom Schluß der Eudemischen Ethik her und schreibt dem praktischen Verhalten lediglich eine Mittelfunktion für die Verwirklichung der *theoria* zu. In seiner Kritik an Hossenfelder, der ich voll zustimme (vgl. ThPh 62 [1987] 95), geht F. auf den Begriff der Innerlichkeit ein. Sie ist für den Stoiker nach F.s Interpretation die „expansive gedankliche, emotionale und willentliche Identifikation mit der göttlichen Weltvernunft" (260). Diese Identifikation kann Motiv des sittlich richtigen Handelns sein, aber sie löst nicht die normative Frage, worin das richtige Handeln besteht, und läßt somit die Frage offen, welche Rolle der Theologie bei der Suche nach den Kriterien des sittlich richtigen Handelns zukommt. F. Ricken S. J.

Grundriss der Geschichte der Philosophie. Die Philosophie der Antike. Band 4: Die hellenistische Philosophie. Hrsg. *Hellmut Flashar.* Basel: Schwabe 1994. XXVI/1272 S.

Die Philosophie des Hellenismus zählt seit etwa vier Jahrzehnten zu den bevorzugten Forschungsgebieten im Bereich der Philosophie der Antike. Die erste Reaktion bei der

Lektüre dieser beiden Halbbände ist die Bewunderung vor der immensen Arbeitsleistung der Autoren, die die philosophiehistorische und philologische Diskussion bis weit zurück ins neunzehnte Jahrhundert aufgearbeitet haben. Hier seien nur einige der Vorzüge dieses unverzichtbaren Arbeitsinstruments genannt: die sehr gut gegliederten und übersichtlich gestalteten Bibliographien zu den einzelnen Abschnitten; die gerade für diesen Zeitraum der Geschichte der antiken Philosophie wichtige Beschreibung der Quellenlage; die weit zurückreichenden Überblicke über die Forschungsgeschichte, die zugleich Anstoß zur Methodenreflexion sind; die hilfreichen Inhaltsangaben der antiken Werke, die undogmatische Darstellung der Lehre, die immer wieder auf Kontroversen in der Interpretation hinweist. Es spricht für das Niveau eines Nachschlagewerkes, wenn es nicht nur informiert, sondern zugleich inspiriert und Anstöße zum eigenen Fragen gibt. Auf einige dieser Anregungen sei im folgenden hingewiesen.

Hellmut Flashar und *Woldemar Görler* geben in der *Einleitung* eine allgemeine Charakterisierung der hellenistischen Philosophie. Hervorgehoben werden die Bindung an Athen, die Institution der Schule, die Trennung von Philosophie und Fachwissenschaft, die Verlagerung des Schwerpunkts von der theoretischen Philosophie auf die Ethik. Die hellenistische Philosophie habe Systeme gebildet, die jedoch offen geblieben seien für Anregungen und Kritik; die Kontroversen zwischen den Schulen waren nicht lediglich dogmatische Grabenkämpfe, sondern sie hätten auch zur Modifikation der jeweils eigenen Position geführt.

Der Überblick über den Stand der Forschung zu Beginn des (ersten) Kapitels *Epikur* von *Michael Erler* weist u. a. auf folgende Tendenzen hin: Epikurs Lustlehre im Sinn einer Innerlichkeit zu spiritualisieren; die theoretische Intention in Epikurs Philosophie hervorzuheben und ernst zu nehmen; einen metaphysischen, nicht materialistischen Aspekt innerhalb der Lehre Epikurs zu entdecken; die Orthodoxie und dogmatische Geschlossenheit innerhalb der Schule Epikurs in Frage zu stellen. Eine wertvolle Orientierung in Sachen Quellen ist der Überblick über die Geschichte der Auswertung der 1709 in Herculaneum entdeckten Papyri. Erler geht ein auf die ökonomische Grundlage der Schule Epikurs, sie wurde hauptsächlich aus Spenden finanziert, und auf die Frauen, die zu Lebzeiten Epikurs Mitglieder des Kepos waren. Er charakterisiert dessen Philosophie als „Lebenshilfe" *(ars vitae)* oder „Hilfe zur Selbsthilfe", die Aufklärung, d. h. die Ausschaltung mythischer Faktoren in der Welterklärung, vorausgesetzt. Wie ist das jedoch zu vereinbaren mit der Tatsache, daß zu Epikurs System auch die Theologie gehört? Erler erwägt, daß die Götter nach Epikur nur Projektionen der Menschen sind. Hingewiesen sei auf den dichten, informativen Überblick über Epikurs Nachwirkung in Antike, Patristik, Mittelalter und Neuzeit. – Die bekannteste Gestalt aus dem (zweiten) Kapitel *Die Schule Epikurs* dürfte Philodem aus Gadara sein, dessen historische und kulturelle Interessen Erler hervorhebt. Der Abschnitt über die Einbürgerung des Epikureismus in Rom geht im einzelnen ein auf Cicero, Vergil und Ovid. – Das Interpretationsproblem von E.s (drittem) Kapitel *Lukrez* ist in dem Satz von Coleridge formuliert: „Whatever in Lucretius is poetry is not philosophical, whatever is philosophical is not poetry." Gesichtspunkte im Forschungsüberblick sind Lukrez' Charakter und die Intention seines Werkes: War er ein von Angst und Einsamkeit gepeinigter, innerlich zerrissener Pessimist, oder war er trotz seiner realistischen Sicht des menschlichen Lebens ein Optimist? Sind bei ihm politische und soziale Intentionen dominierend, so daß man ihn als Marxisten ‚avant la lettre' bezeichnen kann? Ist er ein Romantiker, der gegen das seelenlose Weltbild des Atomismus protestiert? Festzuhalten ist nach Erler jedenfalls, daß Lukrez gegenüber der Religion eine viel polemischere Haltung einnimmt als Epikur. Wieder ist hinzuweisen auf den wertvollen Überblick über die Nachwirkung, beginnend mit den römischen Dichtern Statius, Ovid, Vergil über Laktanz und das 16. Jahrhundert bis zu Goethe und Bergson.

Der zweite Halbband beginnt mit dem (vierten) Kapitel *Die Stoa* von *Peter Steinmetz*. Gegen das verbreitete Bild vom Dogmatismus der älteren Stoa hebt Steinmetz hervor, daß deren Begründer Zenon seine Philosophie primär mündlich im Gespräch mit seinen Schülern vermittelt habe; seine Schriften spiegelten eine deutliche Entwicklung von einem rigorosen Kynismus zur Eigenart seines eigenen Philosophierens wider.

Zenons Philosophie sei daher keineswegs ein in sich geschlossenes System, sondern „ein Entwurf oder eine Reihe von Entwürfen zu einem solchen System" (525). Chrysipp habe dann die Grundthesen Zenons übernommen und sie in der kritischen Auseinandersetzung mit der Deutung des Kleanthes und anderer Schüler Zenons, aber auch unter Verarbeitung der Kritik der Akademie, „neu durchdacht, begründet, ergänzt und systematisiert" (593). Ein methodologisch lehrreiches Kapitel der Geschichtsschreibung der antiken Philosophie, für das in der deutschen Forschung vor allem der Name Karl Reinhardt steht, ist die Rekonstruktion der Philosophie des Poseidonios. Steinmetz' Rückblick geht bis zur ersten Sammlung der Fragmente im Jahr 1810. Instruktiv ist sein Vergleich der beiden heute maßgebenden Sammlungen von Edelstein/Kidd und von Theiler. Steinmetz unterscheidet wie üblich drei „Phasen" der Stoa: die alte, die mittlere und die späte oder kaiserzeitliche Stoa. Entsprechend der zeitlichen Begrenzung des Bandes ist die späte Stoa nicht mehr behandelt; die Darstellung schließt mit Areios Didymos, dem philosophischen Lehrer Octavians, der 44 v. Chr. von Alexandreia nach Rom kam, und dessen Schüler Theon aus Alexandreia.

Das Problem des (fünften) Kapitels *Älterer Pyrrhonismus. Jüngere Akademie. Antiochos aus Askalon* von *Woldemar Görler* wird bereits in der Überschrift deutlich. Bekanntlich hat die Schule Platons, die Akademie, sich unter Arkesilaos dem Skeptizismus zugewandt. Eine Sonderstellung in dieser Entwicklung nehmen Philon aus Larisa und Antiochos aus Askalon, die philosophischen Lehrer Ciceros, ein. Bei Philon ist umstritten, ob er im Laufe seiner philosophischen Entwicklung die skeptische Position aufgegeben hat; bei Antiochos gilt es als sicher, daß er zunächst entschiedener Skeptiker und später ebenso entschiedener Dogmatiker war. Sorgfältig abwägend geht Görler der Frage nach dem Ursprung des antiken Skeptizismus bei Pyrrhon nach. Vieldiskutiert ist die Frage nach dem Verhältnis des akademischen Skeptizismus zur Stoa: Ist der Skeptizismus des Arkesilaos ausschließlich eine Folge seiner Kritik an der dogmatischen Erkenntnistheorie der Stoiker? Ist Arkesilaos in dem Sinn noch ein Dogmatiker, daß er selbst erkenntnistheoretische Prämissen vertritt, die er von der Stoa übernommen hat (so Görlers Lösung), oder ist er ein reiner Dialektiker, der die Stoiker mittels einer *argumentatio ad hominem* widerlegt?

Der Abschnitt über Cicero in der zwölften Auflage des alten Ueberweg (1926) umfaßte vier kleingedruckte Seiten. In der neuen Bearbeitung ist daraus ein (sechstes) Kapitel von fast 180 Seiten geworden; so ist die Bedeutung, die Cicero als Philosoph und für unsere Kenntnis der hellenistischen Philosophie hat, unübersehbar. Die Darstellung stammt zu etwa gleichen Teilen von *Günter Gawlick* und *Woldemar Görler*, der sie nach Gawlicks schwerer Erkrankung abgeschlossen hat; die einzelnen Abschnitte tragen den Namen ihres Verfassers. Anhand der einschlägigen Texte bei Cicero fragt Görler nach Ciceros Umgang mit seinem philosophischen Quellenmaterial. Die entscheidende Aussage dürfte in *De fin.* I 6 stehen: Nicht das Amt eines Übersetzers üben wir aus, „sondern wir machen uns zum Sachwalter der Ansichten derer, die wir schätzen, geben unser eigenes kritisches Urteil dazu ab und ordnen das Ganze nach unseren eigenen schriftstellerischen Vorstellungen" (1027). Eine philosophische Entwicklung im eigentlichen Sinn hat Cicero nach Görlers Urteil nicht durchlaufen; er bekenne sich von früher Jugend an zur skeptischen Akademie, wenn auch in den fünfziger Jahren die skeptischen Vorbehalte im Hintergrund blieben. Görlers Interpretation arbeitet heraus, daß sich bei Cicero zwei Wege der Annäherung an die Wahrheit finden. Das ist einmal der dialektisch-rationale Weg des Wahrscheinlichen und zum anderen ein eher subjektiv-emotionaler oder pragmatischer Weg: „Gewisse philosophische Lehrsätze verdienen den Vorzug vor anderen, nicht aufgrund rationaler Beweise, sondern nur deshalb, weil sie dazu helfen, im menschlichen Dasein einen Sinn zu erkennen" (1113). Damit habe Cicero eine Dimension erschlossen, die den griechischen Akademikern fremd geblieben sei. Mit dieser Interpretation macht Görler Cicero zu einem interessanten Gesprächspartner für die gegenwärtige erkenntnistheoretische, moralphilosophische und religionsphilosophische Diskussion. Gawlicks Überblick über Ciceros Nachwirkung hebt eher grundsätzliche Gesichtspunkte hervor und verweist für Einzelheiten auf die bis heute noch nicht ersetzte Untersuchung von Th. Zielinski (1897, ^{4}1929). Ciceros Einfluß habe im 18. Jahrhundert seinen Höhepunkt erreicht; die deutschen Idealisten hätten Cicero

kaum noch etwas abgewinnen können, während in jüngster Zeit die Philosophen wieder begännen, sich für Cicero zu interessieren. F. Ricken S. J.

Chapell, T. D. J., *Aristotle and Augustine on Freedom.* Two theories of Freedom, Voluntary Action and Akrasia. London: St. Martin Press 1995. XII/213 S. (Bibliographie und Autorenindex).

Ch.s Interesse ist sowohl systematischer als auch historischer Natur. Er verteidigt das Konzept der Willensfreiheit (gegen Determinismus; vgl. etwa Th. Honderich, How Free Are You? The Determinism Problem, Oxford 1993, dt. Stuttgart 1995; ThPh 69 [1994] 462–466) im Rahmen eines Vergleichs zweier für die Entwicklung des Begriffs in der Antike wichtiger Theorien (vgl. A. Dihle, Die Vorstellung vom Willen in der Antike, Göttingen 1985. Ders. Art. Ethik, in: RAC 6 [1966] 646–796). Handeln sei ohne Voraussetzung eines solchen Begriffs nicht erklärbar: „When we talk about action [...] we mean free action" (4). Nur an Handlungen sei er ablesbar: „How else is one to go about explicating the nature of free action but by explicating the nature of voluntary action (3)?" Dies meinten auch Aristoteles und Augustin: „Both describe freedom of action by describing voluntary action" (xi). Die spekulative Erschließung eines metaphysischen Freiheitsbegriffes („metaphysical freedom" [3]) sei ihnen fremd. Augustin folge Aristoteles' Definition von Handeln ohne Zwang, bewußt und im Hinblick auf ein Gut als freiwillig. Er nehme nur zusätzlich an, daß auch freiwilliges Handeln in böser Intention möglich sei. Mit dem Eingeständnis, solches Handeln sei nicht erklärbar, liege Augustin, abgesehen von der Annahme seiner realen Möglichkeit, mit Aristoteles auf einer Linie.

Der systematischen Affinität der Freiheitstheorien Aristoteles' und Augustins entsprächen Spuren historischer Abhängigkeit. Augustin berichte, er habe Aristoteles' Kategorienschrift in der Schule gelesen (*conf.* 4,16,28). Unter den im Zusammenhang mit seiner Bekehrung genannten *libri* oder *libelli platonicorum* (*beata uita* 4; *c. acad.* 2,2,5) seien nach den Erkenntnissen der neueren Forschung nicht Bücher Platos oder Plotins zu verstehen, sondern Kommentare, durch die er Aristoteles als Platoniker der Älteren Akademie kennengelernt habe (*ciu. dei* 9,4). Dazu paßte auch, wie man hinzufügen könnte, daß er durch Ciceros *Hortensius* in der Jugend dem frühen Aristoteles *(protreptikos)* begegnet war. Augustin, so Ch. summarisch zu den quellengeschichtlichen Zusammenhängen, habe Aristoteles also wohl besser gekannt, als er aufgrund der Quellenlage seiner Zeit Plato je hätte kennenlernen können.

Die philosophische Argumentation (3–207) ist in zwei Hauptteile mit je vier Kapiteln untergliedert. Im ersten werden Aristoteles' in der Eudemischen und Nikomachischen Ethik (EE, NE) formulierten Gedanken zum freien Handeln untersucht: 1) seine Grenzen, 2) der Zusammenhang mit dem Erkenntnisvermögen (ability and knowledge), 3) die Möglichkeit und Struktur moralischen Urteilens (practical reasoning), 4) verschiedene Formen von *akrasia* (Unbeherrschtheit), der Schattenseite des Handelns. Im zweiten Teil wird Augustins Handlungstheorie als Spezialfall der des Aristoteles vorgestellt: 5) Kombination von Freiwilligkeit und Verantwortung (gegenüber dem Schöpfer bzw. der Schöpfung), 6) Einführung eines Willenskonzepts *(uoluntas)*, 7) Zusammenhang von gutem Willen und Glückseligkeit, 8) das Problem des bösen Willens. 4) und 8) enthielten in frappierender Analogie die für beide Theorien interessantesten Fragen. Für Aristoteles sei es das Konzept der *akrasía*, der Abweichung vom tugendhaften Mittelmaß durch Willensschwäche, das Probleme verursache. Gute Handlungen (Kap. 1) könne er zwar problemlos, wenn auch nur durch negative Abgrenzung von physischen Notwendigkeiten (compulsion), psychischen Zwängen (duress) sowie von (völliger und partikulärer) Ignoranz, beschreiben (7–25; vgl. EE 1224a 13–16). Donald Davidson, der Handlungen, da sie erklärbar (explicable) seien, als *per definitionem* rational bezeichne, folge ihm in diesem Punkt (25–31). Das Postulat der Erklärbarkeit von Handlungen führe zur Frage nach dem Zusammenhang von Handlungsfähigkeit (ability) und Erkenntnisvermögen (knowledge). Handlungsfähigkeit schließe für Aristoteles ein, „auch anders handeln zu können" (32). Jenseits bloßer Faktizität (36–38) erfasse der Handelnde mit der Vernunft *(metà lógou)* Handlungsprinzipien (moral principles) als geistige, hierarchisch gegliedert (48). Er sehe sich vor eine Wahl *(prohaíresis)* gestellt

(Kap. 3) und müsse durch ethisches Schlußfolgern (practical reasoning) zu einem der Wertehierarchie entsprechend Handeln finden. Ganz im Sinne seiner metaphysischen Grundeinsicht weise Aristoteles darauf hin, daß ethisches Schlußfolgern das Handeln selbst beinhalte und nicht ein von diesem losgelöster Prozeß sei (74–86). Damit bleibe er aber eine Antwort auf die Frage schuldig, was er in NE 1113b 6–22 mit gut und böse meine. Eine mit der bisher angedeuteten Stringenz als frei definierte Handlung könne nämlich nicht böse sein, eine böse dagegen nicht frei, also keine Handlung (87). Da Aristoteles bereits (gutes) freies Handeln nur formal nach dem Ausschlußverfahren bestimme, stehe er der realen Möglichkeit von dessen Perversion ratlos gegenüber (Kap. 4). Er definiere das Böse (bad, vice) als Mangel an Gutem, Gutes aber durch sich selbst bzw. Abwesenheit von Zwang und Ignoranz. Was er mit *akrasía* als Ursprung von Bösem (full blown akrasia) meine, könne er im Rahmen seiner Handlungstheorie nicht sagen (98). Deshalb wende er sich von dieser im Rahmen seiner Theorie unbeantwortbaren Frage ab, der Betrachtung der Abstufungen und verschiedensten Typen begrenzter *akrasía*, wie sie an den Handlungen selbst zu beobachten seien, zu: Bewußtseinsstörungen, Selbsttäuschung, falsches moralisches Schlußfolgern, Unsicherheit bezüglich moralischer Prinzipien usw. (perplexity, uncertainty about moral principles, syllogism breakdown). Ch. weist auf die Unvollständigkeit seines wie auch Aristoteles' Katalogs verschiedener Formen von *akrasía* hin (98–118, 118; NE 1106b 35: „The good are all of a sort, but the bad are many and various"). Seine analytisch-philosophische Systematisierung des Materials erstrahlt dennoch in technischer Brillanz. Die Frage nach dem grundsätzlichen Ort von *akrasía* sei bis heute ungelöst, wie auch die maßgeblichen kontemporären Lösungsversuche von Richard Hare und Donald Davidson zeigten. Hare erkläre das Konzept für absurd („Hare can simply deny that any belief against which I in fact acted could be a moral belief" [90]). Davidson halte es für erklärbar, da er entsprechendes Handeln nicht formal für eine Negation seiner Freiheit, sondern für eine neue inhaltliche Bestimmung derselben halte. Beide Modelle konvergierten: Wie Hares Verweis auf die Absurdität eines Gegenprinzips zu einer auf Vernunft basierenden Handlungsfreiheit letztere nicht begründe, sondern in Frage stelle, eliminiere sie auch Davidsons Einbeziehung ihrer Form in die Dispositionsmasse ihrer Inhalte (90–93).

Gerade auch im Licht solcher modernen Interpretationsversuche erscheint Ch.s Darstellung von Augustins „Lehre von der Willensfreiheit" als Spezialfall der aristotelischen Freiheitslehre interessant. Ihr antiker Kontext sei nicht aus den Augen zu verlieren. Aristoteles sei kein Proto-Kantianer, Augustin kein Proto-Humeaner (207). In der Tradition seiner antiken Lehrmeister (auch Aristoteles) setze Augustin bei der negativen Abgrenzung der Bedingungen der Möglichkeit von Handlungen an (121 f.). Im Prozeß der Argumentation von *de libero arbitrio* sei freilich eine zunehmende Subsumierung von Handlungstheorie unter das grundlegendere Interesse der Theodizee zu beobachten. Menschliches Handeln werde im Hinblick auf die Verantwortung des Menschen vor Gott, dem Nächsten und sich selbst interpretiert (Kap. 5). Da der Mensch in seiner sündigen Verstrickung letztere nicht mehr wahrnehmen könne, sei er in diesem Punkt ganz auf die Gnade Gottes angewiesen. Anders als die *akrasía* sei nun zwar die Sünde durch böswillige Abwendung von Gott kein moralischer, sondern ein theologischer Grenzbegriff. In seinem Einflußbereich sei letztlich nicht der Mensch, sondern Gott der Handelnde (als derjenige, der durch Bekehrung den guten Willen erst ermögliche), *ignorantia* und *difficultas* hingegen, zwei eng an Aristoteles' Freiheitsdefinition anklingende Schlüsselbegriffe bei der Bestimmung der Bedingungen der Willensfreiheit in *de libero arbitrio*, funktionierten innerhalb dieser neuen Rahmenbestimmung strukturell genauso wie in der aristotelischen Ethik. Im Kontext der Erarbeitung theologischer Grundbegriffe deute sie Augustin freilich in z. T. widersprüchlicher Weise, a) als Zeichen mißbrauchter Verantwortung (Folge der Sünde), b) als trotz ihrer Schuldlosigkeit der Bestrafung würdig (Frühwerk), c) als schuldhaft (im Spätwerk), d) als Heilsmittel (durch Gottes Gnade). Wer wegen dieser Widersprüchlichkeiten die Handlungstheorie Augustins als ganze verwerfen wolle, übersehe, daß sie im Rahmen von d) strukturell deckungsgleich mit derjenigen Aristoteles' sei und sich von dort aus auch in den Bereichen a)–c) als sinnvoll erweise: Unter Voraussetzung der Handeln ermöglichenden Gnade erwiesen sich nämlich die Bedingungen des Handelns als Mittel, der durch die

Gnade aus freiem Willen heraus handelnde Mensch aber als Zweck der Gnade (139). Diese Überlegung lenke den Blick von den nur beschreibbaren Bedingungen des Handelns (voluntary action) auf dessen subjektiven Kern, den Willen *(uoluntas)*. Durch diesen Begriff werde Handeln nun auch positiv als geistig-seelisches *(animi motus)* Streben nach Glück beschreibbar (Kap. 6). Zugleich ermögliche die Koppelung von Seelenlehre und Handlungstheorie im *uoluntas*-Begriff die Einführung des Begriffs des bösen Willens. Dessen (nur durch das Eingreifen der Gnade mögliche) Fähigkeit, anders handeln zu können, trage zwar nicht direkt zur Verwirklichung des Heils bei (148), beinhalte aber immerhin die Einsicht, daß er selbst nicht heilsfähig sei, sondern Gnade benötige (Kap. 7). Augustin gehe es mit diesen Überlegungen ebensowenig um einen metaphysischen Freiheitsbegriff wie Aristoteles mit seinen Gedanken zum Zusammenhang vom Scheitern ethischen Schlußfolgerns und *akrasía*. Auch in Augustins Gnadenlehre gehe es um ethisches Schlußfolgern im aristotelischen Sinn. Scheitere es, sei die Verwirklichung der Maximen nicht gewährleistet *(lib. ar.* 3,59: „no one can reach the happy life [*beatam uitam*] by heading for what does not exist, or for what, even if it does exist, does not make one happy"). Nur bei der Bestimmung des Ursprungs dieses Scheiterns unterscheide sich Augustin von Aristoteles (Kap. 8). In seinen Augen sei *akrasía* weder zu schwach (Aristoteles) noch stark genug (Plato), um den Fall herbeiführen zu können. Nicht sie, sondern der (böse) Wille des Menschen selbst sei dafür verantwortlich, auch und gerade wenn dies angesichts seiner kontingenten Rationalität widersprüchlich sei. Im Sinne der in Kap. 5 eingeführten Kombination von Freiheit und Verantwortlichkeit habe Augustin es für entscheidend gehalten, darauf hinzuweisen, daß im Bereich menschlichen Handelns eine Kraft wirksam sein könnte, für die es keine vernünftige Erklärung und keine (menschliche) Lösung gebe (206). Sich von der Mehrheit der modernen Interpreten absetzend, schließt Ch., daß Augustin keine allgemeine „Theorie des Willens", sondern speziell eine „Theorie des bösen Willens" formulieren wollte mit dem Ziel, die Bedingungen menschlichen Handelns neu zu umschreiben und so aristotelische Ethik auf neue Grundlagen zu stellen (200). Im Rahmen seiner Gnadentheologie denke Augustin streng aristotelisch. Nur im Bereich von Aristoteles' widersprüchlichem *akrasía*-Begriffe weiche er ab und führe den nicht weniger widersprüchlichen Begriff des bösen Willens ein (206f.).

Durch die Rückbindung der Handlungstheorie Augustins an den Kontext, in den sie von ihrer Entstehung her gehört, hat Ch. sie in unerwartetem Ausmaß aktualisiert. Seine Darstellung wirft auch Licht auf die alte Frage nach dem Ausmaß des Gnadenwirkens. Geht es Augustin tatsächlich weniger um den Begriff des Willens als um die Annahme eines bösen Willens in Kontrast zur aristotelischen *akrasía*, die moralisches Scheitern in seinen Augen nicht befriedigend erklärte, dann widerspricht die zur Herstellung des im aristotelischen Modell beschriebenen Normal- oder Heilszustands (Intention des Guten, Zurückdrängung von Zwang und Ignoranz) den Willen transzendierende Kraft, die Gnade, dessen Freiheit nicht, sie konstituiert sie vielmehr. Der grundlegende Widerspruch liegt nicht im Gnadenbegriff, sondern im Begriff des bösen Willens.

J. Lössl S.J.

Rencontres de cultures dans la philosophie médiévale. Traductions et traducteurs de l'Antiquité tardive au XIVe siècle. Actes du Colloque international de Cassino 15–17 juin 1989 organisé par la Société Internationale pour l'Étude de la philosophie médiévale et l'Università degli Studi di Cassino edités par *J. Hamesse* et *M. Fattori* (Textes, Études, Congrès, 11. Rencontres de Philosophie Médiévale, 1). Louvain-la-Neuve-Cassino: Institut d'Études médiévales de l'Université Catholique de Louvain 1990, VIII+402 S., 8 Tafeln.

Der hier vorzustellende Band steht in einer Reihe mit den neueren Bemühungen der Mediävistik, weiteres und helleres Licht auf den epochalen Vorgang von Übersetzungen fallen zu lassen. Selbstredend geht es heute, dank den Forschungen der letzten 20 Jahre, nicht mehr „bloß" darum, den als solchen immer noch aufregenden Weg lateinischer Texte in die frühen volkssprachlichen Literaturen zu verfolgen. Im Mittelpunkt des geschichtswissenschaftlichen Interesses steht die Begegnung zwischen Orient und

Okzident. Dementsprechend, sicherlich dabei inspiriert vom *genius loci* des Kongreßortes, vertieft diese Aufsatzsammlung unsere Kenntnis dieses Problemfeldes. Im einzelnen handelt es sich um folgende Beiträge: *M. Fattori,* Relazione introduttiva (1–22); *H. Marti,* Das Übersetzen philosophischer Texte gegen Ende des 4. Jahrhunderts (23–45); *G. Cavallo,* La circolazione dei testi greci nell'Europa dell'alto medioevo (47–64); *E. Montero Cartelle,* Encuentro de culturas en Salerno: Constantino el Africano, traductor (65–88); *Ch. Burnett,* Adelard of Bath and the Arabs (89–107); *J. S. Gil,* The translators of the period of D. Raimundo: their personalities and translations (1125–1187) (109–119); *A. M. I. van Oppenraay,* Quelques particularités de la méthode de traduction de Michel Scot (121–129), *H. Hugonnard-Roche,* Les traductions du grec au syriaque et du syriaque à l'arabe (à propos de l'„Organon" d'Aristote) (131–147); *G. Sermoneta,* Dall'ebraico in latino e dal latino in ebraico: tradizione scolastica e metodica della traduzione (149–165); *A. L. Ivry,* Philosophical Translations from the Arabic in Hebrew during the Middle Ages (167–186); *G. Verbeke,* Les progrès de l'Aristote latin: le cas du „De anima" (187–201); *H. Daiber,* Lateinische Übersetzungen arabischer Texte zur Philosophie und ihre Bedeutung für die Scholastik des Mittelalters (203–250); *D. Jacquard,* Principales étapes dans la transmission des textes de médecine (XI^{e}–XIV^{e} siècle) (251–271); *P. Morpurgo,* L'ingresso dell'Aristotele latino a Salerno. Opere utilizzate, lessico greco-latini consensi e contrasti tra i maestri di Salerno e i traduttori (273–300); *C. Steel,* Plato Latinus (1939–1989) (301–316); *J. Brams,* Guillaume de Moerbeke et Aristote (317–336); *A. C. Dionisotti,* Robert Grosseteste and the Greek encyclopaedia (337–353); *D. Pingree,* The Preceptum Canonis Ptolomei (355–375). Zwei Register (antike und mittelalterliche Namen sowie anonyme Werke, moderne Autoren) beschließen den Band (377–402). Bedauerlicherweise fehlt ein Verzeichnis der Handschriften. – Dieser Sammelband stellt ein erfreuliches Ergebnis einer internationalen Tagung dar. Er ist eine Fundgrube für neueste und weiterführende Informationen auf dem hier behandelten Gebiet. R. Berndt S. J.

Knowledge and the Sciences in medieval Philosophy. Proceedings of the Eighth International Congress of Medieval Philosophy (S.I.E.P.M.), Vol. I (Acta Philosophica Fennica 49), edited by *M. Asztalos, J. E. Murdoch, I. Niniluoto.* Helsinki 1990, VII+284 S.

Dieser 1. Ergebnisband des Helsinki-Kongresses von 1987 über mittelalterliche Philosophie enthält zunächst die Vorträge der Plenary Sessions. Der Eröffnungsvortrag stammt dabei von *G. H. von Wright,* Dante between Ulysses and Faust (1–9); die übrigen Hauptvorträge von *T. Gregory,* Forme di conoscenze e ideali di sapere nella cultura medievale (10–71); *J. Hintikka,* Concepts of Scientific Method from Aristotle to Newton (72–84); *M. E. Marmura,* The Fortuna of the Posterior Analytics in the Arabic Middle Ages (85–103); *L. M. de Rijk,* The Posterior Analytics in the Latin West (104–127); *W. Strozewski,* Metaphysics as a Science (128–157); *A. de Libera,* Le développement de nouveaux instruments conceptuels et leur utilisation dans la philosophie de la nature au XIV^{e} siècle (158–197); *A. S. McGrade,* Ethics and Politics as Practical Sciences (198–220). – Als zweiten Teil bietet der Band auch die Beiträge des Teil-Symposions über „Theoretical and Practical Autonomy of Philosophy as a Discipline in the Middle Ages": *L. G. Benakis,* Die theoretische und praktische Autonomie der Philosophie als Fachdisziplin in Byzanz (223–227); *H. Daiber,* Die Autonomie der Philosophie im Islam (228–249); *C. Sirat,* La philosophie et la science selon les philosophes juifs du Moyen-Age (250–261); *J. Marenbon,* The Theoretical and Practical Autonomy of Philosophy as a Discipline in the Middle Ages; Latin Philosophy, 1250–1350 (262–274). – Besondere Aufmerksamkeit zieht der Beitrag T. Gregorys auf sich, der schon in seinem Titel die das Mittelalter charakterisierende Spannung zwischen Wissen und Weisheit, *scientia* und *sapientia* zur Sprache bringt. Ausgehend von der epochemachenden Dreiteilung der Philosophie bei Origenes und deren Einfluß bis ins Frühmittelalter geht Gregory demgegenüber dem Eintritt des Aristoteles bis ins 14. Jh. nach. Als neu an dieser Darstellung könnte man die insbesonders auf *scientia* gelegte Betonung ansehen. Auch de Liberas Beitrag zur Naturphilosophie unterstreicht den neuen Einfluß der

Logik auf die Ausbildung neuer Begriffe im 14. Jh. Das Symposion zur Frage der Autonomie der Philosophie in den Sphären der verschiedenen, das Mittelalter prägenden religiösen Gemeinschaften läßt interessante Einsichten in diesem Zusammenhang erscheinen und somit die Vielfalt dieser Zeit hervortreten. R. Berndt S. J.

Knowledge and the Sciences in medieval Philosophy. Proceedings of the Eighth International Congress of Medieval Philosophy (S.I.E.P.M.), Vol. II (Publications of Luther-Agricola Society B 19), edited by *S. Knuuttila, R. Työrinoja, S. Ebbesen.* Helsinki 1990, VIII+669 S.

Der vorliegende Band vereinigt die Texte der in den Kongreß-Sektionen 1–3 gehaltenen Vorträge. Um der präzisen Information willen seien zunächst alle Titel genannt. – Sektion 1 „The Origin of Medieval Notions of Science and the Division of the Sciences": *W. W. Artus,* Two Science Listings in the Writings of Ramon Llull (3–11); *E. P. Bos,* Marsilius of Inghen on the Subject of a Science (12–24); *C. S. F. Burnett,* Innovations in the Classification of the Sciences in the Twelfth Century (25–42); *F. d'Elia,* Senso e dimensione della „reductio ad philosophiam" delle discipline matematiche nelle „Institutiones" di Cassiodoro (43–52); *M. Grignaschi,* Le „De divisione philosophie" de Dominicus Gundissalinus et les „Questiones II–V in Sextum metaphysicorum" de Jean de Jandun (53–61); *D. Jacquart,* La notion d'„ingenium" dans la médecine médiévale (62–70), *J. Jolivet,* Le jeu des sciences théorétiques selon Gilbert de Poitiers (71–88); *S. J. Livesey,* John of Reading on the Subalternation of the sciences (89–96); *P. Morpurgo,* I commenti salernitani all'„Articella" (97–105); *C. A. Ribeiro do Nascimento,* L'arbre de la philosophie (106–112); *O. Weijers,* L'appellation des disciplines dans les classifications des sciences aux XII^{e} et XIII^{e} siècles (113–115). – Sektion 2 „Basic epistemological issues as Related to Medieval Conceptions of Science": *T. Bartel,* Nouvelle interprétation de la définition „Veritas est adaequatio rei et intellectus" chez St. Thomas d'Aquin (119–126); *B. C. Bazan,* Science, expérience et mémoire (127–137); *L. Bianchi,* „Potentia Dei absoluta": logique de la découverte ou rhétorique de l'argumentation scientifique? (138–145); *J. Burchardt,* Les sources et les genres de la connaissance humaine d'après Witelo (146–154); *Y. Chisaka,* Über die Bedeutung der Erfahrung bei Franz von Assisi (155–162); *L. Couloubaritsis,* Théorie de la connaissance et scientificité de la physique dans la Somme Théologique, la pars, Q. 84 de S. Thomas d'Aquin (163–170); *A. Goddu,* The Dialectic of Certitude and Demonstrability among Fourteenth-Century Ockhamists (171–179); *O. Grassi,* The Object of Scientific Knowledge in Some Authors of the Fourteenth Century (180–189); *E. Jung-Palaczewska,* Discussion on „infinitas vigoris Dei" in Averroists in the 13th and 14th Centuries (190–195); *H. Kirjavainen,* Existential presuppositions in Semantics According to Ockham and Holcot (196–209); *G. Klima,* On Being and Essence in St. Thomas Aquinas's Metaphysics and Philosophy of Science (210–221); *S. Knuuttila,* Nomic Necessities in Late Medieval Thought (222–230); *M. Kusch,* Natural Necessity in William of Ockham (231–239); *D. C. Langston,* Scotus and Possible Worlds (240–247); *T. A. Losoncy,* Ideas as Evidence(s) for Man's Knowledge of Angelic and Divine Being (248–256); *C. Marmo,* Gregory of Rimini: „notitia intuitiva", „species" and Semiotics of Images (257–264); *M. Maroth,* Tasawwur and tasdīq (265–274); *J. H. Newell jr.,* Grammaticus et ethicus: William of Conches' Search for Order (275–284); *E. Paschetto,* „Perspectiva" e conoscenza scientifica nell'opera di Witelo (285–292); *O. Pluta,* Das natürliche Verlangen nach Unsterblichkeit. Aufstieg und Fall eines Arguments der metaphysischen Psychologie in der Philosophie des Mittelalters (293–306); *J. Puig,* Averroes and Aquinas on Physics VIII 1: A Search for the Roots of Dissent (307–313); *J. Quillet,* Nicole Oresme et la science nouvelle dans „Le Livre du Ciel et du Monde" (314–321); *E. Randi,* Plurality of Worlds, Fourteenth-Century Theological Debates (322–330); *I. Ronca,* Reason and Faith in the „Dragmaticon": The Problematic Relation between „philosophica ratio" and „diuina pagina" (331–341); *C. Trifogli,* The Place of the Last Sphere in Late-Ancient and Medieval Commentaries (342–350); *G. White,* Ockham and Hume's Question (351–363); *J. F. Wippel,* Thomas of Sutton in Divine Knowledge of Future Contingents (Quodlibet II, q. 5) (364–372); *R. Wood,* Calculating Grace: The Debate about Latitude of Forms According to Adam

de Wodeham (373–391); *J. Zupko*, John Buridan on Abstraction and Universal Cognition (392–403). – Sektion 3 „Trivium" and the Sciences": *E. J. Ashworth*, Paul of Venice on Obligations: The Sources for both the „Logica magna" and the „Logica parva" versions (407–415); *N. A. Baccin* „Homerus est poeta": un caso di predicazione „secundum accidens" (416–426); *J. Biard*, Verbes cognitifs et appellation de la forme selon Albert de Saxe (427–435); *I. Boh*, Medieval Rules of Consequences and the Idea of Demonstrative Science (436–444); *H. Brands*, Die zweifache Einteilung der formalen Supposition bei William of Sherwood (445–454); *M. L. Colish*, Mathematics, the Monad, and John the Scot's Conception of „Nihil" (455–467); *A. d'Ors*, On Stump's Interpretation of Burley's „De Obligationibus" (468–478); *A. P. Dobsevage*, De Guillelmi Occamensis dialectia (479–482); *S. Donati*, Ancora una volta sulla nozione di „quantitas materiae" in Egidio Romano (483–490); *L. Haaparanta*, A Fregean Perspective into Ockham's Method (491–501); *B. Hendley*, A New Look at John of Salisbury's Educational Theory (502–511); *C. Kann*, Zur Suppositionstheorie Alberts von Sachsen (512–520); *G. Krieger*, „Homo" supponit simpliciter pro natura". Der Zusammenhang von Logik und Metaphysik im spätmittelalterlichen Scotismus (Petrus Tartaretus) (521–534); *M. L. Lamas de Oliveira Xavier*, „Trivium" et philosophie: Le „De magistro" de saint Augustin (535–548); *R. Lambertini*, Logic as a Science and its Object according to Gentilis de Cinqulo (549–557); *M. G. Lo Presti*, La dialettica come „diffiniendi disciplina" nel 1° libro del „De divisione naturae" di Giovanni Scoto Eriugena (558–564); *C. H. Manekin*, Logic and Science in Gersonides (565–573); *C. J. Martin*, Bradwardine and the Use of „positio" as a Test of Possibility (574–585); *V. Muñoz Delgado*, Los enunciados „insolubles" en las sumulas (1518) de Juan de Oria (586–598); *P. Müller*, The „Descensus ad inferiora" in William of Shyreswood and Peter of Spain (599–608); *C. G. Normore*, Ockham on Time and the nature of Logic (609–617); *C. Panaccio*, La logique comme science pratique selon Ockham (618–625); *V. Richter*, Historische Bemerkungen zu „De regulis generalibus consequentiarum" in Ockham und Burley (626–630); *A. Tabaroni*, Predicazione essenziale ed „intentiones" secondo Gentile de Cingoli (631–637); *A. Tiné*, Simone di Faversham e le scienze (638–644); *M. Yrjönsuuri*, „Obligationes, Sophismata" and Oxford Calculators (645–654). – Besonders hervorgehoben aus der Vielzahl der Beiträge sei die Textedition von C. S. F. Burnett. Für einen am 12. Jhd. interessierten Leser ist es bemerkenswert festzustellen, daß sich die Rezeption der Viktoriner in diesen drei Bänden wesentlich auf Hugo beschränkt, und zwar auf dessen wissenschaftstheoretisches Werk *Didascalicon*. Bernhard von Clairvaux wird hin und wieder zitiert. Die meiste Aufmerksamkeit ziehen noch die verschiedenen, zu den Chartrensern zu zählenden Autoren auf sich (vor allem beispielsweise Wilhelm von Conches und Bernhard Silvestris, immer natürlich auch Gilbert von Poitiers). Bereichernd insgesamt wirkt sich unsere fortschreitende Kenntnis der multikulturellen Gesellschaft des Mittelalters aus. Sie führt dazu, die beschränkte Sicht einer wie monolithisch wahrgenommenen philosophisch-theologischen Epoche mit der geschichtlichen Vielfalt zu konfrontieren. R. Berndt S. J.

Knowledge and the Sciences in medieval Philosophy. Proceedings of the Eighth International Congress of Medieval Philosophy (S.I.E.P.M.), Vol. III (Annals of the Finnish Society for Missiology and Ecumenics 55), edited by *R. Työrinoja, A. I. Lehtinen, D. Føllesdal*. Helsinki 1990, VIII+701 S.

Der vorliegende letzte Band vereinigt die Beiträge der Sektionen 4–7. Sektion 4 „The Nature and Methods of Theoretical Sciences": *J. A. Aertsen*, Method and Metaphysics. The „via resolutionis" in Thomas Aquinas (3–12); *R. Andrews*, Number in the Category of Quantity (13–18); *J. V. Brown*, „Platonism" in Al-Farabi's „The Perfect State" (19–27); *J. M. da Cruz Pontes*, On Some Works Attributed in Error to Petrus Hispanus Portugalensis (28–33); *M. Dreyer*, Apodeiktische Wissenschaft und Theologie im 12. Jahrhundert (34–41); *G. Frederici Vescovini*, La place privilégiée de l'astronomie-astrologie dans l'encyclopédie des sciences théoriques de Pierre d'Abano (42–51); *G. Freudenthal*, Al-Farabi on the Foundations of Geometry (52–61); *E. Frolowa*, Das Problem des zuverlässigen Wissens in der arabisch-islamischen Philosophie (62–70); *H. G. Gelber*,

Eternal Questions: The Dominican Hugh of Lawton on the Eternity of the World (71–78); *A. L. Ivry,* Averroes' Middle Commentary on the „De anima" (79–86); *G. Jüssen,* Aristoteles-Rezeption und Aristoteles-Kritik in Wilhelm von Auvergnes „Tractatus de anima" (87–96); *Z. Kuksewicz,* L'évolution de l'averroïsme latin au XIV[e] siècle (97–102); *H. S. Lang,* Aristotle's Physics: Teleological Method and Its Medieval Half-Life (103–110); *R. J. Long,* The Reception and Interpretation of the Pseudo-Aristotelian „De plantis" at Oxford in the Thirteenth Century (111–123); *S. P. Marrone,* Concepts of Science among Parisian Theologians in the Thirteenth Century (124–133); *I. Miralbell-Guerin,* Rational Science and Real Science in William of Ockham (An Introduction to Ockham's Philosophy of Science) (134–143); *K. Nordberg,* Abstraction and Separation in the Light of the Historical Roots of Thomas' Tripartition of the Theoretical Sciences (144–153); *F. Shehadi,* The Ikhwan al-Safa on Music (154–161); *E. Sweeney,* Metaphysics and its Distinction from Sacred Doctrine in Aquinas (162–170); *E. D. Sylla,* Averroism and the Assertiveness of the Separate Sciences (171–180); *M. Türker-Küyel,* Les „Sharâ'it al-Yaquîn d'al-Fârâbî et les „Jumal al-Falsafa" d'Ibn Hindî. Une comparaison entre elles en relation avec la notion de science (181–190). – Sektion 5 „The Nature and Methods of Practical Sciences": *P. M. Clogan,* The Ethical Poetic in the Thirteenth and Fourteenth Centuries (193–204); *M. Frankowska-Terlecka,* Les encyclopédies du XIII[e] siècle et nouvelles valeurs du savoir (205–211); *V. Herold,* Wyclif und Hieronymus von Prag. Zum Versuch einer „praktischen" Umdeutung der Metaphysik in der spätmittelalterlichen Ideenlehre (212–223); *J. B. Korolec,* Gilles d'Orléans et ses conceptions de philosophie morale (224–233); *J. Legowicz,* Le regard au service du savoir au Moyen Age (234–242); *C. F. J. Martin,* The practical Value of Moral Philosophy in Aquinas (243–250); *H. P. F. Mercken,* Ethics as Science in Albert the Great's First Commentary on the „Nicomachean Ethics" (251–260); *O. Rossi,* Etica, ragione e natura umana in Anselmo d'Aosta (261–267); *B. Saouma,* La guerre, ses techniques, ses raisons chez les troubadours (268–275); *J. H. J. Schneider,* Johannes Duns Scotus und die praktische Philosophie (276–287); *E. Stumpf & N. Kretzmann,* Being and Goodness in Aquinas (288–298); *S. Theron,* Practical Science and Practical Knowledge in Aquinas (299–307); *H. Yamazaki,* Theological Method in St. Anselm's Theory of Freedom (308–313). – Sektion 6 „Theology as a Science": *G. Allegro,* L'analogia nei trattati trinitari di Pietro Abelardo (317–324); *J. P. Atherton,* „Resolutio in summo et perfectissimo": Eckhart's Doctrine of „scientia" and its Aristotelian Origins (325–336); *S. F. Brown,* Henry of Ghent's Critique of Aquinas' Subalternation. Theory and the Early Thomistic Response (337–345); *A. Cazenave,* Conception du temps et de l'histoire chez Pierre-Jean Olieu (346–355); *C. G. Conticello,* Esperienza del tempo e conoscenza di Dio in Meister Eckhardt (356–366); *G. D'Onofrio,* An Introduction to the Problem of Method in Early Medieval Theology (367–375); *K. Emery jr.,* Theology as a Science: The Teaching of Denys of Ryckel (Dionysius-Cartusiensis, 1402–1471) (376–388); *E. Gössmann,* „Fides" und „Scientia" bei Hildegard von Bingen (389–398); *B. Holmberg,* The Concept of Analogy in Christian Arabic Thought (399–408); *W. J. Hoye,* Der Wirklichkeitsbegriff als Grund für die Notwendigkeit des Glaubens nach Thomas von Aquin (409–416); *I. Deug-Su,* Il conoscere e la mistica del „nulla" in S. Bonaventura da Bagnoregio (417–429); *M. D. Jordan,* Theology as Speculative and Practical in Thomas Aquinas (430–439); *E. Khintibidze,* Elements of Medieval Sciences in Rustaveli's Poem (12th Century) (440–445); *A. Marchesi,* La teologia come „scientia practica" nella „lectura oxoniensis" e nella „Ordinatio" di G. Duns Scoto (446–458); *H. Nagakura,* La „réalité" aux yeux de Saint Bonaventure (459–465); *M. C. Pacheco,* Aux sources d'une Théologie comme science: St. Anselme et Abélard (466–475); *P. Palmieri,* Il concetto logico di „omnipotentia" in Pier Damiani (476–481); *B. Peytchev,* The Bulgarian Translation of Dionysios the Areopagite's Opera (1370–71) (482–485); *W. H. Principe,* „De veritate humanae naturae": Theology in Conversation with Biology, Medicine, and Philosophy of Nature (486–494); *G. Roccaro,* Studio legale e studio sulla filosofia nel „kitāb fasl almaqāl" di Ibn Rushd (495–501); *G. Russino,* Il concetto di negazione nel „Corpus dionysiacum" (502–508); *H. Santiago-Otero,* Savoir et méthode dans l'œuvre théologique de Pedro Martínez de Osma († 1480) (509–521); *E. R. Smits,* Helinand of Froidmont, Science and the „School of Chartres" (522–530); *E. A. Synan,* Sensibility and Science in

Mediaeval Theology: The Witness of Durandus of Saint-Pourçain and Denis the Carthusian (531–539); *A. Wohlman,* Foi et raison, Maïmonide et Thomas d'Aquin (540–550). – Sektion 7 „New Conceptions of Science in Late Medieval and Early Renaissance Philosophy": *L. Alanen,* Some questions Concerning Objective Reality and Possible Being in Descartes and His Predecessors (553–565); *R. Ariew,* Fossils in Medieval and Early Modern Geology (566–573); *A. Broadie,* The Concept of „notitia" in Late-Medieval Epistemology (574–580); *H. Dethier,* Pomponazzi's Criticism of Calculator (581–591); *D. Gruender,* Experimentation and Galileo (592–602); *H. J. Johnson,* In Defense of „Occult Qualities" (603–613); *E. Joós,* The Ontological Status of Medieval Science as „intentio intellectus" (614–621); *J. Lounela,* The Survival of the Aristotelanism in Finland in the 17th Century esp. in the Teaching of Logic in the University of Turku (622–628); *E. P. Mahoney,* Agostino Nifo (ca. 1470–1538) on the „Scientia de anima" as a „Mathematical" or „Middle" Science (629–636); *M. Mutunda,* La science à la fin du Moyen-Age et au début de la Renaissance: discontinuité ou continuité? (637–641); *N. Orombelli de Fernex,* A Computerized Study on „Sentence Commentaries" (642–648); *J. M. Ortiz,* Maximum Universality of Human Knowledge and Absolute Indigence of Created Nature: The Thoughts of Francisco Suárez (649–659); *J. S. Russell,* Conceptualism, Deauthorization and Textuality (660–669); *G. Spinosa,* Le origini del lessico scientifico moderno nell'Aristotele latino (670–678); *J. Sulowski,* The Concept of Scholasticism (679–686). – Anregend sind insbesonders die Beiträge zum Thema ‚Theologie als Wissenschaft': E. Gössmann über Hildegard von Bingens Glaubensverständnis, von G. D'Onofrio generell über die theologische Methode des Frühmittelalters. Angesichts der Vielzahl der Beiträge und der offensichtlichen breiten thematischen Weite kann ein Rezensent nur punktuell einzelne, ihn interessierende Aspekte herausgreifen. Zunächst einmal muß man feststellen, daß das Niveau der Beiträge sehr unterschiedlich ist. Diese drei Bände Kongreßakten spiegeln somit zwar das internationale und thematisch gefächerte Interesse an der Philosophie des Mittelalters wider. Darin liegt sicherlich ein Wert, wenn man berücksichtigt, daß die philosophischen Mediävisten in der gegenwärtigen akademischen Philosophie trotz allem eine marginale Stellung einnehmen. Dennoch steht dem das fragende Bedenken gegenüber, ob nicht anläßlich dieser im regelmäßigen Turnus stattfindenden und längst etablierten Zusammenkünfte der S. I. E.P.M. mehr konzeptionelle Vorarbeit der eigentlich philosophischen Anstrengung einen stärkeren Impuls geben würde. R. Berndt S. J.

Bencivenga, Ermanno, *Logic and Other Nonsense.* The Case of Anselm and his God. Princeton: University Press 1993. 132 S.

Immer auf der Suche nach der Geschichte hinter der Geschichte untersucht Bencivenga (= B.) Anselms Progamm und seinen Gottesbegriff. Mit guter Textkenntnis, kritischer Distanz und gekonnter Ironie zeichnet der Autor in vier Kapiteln (3–111) und zwei Appendices (113–125) ein bisweilen literarisch garniertes und mit modernen Parallelen versehenes Anselm-Psychogramm, das er dann jeweils in seinen sozio-kulturellen Hintergrund einbettet. Hierfür bedient er sich dreier metaphorischer Schlüssel: des Spiels, des Kampfes und schließlich der Spionage. Dabei kommt es B. in der Regel weniger auf eine detailgenaue philosophische Exegese als auf eine gesellschaftskritische Interpretation von Programm und Gottesbegriff an. Eine vordergründige Ausnahme bildet der erste Appendix, wo der Autor einen Abschnitt aus der Responsio (I, 131:12–15) auf der Basis der erkenntnistheoretischen Unterscheidung zwischen transzendentalem Realismus (Quine) und transzendentalem Idealismus (Russell) rekonstruiert und deutet.

Im ersten Kapitel (3–32) stellt der Autor zunächst die Frage, warum Anselm Existenz und zahlreiche göttliche Eigenschaften beweisen will. Mit K. Barth vertritt er die Auffassung, daß es Anselm in erster Linie weder um eine Sicherung des eigenen Glaubens noch um eine missionarische Apologetik ad extra geht. Anselms primäres Ziel sei vielmehr die klosterinterne theologische Ausbildung seiner benediktinischen Mitbrüder. Darüber hinaus sei als Adressatenkreis eine kleine Zahl interessierter Freunde denkbar (cf. 5). Die herausragende Bedeutung von Gehorsam und Beispiel, wie sie vor allem in den Briefen und in der Biographie zum Ausdruck komme, erklärt B. mit der Trennung

von Theorie und Praxis bei gleichzeitigem Primat der letzteren. Die Theorie spiele hierbei lediglich die Rolle eines subjektiven Epiphänomens (cf. 14p) ohne jegliche praktische Relevanz. Gehorsam und Beispiel übernähmen an ihrer Stelle die Funktion der Praxisanleitung und würden so zu Komplizen der Tradition. Im zweiten Schritt des Kapitels befaßt sich der Autor näher mit der Operation „Erkennen" bzw. „Verstehen". Hierzu wählt er Gaunilos Kritik (I, 127:10–14) an Anselms Konzept der Erkennbarkeit Gottes und Anselms Antwort (I, 132:11–13; 138:6–11), die nur zum Teil zufriedenstellend ausfällt, als Ausgangspunkt. Weitere Aufklärung über vier mögliche Verstehenshindernisse trotz gleicher Sprache findet B. in Anselms sprachkritischen Untersuchungen. Hierzu stellt er erstaunliche Parallelen bei den Initiatoren der modernen Sprachanalyse (Frege, Carnap, Tarski) fest. Im dritten Schritt untersucht der Autor Anselms Unterrichtsmethoden hauptsächlich anhand einschlägiger Aussagen aus M und P. Im Zuge dieser Untersuchung revidiert er seine eingangs proklamierte Trennung von Theorie und Praxis. Demnach existiere insofern eine gewisse Übereinstimmung zwischen beiden Bereichen, als es auch bei der Glaubensrationalisierung – und zwar in der Unterrichtssituation – um ein Unternehmen gehe, das sich oft via Beispiel und Wiederholung und bisweilen sehr mühselig abspiele. Auch hier entdeckt B. wieder Parallelen zum Logikunterricht in der sprachanalytischen Philosophie. Dies alles aber scheint B., der an verschiedenen Stellen eine Hermeneutik des Mißtrauens (cf. 31) propagiert, höchst „verdächtig", so daß er am Ende des Kapitels mehr Fragen aufwirft als am Anfang und für das Folgende eine mitleidlose Kritik an Anselms Programm und Gottesbegriff in Aussicht stellt (cf. 32).

Im zweiten Kapitel (33–61) wird aus dem Spiel Ernst. Indizien hierfür liefern Anselms suchtverdächtige emotionale Intensität im Proömium von P und seine wiederholten Bemerkungen über die Notwendigkeit der theologischen Arbeit. Damit stelle sich erneut die Frage, welche Rolle die Vernunft in diesem Zusammenhang „spiele". Am deutlichsten lasse sich ihre Funktion am „notwendigen Charakter rationaler Argumentationen" (37) ablesen. Die darauffolgende Ankündigung, man müsse deshalb den Notwendigkeitsbegriff einer sorgfältigen Prüfung unterziehen (cf. ibd.), wird nur im Hinblick auf den Gottesbegriff, wo die Notwendigkeits-Rede nichts anderes besage als „die natürliche Entfaltung seines [Gottes] Wesens" (ibd.), eingelöst. Auf derartige Analysen kommt es B. eigentlich auch nicht an. Weitaus wichtiger scheint ihm die bereits erwähnte emotionale Intensität, mit der Anselm sein Rationalisierunsprojekt betreibt. Mit ihr zeige Anselm, daß es sich dabei weniger um ein intellektuelles Spiel als um einen geistigen Kampf handle, der sich im Innenbereich des Glaubens „abspiele", mithin um eine Art Bürgerkrieg (cf. 43). Gekämpft wird hier um zwingende theologische Argumentationen und in der Folge um konsistente theologische Theorien. Gegner ist der innere insipiens. Ein derartiges Unternehmen ist für B. durch und durch suspekt. So kommt er am Ende des Kapitels (cf. 60) zu dem „Schluß", daß es dabei eigentlich um eine subversive Beschäftigungsstrategie zur Erhaltung des status quo, mit anderen Worten um die Zementierung feudaler Machtstrukturen geht.

Weiterhin auf der Suche nach dem „wahren" Anselm inspiziert B. im dritten Kapitel (62–90) abermals dessen Programm. Anhand von Bosos hartnäckigem Fragen – eine Haltung, die Anselms Charakter sehr entgegenkommt – zeichnet B. ein überaus kontrast- und spannungsreiches Anselm-Psychogramm. Spiel und Kampf reichen nun nur noch mehr schlecht als recht, um die gegensätzlichen Charakterbilder unter eine einheitliche Metapher subsumieren zu können. Dies gelingt besser mit dem Charakter des Doppelagenten, der durch einen ausführlichen Exkurs (78–84) in die Welt des Spionage-Romans (John le Carré. A Perfect Spy) eingeführt wird. Anselms Programm und seine Durchführung mutieren so vom Bürgerkrieg zur subtilen Subversion, zum verdeckten Seelenklau. Der Haken an der Geschichte liegt nun darin, daß die instrumentalisierte Vernunft ihre eigenen Gesetze hat. Der Rationalisierungsprozeß verselbständigt sich. Die anfangs so klaren Ziele zerfließen und die Aufrüstung gegen den inneren Unglauben wird zum trojanischen Pferd und der Apologet zum Kritiker, d. h. zum Doppelagenten.

Bleibt noch zu klären, welche Funktion Anselms Gottesbegriff hat. Dieser Aufgabe widmet sich B. im vierten Kapitel (91–111). Immer interessiert an philosophiehistorischen Parallelen, befaßt er sich zunächst mit der schillernd-tragischen Biographie des

Logikers und Meisterspions Alan Turing, der in seinen Beiträgen zur Entscheidbarkeitsfrage die inneren Grenzen bestimmter formaler Systeme aufgezeigt hat. Eine ähnliche innere Grenze, eine obere Schranke der Denkbarkeit, stellt Anselms Gottesbegriff dar (cf. 96). Dabei spiele die Negation eine wesentliche Rolle (cf. ibd.). Auf eine detailliertere Analyse läßt sich der Autor wiederum nicht ein. Stattdessen verweist er auf eine „verdächtige Spannung" in der Anselmschen Gottesrede. Demnach versuche jener permanent etwas zu erreichen, was er per definitionem für unerreichbar halte. Diese Beobachtung veranlaßt B. etwas später (cf. 102) zur Behauptung, Anselms Gott sei extrem paradox, was vermutlich im Sinne einer Inkonsistenzbehauptung zu lesen ist. Da kein expliziter Beweis hierfür erbracht wird, muß der Kontext konsultiert werden. Daraus geht hervor, daß die Interpretation des Einführungstextes aus P II (Opera Omnia I, 105: 5) und des P XV-Textes (I, 112:13–17) zur behaupteten Paradoxie führen soll (cf. 97p). Der ontologische Gottesbeweis aus P II fungiert hierbei als zusätzliches Sicherheitsventil, das auf rationale Weise die Unzulänglichkeit und Begrenztheit der menschlichen Vernunft dartun soll (cf. 103). Die Frage, warum Anselm partout etwas Unerreichbares zu erreichen suche, beantwortet B. mit dem Hinweis, Anselm befriedige damit in geschickter Weise zwei elementare menschliche Bedürfnisse: das nach Erneuerung, Überraschung und Veränderung einerseits und nach Stabilität und Ordnung andererseits (cf. 108).

Im ersten Appendix (113–123) untersucht B. das ontologische Argument (cf. 113). Hierfür wählt er erstaunlicherweise nicht P II oder P III als Textgrundlage, sondern I, 131:12–15 aus der Responsio. Diesen Text interpretiert er mit Hilfe einer Semantik der möglichen Welten für kontrafaktische Konditionale. Die Frage, welches der zahlreichen im Umlauf befindlichen Systeme hierfür in Frage kommt, wird großzügig zur Seite geschoben (cf. 114). Auf dem Hintergrund einer stark vereinfachten, kontroversen Rezeptionsgeschichte vertritt er die These, das Argument habe trotz augenscheinlicher Einfachheit eine komplizierte Tiefengrammatik, wobei eine gewisse Spannung zwischen den grundlegenden Prinzipien herrsche (cf. 113). Diese Spannung und die kontroverse Rezeption sei das Ergebnis einer transzendentalen Illusion, d. h. einer nahezu schicksalhaften Oszillation (cf. 123) zwischen zwei Betrachtungsweisen: der transzendentalrealistischen und der transzendental-idealistischen. Keine dieser Sichtweisen erlaubt eine durchgängig korrekte Vervollständigung der Argumentationsskizze aus I, 131: 12–15 (cf. 121).

Fazit: Der Autor präsentiert dem Leser eine interessante, lehrreiche, unterhaltsame und sicherlich lesenswerte Untersuchung, wobei er mehrere Perspektiven (die psychologische, die soziologische und die philosophische) in kritischer Absicht kombiniert. Wer allerdings an begrifflicher Klarheit interessiert ist, wird enttäuscht. Es werden zwar zahlreiche neuralgische Punkte der Anselm-Interpretation angesprochen, aber nicht mit der hierfür erforderlichen Konsequenz bearbeitet. Dies zeigt sich am deutlichsten im vierten Kapitel und im Appendix I, dessen kantische Quintessenz der komplexen P-II-Rezeption kaum gerecht wird. J. Scherb

Widmann, Joachim, *Existentielle Kategorien:* Das Geheimnis der Meditationes de prima philosophia von René Descartes. Neuried: ars una 1994. 351 S.

Es mutet schon eigenartig an, wenn heute ein Autor ein Buch veröffentlicht, in dem er das „Geheimnis" der Cartesischen Meditationen darlegen will, noch dazu, wenn man feststellen muß, daß Widmann (W.) andere Literatur als seine eigenen Werke nicht zur Kenntnis nimmt. Und was soll man von einem Autor erwarten, für den anscheinend erst die 2. Aufl. der „Meditationen" die „kritischen Auseinandersetzungen" enthält, „die Descartes mit namhaften Gelehrten über den Inhalt hatte" (7), und der weiterhin fälschlich behauptet, Descartes habe „lateinisch nur für die ‚Meditationes' publiziert" (9)? Zugleich aber werden alle bisherigen Übersetzungen dieses Werks für unzureichend deklariert, weshalb W. nun an diese fast unlösbare Aufgabe gehen müsse, die er an den Anfang seines Buches stellt. Sie sei „eine deutsche Inhaltsangabe der ‚Meditationes', die sich so eng wie möglich am originalen Latein orientiert". (11) Diese „Übersetzung" gefällt sich in einem ausladenden Stil und zahlreichen frei erfundenen Weiterungen, die dem Urtext hinzugefügt werden, und wird mehr und mehr zu einer Paraphrase, die uns

statt Cartesischer Prägnanz Weitschweifigkeit und eine eigentümliche Mischung von flapsigem und gekünsteltem Stil beschert (z. B. 14: „irrationale[n] Traumtour"; 16: „gedanklich nihiliert"; 17: „kopfloses Ausleben pragmatischer Experimentierlust"; 19: „abseitiges Irrtumsgelände", 20: „unter wucherndem Wortbedarf das Hinterfragen füttern", 27: „die vulgären Sprachgängelungen der verhohlenen Dubiosität zu bezichtigen"; 30: „Schminkschachtel der Halbgläubigen" usf.) und in Fällen wie dem Titel der 2. und 3. Meditation den Text Descartes' einfach verändert.

Nach knapp 100 Seiten kommt W. zu seiner Analyse, bei der er auf ein Schema zurückgreift, das er in seinem Fichte-Buch entwickelt hat und das er in zwei geometrischen Figuren darstellt. Er führt 32 Begriffe unterschiedlichster Art, die fast alle irgendwelche „Bereiche" sind („Welthorizont, Traumbereich, Denkbereiche, Schicksalsbereich, Erfahrungsbereiche, Baukunst, Bereich der Gerichte, Verantwortungsbereich, Todesgefahr, Reich für Freie, Beherrschung, Herrschaftsbereich, Chaos, Malerei ..."), auf Variationen der immer gleichen mathematischen Formel eee eee eee eee eee zurück, wobei e und ē miteinander variieren und Einheit bzw. Nicht-Einheit bedeuten, welche mit verschiedenen „y" in Beziehung gesetzt werden, denen wiederum Termini wie „Bewußtsein, Faktum, Licht, Begriff, Freiheit, ..." zugeordnet werden. Nun ist gegen eine mathematisch orientierte Strukturanalyse eines philosophischen Werks selbstverständlich nichts einzuwenden, wenn sie zum besseren Verständnis hilft und am Text ausgewiesen wird. Aber was ein Großteil der von W. genannten „Bereiche" mit Descartes' „Meditationen" zu tun hat, ist dem Rez. nach wie vor schleierhaft. Exakte Belege suchte der Rez. bei der Bestimmung der angeblichen „cartesischen Parameter" (110) ebenfalls vergeblich. Bestenfalls finden sich vage Anspielungen auf die eine oder andere Stelle der Meditationen. W. meint freilich am Ende seines Buches, für „kritische Feuerköpfe" gebe es „für die 3. und 4. Meditation genügend Hinweise in meiner Analyse, aus welchen Textpartien die Reflexionsformen ‚Welthorizont' bis ‚Quellenbereich' entschlüsselt sind." (351) In seinen Erörterungen beglückt uns W. mit munter aneinandergereihten essayistischen Ausführungen über alles Beliebige, was ihm in den Sinn kommt, und verknüpft dies von Zeit zu Zeit mehr oder weniger frei mit Verweisen auf die eine oder andere Überlegung Descartes'. Da sich dieses freie Gedankenspiel mangels eines roten Fadens nicht zusammenfassen läßt, statt dessen ein paar Kostproben: „Überlebt man, obwohl man auf ein unbrauchbares Denkmodell gesetzt hatte, so belegt dies, daß man auch hierin sich im vorgegebenen Zukunftsrahmen gehalten hat." (103) „Hat ein energetisches Informationsgeschehen ein Sinnesorgan erreicht, wird es mit dem Passieren dieses Sinnesorgans energetisch so umgekehrt, daß es in der Informationsbewußtheit zum Stillstand gebracht ist." (108) „Irgendwann und nicht nur einmal trifft jeder in seinem Leben auf Dubiositäten, deren Bewältigung für ihn eine Frage auf Leben und Tod ist." (128) „Denkfehler ist ein anderer Ausdruck dafür, daß man es irgendwo am nötigen Denken hat fehlen lassen." (131) „Zu Ahnungen muß der Geist ausdrücklich Ja gesagt haben, soll der Zeitsinn ihre Wahrnehmung als deutbare Möglichkeit gewährleisten können." (145) „Betrachtet man den Lebensraum der Menschheit im Ernst als energetisches Kontinum, muß man Irrtumsanfälligkeit als unausweichliches und nie behebbares Schicksal hinnehmen." (158) „Sinnvolle Aufgeschlossenheit für nicht ichhafte Wahrheiten ist also bei der Zubereitung eines Gerichts und der Bestückung der Waagschalen wohl gefragt, [...]" (177) „Der Ausdruck ‚lumen naturale' bezeichnet jene innere Helligkeit, die mit jeder optischen, also anschaulichen geistigen Vorstellung verbunden ist, sofern er bei Descartes anders nur dubios mysteriöses Geklingel wäre." (202) „Eine gewisse Versumpfung des Denkgeländes zwischen Qualität und Wert macht die ökologische Sanierung der Reflexion zusätzlich kompliziert, wieso und weshalb es Bedenkenswertes geben soll, das existentiell zählt." (224) „Das messende Wesen könnte man sprachlogisch treffend ‚Messer' nennen – wenn dies Wort nicht so halsabschneiderisch besetzt wäre." (242) „Verknöcherndes Erstarren führt in der Tat nur mit dem Tod zu totaler Taubheit." (255) Zum Begriff Vermögen: „Der eine mag Kaviar, der andere bevorzugt insgeheim Sauerkraut." (273) „Das deutsche Wort ‚gerecht' ist eine Bildung wie ‚gewillt' oder ‚gewitzt'. Auch ‚Gewalt' gehört zu den Wörtern dieser Genese." (282) Wer an W.s Stil Gefallen findet, mag das mit Schmunzeln lesen. Kommt man freilich gegen Ende des Buches zum Kap. „Politik" (von der in Descartes' Meditationen wahr-

haftig nicht die Rede ist) und liest dort Dinge wie die „Furcht vor Grünen Mambas", „Wolfsrudel" (328), den „ersten Weltkrieg", den „Geburtsadel" (329), „Freiheit – Gleichheit – Brüderlichkeit" (336) samt allen möglichen Bemerkungen W.s quer durch die Menschheitsgeschichte, um schließlich auf die „Idealisierung des Asylbegehrens aller" (342) und dgl. zu stoßen, dann kann man nur sagen: Davor, daß Descartes solchermaßen „zeitgemäß verlebendigt" (351) wird, wie es W. für sich in Anspruch nimmt, möge man uns doch lieber bewahren. H. Schöndorf S. J.

Fleischer, Margot, *Der „Sinn der Erde" und die Entzauberung des Übermenschen.* Eine Auseinandersetzung mit Nietzsche. Darmstadt: Wissenschaftliche Buchgesellschaft 1993. VI/354 S.

Mit dem vorliegenden Buch ist die Nietzsche(N.)-Hermeneutik um eine Facette reicher. Die Hauptthese der Vf.in wird eingehend zu diskutieren sein; dies deshalb, weil sie, in der Bahn vertrauter Hermeneutik, unbekümmert um neuere semiotische Interpretationsansätze (wie Deleuze, Derrida, Vattimo, Simon) gleichwohl eine ganz neue Variante in die N.-Diskussion bringt. Die Qualität dieser Arbeit liegt darin, daß sie eine weitreichende Hauptthese hat und die einzelnen Schritte, die sie zu stützen haben, auch unabhängig von der zentralen These nachvollziehbar und diskutierbar bleiben. Der Ertrag der Interpretationen ist (sehr) groß. Das Buch im ganzen (nicht zuletzt die prägnanten Anmerkungen und die Register) stellt eine Leistung dar, die es unter die ersten in der langen Reihe der N.-Publikationen der letzten Jahre stellt.

F. geht es um eine kritische Darstellung und Diskussion des Gesamtkomplexes von Mensch, Übermensch/höherer Typus von Menschsein und (Sinn der) Welt. Ihr Ziel ist die Ermöglichung einer Auseinandersetzung mit N., die „noch nicht zu Ende geführt" ist (1); einzig darin habe N. uns heute (und morgen) noch etwas zu sagen. Auf der Grundlage der Ergebnisse ihrer großen Arbeit „Wahrheit und Wahrheitsgrund" (1984; 6. u. Schluß-Kapitel über N., bes. 168 ff.) schlägt F. einen weiten Bogen von den Destruktionen N.s (Logik, Metaphysik, absolute Moral) über die anthropologischen Thesen (Sinn- und Zielbestimmung des Menschen auf Zukunft hin; unentrinnbare fälschende Schemata menschlicher Reflexion) bis zur von ihr so benannten „absoluten Seinsthese" (cf. 116 f., passim). Als N.s „Grundvoraussetzung" (15), als „A und O seiner philosophischen Existenz" (145) macht sie aus: „daß alles Werden ist" (15). Alle Destruktionen bauen darauf auf, ebenso N.s neue Weltdeutung und neue Wertsetzungen, die den diagnostizierten Nihilismus überwinden sollen. Mit der Entfaltung dieser Zusammenhänge erreicht F. ihr eigentliches Thema, das im Buchtitel präzise benannt (und doch mißverständlich) ist: „Der ‚Sinn der Erde' und die Entzauberung des Übermenschen". Daß N. den Übermenschen, jedenfalls zur „Zarathustra"-Zeit, als Sinn und Ziel der Erde konzipiert hat, ist bekannt; doch genau dieser Gedanke nimmt bei F. eine eigenartige Wendung: N. selbst habe schließlich den Übermenschen, dessen dichterische „Verzauberung" und dithyrambische Verherrlichung er zunächst betrieben habe, „ent-zaubern" müssen. Die Konzeption des Übermenschen habe bald nicht mehr leisten können, was sie hätte leisten sollen. Um diesen Gedanken zu verdeutlichen, stellt F. den Übermensch-Gedanken nach allen Seiten hin, vor allem im Kontext der Grundintentionen des „Zarathustra" (dionysische Bejahung der Welt, ewige Wiederkehr) dar. Der „Zarathustra" wird als dionysisches Evangelium (cf. 89) verstanden, als Gegen-Auslegung zur Metaphysik, der sie entspricht und die sie ersetzt (Unbedingtes jenseits von Gut und Böse). Der Übermensch, nachdem übersinnliche Welt, transzendenter Gott und davon hergeleiteter Endzweck der Welt destruiert sind, erscheint als immanenter Endzweck der Welt. Bis zu diesem Punkt ist die Interpretation von F. noch im Fahrwasser gängiger Interpretationsansätze. Die Originalität ihrer Arbeit besteht darin, daß sie nach der systematischen Entwicklung der zum Verständnis notwendigen Grundlagen (N.s Destruktionsarbeit, anthropologische Themen, die besondere Rolle des „Zarathustra" als Dichtung und dithyrambisch-sehnsuchtsvoller Entwurf) die innere Dramatik der möglichen oder wirklichen Überlegungen N.s eindringlich nachzeichnet. Als seine „Grund- und Hauptfrage" (112) nach dem Wurf des „Zarathustra" macht sie aus: „Was kann Mitdenkende dazu veranlassen, der *Zarathustra*-Philosophie den Vorzug zu geben vor allen vorange-

gangenen Positionen der europäischen Philosophie?" N.s Antwort auf die selbstgesetzte Fragestellung ist nach Auskunft von F. die Entfaltung des Prinzips „Wille zur Macht" (als Essenz der Welt), mithin der absoluten Seinsthese – nun, in Abhebung von der dichterischen, weisheitlichen und enthusiastischen Form des „Zarathustra", prosaisch-argumentierend. Um die Grundüberlegungen des „Zarathustra" unangreifbar zu machen, verkoppele N. den „Willen zur Macht" mit der „ewigen Wiederkehr", die er gleichzeitig zur Stützung und Absicherung der absoluten Seinsthese als „wissenschaftlichste Hypothese" (135), als beweisbar, ja als bewiesen aufzeigen wolle. Mit genau dieser „Prosa des Willens zur Macht" (114–145; geradezu spannendes Kapitel) indes, die weitestreichende Konsequenzen für das Gedankengebäude hat, handele N. sich Probleme (neue Göttlichkeit und Entgöttlichung des Übermenschen, Neues-schaffen-Können und Freiheit, Wahrheit und Maßstab der eigenen Position) ein, die letztlich die absolute Seinsthese als aporetisch erweisen: „Als absolute ist N.s Seinsthese nicht wahr. Ihre Absolutheit führt in die Aporie" (238; so auch schon in op. cit.). Dies sei N. schließlich klargeworden; er habe „fundamentale Schwierigkeiten" zugegeben, sei „positiv an Grenzen seiner Philosophie" gestoßen, die er „nur durch einschneidende Veränderungen bezüglich der Grundzüge seines Denkens hätte überschreiten können" (239; cf. 250). In den „Dionysos-Dithyramben" (DD), einer „Art Vermächtnis" (239), habe er den ersten Schritt in diese Richtung einer Wende seiner Philosophie getan; in ihnen „dichtet er u. a. die Aporie der absoluten Seinsthese" (250). Darin manifestiert sich die endgültige Entzauberung des Übermenschen, u. z. in jeder der von N. angedachten Möglichkeiten (dionysisch-weltvollendender Übermensch; Maximum *im* Werden, nicht des Werdens: cf. 251).

F. stellt N.s Philosophie in einen „neuen Rahmen" (253). Aus ihrer Sicht Aopretisches und Problematisches arbeitet sie differenziert heraus; was nach ihrer Einschätzung bleibend Gewicht hat, geht dabei nicht verloren (cf. 261 ff.). Die „Entzauberung" des Übermenschen samt seinen Ersatzfiguren ist nicht von außen mehr oder weniger ressentimentgeladen betriebene Demontage N.s (ein altes apologetisches Muster), sondern gemäß F. aus N.s eigenen Denkimpulsen erwachsenes Resultat eingehender Analyse der einschlägigen Passagen aus Werk und Nachlaß. Trotz der außerordentlich aufschlußreichen Einzelinterpretationen und der überzeugenden, jederzeit überprüfbaren Anstrengung des Begriffs kann, ja muß man m. E. gerade die Hauptthese des Buches in Frage stellen. Hat N. wirklich eine „absolute Seinsthese" vertreten – die er dann aufzugeben hatte? Den Beweisen der ewigen Wiederkehr schreibt F. eine Bedeutung zu, die sie nur haben können, wenn die Seinsthese in der unterstellten Form gilt. F. übergeht allerdings wichtige Nuancen; so kann sie eine (als *die)* absolute Seinsthese dingfest machen. Vor allem übersieht sie die grundsätzlich versuchend-versucherische Perspektive N.s, die schon lange Zeit vor dem „Zarathustra" eingenommen ist. Auf diese Weise wird N.s Denken bei F. zu einem System (zu dem die Versuchung freilich nicht fehlte), das schließlich aporetisch wird und deshalb aufgebrochen werden muß. Ohne daß F. das will, sogar gegen ihren erklärten Willen, verharmlost sie N.s Aspirationen und entschärft seine Radikalität (das Dionysische; das Elitär-Aristokratische; die grundsätzliche Perspektivität, die Begründungszwang und -willen hinter sich läßt, den entschlossenen Verzicht auf Begründen und Beweisen; den grundsätzlichen Perspektivenwechsel). Die Maßstäbe, nach denen F. fragt und urteilt, stehen bei N. gerade in Frage, was F. zwar weiß, aber nicht realisiert: Der exzeptionelle Denker gerät aus dem Blick. Eine Warnung hätte JGB 22 sein können: „Gesetzt, dass auch dies (gemeint: N.s eigene Position) nur Interpretation ist … nun, um so besser"! Gerade daß er die Wahrheit (ein An-sich) nicht hat, somit kein System, keine wie immer geartete Ontologie (eben auch nicht die vom Willen zur Macht), ist eine der jeder Begründbarkeit entzogenen Voraus-Setzungen dieses Denkers. Hat er diesen Standpunkt in den „DD" philosophisch relevant aufgegeben? – Die vorstehenden Anfragen stellen den Rang der Untersuchung von F. nicht in Frage, weisen aber auf ein offenes Problem, das sich nach der weiterführend-anregenden Interpretation von F. erst recht stellt: Ist das (so oder so verstandene) Konzept des Willens zur Macht geeignet, eine neue Weltkonzeption zu entwerfen? Wie hätte darin das Verhältnis von Gott und Mensch Platz? Weisen N.s „Denkerfahrungen" (1) einen Weg, der gangbar ist? Haben sie einen Vorzug gegenüber traditionellen Konzeptionen? Welchen?

U. Willers

Graeser, Andreas, *Ernst Cassirer* (Becksche Reihe 527). München: Beck 1994. 235 S.

Cassirers ‚Philosophie der symbolischen Formen', so schreibt der Autor im Vorwort, gehöre ohne Zweifel zu den großen denkerischen Leistungen unseres Jahrhunderts. Diese Einsicht, die zeitweise durch die Dominanz des Interesses an Heideggers Philosophie oder durch die Frage, ob Cassirer Neukantianer war, verdunkelt gewesen sei, gelte es in einer Zeit neu zur Geltung zu bringen, in der die Frage der Beziehung zwischen Sprache und Wirklichkeit, Welt und Weltversion, Wirklichkeit und Weltinterpretation auch in unserem Sprachraum auf Interesse stößt und sogar als Teil der universalen hermeneutischen Fragestellung erkannt wird. Damit wird schon deutlich, wie G. Cassirer rezipiert. Er möchte sein Denken im Horizont jener Leistungen darstellen, „die zu einem Dialog mit den Interessen der Gegenwartsphilosophie einladen" (7). Dabei blendet er historische Bezüge weitgehend aus, wohl wissend, daß Cassirer selbst eine solche Vorgehensweise nicht gebilligt hätte. Denn was dessen Denken auszeichnete, war gerade die enge Verwobenheit von Historie und Systematik. Zudem hat sich Cassirer selbst eher als Teil der Zivilisation denn als Denker eigenen Rechts gesehen. Gleichwohl hält G. es heute für erforderlich, „Cassirer aus dem Schatten des Historischen herauszuheben" (ebd.) und ihn im Lichte gegenwärtigen Denkens zu würdigen. In einem ersten Schritt skizziert er das Grundgerüst seines Denkens und den thematischen Horizont der ‚Philosophie der symbolischen Formen'. Dabei geht er auf Sprache, Mythos und Erkenntnis als grundlegende symbolische Formen ein, sowie auf Kunst, Technik, Moral und Recht, die Cassirer ebenfalls zu den symbolischen Formen zählt. Auf diesem Hintergrund behandelt er dann die Frage des Status der Geisteswissenschaften und thematisiert damit, wie er selbst sagt, einen weniger bekannten Anwendungsfall von Cassirers philosophischem Ansatz, der zugleich geeignet ist, die Brücke zur Hermeneutik-Diskussion unserer Tage zu schlagen. Sodann unternimmt er eine Klärung von Cassirers Theorie der Begriffe und des Cassirerschen Konzepts des Symbolischen. Abschließend versucht er schließlich, unter den Stichworten Wahrheit, Wirklichkeit und Wissenschaft „einige Thematiken an Cassirer heranzutragen, die er selber anspricht, aber nicht ausführt" (8). Wesentlich für G.s Vorgehensweise ist, daß er Cassirers Denken durchgängig in seinem Für und Wider diskutiert. Es geht ihm also vor allem darum, den Problemhorizont des Cassirerschen Denkens auszuleuchten. Als Resultat seiner Untersuchung stellt er abschließend heraus: Cassirers ‚Philosophie der symbolischen Formen' müsse verstanden werden als „Versuch, der Vielfalt und Verschiedenartigkeit der menschlichen Erfahrung gerecht zu werden und die Phänomene auf möglichst ökonomische Weise zu erklären" (184). Als System im hergebrachten Sinne habe Cassirer seine ‚Philosophie der symbolischen Formen' nicht verstanden, vielmehr von Prolegomena gesprochen und damit eine Differenzierung nahegelegt, die von Kant her ihren Sinn gewinnt. Wie nämlich Kant in seinen ‚Prolegomena zu einer jeden künftigen Metaphysik' „jene Elemente und Bedingungen ausmachte, denen systematische Entwürfe zu genügen hätten", so habe auch Cassirer „wenig Zweifel, jene Elemente und Voraussetzungen namhaft gemacht zu haben, die eine eigentliche Philosophie der Kultur aufbauen und begründen" (ebd.). Ob Cassirer seine Theorie als wahre Theorie ansprechen würde, hält G. für fraglich; daß es sich bei Cassirers Theorie um eine „ernstzunehmende und aussichtsreiche Hypothese" (185) handelt, daran hat er allerdings keinen Zweifel. Die Probleme, die Cassirers Theorie bietet, liegen s. E. in der Natur der Sache und hängen nicht zuletzt damit zusammen, daß „Cassirer vergleichsweise komplexe Fragen angeht", die übrigens „in den heutigen Arbeiten zur Problematik der Welterschließung umgangen werden, und auf diese Weise bei der Analyse und Beschreibung sinnhafter Gebilde in ein Dikkicht von Fragen gerät, die sich nicht leicht nachvollziehen lassen" (ebd.). Die ‚Substanz der Sache' sei dadurch zwar nicht gefährdet. Doch komme man nicht darum herum, sich auch mit den Schwierigkeiten auseinanderzusetzen, die auftreten, wenn von dieser Substanz die Rede ist. G. liefert in seinem abschließenden Rückblick eine Kostprobe für die Art und Weise einer solchen Auseinandersetzung. An drei Beispielen sei das etwas verdeutlicht. Das *erste* Beispiel bezieht sich auf das in der Forschung vielverhandelte Problem der Einheit der ‚Philosophie der symbolischen Formen'. G. schreibt hierzu: „nach Cassirer lebt der Mensch in einem symbolischen Universum, das er selbst geschaffen

hat. Dieses Universum ist offensichtlich kein homogenes Gebilde. Denn es umfaßt verschiedene Regionen und ist ein Geflecht unterschiedlicher Formen, die in ihrer Beziehung widersprüchliche Züge aufweisen und doch irgendwie als Totalität gedacht werden müssen. Daß Cassirer diesen Gedanken gern durch Heraklits Gedanken der widerstrebenden Harmonie verdeutlicht, ist keine große Hilfe. Denn Heraklits Universum ist eine Metapher für Inkommensurables, das Universum des Menschen hingegen reicht so weit wie die Wissenschaft, in der der Geist seine Vervollkommnung findet. Doch scheint Cassirer nicht mehr sagen zu wollen, als daß die unterschiedlichen symbolischen Formen nur miteinander bestehen können. Seine These, daß die Krise des menschlichen Selbstverständnisses nur über die Einsicht in die symbolhafte Struktur seines Tuns gemildert oder aufgehoben werden könne, fordert als Voraussetzung ja die Annahme, daß dieses Universum symbolischer Formen Züge der Vernunft aufweist, so daß sich der Mensch in ihm wiedererkennen kann" (185f.).

Das *zweite* Beispiel bezieht sich auf die Frage: Wieweit ist Cassirer ein idealistischer Denker? Nachdem G. klargestellt hat, daß bei Cassirer „das vergottende Ich der Philosophie Fichtes und das Absolute der Philosophie Hegels" fehlt und auch „das von Schiller und Herder inspirierte Programm der Versöhnung der Gegensätze" (186), fährt er fort: „Idealistisch ... ist Cassirers Position darin, daß nach ihr die Wirklichkeit so, wie sie sich darbietet, durch Strukturen der Wahrnehmung und des Denkens bestimmt ist und das Sein der Dinge im Rückgang auf das Tun des Geistes verstanden werden muß. Im Lichte der heutigen philosophischen Diskussion bedeutet diese Begrifflichkeit Cassirers keine geringe Hypothek: Zu unklar ist die Rede vom Geist, zu problematisch das ‚Tun', das Cassirer ihm zuschreibt. Insofern ist es auch nicht verwunderlich, daß zeitgenössische Denker derartige Begriffe eher in Anführungszeichen setzen und in ihrer Beschreibung antirealistischer Überzeugungen nüchterneres Vokabular vorziehen. Vermutlich könnte Cassirer derartigen Vereinfachungen ein Stück weit zustimmen. So zeigt der ‚Essay on man', daß Cassirer neue ... Terminologien ... aufnimmt ... und in den Dienst der Erläuterung seiner Gedanken stellt und gleichzeitig auf Elemente jener Begrifflichkeit verzichtet, die dem Verständnis ... womöglich im Weg stehen" (186).

Das *dritte* Beispiel bezieht sich auf das Sachproblem, um das es Cassirer geht. Die Reformulierung seines Ansatzes in einer Terminologie, die nicht mehr auf die idealistische Bildungssprache rekurriert, löst ja noch nicht das Problem der aktuellen Relevanz dieses Ansatzes. G. bemerkt hierzu: „Sicherlich bedeuten Cassirers Thesen eine massive Herausforderung an die sog. Cognitive Science und an jene Richtungen, die Bewußtseinsphänomene an sich leugnen. Gerade weil sich der eigentliche Ertrag dieser Forschungsrichtungen wider Erwarten in Grenzen hält, scheint es wichtig ... Fragen, wie die, welche die ‚Philosophie der symbolischen Formen' aufwirft, neu zu bedenken. Nun ist es ... eine Sache, diese Frage als klärungswürdig zu erachten, eine andere, sie einer Beantwortung näherzubringen. Läßt sich diese Ursprungsfrage überhaupt so strikt stellen, wie Cassirer dies seinerzeit vorschwebte? Kann sie nicht sinnvollerweise in abgeschwächter Form verfolgt werden? Daß Cassirers transzendentaler Ansatz keine fraglosen Ergebnisse gezeitigt hat, sollte uns in der letzteren Annahme bestätigen. Wie alle Erörterungen, die von interpretierbaren Zügen der Erfahrung ausgehen, haben Cassirers Thesen den Charakter von Hypothesen und sind als solche zu werten" (187).

Dies mag an Beispielen für G.s durchaus differenzierte Bewertung von Cassirers Denkansatz genügen. Ungeachtet aller Schwierigkeiten, die eine Beschäftigung mit Cassirers Denken mit sich bringt, läßt er keinen Zweifel daran, daß er diese Beschäftigung für lohnend und wichtig hält. Denn er ist davon überzeugt: Gerade angesichts der Ausweitung der Bedeutungstheorie auf Bereiche nicht beschreibender Sprachverwendung in der analytischen Philosophie eröffne Cassirer mit seiner „Frage nach dem, was Bedeutungshaftigkeit überhaupt ausmacht ... wichtige Orientierungen" (ebd.), zumal sein Theoriekonzept (im Gegensatz etwa zu Wittgensteins Sprachspielkonzeption) deutlich integrative Züge aufweist und zudem (im Gegensatz zu reduktionistischen Ansätzen) humanistisch geprägt ist. G. plädiert also für eine Neuaneignung des Cassirerschen Denkens, selbst wenn dieses in der deutschen und angelsächsischen Nachkriegsphilosophie bisher keine nennenswerte Rolle gespielt hat. Unter den zahlreicher werdenden Publikationen über Cassirer zeichnet sich seine Untersuchung durch einen

problemorientierten Approach aus, der durchaus geeignet ist, einen Zugang zum Denken Cassirers zu vermitteln, selbst wenn G. auf Cassirers neukantianische Ursprünge nicht näher eingeht. H.-L. Ollig S. J.

Wohlgemuth, Rolf, *Charles S. Peirce. Zur Begründung einer Metaphysik der Evolution* (Europäische Hochschulschriften XX/389). Frankfurt a. M.: Lang 1993. 389 S.

Vincent Potter S. J. hat schon früh in der Peirceforschung (ab seiner Yale-Dissertation 1967) ein neues Gebiet gerodet, das immer noch nicht erschöpfend erkundet ist. „Was war für Peirce Wirklichkeit?" könnte man die Frage allgemein formulieren. Die vorliegende Arbeit greift Potters Frage auf: „of the relation of the categories to the modes of being" (4) Schon immer hat es ja den, der sich auf Peirce eingelassen hatte, verwundert, daß sich da ein schillernder, jedenfalls ungewöhnlicher, gewöhnungsbedürftiger Begriff zeigt; dieser Begriff verhindert, daß man vernünftigerweise einige bis dato übliche Fragen stellen kann. Beispielsweise ist es durch diesen neuen Realitätsbegriff sinnlos geworden, von ‚Daten' zu sprechen, die sich den Gehirnprodukten entgegenhalten ließen. ‚Wirklichkeit' ist ein sehr ‚geladener' Begriff bei Peirce, der einer ausgiebigen Untersuchung mehr als würdig ist: Wohlgemuths (= W.) Monographie und Dissertation reiht sich in diesen Forschungsstrang ein und ist schon deswegen interessant.

W. baut seine Abhandlung in ganz Peircescher Manier auf: Erstheit, Zweitheit, Drittheit. Im einzelnen heißt dies: zuerst Kategorien als jener abstrakte Teil der Wirklichkeit, der als Norm für das erkennende Erfahren notwendig ist. Kategorien und das ihnen gewidmete Kapitel sind selber natürlich auch triadisch aufgebaut. Es fällt an W.s Darstellung der Kategorien lediglich auf, daß er ihre Erstheitlichkeit als Logik der Relative nicht besonders hervorhebt. Jedoch dient ihm dieses Kapitel wirklich nur als Vorbereitung von Größerem. Von den Kategorien (nach 1.417 „the most universal categories of elements of all experience, natural or poetical") führt es W. direkt dazu, Erfahrung zu untersuchen, die sich als ‚Zwang' oder ‚Kraft' darstellt. W. folgert daraus unter Vorwegnahme des berühmten Peirceschen ‚objektiven Idealismus', daß Peirces Materie inkarnierter Geist ist (21). – W. unternimmt einen Versuch, die Kategorien selber wiederum triadisch zu konstruieren als Universalkategorien, Erfahrungskategorien und Modalkategorien. Diese Sicht wäre wirklich neu, wenn W. Peirces Kategorien richtig verstanden hätte. Leider spielen hier zu viele Salvationsklauseln eine Rolle: „Peirce wird sich der Notwendigkeit dieser Differenzierung [universal/particular categories 5.43 von 1903] erst sehr spät bewußt, und die diesbezüglich unzureichende systematische Ordnung führt zu sehr unterschiedlichen und damit mißverständlichen Bestimmungen der Kategorien von Erstheit, Zweitheit und Drittheit." (9) Ferner (im zirkulären Verweis): „Wie im folgenden deutlich wird, bleibt bei Peirce weitgehend unklar, [FN: vgl. jedoch S. 9 ...] inwieweit er die (Universal-)Kategorien mehr als Seinskategorien oder mehr als logische Kategorien sieht." (15) Klarheit hätte W. beispielsweise schon Esposito oder Murphey verschafft. So kann W. nicht viel dazu beitragen, Peircesche Kategorialität zu verstehen. Dies muß nicht verwundern. Denn die zentrale Kategorienschrift Peirces, die New List, findet keine Berücksichtigung. Lediglich Kategorien-Spätschriften zu benutzen (wegen ihres angeblich realistischen, nicht-nominalistischen Verständnisses), bedeutet gerade, sich den Zugang zu Peirces Kategorien zu verstellen. Spätestens seit Ulrich Baltzers Darstellung der Relativenlogik in den Kategorien (1994), aber auch schon seit Espositos verschiedenen Beiträgen bis 1980, dürfte Verwirrung über die angebliche Unklarheit und Widersprüchlichkeit in der Kategorienlehre unangemessen sein. – Die Multiplikation von Kategorienklassen wäre eher ungewöhnlich für Peirce. Man versteht zwar, daß die Erstheit der Erstheit universalkategorisch sein muß. Aber von hier ab wird es recht abstrus: ‚Universalkategorien sollen als Metakategorien verstanden werden müssen, weil sie einander a priori implizit seien.' (vgl. 17): Dies verkennt doch gründlich, daß es bei Peirce keine ‚Meta's und Aprioris gibt. Wenn W. dann aber, in Fortsetzung davon, noch ‚eigentliche Kategorien' unterscheidet, „die – zunächst einmal – ontologisch einander ausschließend sind" (17), dann ist die Verwirrung komplett. Da werden Kategorien dann zu einer „modalthematischen Metatheorie" (16), von der W. in einer Fußnote (16/1) bekennt: „Die hier gemachte Einteilung findet sich nicht bei Peirce und ist als vom Autor

gemachte Selbstanwendung zu sehen." Deutlicher kann man es kaum sagen. Erstaunlich ist dieser Satz nur auf dem Hintergrund der sonst durchgehenden Praxis W.s, für alles ‚Schriftbeweise' anzuführen. Hätte W. die Frage Wieners: „But how can formal logic lead to metaphysical evolutionism?", die er als „zumindest unpräzise" kritisiert, doch ganz wörtlich genommen! Statt dessen helfen poetische Metaphern wie „Spiegelung" und „Parallelität" (alle: 18). – Wenngleich W. wohl die Kategorialität der Metaphysik bei Peirce nicht erfaßt hat und er in puncto Kategorien eine überflüssige Verwirrung stiftet, darf dennoch die Arbeit insgesamt als eine Abhandlung von Modalontologie gesehen werden. Als solche hat sie auch durchaus ihre Verdienste. Daß W. mit Peirces Kategorien nichts anfangen kann, bedingt allerdings auch ein anderes Manko: bei der (für Peirce so wichtigen) Zeichenhaftigkeit ist wieder Fehlanzeige. Den modalontologischen Gebrauchswert der Kategorien für die Zwecke dieser Arbeit drückt W. dann so aus: „Die Universalkategorien von Erstheit – Zweitheit – Drittheit lassen sich als Beschreibungsmodell für ein Verständnis von Sein als Entfaltung des Tatsächlichen aus dem Möglichen verstehen, wobei die Kategorien von Geist – Materie – Evolution allgemein ausdrücken, wie diese Entfaltung in bezug auf Objekte in dieser Welt ‚real' wirkt." (16 f.) – Kurzum, die Erläuterung, daß „thought is the mirror of being" 1.487 (ca. 1896), also die Ableitung der Metaphysik von der Logik (d. h. Denken im allgemeinen), wird man bei W. leider vermissen. Die Abhängigkeit der Metaphysik von der Logik bleibt ein Lippenbekenntnis.

Die Stelle der Zweitheit der Wirklichkeit nehmen in W.s Werk die Seinsmodalitäten ein, die natürlich auch triadisch aufgebaut sind. Allerdings gilt auch hier: W. hat sich das Verständnis der Kategorien gründlich verstellt. Er kann ihre Funktion bei der Erfahrung, Vereinigung des Mannigfachen der Sinneseindrücke, nicht würdigen. Deshalb unterscheidet er auch Erfahrungskategorien von Modalkategorien und logischen Kategorien (zu denen sich dann noch die universalen Metakategorien gesellen). – Am besten und wichtigsten sind jedoch W.s Ausführungen zur Drittheit, der evolutionären Seinsweise. Überhaupt gilt W.s Hauptanliegen nach Auskunft der FN 4 S. 216 (kurz in 1 Satz gesagt) darzustellen „…, daß das Peircesche Verständnis von human-bezüglicher Liebe und speziell von Nächstenliebe die weitreichende Bedeutung der dritten Modalität der Evolution bei ihm selbst [gemeint ist wohl Peirce] bei weitem nicht einzufangen vermag, sich jedoch Parallelen aufzeigen lassen, die die Bezeichnung dieser Modalität mit dem Liebesbegriff nachvollziehbar machen." Dies ist W. sehr gut gelungen. Es zeigt auch, daß sich in Peirces Metaphysik die Kategorien vollständig ausdrücken. Metaphysik stellt zugleich auch die Kategorien dar, und wenn Esposito recht hat, fundiert sie letztlich auch noch die Kategorien, aber mit Hilfe des diagrammatischen Denkens. – Die drittheitliche Seinsweise ist evolutionär. Wenn es bei Aristoteles und Kant (in der Interpretation Peirces) jeweils nur zwei Seinsweisen gab, gibt es hier eine zusätzliche. Die eine Materie und die unendlich vielfältige Form, bzw. mannigfache Anschauung und der eine Begriff, verhalten sich für Peirce jeweils umgekehrt bestimmend zueinander. Seine eigene dritte Seinsweise ist zu verstehen als Vermittlung der beiden unteren Seinsweisen. Die Vermittlung an sich selber hat ihre eigene Seinsdynamik, die vor allem die Zeit einschließt als Evolution. Auszugehen ist also bei Peirce davon, daß sich das, was ist und erkannt ist, nicht durch Akt und Potenz realisiert, sondern in einer dritten Seinweise, der modalen, die aber beide anderen umfaßt. Es gibt den wirklichen reinen Zufall (verstanden als totales Fehlen von Gesetzlichkeit und als reine Möglichkeit), der sich in der Aristotelischen Potenz rein ausdrückt. Als Seinsweise ist dies tychastisch. W. versucht auch einige Beispiele aus dem Darwinistischen Bereich anzuführen. Dann gibt es auch die anankastische Seinsweise, die sich durch die totale Bestimmtheit, durch Nezessität und Gesetz auszeichnet. Agapatisch entfaltet sich Sein hingegen in der Art der Liebe (nach dem Lamarckschen Evolutionsmodell). Die Kausalität dieser Evolution ist durch das Telos gegeben. Es läßt aber zu, daß sich dieses Telos im Vielfältigen frei verwirklicht, durch die freie Übernahme des Ziels von allem durch den Geist („Law of Mind"). W. diskutiert nun auf dieser Basis äußerst interessante metaphysische Folgeprobleme. Er hat sicher recht, darin etwas für Peirce Typisches zu sehen. Seine modale Metaphysik ist weder aprioristisch, noch ist sie, wegen der Kategorien, ‚ontologisch' (bzw. vorkritisch) im aristotelischen Sinn. Dies im einzelnen darzustellen würde bedeuten, weite Teile von W.s Buch zusammenzufassen, was hier zu weit führt. Es war schon bei Potter sichtbar,

wie interessant modales Sein ist. Vor allem der agapastischen Seinsweise eignet eine Problematik, die leicht in Idealismus enden würde, wenn es nicht prinzipiell Peirces antitranszendentale Fundierung im diagrammatischen Denken gäbe (wie Esposito zeigte).

Zusammenfassend läßt sich zu dieser Münsteraner Dissertation (in welcher Fakultät, und durch wen betreut, ist nicht ersichtlich) sagen: Die modale Ontologie Peirces dargestellt und auch sehr gut aus den Spätschriften belegt zu haben ist verdienstvoll. Daß die Ausrichtung des Erkenntnisinteresses stark theologisch ist, geht einem erst recht spät auf. Dann jedoch versteht es W., das theologische Potential in Peirce recht deutlich ans Tageslicht zu bringen. Es muß wohl zu den Rätseln der Peirceschen Rezeptionsgeschichte zählen, wieso sich Theologen (Orange, Deuser, Klawitter und W.) mit so großer Vorliebe auf Peirces Metaphysik stürzen. Daß dabei die für Peirce so wichtige Zeichentheorie auf der Strecke bleibt, ist auch zum Schaden der Theologie. Deren eigene ‚Seinsweise' als Rede von Gott ist doch immerhin durch und durch semiotisch. Typisch für W. (als Theologen?) ist jedoch: Er liebt den Schriftbeweis. Sein Vorgehen ist durchgängig so, daß er Peircezitate interpretiert und dazu Interpretationen anderer diskutiert (z. B. 188). Es wird ferner die Stelle kommentiert und mit Gründen inner- und außerhalb Peirceschen Denkens gestützt. Diese Methode bedingt auch die streckenweise vorhandene Langatmigkeit; es hätte sich manches vielleicht etwas präziser auf den Punkt bringen lassen. – Formal fällt an dieser Arbeit angenehm auf, daß Peirces Schriften immer auch mit der Jahreszahl des vermutlichen Schreibens versehen sind. Mehr Zitieraufwand ist wohl auch nicht mehr billigerweise erwartbar, jedenfalls, dieser Brauch sollte sich für die Collected Papers allgemein durchsetzen. Suggerieren die ‚C.P.' doch eine Homogenität, die auch angesichts von Peirces vielen Redaktionen derselben Schrift (wie die neuere Ausgabe der ‚Writings' durchexerziert) nicht gegeben ist. – W. hat laut Klappentext u. a. Literaturwissenschaften studiert, was ihn aber nicht daran zu hindern imstande ist, Sätze zu schreiben, die sich im Durchschnitt viel zu häufig wohl über sieben Zeilen erstrecken und nicht selten mit einem ganzen Absatz zusammenfallen, was die Lesbarkeit einer auch noch durch nicht wenige Wortungetüme angereicherten Sprache nicht eben erhöht, um nicht zu sagen fast auf regelmäßiger Grundlage zum wiederholten Lesen zwingt (S. 188 beispielsweise enthält ein solches Prachtexemplar). Englisch ist dieser Stil nicht. Dort liebt man kurze Sätze. Nebenbei bemerkt (rein formal), rätselt der Rez., welchen Grund es 1993 noch geben kann, Bücher maschinengeschrieben zu publizieren. Auch erscheinen Fußnotenquerverweise auf 1 Seite zuvor vielleicht zuviel des Guten zu sein (S. 91), z. B.

J. Ehrat S. J.

Richter, Ansgar, *Der Begriff der Abduktion bei Charles Peirce* (Europäische Hochschulschriften XX/453). Frankfurt a. M.: Lang 1995. 209 S.

Die Schwierigkeit bei allen Abhandlungen in rebus Peirce' ist regelmäßig: Was soll mit was erklärt werden? Es hat sich als ausgesprochen unpraktisch erwiesen, daß Peirce sich nicht an die traditionellen philosophischen Disziplingrenzen und Problemgebiete halten wollte. So kann man je nach Belieben, und je nach ziemlich beliebiger Peirce-Stellen-Auswahl, beispielsweise Zeichen ‚erklären als' Anwendung der Kategorien, Ausdruck seiner Logik, Grundlage seiner evolutionären Metaphysik (vor allem des ‚Law of Mind'), oder ‚nur' als Zeichen in einem Festival der Zeichenklassen. Alles ist richtig, alles ist partiell, und alles läßt sich vielleicht gar nicht anders manchen, will man sein Thema auch nur ansatzweise eingrenzen. So ist es auch mit Richters (= R.) Arbeit zur Abduktion. Es läßt sich leicht aufzählen, was sie (an in sich berechtigten Sichtweisen) ausgrenzt: nicht viel (im eigentlichen Sinn, und dann noch stark orientiert an der ‚Stuttgarter Schule': 154–158) von Bezügen logischer Schlüsse zu Zeichen; zur Zeichenhaftigkeit der Erkenntnis; zur Zeichenhaftigkeit der Realität; zur diagrammatischen Logik, die ja geradezu ein Paradefall abduktiven Erkennens ist, in einem zentralen philosophischen Bereich der Grundlagenbegründung. Nach der Peirceschen Klassifikation der Wissenschaften hätten Logik und die anderen beiden normativen Wissenschaften auch einen direkten Abhängigkeitsbezug zu den Kategorien als den notwendigen Formen der Erkenntnis. Es fehlen auch Bezüge zu der Nachfolgewissenschaft Metaphysik. Man darf also erwarten, daß Nachfolger Abduktion thematisieren werden aus den genannten, hier

fehlenden Perspektiven; auch schon in der reichlich zitierten Literatur finden sich Zugänge anderer Art zur Abduktion.

Jedenfalls ist mit der vorgenommenen Eingrenzung auch der Erwartungshorizont festgelegt. Es geht konzentriert um die Behandlung der Abduktion als dritte und neue Schlußart. Es gelingt R. in bewundernswert lesbarer Klarheit, einen (in etwa 17 Entwicklungsstufen gegliederten) Überblick über den geschichtlichen Werdegang der Abduktionsidee in Peirce zu geben. Ein Teil der Lesbarkeit verdankt sich dem Faktum, daß R. fast alle Literaturangaben und den größten Teil der kontroversen Ansichten in die üppigen Fußnoten verbannt. Aus diesen ist auch ersichtlich, daß er für seine thematische Perspektive wirklich sich auf den neuesten Diskussionsstand bezieht.

Abduktion, in verschiedenen früheren Kontexten auch Hypothese, in späteren vornehmlich Retroduktion genannt, wurde erstmals in den frühen Cambridger Vorlesungen (1865) als dritte Schlußart eingeführt. R. schildert ausführlich, welche Anwendungen auf alle traditionellen syllogistischen Figuren (33–35) die Umkehrung der Prämissen-Folge in rule >result >case hat. Welchen Zugewinn bringt dieser neue, dritte Schluß, wenn er keine analytische Funktion hat wie die Deduktion und keine Erfahrungsfunktion wie die Induktion? Offensichtlich bringt er zuerst einmal eine große Unsicherheit in das Schließen hinein. Aber mit all dieser Unsicherheit behaftet, bringt er als einziger Schluß einen Informationszugewinn. Als nächster Entwicklungsschritt der Abduktionsthematik (in R.s Darstellung) in ‚On the natural Classification of Arguments' von 1867, wird in dem Zusammenhang der Wahrscheinlichkeitsbegriff eingeführt. Im Schluß von einer Sache auf eine andere werden beide durch das Schließen identifiziert. Die Sicherheit der Identifikation wird nun dadurch immer wahrscheinlicher, daß sich eine zunehmende Anzahl gemeinsamer Merkmale findet. Diese Wahrscheinlichkeit liefert den Grund für das Schließen (im Jahre 1868/69 behandelt), und macht dadurch die anderen vorausgehenden Elemente zu Folgen, denen durch die Unterschiebung des Grundes die Verständlichkeit gegeben wird: durch Verstehen kommt ein vollständiger und gültiger Schluß zustande. – 1883, in ‚A Theory of Probable Inference', nimmt Peirce die Wahrscheinlichkeitsthematik wiederum auf. Vorausgehende Elemente ermöglichen ihre Identifikation durch ihre Ähnlichkeit, die natürlich nur in Graden gegeben ist. Wessen Inhalts die Ähnlichkeit ist, muß dabei nicht berücksichtigt werden. Aber da dies vor allem für ikonische Zeichen konstitutiv ist, wird in der Zeichentheorie die Natur der Korrelate, und somit auch die Zeichenklasse, doch relevant.

Vielfältige Bezüge zu der zunehmend an Bedeutung und Ausmaß gewinnenden metaphysischen Philosophie in den späten Jahren Peirces (ab 1893) muß dann auch das Abduktionsthema aufweisen. So deutet R. an, wie sich die ganze synechistische Ontologie als einzige Abduktion darstellen könnte. Wenn agapastisch das evolutionäre Sein erkannt sein will, dann kommt dem mentalen Verbinden durch Hypothesen dabei eine zentrale Rolle zu. Dies betrifft nicht nur die psychologische Leistung der Abduktion, sondern auch ihre Stellung im Forschungsprozeß. Jetzt ersetzt auch zunehmend der Retroduktionsbegriff die Abduktion. – In seiner späten Cambridger Vorlesungsreihe 1898 (111–116) fragt er sich nach dem führenden ‚principle actually operative in the depth of our minds, – a habit, natural or acquired, by virtue of which we really should draw that analogous conclusion …' (112) in den drei Wahrscheinlichkeitsschlüssen. Er sieht es im retroduktiven modus ponens gegeben, der sich jetzt auf Folgen von Merkmalen (und nicht mehr auf einzelne) bezieht. – Eine weitere Abrundung der Abduktionstheorie kommt nach der Jahrhundertwende in einem Überblick über die Stadien des Denkens zustande. Der Abduktion kommt dabei die initiale Phase zu, da Hypothesen erst einmal erklären müssen; Voraussagen könnten dann mittels Deduktionen getroffen werden, während Hypothesen getestet werden durch Induktionen. Im Sinne einer Forschungsökonomie kommt der Hypothesenselektion dabei die Rolle der Nutzenmaximierung zu bei geringstem Aufwand. Da die Pragmatische Maxime ja ein Vollkommenheitsstreben in ‚*all* practical consequences' beinhaltet, kommt der Abduktion hier auch eine Funktion zu. 1903 stellt Peirce diese Verbindung her, denn die vollständige Erkenntnis wäre ohne das Divinatorische des freien, abduktiven, hypothetischen Gedankenspiels niemals möglich; dies muß sich schon im Wahrnehmungsurteil als der initialen Phase auswirken.

Aus der Darstellung R.s werden nicht nur die Konstanz des Abduktionsbegriffs sicht-

bar, sondern auch die neuen Aspekte, die er aufnimmt, z. T. durch neue Benennungen signalisiert. Allerdings schweift bei R. der Blick nicht allzu weit über den Zaun der thematischen Eingrenzung hinaus. Manchmal hätten sich hier aus den angrenzenden Randgebieten, in die Peirce selber doch die Logik hineingebracht hatte, doch einige tiefere Einsichten in die Sache der Abduktion selbst ergeben. – Abduktion ist ein sehr wichtiges philosophisches Thema. Dies beweist nicht nur seine weit über Peirce hinausgehende Ausdehnung jenseits der Schlußform. Schließlich ist alles kreative Denken eines Neuen abduktiv; die ‚method of discovery' ist Abduktion. R.s Arbeit, eine fundierte deskriptive Darstellung dessen, was Peirce wirklich zu diesem Begriff zu sagen hatte, ist schon wegen des Ausbaus dieses Themas nach ihm wichtig. Vielleicht fehlt ihr jenseits der Akribie ein wenig der Überblick und der überspannende Rahmen. Es fällt schwer, eigentlich kritische Einwände gegen R.s Arbeit vorzubringen. Sie beträfen fast alle in irgendeiner Weise die Eingrenzung des Themas selbst. Wenn Abduktion tatsächlich von dieser kapitalen Bedeutung für Peircesches Denken insgesamt gewesen ist, dann müßte dies durch den großen Gedankenbogen auch zu vermitteln sein. Man hätte dann vielleicht mehr verstanden von der Abduktion, wobei man wohl alles erfährt zu ihr, was es an direkten Bezügen gibt in ausdrücklicher Thematisierung in Peirces Schriften. Vielleicht erweist es sich für die Forschungsanlage der R.schen Schrift doch als nachteilig, daß er die semiotischen Schriften separiert und sie fast als Fremdkörper abhandelt. Es muß ihm so entgehen, daß dort eben nicht nur ‚auch' von der Argumentation Abduktion die Rede ist. Logik mit der Semiotik identifiziert zu haben, geht ja auf Peirce selber zurück. Es wäre m. E. leicht vorstellbar, daß das Verständnis der Abduktion als Erkenntnisart gewonnen hätte, wenn es mit der Logik der Relative, so wie sie sich in den Kategorien ausdrückt, in Beziehung gebracht worden wäre. Jeder Schluß ist natürlich schon ein Fall triadischer Relation. Was Major und Minor ist, wird durch die Position im Relationengeflecht bestimmt, das sich dann in einem Zeichen so festsetzt.

J. Ehrat S. J.

2. Systematische Philosophie

Brüntrup, Godehard, *Mentale Verursachung.* Eine Theorie aus der Perspektive des semantischen Anti-Ralismus (Münchener philosophische Studien, NF 11). Stuttgart–Berlin–Köln: Kohlhammer 1994. 283 S.

1. Daß mentale Phänomene Ursachen physikalischer Phänomene sein können, gehört zum Grundbestand unseres common-sense-Weltbildes. Wenn wir etwa von Handlungen sprechen, dann meinen wir damit, daß Überzeugungen, Annahmen, Wünsche und andere mentale Gegebenheiten Ursachen für das beobachtbare, physikalisch beschreibbare Verhalten sind. Die Frage nach der Deutung solcher mentaler Verursachung (MV) angesichts des Weltbildes, das die moderne Naturwissenschaft uns nahezulegen scheint, ist eine einigermaßen überschaubare und gegenwärtig in der analytischen Philosophie eine der meistdiskutierten Facetten des Leib-Seele-Problems. Einigermaßen überschaubar ist diese Fragestellung insofern, als sie (zumindest prima facie) unabhängig von den Fragen z. B. der diachronen und synchronen Identität von Personen, der Existenz der Seele oder der Erklärung des Bewußtseins diskutiert werden kann. Die vorliegende Studie verbindet die Frage nach der MV mit semantischen Überlegungen und plädiert dafür, daß eine befriedigende Lösung des Problems dann in Aussicht ist, wenn man sich von der (oft unbewußten) Voraussetzung eines metaphysischen Realismus verabschiedet, die hinter vielen gängigen Lösungsansätzen steht.

2. In komprimierter Form besteht das Problem der MV darin, daß folgende 3 Prinzipien isoliert zwar allesamt plausibel, zusammengenommen jedoch inkonsistent scheinen (13): [1] Die physische Welt ist kausal lückenlos. [2] Aus der kausalen Lückenlosigkeit der physischen Welt folgt die kausale Wirkungslosigkeit mentaler Ereignisse. [3] Mentale Ereignisse sind kausal wirksam. Will man sich einerseits nicht über den Stand der Naturwissenschaften hinwegsetzen und dubiosen Dualismen verfallen, andererseits aber an der kausalen Wirksamkeit des Mentalen festhalten, ohne dabei Epiphänomena-

list, eliminativer Materialist o. dergl. zu werden, dann scheint die Preisgabe von [2] der vielversprechendste Weg einer Lösung zu sein. B. diskutiert in Kapitel I einige bedeutsamere Varianten dieser Strategie (starke Supervenienztheorien, type-Identitätstheorie (Armstrong, Lewis), Funktionalismus, Davidsons anomalen Monismus als Form einer token-Identitätstheorie) und weist in detaillierter Analyse nach, daß diese Ansätze entweder in letzter Konsequenz doch wieder reduktionistisch sind, dem Mentalen *qua Mentales* keine kausale Wirksamkeit zuordnen und somit eigentlich nicht Prinzip [2], sondern Prinzip [3] aufgeben, oder aber, daß sie (wie im Fall der schwachen Supervenienztheorie) nichts erklären und nur metaphysische Spekulation sind (26–99).

Kapitel II führt in allgemeiner, dabei aber technisch hochstehender Form in die Unterscheidung zwischen Anti-Realismus und metaphysischem Realismus sowie in die diesbezügliche Diskussion ein, die unter verschiedenen Akzentuierungen in praktisch allen Gebieten der zeitgenössischen analytischen Philosophie im Gange ist. B.s Hauptanknüpfungspunkt sind die jüngeren Arbeiten Hilary Putnams, der sich (u. a. unter dem Einfluß von Michael Dummett) von seiner frühen metaphysisch-realistischen Position gelöst hat und – unter den Stichworten „interner Realismus" und „Realismus mit menschlichem Antlitz" – der vermutlich bekannteste Exponent einer antirealistischen Position ist. Um möglichen irreführenden Assoziationen vorzubauen: es geht dabei um die (eigentlich erkenntnis- oder wissenschaftstheoretische) Frage nach dem Status unserer wissenschaftlichen Theorien und Erklärungen. Der metaphysische Realist geht dabei von der Voraussetzung aus, daß die Welt aus einer bestimmten Anzahl von bewußtseins- und sprachunabhängig existierenden, entdeckbaren Entitäten (Objekten, Relationen, Ereignissen, Kausalbeziehungen o. ä.) besteht und prinzipiell durch eine einzige wahre „Supertheorie" beschreibbar wäre. Allerdings liegt ein solcher „Gottesstandpunkt" faktisch außerhalb unserer Erkenntnisfähigkeiten. Wahrheit ist aus metaphysisch-realistischer Sicht damit die Korrespondenz zwischen Sätzen und bewußtseinsunabhängig bestehenden Tatsachen als deren „Wahrmacher"; selbst eine epistemisch ideale Theorie könnte somit falsch sein. Während Erkenntnistheorie und Ontologie für den metaphysischen Realisten also getrennt sind, betont der Anti-Realist gerade deren grundlegenden Zusammenhang: es gibt keine „Fertigwelt", die nur mit einem einzigen privilegierten Begriffssystem richtig beschreibbar wäre, vielmehr ist von der grundsätzlichen Perspektivität unseres Wissens und der Relativität jeder Erklärung zu bestimmten Kontexten und Erklärungsinteressen auszugehen. Die Bestimmung von „Wahrheit" als Korrespondenz wird aus dieser Sicht durch einen grundlegend epistemischen Wahrheitsbegriff (Wahrheit als gerechtfertigte Behauptbarkeit) ersetzt. B. verwahrt sich dabei gegen das Mißverständnis, der Anti-Realismus betreibe (ähnlich wie die ordinary-language-Philosophie unseres Jahrhunderts) „Deflationismus", d. h. den grundsätzlichen Verzicht auf metaphysische Fragen; es sei durchaus nicht ausgeschlossen, daß es sich als nützlich und vernünftig erweist, zwei bisher getrennte Theoriebereiche bzw. Sprachspiele in einer umfassenderen Theorie zu vereinen. Prinzipiell aussichtslos ist aber die Suche nach einer allumfassenden metaphysischen Theorie, die auch das Verhältnis zwischen Subjekt und Objekt und zwischen Begriffssystemen und Wirklichkeit erklärt, da eine solche Theorie selbst wieder in einen Begriffsrahmen eingebettet wäre, den wir uns als Agierende mit bestimmten Erklärungsinteressen zurechtgelegt haben. Dem naheliegenden Einwand, der Anti-Realismus setze den metaphysischen Realismus zur Formulierung seiner Position implizit voraus, kann der Anti-Realist mit dem Hinweis begegnen, daß mehr als eine intelligibilitas negativa prinzipiell nicht zu erwarten sei: der metaphysische Realismus scheitert an der Unverständlichkeit der Vorstellung einer sprachunabhängigen Wirklichkeit (187 f.).

Kapitel III wertet diese (in vielem Kant verpflichtete) Position für das Problem der MV aus. Die grundsätzliche Intuition des metaphysischen Realisten in bezug auf die MV ist die einer objektiv gegebenen Welt, die insbesondere auch objektiv gegebene, entdeckbare Kausalbeziehungen enthält, denen man auf der Suche nach einer Theorie der MV nachgeht. B. diskutiert einige Varianten von realistischen Kausalitätsauffassungen, die sich teils reduktionistisch, teils nichtreduktionistisch verstehen, teils dabei auch (wie bei J. Searle) naiv-phänomenologisch von der Alltagserfahrung her kausalitätsrealistische Schlußfolgerungen begründen. Gemeinsam ist allen realistischen Auffassungen eine Ver-

sion des Prinzips der Exklusivität von Kausalerklärungen (PEK), das hinter dem anfangs erwähnten Prinzip [2] steht und zum Inhalt hat, daß es für ein Ereignis nicht zwei oder mehrere vollständige und voneinander unabhängige Kausalerklärungen geben kann (30). Dieses prima facie einleuchtende Prinzip ist das dornigste Hindernis auf einem Weg zu einer Theorie der MV unter Negation von Prinzip [2]. Zur Lösung dieses Exklusionsproblems macht B. vor allem G. H. von Wrights interventionistische Theorie der Kausalität und Bas C. van Fraassens pragmatische Erklärungstheorie fruchtbar (214–228): nach von Wright wurzelt der Kausalitätsbegriff letztlich im Handlungsbegriff, in unserer Erfahrung als mit der Welt interagierendes Handlungssubjekt. Aus der Handlungserfahrung entwickeln sich durch Abstraktion kontrafaktische Annahmen („was wäre gewesen, hätte ich anders gehandelt"), Modalbegriffe und der Begriff der Ursache. Der Subjektivismus- oder Idealismusvorwurf trifft diese Position insofern nicht, als sie den Beitrag der Umwelt am Zustandekommen unserer Kausalitätsannahmen gleichermaßen berücksichtigt wie den des agierenden Subjekts. Eine solche Abkehr von der realistischen Sicht der Kausalität macht deutlich, daß Kausalaussagen eng mit Erklärungen verknüpft sind. Van Fraassen verfolgt mit seiner antirealistischen „pragmatischen Erklärungstheorie" ein ähnliches Programm: Erklärungen sind nicht nach der Art von Beschreibungen zu verstehen, sondern sind dreistellige Relationen zwischen Explanandum, Explanans und einem bestimmten Kontext bzw. Erklärungsinteresse. Ein allwissendes Wesen, das eine vollständig objektive Beschreibung aller Fakten in der Welt liefern könnte, hätte daher keine Warum-Fragen und bräuchte keine Kausalerklärungen, solange es nicht auch Interessen hätte (224). Den Kontext von Erklärungen machen Kontrastklassen und Relevanzrelationen aus, Bestandteile jeder Erklärung, die freilich in unproblematischen alltäglichen Fällen meist stillschweigend angenommen werden. Genaugenommen haben Erklärungsforderungen jedoch die Gestalt: „Warum p eher als q, r, ...?" oder „Warum p und nicht etwas anderes?" (Kontrastklasse), und sie streben Erklärungen in einer bestimmten relevanten Fragerichtung an. „Weil seine Sehnen gelockert sind" als Antwort auf die Frage „Warum sitzt Sokrates im Gefängnis?" liefert ebenso ein Beispiel einer irrelevanten Erklärung wie das Kind, das angesichts der vorwurfsvollen Frage „Warum liegt in Deinem Zimmer schon wieder alles auf dem Boden?" auf die Schwerkraft verweist. Berücksichtigt man diese Kontextrelativität von Kausalerklärungen und die prinzipielle Unmöglichkeit, kontextextern die Bedeutung von „verursacht" oder „erklärt" festzulegen, dann wird die friedliche Koexistenz zweier unterschiedlicher, aber vollständiger Kausalerklärungen durchaus möglich; dies ist der Kern der anti-realistischen Lösung des Problems der Kausalexklusion. Die „mentalistische" und die „physikalistische" Erklärung unseres Verhaltens können also insofern ihre Eigenberechtigung haben, als sie verschiedenen Kontexten angehören: das Problem der MV löst sich damit – als illegitime Vermengung zweier Erklärungsrichtungen – auf. Vom Sprachendualismus und Begriffskonservatismus der ordinary-language-Philosophie unterscheidet sich der Anti-Realismus dadurch, daß mit der Feststellung unterschiedlicher Kontexte nicht in jedem Falle der Endpunkt sinnvollen philosophischen Fragens verbunden wird. Sinnvolle „metaphysische" Fragen gibt es durchaus, nämlich dergestalt, daß nach übergeordneten, integrierenden Theorien und Begriffssystemen gesucht wird, in die in unserem Falle etwa der mentalistische und der physikalistische Diskurs eingebettet werden können. Allerdings sollten wir dem Drang nach metaphysischen (im Sinn von metaphysisch-realistischen) Lösungen philosophischer Probleme nicht allzu schnell nachgeben. Wer also für die Eigenberechtigung des mentalistischen Diskurses eintritt, dem liefert der Anti-Realist nur die prinzipielle Möglichkeit einer Pluralität von Erklärungen; wie positive Argumente für die explanatorische Fruchtbarkeit der mentalistischen Begrifflichkeit aussehen könnten, wird am Schluß der Studie noch an zwei gängigen Beispielen im Umriß skizziert (240–254). Erstens: Erklärungen unter Berufung auf mentale Gehalte enthalten ein normatives Moment in Form theoretischer und praktischer Rationalitätszuschreibungen, die wir gegenüber physischen Objekten nicht vornehmen. Die Versuche von Ruth Millikan u. a., solche Rationalitätszuschreibungen biologistisch zu reformulieren (zu „naturalisieren"), haben sich bisher insofern als zirkulär erwiesen, als sie selbst irgendwann wieder auf normative Gehalte rekurrieren müssen (das „normale biologische Funktionieren" eines Lebewesens, dem richtige Auffassungen und Handlungen förder-

lich sind, etc.). Diese Unausweichlichkeit der Rationalitätsannahmen ist ein Argument für die explanatorische Relevanz des mentalistischen Vokabulars. Die zweite Argumentationslinie stellt die Verbindung zu einer anderen traditionellen Fassung des Leib-Seele-Problems her: Eine befriedigende Erklärung dafür, daß mentale Zustände eine charakteristische Erlebnisqualität, eine Innenperspektive in Form des „Bewußtseins" haben, ist bisher nicht absehbar. Man kann an jeden bisherigen (und wohl auch zukünftigen) Erklärungs- bzw. Naturalisierungsversuch die Frage richten: „Und warum sollte gerade diese Struktur so etwas wie Bewußtsein entwickeln?" Dies ist ein Argument für die Irreduzibilität des mentalistischen Diskurses ebenso wie für die These des Anti-Realisten, daß eine allumfassende Theorie von Subjekt und Objekt gar nicht verständlich wäre.

3. Daß viele der in diesem Buch angesprochenen Fragen als Neuauflage altbekannter erkenntnistheoretischer Probleme erscheinen mögen und daß auch die angebotene Lösung an einige philosophiegeschichtliche Vorläufer anknüpfen kann (B. ist sich dessen natürlich bewußt, siehe z. B. 182f.), sollte nicht als negativer Kritikpunkt gewertet werden, im Gegenteil: B.s Werk ist ein erfreuliches Beispiel für die Wiedergewinnung einer fruchtbaren Diskussionsbasis im Rahmen der Debatte um die MV und anderer Aspekte der philosophy of mind. Nach wie vor sind nämlich viele Beiträge zu dieser Debatte motiviert durch die merkwürdige Kombination von Bedürfnissen nach einer kosmologisch orientierten Ontologie und nach der Einheit (oder zumindest nach einem Kontinuum) der Wissenschaften: Der Szientismus, der seit den Tagen des Wiener Kreises einen Teil der analytischen Philosophie belastet (heute in der Form des „Naturalisierungsprojekts"), der aber ursprünglich eher mit instrumentalistischen Theorieauffassungen verbunden war, wurde auf manchen philosophischen Gebieten im Laufe der Zeit mehr und mehr mit massiv realistisch-ontologischen Intuitionen gekoppelt. Das Ergebnis sind jene metaphysisch-realistischen Auffassungen, die B. zu Recht als Sackgasse kritisiert.

Wenngleich die wenigsten Autoren sich offen zum Reduktionismus bekennen, so ist die stillschweigende Voraussetzung doch ungefähr so zu umreißen: es gibt einen (unproblematisch faßbaren) Bereich des Physikalischen, auf den eine Erklärung des (problematischen) Bereichs des Mentalen jedenfalls bezogen sein muß. Damit verbunden ist die Annahme, daß die erhoffte umfassende Theorie jedenfalls nach Art einer naturwissenschaftlichen Theorie gestaltet sein müßte. In dem Nachweis, warum ein solcher Ansatz, der die unterschiedlichen Fragerichtungen sowie die Genese und den sinnvollen Anwendungsbereich der jeweiligen Begriffssysteme zuwenig berücksichtigt, nicht zielführend sein kann, liegt m. E. der Hauptwert der vorliegenden Studie. Ein interessanter (allerdings schon etwas das Thema überschreitender) Punkt sind die Folgen des Anti-Realismus für das Naturalisierungsprojekt an sich. Zwischen den Zeilen scheint zwar an mehreren Stellen durch, daß der Autor diese Folgen als vernichtend einschätzt (bes. 27), eine deutlichere Stellungnahme hätte aber der Klarheit gedient.

Von diesem verdienstvollen Aufbrechen eingefahrener Fragestellungen einmal abgesehen, eignet sich das Werk auch als Einstieg in bzw. als Landkarte über die Debatte zur MV. Daß diese Landkarte nicht ohne Mühe (und auch ein Minimum an technischer Fertigkeit) benützbar ist, liegt weniger am Autor als an der inzwischen stark verwinkelten Diskussion. B. gelingt es jedoch, die spezifischen Beiträge einzelner Autoren herauszuarbeiten, ohne dabei zu trivialisieren. So kann sich auch ein Leser, der nur „quer" (z. B. auch über das umfangreiche Literaturverzeichnis und/oder einen der Indizes) in das Werk (vor allem in Kapitel I und II) einsteigt, unter Umgehung eines Berges vielfach redundanter Literatur präzise Information holen. – Von den Druckfehlern sind sinnstörend: Seite 25 letzte Zeile: „physikalische" statt korrekt „physikalistische"; 118 Z. 12 „er" statt „Frege"; 144 Z. 1 „notiert" statt „denotiert"; 145 Z. 16 „Potasse" statt „Kalium". Eine kleine sachliche Kritik: In der gegebenen Formulierung der informalen Ableitung auf Seite 159 folgt Zeile (3) schon aus (2) allein, nicht erst aus (1) und (2). W. Löffler

Roth, Gerhard, *Das Gehirn und seine Wirklichkeit.* Kognitive Neurobiologie und ihre philosophischen Konsequenzen. Frankfurt: Suhrkamp 1994. S. 136.

Das vorliegende Buch vereinigt wie in einem Brennpunkt die Probleme einer konstruktivistischen Epistemologie auf neurobiologischer Grundlage. Von den manchmal

schwammigen, weltanschaulich überbordenden Publikationen anderer Konstruktivisten wie Maturana, Varela, von Foerster oder Glasersfeld unterscheiden sich die Schriften Roths durch wohltuende Nüchternheit und Klarheit der Darstellung. Das vorliegende Buch ist zugleich eine gut lesbare Darstellung jüngerer Ergebnisse aus dem Bereich der Neurobiologie, was den Aufbau von Nervenzellen, die Verkopplung von Zellverbänden oder Nervensystemen usw. anbetrifft. – Diese (fachwissenschaftlichen) Ergebnisse möchte ich im folgenden nicht näher darstellen zugunsten der epistemologischen und ontologischen Konsequenzen, die R. aus ihnen zieht.

R. geht von der Beobachtung aus, daß die Signalverarbeitung im Gehirn nicht an die spezifische Form der Außenweltreize gebunden ist. Vielmehr bestehe die „Sprache des Gehirns" aus chemischen und elektrischen Signalen, die keine Information im Sinne von „Bedeutung" übertragen, auch nicht, wenn Tiere oder Menschen kommunizieren. Zwischen unserer „physikalischen und chemischen Umwelt" und der Welt als Bedeutungsträger gebe es einen „radikalen Bruch". Alle Bedeutungszuschreibung sei eine interne Leistung von kognitiven Systemen, wobei sich diese Bedeutungszuschreibungen evolutiv entwickelt hätten als Bewertungssystem innerhalb des Kampfes ums Überleben. – Es gebe folglich keine Erkenntnis als Abbildung einer an sich seienden Realität, sondern alle Wirklichkeit sei Konstrukt des Gehirns, sogar das erkennende „Ich". R. lehnt die Idee einer „scala naturae" ab. Die Hirnphysiologie habe gezeigt, daß sich der Mensch, somatisch gesehen, nicht wesentlich von anderen Tieren unterscheide. Auch habe es sich als falsch erwiesen, den Tieren keine Sprache und kein Denken zuzuschreiben. Da sich menschliche Kognition nicht von tierischer unterscheide, übertrage sich auch deren rein pragmatische Funktion auf das menschliche Erkennen. Erkennen sei auch von daher nicht als Abbildungsvorgang, sondern rein instrumentell zu verstehen. Zudem blende Erkennen vieles aus, was es wirklich gebe und konstruiere anderes, zu dem in der Wirklichkeit die Entsprechung fehle. So existierten z. B. keine Farben, keine Dreidimensionalität usw. All dies seien Konstrukte unseres Gehirns zum Zwecke des Überlebens.

Was das Gehirn-Geist-Problem anbelangt, so weist R. verschiedene Positionen, wie z. B. den metaphysischen Dualismus, den Emergentismus, aber auch den hirnphysiologischen Reduktionismus, zurück. R. bekämpft die Auffassung, wonach Bewußtsein „nichts als" neuronale Tätigkeit sei. Man könne die Welt der Bedeutungszuschreibung nicht auf bloße Signalübertragung zurückführen. Beides könne jedoch vereinigt gedacht werden im Sinne eines „nichtreduktionistischen Physikalismus", den R. im Anschluß an Schwegler vertritt. Um die Aporie zu vermeiden, daß das Gehirn, indem es sich untersucht, selbst als Gehirnkonstrukt begriffen werden muß, führt R. die Unterscheidung eines „realen", aber unerkennbaren und eines „wirklichen", der Wissenschaft offenstehendes Gehirns ein. – Überhaupt müsse man aus Gründen der Konsistenz eine prinzipiell unerkennbare „Realität" als ontologisches Substrat von einer durch das Gehirn konstituierten „Wirklichkeit" unterscheiden. So weit die zentralen philosophischen Thesen aus R.s Untersuchung. – Durch die Eindeutigkeit von R.s Darstellung läßt sich auch die Kritik an seiner Position klar formulieren:

R. ist sich der prinzipiellen Zirkularität einer Theorie des menschlichen Erkennens bewußt und akzeptiert sie. Es muß also erlaubt sein, seine Theorie auf sich selbst anzuwenden. Hier zeigt sich allerdings, daß R. von einer Metaebene Gebrauch macht, die in seiner Theorie nicht formulierbar ist. – Z. B. läßt sich seine eigene Theorie nicht instrumentalistisch deuten. Sie erhebt den Anspruch, *die Sache* adäquater zu treffen als etwa ein Transzendentalphilosoph oder ein evolutionärer Erkenntnistheoretiker. Überhaupt steht sie völlig auf dem Standpunkt einer klassischen Wahrheitstheorie. Wäre es sonst sinnvoll zu behaupten, daß das Gehirn Aspekte der Wirklichkeit ausblendet und andere konstruiert. Woher könnte R. wissen, daß die Wirklichkeit nicht dreidimensional oder farbig ist, wenn er nicht imstande wäre, sie mit seinen Konstrukten zu vergleichen? Oder welchen Sinn sollte es haben, zu behaupten, die Wirklichkeit sei in sich rein physikalisch/chemisch bestimmt und die Bedeutungszuschreibungen kämen allein aus den kognitiven Systemen, wenn wir nicht einen Standpunkt eingenommen hätten, von dem aus diese Differenz formulierbar ist, der aber seinerseits nicht wieder rein immanent sein kann, weil sonst diese Unterscheidung zusammenbräche?

Zudem: Wenn R. keinen traditionellen Wahrheitsanspruch stellt, weshalb argumen-

tiert er dann? Wenn auch die Rothsche Theorie hinreichend als Instrument im Kampf ums Überleben dargestellt werden kann, dann wäre das konsequente Verhalten R.s gegenüber seinen wissenschaftlichen Gegnern ein rein instrumentalistisches oder strategisches Verhalten, wie z. B. des Betrügens, Überredens, der Machtausübung, der Intrige usw. – Statt dessen ist die Rothsche Theorie ein Kulturprodukt wie jede andere Theorie auch, die der Mensch hervorgebracht hat. In dieser Hinsicht konstituiert sie sich durch soziale Prozesse, die in der Rothschen Zurückweisung einer „scala naturae" überhaupt nicht berücksichtigt werden. Wenn es wahr sein sollte, daß sich das menschliche Gehirn von anderen Tieren nicht prinzipiell unterscheidet, so würde daraus nur dann eine Wesensgleichheit von Mensch und Tier folgen, wenn auch die spezifischen Leistungen beider gleich wären. Es fällt nun aber auf, daß R. an keiner Stelle über die Sozialnatur des Menschen reflektiert. Was er vor Augen hat, ist ein einsames Hirnsubjekt. Die sozialen Leistungen des Menschen, wie Technik, Recht, Kunst oder Religion werden von R. überhaupt nicht reflektiert, übrigens auch nicht die Ethik, die in seinem System keinen Ort haben kann, denn wenn auch das Ich ein bloßes Konstrukt subjektfreier Prozesse ist, verliert der Begriff der „Verantwortung" seinen Sinn. Es ist allerdings auch hier die Frage, ob die reale Kommunikation, in die R. mit seinem Buch eingetreten ist, und eintreten mußte, nicht ihrerseits eine Ethik impliziert, die sich innerhalb des Systems nicht formulieren läßt. Es scheint aber nicht nur, daß die Rothsche Systematik bei ihrer Selbstanwendung kollabiert, auch rein interne Schwierigkeiten stellen sich ihr entgegen. Z. B. fragt es sich, ob der Rückschluß von der Neutralität der Übertragungsmechanismen im Gehirn auf den konstruktiven Charakter unserer Wirklichkeitserkenntnis zwingend ist. Würde man nicht bei einem Computer genau dieselbe Beobachtung machen, ohne daß dieser Rückschluß erlaubt wäre? Der vorliegende Text wurde z. B. auf einem PC geschrieben. Die internen Signale des Computers enthalten nichts, was auf eine Bedeutung für Subjekte schließen läßt. Bekanntlich gibt es kein Verfahren, um von den physikalischen Zuständen eines Computers auf das Programm rückzuschließen, das auf ihm abläuft. Aber niemand kann bezweifeln, daß ein Datenfile Information im Sinn von „Bedeutung" enthält. – Ergibt sich die Neutralität der neuronalen Informationsübertragung nicht schon allein aus den angewandten Methoden, nämlich der Physik und der Chemie? Innerhalb dieser Wissenschaften lassen sich keine Bedeutungszuschreibungen formulieren, so daß ihre Abwesenheit innerhalb dieser Wissenschaft kein Argument für ihre Abwesenheit im Gehirn wäre. Natürlich hängt alles am Roth/Schweglerschen Begriff eines „nichtreduktionistischen Physikalismus". Es ist aber die Frage, ob die Physik nicht ipso facto reduktionistisch ist und ob die Schweglerschen qualitativen Hinzufügungen nicht gerade das wieder rückgängig machen, was diese Wissenschaft auszeichnet: ihre Präzision und Überprüfbarkeit.

Merkwürdig ist, daß die Unterscheidung einer unerkennbaren „Realität" als einem ontologischen Substrat und einer „Wirklichkeit" als „Wirklichkeit für uns" nicht mit der Kantischen Konzeption eines unerkennbaren Dinges an sich und einer phänomenalen Welt in Zusammenhang gebracht wird, insbesondere, was die Kritik dieser Konzeption bei den nachkantischen Idealisten anbetrifft. Denn die Einwände, die gegen Kant vorgebracht wurden, treffen ja R. und die anderen Konstruktivisten gleichermaßen. Es ist unsinnig, eine unerkennbare Realität zu unterstellen, wenn von dieser Realität kognitiv Gebrauch gemacht wird. R. spricht ja von einem „realen Gehirn", was eine *inhaltliche* Bestimmung ist. Diese inhaltliche Festlegung ist nach R. deshalb legitimierbar, weil mir niemand verbieten kann, mir Gedanken über die Beschaffenheit der Realität an sich zu machen, um „die Phänomene *in meiner Wirklichkeit* besser erklären zu können." – Hier ist aber ganz deutlich, daß R., so wenig wie einstmals Kant, imstande ist, innerhalb seiner kognitiven Einzäunung zu verbleiben. R. hatte ja die Wissenschaft zutreffend als Wissenschaft von den Phänomenen bestimmt und ihr den Zugang zu den Wesensgründen abgesprochen. An dieser Stelle bezieht er aber seine wissenschaftlichen Konstrukte auf solche Wesensgründe, d. h. was er betreibt, ist Metaphysik. Es wirkt wie der verzweifelte Versuch, eine einmal getroffene materialistische apriori-Entscheidung vor ihrem Kollaps zu bewahren, denn an der Rothschen Konzeption würde sich nicht das geringste ändern, wenn wir die Realität als „Gott", als „transzendentales Subjekt" oder irgendetwas in dieser Art bezeichneten. Die Relation zwischen einem solchen transzen-

denten oder transzendentalen Grund und den fachwissenschaftlichen Ergebnissen fiele ja immer außerhalb der Fachwissenschaft, wozu auch das Rothsche „reale Gehirn" nicht zählt. R. hatte den Gegensatz von „Gehirn" und „Geist" als Binnendifferenz in die konstruierende Tätigkeit hineinverlagert. Das hieße, daß auch der Begriff der „Materie" dort lokalisiert werden müßte. Dann hat es aber keinen Sinn, den Konstruktivismus als Argument für einen weltanschaulichen Materialismus heranzuziehen.

Die Untersuchung über „Das Gehirn und seine Wirklichkeit" enthält zahlreiche, innerhalb des Konstruktivismus kaum behebbare Schwierigkeiten. Das Buch zeichnet sich dennoch innerhalb dieser wissenschaftlichen Richtung durch radikale Konsequenz aus, die es für den Philosophen um so lesenswerter macht, abgesehen davon, daß es sich kein Philosoph leisten kann, die physiologischen Grundlagen des menschlichen Erkennens zu ignorieren. Im übrigen ist der Konstruktivismus gegen jede naiv-realistische Erkenntnisauffassung im Recht. Fragt sich nur, ob es jemals einen Philosophen von Rang gegeben hat, der eine solch naive Erkenntnistheorie vertreten hätte.

H.-D. Mutschler

Eccles, John C., *Wie das Selbst sein Gehirn steuert* (How the Self controls its Brain). München/Berlin: Piper/Springer 1994. 281 S.

John Eccles' (E.) Arbeiten in der Hirnforschung haben weltweite Beachtung gefunden (Nobelpreis 1963). Seine *philosophischen* Thesen wurden zunächst vor allem dadurch rezipiert, daß er 1977 zusammen mit Sir Karl Popper das erfolgreiche Werk „Das Ich und sein Gehirn" veröffentlichte. In einem ansonsten mehrheitlich materialistischen Kontext war die darin vorgelegte Ontologie des interaktionistischen Leib-Seele-Dualismus ein vieldiskutierter Stein des Anstoßes. Die Hauptschwierigkeit des Dualismus, gerade wenn er zumindest teilweise als eine *empirische* Theorie vorgelegt werden soll, stellte sich schon für Descartes: Wie kann der Geist in die festgefügte Welt der Naturgesetze einwirken? Descartes postulierte die notorische Zirbeldrüse als den Ort der Interaktion. Diese Theorie konnte natürlich weder empirisch überzeugen, noch konnte sie das metaphysische Problem lösen. Letzteres besteht vor allem darin, daß eine Einwirkung des Geistes die kausale Geschlossenheit und damit den gesetzesmäßigen Zusammenhang der physischen Welt zerstören würde. Es wäre dann nämlich unmöglich, alle Hirnprozesse aus physikalischen Ursachen zu erklären; die physische Kausalität hätte Lücken. Anfang des Jahrhunderts konstatierte M. Schlick in seiner „Erkenntnistheorie", daß die Existenz solcher Lücken „auf Begriff und Formulierung der Naturgesetze einen schlechthin umstürzenden Einfluß" ausüben würde. Das galt vor allem für den Energieerhaltungssatz, der nicht mehr garantiert wäre, wenn die physische Welt von geistigen Entitäten energetisch beeinflußt würde. Der Dualismus fand vor allem aus diesem Grunde bis heute kaum noch Anhänger.

E. ist sich bewußt, daß in „Das Ich und sein Gehirn" keine Lösung für dieses Problem angeboten wurde. Popper hat damals auch vorsichtig nur von einem „Forschungsprogramm" gesprochen. Es war ihm klar, daß der Theorie wichtige Bausteine fehlten. Den fehlenden Eckstein, die empirische Lösung des Wechselwirkungsproblems, will E. mit dem vorliegenden Werk einem breiten Publikum vorlegen: Die Quantenselektion der Bouton-Exozytose. Die Hypothese lautet: Mentale Ereignisse können über quantenmechanische Effekte die Emission aus präsynaptischen Vesikelgittern ändern, ohne daß dabei die Erhaltungssätze der Physik verletzt werden. (Synaptische Vesikel sind Membranbläschen an präsynaptischen Nervenenden.) Auf diese Art und Weise kann ein mentales Ereignis wie ein willentlicher Vorsatz über die üblichen neuronalen Schaltkreise die gewünschten Gehirnreaktionen hervorrufen. Die Hypothese besagt allerdings nicht, daß mentale Ereignisse direkt eine erregende Aktivität an einer Synapse veranlassen, sondern daß die mentalen Ereignisse lediglich die Wahrscheinlichkeit einer vesikulären Emission verändern. Das präsynaptische Vesikelgitter bietet also die Voraussetzung, daß ein mentaler Vorsatz die Wahrscheinlichkeit einer synaptischen Aktivität verändert.

Bevor die These kritisch analysiert wird, soll sie noch ein wenig verdeutlicht werden: Die grundlegenden biologischen Einheiten des Gehirns sind die Neuronen oder Ner-

venzellen. Sie sind zum Zweck der gegenseitigen Einflußnahme mit Kontaktstellen, den Synapsen, ausgerüstet. Die grundlegenden Einheiten der Synapsen sind die Boutons. Es handelt sich um kleine Enderweiterungen der präsynaptischen Nervenfaser an einer Synapse. Wenn die Boutons durch einen Nervenimpuls erregt werden, kommt es unter Umständen zur Entleerung des bereits erwähnten Membranbläschens (synaptisches Vesikel). Der Nervenimpuls, der sich in ein Bouton fortsetzt, verursacht einen großen Zustrom von Ca^{2+}-Ionen. Das Hinzufügen solcher Ionen zu einem synaptischen Vesikel kann dazu führen, daß es einen Kanal durch die präsynaptische Membran öffnet und so den Transmitterinhalt in den synaptischen Spalt freisetzt. Diese Entleerung (Exozytose) findet auf eine probabilistische Weise statt. Die Wahrscheinlichkeit einer Entladung ist weniger als 1, eventuell weniger als 0,5. Die Hypothese der psychophysischen Wechselwirkung lautete, daß mentale Ereignisse über einen quantenmechanischen Effekt die Wahrscheinlichkeit der Emission von Vesikeln aus präsynaptischen Vesikelgittern ändern. Dies geschähe bei allen Dornsynapsen, die zu dieser Zeit aktiviert sind. Dann kann über die bekannten neuronalen Schaltkreise im Gehirn z. B. eine vorsätzliche Körperbewegung ausgelöst werden. Die Zuverlässigkeit, daß ein mentaler Vorsatz wirksam wird, hängt damit primär von der Integration *zufälliger* Ereignisse an einer Vielzahl von präsynaptischen Vesikelgittern an dem entsprechenden Neuron ab. In diesem Konzept wird die kausale Abgeschlossenheit der physischen Welt durchbrochen, ohne daß die Erhaltungssätze oder irgendwelche anderen Naturgesetze in ihrer Gültigkeit berührt wären. Die Änderung der Wahrscheinlichkeiten könnte ohne eine Verletzung der Energieerhaltung erfolgen, weil die Energie, die zur Freisetzung von Transmittermolekülen durch synaptische Vesikel in dem synaptischen Spalt notwendig ist, zur gleichen Zeit am gleichen Ort dadurch zurückerstattet wird, daß die freiwerdenden Transmittermoleküle von einer hohen auf eine niedrige Konzentration absinken. E. geht zudem davon aus, daß die Annahme einer mentalen Verursachung der Zunahme der Wahrscheinlichkeit der Exozytose die beste Erklärung für die experimentell ermittelten Daten darstellt. Das gilt insbesondere für die Tatsache, daß das bewußte Wollen dem Beginn der Bewegung um 200ms vorausgeht. Die in der Literatur häufig erwähnten Versuche von Deecke und Lang, die zu einem umgekehrten Ergebnis kommen (Gehirnaktivität *vor* dem bewußten Wollen), hält E. für nicht aussagekräftig, da das Bereitschaftspotential durch die Aufzeichnungstechnik künstlich erzeugt worden sei. Soweit in Kürze die Hypothese.

Hat E. damit das Problem der Wechselwirkung gelöst? Nein. Die gesamte neurophysiologische Argumentation dient m. E. primär dazu, aufzuzeigen, daß massenhaft auftretende quantenmechanische Effekte selbst in einem makroskopischen Objekt wie dem Gehirn deutliche Veränderungen hervorrufen könnten. Wenn diese Annahme über die Struktur des Gehirns korrekt ist, dann ruht die Last der Argumentation in letzter Analyse auf E.s Interpretation der Quantenmechanik. E. hätte dann gezeigt, daß *in einer bestimmten Interpretation* der quantenmechanischen Formalismen eine Geist-Gehirn-Interaktion möglich ist. Diese Einschränkung markiert das zentrale Problem. Wir haben erhebliche Schwierigkeiten, das nicht-klassische Verhalten der Teilchen in der Mikrowelt zu verstehen, weil wir drei miteinander unverträgliche Annahmen aufrechterhalten wollen. (1) Wir gehen zunächst davon aus, daß sich auch die Mikrowelt deterministisch verhält und strikt gemäß den linearen Gleichungen in der Zeit evolviert. Wir wollen eine berechenbare, determinierte Welt. (Die Teilchen verhalten sich immer nach der Schrödingergleichung.) (2). Wir nehmen an, daß unser bisheriges Wissen über diese Systeme komplett ist. Es gibt keine verborgenen Variablen, die wir bisher übersehen haben. (Insbesondere nehmen wir an, daß die Wellenfunktion alle relevanten Informationen enthält.) (3) Wir gehen davon aus, daß Messungen eindeutige Ergebnisse haben. (Wenn ich also z. B. die Position oder den Spin eines Elektrons messe, erwarten wir ein Ergebnis und nicht z. B. eine Überlagerung aller möglichen Ergebnisse.) Diese drei Pfeiler einer *klassischen* Interpretation kann man im Fall der Quantenmechanik nicht aufrichten. Ein Beispiel: Wie man leicht sieht, kollidiert Annahme (3) mit Annahme (1). Wenn man eindeutige Versuchsergebnisse haben will, dann kann sich das System nicht mehr deterministisch entlang der linearen Gleichungen entwickeln. Wir haben einen „Kollaps des Wellenpakets".

Alle Interpretationen der quantenmechanischen Versuchsergebnisse müssen also

jeweils eine der drei Annahmen negieren. Die Negation von (1) erfolgt normalerweise nach folgendem Muster: Es gibt einen zweiten Prozeß, den Kollaps, der auftritt, wenn eine Messung erfolgt. Die Schrödingergleichung gibt uns nur den Wahrscheinlichkeitsrahmen, aber nicht mehr den indeterministischen spezifischen Ausgang dieses Kollapses an. Die Negation von (2) dagegen beinhaltet die These, daß wir etwas übersehen haben. Es gibt mehr in der physischen Realität (verborgene Variablen). Eine in letzter Zeit an Einfluß gewinnende Theorie dieser Art ist die von D. Bohm. Er sieht die Wellenfunktionen als physische Objekte einer sehr speziellen Art an. Er beschreibt sie als nichträumliche Informationsfelder, die die Teilchen sozusagen „steuern". Die zeitliche Entwicklung dieser Wellenfunktionen gehorcht ausnahmslos den linearen Differentialgleichungen (kein Kollaps). Das System kann daher im Prinzip vollkommen deterministisch sein. Die Negation von (3) beinhaltet schließlich die These, daß Messungen keine Ergebnisse haben. Es gibt keine probabilistischen Kollapse. Alle Möglichkeiten sind realisiert (wenn auch z. B. in anderen Welten). Eine solche Lösung ist die „Many-Worlds-Theory" (B. de Witt).

Welche Interpretation schlägt E. vor? Das wird leider nicht klar. Er beruft sich auf verschiedene Interpretationen, die nicht miteinander verträglich sind. Er rekurriert auf E. Wigners mentalistische Kollapstheorie und zugleich auf H. Margenau, der jede Kollapstheorie entschieden ablehnt. Wie soll man nun Eccles interpretieren? Damit die Veränderung in der Wahrscheinlichkeitsverteilung zustandekommt, muß der Geist irgendwie im Rahmen der durch die Schrödingergleichung gesetzten Grenzen Einfluß nehmen. Es liegt daher nahe, E. gemäß einer Kollapstheorie im Sinne Wigners zu interpretieren. Er argumentiert sogar explizit (217), daß bereits Wigner nahegelegt habe, daß der Kollaps durch einen *bewußten Akt des menschlichen Geistes* hervorgerufen werde. Das ist eine sehr starke Annahme mit weitreichenden Konsequenzen. Wenn man Wigners Interpretation vollständig ausbuchstabiert, dann kommt man zu dem wahrlich atemberaubenden Ergebnis, daß das ganze Universum erst in dem Moment in seine klassische Existenzform „gesprungen" ist, da es von einem bewußten Geist beobachtet wurde. Kann E. solche unplausiblen Konsequenzen vermeiden? Man findet auf diese und viele verwandte Fragen keine Antwort. Eccles ist weit davon entfernt, eine präzise Theorie der psycho-physischen Wechselwirkung vorzulegen. Das Kernproblem seines Versuches liegt darin, daß der quantenmechanische Formalismus einfach *zu viele*, ontologisch höchst verschiedene Interpretationen hat. Selbst wenn E. klarmachen würde, was genau seine Interpretation beinhaltet, so bliebe immer noch das Problem der Existenz alternativer Interpretationen, die keine psychophysische Wechselwirkung fordern. Die empirischen Daten erlauben (noch) keine Entscheidung zwischen diesen Alternativen. Man sollte in dieser Situation bei der hochspekulativen Einführung neuartiger Entitäten und Wechselwirkungen äußerst zurückhaltend sein. Popper sprach früher mit gutem Grund viel vorsichtiger nur von einer *möglichen* Interpretion. E. hat auch jetzt noch immer nicht mehr vorgelegt als eine ziemlich vage und im Rahmen des jetzigen wissenschaftlichen Weltbildes eher unwahrscheinliche Möglichkeit. Man sollte sich daher der Zurückhaltung Poppers anschließen. Es gibt zudem gute Gründe anzunehmen, daß sich das Leib-Seele-Problem nicht empirisch lösen läßt. Popper sprach davon, daß man hier das „Ideal des vollständigen Verständnisses" vielleicht aufgeben muß. Man hätte sich in E.s oft recht überschwenglich begeistertem Buch ein wenig von dieser weisen Zurückhaltung gewünscht. G. Brüntrup S. J.

Schaeffler, Richard, *Erfahrung als Dialog mit der Wirklichkeit.* Eine Untersuchung zur Logik der Erfahrung. Freiburg/München: Alber 1995. 790 S.

Die vorliegende Untersuchung befaßt sich mit einem Thema, das den Autor seit langem beschäftigt, nämlich mit dem Verhältnis von transzendentalem Denken und Erfahrungsdenken. Schaefflers zentrale These lautet: „Erfahrung muß als Dialog mit der Wirklichkeit verstanden werden. Der Anspruch des Wirklichen wird vom Subjekt der Erfahrung durch Akte des Anschauens und Denkens beantwortet; durch diese antwortenden Akte entsteht erst die Möglichkeit, daß Gegenstände uns mit dem Anspruch auf Maßgeblichkeit ... begegnen" (24). Faktisch gibt es „unterschiedliche Weisen, aus dem

Material sinnlicher Eindrücke das geordnete Ganze eines Erfahrungskontextes aufzubauen" (475). Zurückzuführen ist diese Differenz nicht bloß auf unterschiedliche Auffassungsweisen, sondern auch auf unterschiedliche Formen der Maßgeblichkeit. Denn „es gibt nicht nur diejenige Objektivität, mit der der Gegenstand der Forschung als Maßstab wahrer und falscher Urteile fungiert, sondern darüber hinaus eine je eigene Objektivität der ästhetisch, sittlich oder religiös erfahrenen Wirklichkeit" (475 f.). Die Objektivität beruht darauf, daß wir bei der Verarbeitung unserer sinnlichen Eindrücke nach Regeln verfahren, die S. mit Kant ‚Grundsätze des reinen Verstandes' nennt. Besagte Grundsätze behalten zwar in jedem Erfahrungskontext ihre konstitutive Funktion, gleichzeitig gewinnen sie freilich auch „in je unterschiedlich strukturierten Erfahrungs-Kontexten, z. B. im Kontext der ästhetischen, der sittlichen oder der religiösen Erfahrung eine je spezifische Bedeutung" (476). Gilt für jede Art von Erfahrung, daß die Transformation subjektiven Erlebens und Wahrnehmens nur gelingen kann, wenn der einzelne Inhalt, sofern er Träger objektiver Bedeutung sein soll, in einen gesetzmäßig geordneten Kontext eingefügt wird, so entspricht den unterschiedlichen Erfahrungsweisen doch jeweils eine unterschiedliche Kontext-Struktur. Im einzelnen macht S. das wie folgt deutlich: „Für die wissenschaftliche Empirie ist dieser Kontext vor allem durch die Kausalkategorie bestimmt. Objektiv gültig ist, was nach den Gesetzen der Verknüpfung von Bedingungen und Folgen in den allumfassenden Zusammenhang aller Ereignisse in der Zeit eingeordnet werden kann ... Anders strukturiert ist der Kontext der sittlichen Erfahrung. Sie bewährt sich als objektiv gültig dadurch, daß sie Handlungsziele entdecken läßt, die nach praktischen Gesetzen einer ‚Welt der Handlungsziele' eingefügt wird. Die Gesetzlichkeit, die diesen Bereich bestimmt, ist nicht nur durch die Kausalkategorie bestimmt, sofern ein ‚näheres Handlungsziel' die Bedingung für die Erreichung eines ‚ferneren' darstellt. Wichtiger noch ist der Zusammenhang zwischen den einmal gefällten ‚Grund-Entscheidungen' und ihrer Konkretion und Bewährung ... Von noch einmal anderer Art ist die durch die religiöse Erfahrung eröffnete ‚Welt', in der der einzelne Inhalt seine Stelle finden muß, wenn er als objektiv gültig anerkannt werden soll. Der Zusammenhang dieser Welt öffnet sich dem, der die religiöse Erfahrung macht, in Akten der Anamnese und der Antizipation. Und die leitende Kategorie, durch die der einzelne Inhalt der religiösen Erfahrung in das Spannungsfeld erinnerter Ursprünge und antizipierter Eschata eingefügt wird, ist die der Vergegenwärtigung im Abbild und der Verheißung" (476 f.). Für eine dialogische Theorie der Erfahrung ist also wesentlich, „daß wir den je größeren Anspruch des Wirklichen nicht durch eine einzige Weise des Denkens und Anschauens beantworten und zur Sprache bringen können, daß wir aber gerade deshalb in der Verschiedenheit unserer Antwortversuche auf die Einheit des Wirklichen und seines Anspruchs bezogen bleiben" (477).

Diese erfahrungstheoretischen Überlegungen verbindet S. mit transzendentalphilosophischen Überlegungen. Denn die transzendentalphilosophische Frage versteht er als „Frage, wovon es abhängt, daß Erfahrung gelingt" (771). In einem Rückblick auf den Gang seiner Untersuchung geht er von einer fünffachen Antwort aus, die diese Frage, wenn man sie zu Ende denkt, finden muß. Eine erste Antwort auf diese Frage muß S. zufolge lauten: Das Gelingen von Erfahrung hängt davon ab, ob das in jeder Erfahrung implizierte Moment des ‚je größeren Anspruchs' in bestimmten Erfahrungen explizit werden und so die Vernunft vor der Doppelgefahr von Selbstverschließung in erschütterungsresistenten Systemen und Selbstauflösung angesichts des Paradoxen und Absurden und Paradoxen bewahren kann" (ebd.).

Eine dialogische Theorie der Erfahrung führt freilich nach S. über diese erste Antwort hinaus. Denn „menschliche Transzendentalität, d. h. die Fähigkeit, dem einzelnen subjektiven Erlebnis einen Kontext vorzuzeichnen, innerhalb dessen es in den Inhalt objektiv gültiger Erfahrung transformiert werden kann, erweist sich als bedroht" (772). Worin diese Bedrohung besteht, verdeutlicht er mit folgender Überlegung: „Nicht nur die wissenschaftliche Empirie, sondern auch die ästhetische, die sittliche und die religiöse Erfahrung gehen aus einem Dialog mit dem Anspruch des Wirklichen hervor und führen zum Aufbau je spezifisch strukturierter Erfahrungswelten, innerhalb deren das Wirkliche einen je spezifischen Maßgeblichkeitsanspruch geltend machen kann. Diese Erfahrungswelten erweisen sich zwar als eigensetzlich ... aber im Verhältnis

zueinander als nicht selbstgenügsam ... Ihre wechselseitige Durchdringung ... macht es unmöglich, sie voneinander zu trennen, während ihre Gestaltverschiedenheit es ebenso unmöglich macht, sie untereinander zu harmonisieren. Angesichts dieser Interferenz strukturverschiedener Erfahrungsweisen und Erfahrungswelten erweist es sich also einerseits als notwendig, daß die Vernunft sich die Aufgabe stellt, alle Welten als Teile der einen Welt, alle Weisen der Subjektivität als Varianten des einen Aktes ‚ich denke' zu begreifen; andererseits macht die Strukturverschiedenheit dieser Erfahrungswelten und Erfahrungsweisen ... diese Aufgabe unerfüllbar" (772f.). Eine zweite Antwort auf die transzendentalphilosophische Frage muß also lauten: Ob Erfahrung gelingt, entscheidet sich daran, daß die innere Dialektik der Vernunftideen aufgehoben werden kann, so daß die Vernunft auch dann noch, wenn ihre Vernunftideen widersprüchlich werden, an den Zielvorstellungen der einen Welt und des einen Aktes ‚ich denke' festhalten kann.

Möglich ist solches dadurch, daß die Vernunft die Ideen in Postulate des theoretischen Vernunftgebrauchs verwandelt. Wie schon Kants Postulaten des praktischen Vernunftsgebrauchs kommt ihnen eine doppelte Funktion zu. Sie sind nämlich ineins „Auslegungen und Existenzannahmen eines Hoffnungsgrundes" (773). Was das Moment der Auslegung angeht, so handelt es sich in diesem Fall um eine „Auslegung, die in allen unterschiedlichen Weisen, wie die Wirklichkeit uns in Anspruch nimmt, die Erscheinungsgestalten eines und desselben göttlichen Anspruchs, in allen Weisen wie wir unsere Subjektivität vollziehen, die Erscheinungsgestalten, wie Gott uns weiß, zu entziffern vermag und deshalb auch die unterschiedlichen Partialgeschichten, innerhalb derer sich im Verlaufe des Dialogs mit der Wirklichkeit die unterschiedlichen Anschauungs- und Denkformen von Individuen und Gemeinschaften herausgebildet haben, als Momente einer umfassenden Geschichte der Menschenvernunft interpretiert, deren Gesamtgestalt nur Gott uno contuitus überblickt" (773f.). Als dritte Antwort auf die transzendentalphilosophische Frage ergibt sich folglich: Erfahrung kann nur gelingen, wenn die Vernunftpostulate, durch die der innere Widerspruch der Vernunftideen aufgehoben werden kann, sich legitimieren lassen.

Das Recht dieser Postulate läßt sich nun nicht schon dadurch absichern, daß man ihre transzendentale Unentbehrlichkeit aufzeigt. Denn wenn nicht ausgeschlossen werden kann, daß die Vernunft an ihren selbstgesetzten Aufgaben scheitert, dann ist auch nicht eo ipso gewiß, daß diejenigen Bedingungen, von denen die Erfüllbarkeit der Vernunftaufgaben abhängt, wirklich gegeben sind. Vielmehr ist eine Rechtfertigung der Postulate nur dann möglich, „wenn es Erfahrungen gibt, in denen jene Zukunft, auf die die Postulate der Hoffnung sich ausrichten, antizipatorisch präsent wird, und wenn zwischen den Postulaten und solchen Erfahrungen antizipatorischer Präsenz ein Verhältnis wechselseitiger Auslegung besteht" (774). S. geht nun davon aus, daß die sittliche und die religiöse Erfahrung durch dieses Moment antizipatorischer Präsenz ausgezeichnet sind. Wenn den Vernunftpostulaten ein angemessener Begriff von derjenigen Zukunft fehlt, auf die sich ausrichten, so ist bei den antizipatorischen Erfahrungen der Grund, der eine solche Zukunft heraufführen soll, „Inhalt einer aktuell vollzogenen Begegnung" (774). So gesehen ‚wissen' sie von dem, dessen Existenz die Postulate nur ‚fordern'. Gleichwohl bleibt die religiöse und sittliche Erfahrung auf eine Auslegung durch die Vernunftpostulate angewiesen. Damit ergibt sich als vierte Antwort auf die transzendentalphilosophische Frage: Erfahrung kann nur gelingen, wenn man mit dem hermeneutischen Wechselzusammenhang von Vernunftpostulaten und antizipatorischen Erfahrungen ernst macht, denn die Vernunftpostulate sind ohne sittliche und religiöse Erfahrung leer, und diese ist ohne die Auslegung durch die Vernunftpostulate blind. Der hermeneutische Wechselzusammenhang von Vernunftpostulaten und sittlicher bzw. religiöser Erfahrung ermöglicht schließlich auch die Legitimation eines transzendentalphilosophischen Gottesbegriffs. Denn der Grund jener Hoffnung, die sich in den Postulaten des theoretischen Vernunftgebrauchs niederschlägt, erweist sich als „Subjekt jenes unus contuitus, jenes einen allumfassenden Blicks ... der alle Erfahrungswelten und Erfahrungsweisen und alle Partialgeschichten ‚dialogischer Perspektivität' in sich zusammenfaßt" (775). Damit ist eine Wiederherstellung der Einheit der Welt, des Ich und der Geschichte möglich durch die Hoffnung, daß alle Formen der Objektivität, der Subjek-

tivität und der Geschichte sich zuletzt als Erscheinungsgestalten des einen Blicks erweisen werden, „durch den Gott uns in Anspruch nimmt, uns weiß und die Geschichte der Menschheit in ihrer Einheit erfaßt" (ebd.). Auf das Wort Gott muß also zurückgegriffen werden, um den Grund der in transzendentaler Hinsicht unentbehrlichen Hoffnung zu benennen. Damit ergibt sich als fünfte Antwort auf die transzendentalphilosophische Frage: Die Möglichkeit der Erfahrung läßt sich nicht aufklären ohne Rekurs auf die philosophische Theologie.

Soweit einige wenige Hinweise zum Gang von S.s umfangreicher Studie, die in mancher Beziehung eigene Wege geht. Deutlich wird das an S.s Kantinterpretation, an seiner Erfahrungstheorie und schließlich auch an seiner Weiterführung des Transzendentalthomismus. Die „Lücke im System der Transzendentalphilosophie" sieht er in einer bei Kant und seinen Nachfolgern fehlenden „geschichtlichen Betrachtung der Vernunft" (30), die er durch seine Untersuchung schließen möchte. Bei seiner Behandlung des Erfahrungsthemas verzichtet er auf eine eigene Analyse der wissenschaftlichen Erfahrung, und beschränkt sich auf eine Untersuchung der ästhetischen, sittlichen und religiösen Erfahrung. Den Transzendentalthomismus schließlich sucht er nicht durch eine sprachanalytische Reformulierung aristotelischer bzw. thomanischer Einsichten weiterzuführen, sondern durch eine Theorie der Erfahrung, für die die Einsicht entscheidend ist: „Die Wirklichkeit nimmt uns in Anspruch und ‚will' benannt ... werden, ... aber wenn wir versuchen, ... sie im Wechsel ihrer Begegnungsweisen identifizierbar zu machen, überrascht sie uns immer wieder mit einer Fremdheit, die sich derartigen Identifikationsversuchen entzieht. Sie erschöpft sich nicht in dem, was sie ‚für uns' ist „und solches gehört nochmals" zu der Weise, wie sie uns angeht und in Anspruch nimmt" (442 f.). S. möchte also ineins mit dem Entwurf einer Theorie der Erfahrung einem Verständnis von Wirklichkeit zum Durchbruch verhelfen, das diese nicht nur, wie es heute allzuoft geschieht, als restlos begreifbar mißversteht, sondern offen bleibt für „den ‚je größeren' Anspruch des Wirklichen" (740). Dabei blendet er aktuelle Probleme in keiner Weise aus. So spricht er von der „drohenden Verwandlung des Hörens auf Gottes Wort in ein Selbstgespräch des Menschen ..., wenn eine tiefenpsychologische Exegese einen Schriftgebrauch empfiehlt, die das ‚äußere' Wort ..., das der Mensch sich nicht selber sagen kann in eine Abfolge von Bildern verwandelt, die aus den Tiefenschichten der Seele aufsteigen" (269). Oder er sieht es als den entscheidenden Vorteil einer dialogischen Theorie der Erfahrung an, daß diese nicht wie die meisten Formen einer evolutiven Erkenntnistheorie „die Veränderung unserer Informationsverarbeitungs-Systeme auf Gründe zurückführen, die außerhalb des Verhältnisses zwischen dem menschlichen Bewußtsein und dem Maßgeblichkeitsanspruch der Erscheinungen liegen" (634 f.). Denn indem evolutive Erkenntnistheorien diese Gründe etwa darin suchen, „daß dieses oder jenes System sich unter bestimmten Lebensumständen als lebenserhaltend bewährt", unterbieten sie das klassische Wahrheitsverständnis, das S. auf die Formel von der ‚veritas semper maior' bringt, und machen aus der Wahrheit eine bloße „Funktion der Daseinserhaltung" (635). Schließlich setzt sich S. auch kritisch mit den Theoretikern der Postmoderne auseinander, sieht er doch bei ihnen die Gefahr eines „Verlustes der gesellschaftlich-politischen Dimension" (603). Indem sie nämlich die These vertreten, der Konsens sei ein veralteter und suspekter Wert, „verlassen sie die Grundlage dessen, was seit der Antike das Wesen des Politischen ausgemacht hat" (ebd.). S. ist überzeugt: Wenn „die Leitidee gemeinschaftlichen Handelns durch Konsensfindung über das Gerechte und das Ungerechte" nicht mehr gilt, entsteht nicht etwa, wie von den Vertretern des Postmodernismus unterstellt wird, eine neue Weise der Politik, sondern „eine endgültige Vereinzelung des Individuums mit seinen gesellschaftlich nicht mehr vermittelbaren Träumen von Freiheit und Gerechtigkeit" (ebd.).

Im ganzen wird man sagen können, daß die vorliegende Untersuchung nicht nur wegen ihres beträchtlichen Umfangs, sondern auch wegen ihrer klaren Disposition und wegen ihrer (im Rahmen einer Rezension freilich nicht darstellbaren) Argumentationsdichte und Themenfülle durchaus den Titel eines Opus magnum verdient.

H.-L. Ollig S. J.

Messer, Richard, *Does God's Existence Need Proof?* Oxford: Clarendon Press 1993. 160 S.

Thema des Buches sind die unterschiedlichen Zugänge zum traditionellen Themenkomplex der Gottesbeweise, die zwei tiefgreifend verschiedene religionsphilosophische Projekte finden: der von Wittgenstein geprägte Ansatz D. Z. Phillips' und der Versuch von Richard Swinburne, die Hypothese der Existenz Gottes analog einer sonstigen wissenschaftlichen Hypothese zu behandeln und ihr eine epistemische Wahrscheinlichkeit zuzuordnen. Wenig überraschend lautet das Resultat am Schluß, daß die Unterschiede äußerst gravierend sind. Sowohl die nähere Entfaltung bzw. Präzisierung dieses Resultats als auch der Weg dorthin geben jedoch Anlaß zur Kritik bzw. zur Nachfrage, ob M. nicht in einigen Fällen das Kind mit dem Badewasser weggeschüttet hat.

Kapitel 1 bis 3 bieten einen Abriß bzw. eine Gegenüberstellung von Swinburnes und Phillips' Religionsphilosophien, insbesondere ihrer Aussagen zu den Gottesbeweisen. Soweit ich sehe, sind diese Analysen bezüglich Phillips (der die Gottesbeweise im wesentlichen als Bekenntnisakte bzw. Ausdruck der Einsicht in die Grammatik religiöser Sprachspiele deutet) kaum neuartig, bezüglich der weniger untersuchten Arbeiten Swinburnes weisen sie jedoch auf drei Grundvoraussetzungen von Swinburnes Vorgehen hin, die nicht immer in hinreichender Weise reflex entfaltet wurden und die grundsätzliche Unterschiede zu den an Wittgenstein anschließenden Ansätzen markieren (5 ff., 19, 30 u. passim): (a) das Kognitivitätsprinzip, demzufolge Aussagen über Gott in ähnlicher Weise wahr oder falsch sind wie umgangssprachliche Aussagen über Innerweltliches; (b) das Ausdrückbarkeitsprinzip, demzufolge die Eigenschaften Gottes im wesentlichen ausdrückbar sind, und damit ebenso eine hinreichend reichhaltige Definition Gottes; (c) das Rationalitätsprinzip, demzufolge die Existenz bzw. Nichtexistenz Gottes prinzipiell durch philosophische Argumente rechtfertigbar oder widerlegbar ist. Swinburne jedoch als „traditionellen Religionsphilosophen" bzw. seine Art der philosophischen Gotteslehre als übereinstimmend mit der Tradition einzuordnen (4, 18 u. passim), mag allenfalls mit Blick auf Teile der neuzeitlichen, besonders der angelsächsischen Tradition angehen; bezieht man in die Tradition etwa auch die scholastische Philosophie als wesentliche Quelle philosophischer Gotteslehre mit ein, so muß man z. B. schon in Hinblick auf die Prinzipien (a) bis (c) deutliche Abstriche machen, wenn man etwa die Analogielehre berücksichtigen will. – Kapitel 4 („Relativity and Criteria") bemüht sich in nicht immer klarer Weise um die Unterscheidung von Relativität (als Faktum) und Relativismus (als – sich selbst nicht mehr relativierende! – Theorie, derzufolge Relativität als letztes Faktum hingenommen werden muß), sowie zwischen verschiedenen Versionen des Relativismus bzw. der Relativität. Von Bedeutung für die weiteren Überlegungen ist dabei die vorgeschlagene Unterscheidung zwischen begrifflicher, vorbegrifflicher und epistemologischer Relativität: erstere ist die Relativität von Wahrnehmungen, Perspektiven, Wahrheit, Wissen, Rationalität etc. zu individuellen oder sozialen Begriffsrahmen, zweitere die Relativität der Wahrheit zu persönlichen Dispositionen, Einsichten, Intuitionen oder Charakteren, und letztere die Relativität von Wahrheitskriterien zu Begriffsrahmen (78 ff.). Die hier und noch mehrmals angezogene weitere Unterscheidung zwischen „Oberflächen-" und „Tiefenrelativität" (111, 133 u. a.) liegt dazu quer: Oberflächenrelativität besteht zwischen den ausdrücklichen Thesen zweier Philosophen, Tiefenrelativität zwischen den Methoden, Kriterien, Grundvoraussetzungen etc., die zu diesen Thesen führen. Als einen untauglichen Versuch, mit dem Faktum der Relativität fertigzuwerden, kritisiert M. in der Folge in einem (im wesentlichen nach Sekundärliteratur konstruierten) Exkurs Diltheys Lehre vom Erlebnis als universalem menschlichen Phänomen, das geeignet sei, alle partikulären Perspektiven als solche zu erkennen, und bemüht sich um den (wenig überraschenden, aber auch nicht sehr überzeugend begründeten) Nachweis, daß auch Diltheys Philosophie und insbesondere seine Religionskritik auf bestimmten Voraussetzungen beruht (80–88). Einige Bemerkungen von Gordon Kaufman über die Unhintergehbarkeit persönlich akzeptierter, eines rationalen Beweises nicht mehr zugänglicher Wahrheitskriterien werden schließlich als Überleitung zu einer von M.s Hauptthesen vom Grundvertrauen bzw. den Grundannahmen (fundamental trust), die hinter jedem philosophischen

Ansatz stehen, und über die kein Dialog mehr möglich sei, benutzt. Solche Grundannahmen betreffen u. a. auch die persönliche Option darüber, was eigentlich der Zweck der Philosophie ist und mit welchen Methoden sie vorgehen sollte. – In Kapitel 5 wird die Unterscheidung zwischen Verschiedenheit und Disparität (disagreement bzw. disparity) zwischen Begriffsrahmen, vorbegrifflichen Dispositionen und Wahrheitskriterien eingeführt: Disparität herrsche dann, wenn keinerlei gemeinsam akzeptierte Kriterien mehr existieren, an denen sich ein Dialog orientieren könnte (98–101). Nun würde man vielleicht erwarten, daß so definierte Disparität zwischen zwei normal entwickelten menschlichen Individuen oder zwei Gesellschaften eigentlich nur als Grenzfall denkbar sein sollte; die Beispiele zeigen allerdings, daß M. in der Folge nicht mehr von Weltanschauungen als ganzen ausgeht, sondern isoliert betrachtete Einzelfragen vor Augen hat und von Disparität z. B. schon spricht, wenn zwei Gesellschaften ein stark unterschiedliches Frauenbild haben (99) oder wenn ein Politiker den Latein- und Griechischunterricht wegen mangelnden Nutzens abschaffen will und ihm ein Kollege widerspricht, dem das Nutzenkriterium unverständlich ist und der statt dessen auf den immanenten Wert der Altphilologie hinweist (99f.). Wer die Möglichkeiten rationaler Verständigung a priori so begrenzt einschätzt, der rechnet naturgemäß mit einem starken Anteil irreduzibel persönlicher Momente an unseren Überzeugungen, und in diesem Sinne ergibt sich M.s erwähnte These vom Grundvertrauen als Basis jeder Weltanschauung und allen Philosophierens mit einer gewissen Konsequenz. M. deutet dieses Grundvertrauen also nicht etwa nur formal, z. B. als spontane Tendenz des Fürwahrhaltens des Wahrgenommenen oder Mitgeteilten, sondern reichert es inhaltlich an und versteht darunter das Vertrauen auf eine Menge irreduzibler Grundannahmen, die als „persönliche Absoluta" fungieren. – Das 6. Kapitel wertet diesen Begriff des Grundvertrauens für die ursprüngliche Fragestellung aus und interpretiert die unterschiedlichen Zugänge Phillips' und Swinburnes zu den Gottesbeweisen als Folgen disparater Richtungen ihres philosophischen Grundvertrauens: während sich Phillips Wittgensteins praxeologischen Fundamentalismus zu eigen mache und der Philosophie keine andere Aufgabe zuordne als die Beschreibung des Funktionierens von Sprachspielen und ihrer Einbettung in Lebensformen, vertraue Swinburne auf die Überzeugungskraft rationaler Argumente, ihrer logischen Präzisierung und ihrer Verbindung mit empirischen Kriterien verschiedener Art. Diese Disparität wird anhand der drei erwähnten Prinzipien der Kognitivität, der Ausdrückbarkeit und der Rationalität nochmals illustriert, bezüglich derer zwischen Swinburne und Phillips grundlegende Auffassungsunterschiede bestehen. Erst in den abschließenden Bemerkungen (134–146) kommt M. auf einige der in der Philosophiegeschichte faktisch vorgebrachten Gottesbeweise zu sprechen und verweist (kurz und eher oberflächlich) auf die verschiedensten Interpretationen, die mitunter sogar ein und dieselbe Textpassage eines Denkers in der Nachwelt gefunden hat. Das Schwergewicht der Überlegungen liegt dabei merkwürdigerweise beim ontologischen Argument (das bei Swinburne keinerlei Aufmerksamkeit findet, allerdings von einigen von Wittgenstein beeinflußten Philosophen aufgegriffen wurde). Fazit des Buches ist, daß man zwar einige wenige Interpretationsversuche als objektiv unmöglich ausschließen könne [„Anselm's argument is not a piece of liberation theology, or process theology, for example", 145], daß es aber zwischen so disparaten Ansätzen wie denen Swinburnes und Phillips' letztlich keine rationale Entscheidung geben kann, weil die Richtungen des Grundvertrauens zu sehr differieren. Obwohl Gottesbeweise also keine Beispiele für neutrale philosophische Argumente liefern (gibt es solche nach M. überhaupt?), lohne die Beschäftigung mit ihnen insofern, als in ihnen zahlreiche philosophische Probleme in einem Knoten zusammenlaufen (148).

Auch die Mühe, die der relativ kurze Text durch die vielen, nicht immer sehr plausiblen Distinktionen dem Leser aufbürdet, kann den Eindruck nicht ganz beseitigen, daß hier recht triviale Wahrheiten auf redundante Weise dargestellt werden und der Leser letztlich mit einem mageren Fazit entlassen wird. Natürlich geht jede Äußerung irgendeiner philosophischen Position von bestimmten Voraussetzungen aus und blendet dabei andere mögliche Auffassungen und ihre Voraussetzungen aus. Ob man diese Grundsituation allen Philosophierens im Falle von Swinburne und Phillips gleich als ausweglose Aporetik diagnostizieren und – wie M. – die Untersuchungen schließlich mit einem

(seinen eigenen Intentionen zuwiderlaufenden!) relativistischen Fazit abbrechen muß, sei dahingestellt. Jedenfalls wartet der Leser aber vergeblich auf eine überzeugende Begründung der entscheidenden Behauptung, warum zwischen beiden Ansätzen (so unterschiedlich sie freilich sein mögen) „Disparatheit" im Sinne von M.s Definition herrschen solle. Die Tatsache, daß man über das Verhältnis der beiden Ansätze ein Buch schreiben kann, scheint zumindest ein Indiz gegen diese Behauptung zu sein.

Diese Schwächen des Buches sind insbesondere deshalb bedauerlich, als sein Thema für heutige religionsphilosophische Debatten von größtem Interesse wäre und sich ansatzweise auch einige wertvolle Hinweise finden, mit welchen Problemen bei der Interpretation von Gottesbeweisen u. a. zu rechnen ist. Leider werden diese Ansätze aber nicht weiter ausgeführt; tatsächlich wären massive weltanschauliche Vorentscheidungen z. B. im Werk Swinburnes als entscheidend für alles weitere nachweisbar, sie stecken insbesondere hinter Swinburnes zahlreichen Appellen an das Einfachheitskriterium, das keineswegs – wie M. meint – nur von sekundärer Bedeutung ist (130); im Vergleich dazu sind die Bezüge zur Logik und Wahrscheinlichkeitstheorie, die M. als entscheidend für Swinburnes Argumentation ansieht (83), m. E. weniger bedeutsam. Dies sind nur einige Facetten der Hauptschwäche des Buches: die Überlegungen verbleiben insgesamt doch auf einer recht pauschalierenden bzw. formalen Ebene, und die Verweise auf Beispiele von in der Philosophiegeschichte tatsächlich vorgebrachten Gottesbeweisen bleiben oberflächlich. Es hätte dem Werk zweifelsohne gutgetan, einige solcher Gottesbeweise näher zu analysieren; dabei wäre die Einbettung dieser Argumente in den Kontext einer weltanschaulichen Fragestellung ebenso deutlich geworden wie die spezielle Art des Erfahrungsbezugs solcher Argumente. Tut man dies nicht, bleiben die Gottesbeweise (ebenso wie ihre Umdeutungen) merkwürdige, isolierte Lehrstücke, zwischen denen dann leicht „Disparität" vermutet werden kann; gerade die weltanschauliche Fragestellung hinter solchen Argumenten wäre der geeignetste Ort, Verbindungen zwischen ihnen herzustellen. W. Löffler

Hughes, Gerard J., *The Nature of God* (The Problems of Philosophy). London/New York: Routledge 1995. X/219 S.

Gerard J. Hughes' (H.) Buch ist Teil einer in den angelsächsischen Ländern verbreiteten Bewegung einer Wiederaufnahme der traditionellen Fragestellungen der *theologia naturalis* innerhalb einer analytisch orientierten Philosophie. Während hierzulande ein bloßer Hinweis auf Kant oftmals genügt, ein solches Unternehmen (als zur *metaphysica specialis* gehörend) ins Zwielicht oder Abseits zu rücken, scheint man im englischsprachigen Raum von solchen Skrupeln weitgehend frei zu sein. Dieses Unternehmen zerfällt bekanntermaßen in zwei systematische Teile: die Gottesbeweise auf der einen Seite und die Attribute Gottes auf der anderen. Arbeiten zum ersten Teil, besonders formallogische Rekonstruktionen der klassischen Gottesbeweise und sich daran anschließende semantische und pragmatische Überlegungen, haben in Deutschland größere Beachtung gefunden als Arbeiten über die göttlichen Attribute. – H., der am Londoner Heythrop College unterrichtet und lange Zeit dessen Philosophy Department vorstand, beschäftigt sich mit eben diesen. In fünf Kapiteln werden folgende Eigenschaften behandelt: Existenz, Einfachheit, Allwissenheit, Allmacht, und Güte (Gutheit). Dabei greift H. auf Beispiele der Philosophiegeschichte zurück, die klassische Fragestellungen und Lösungsversuche zu diesen Attributen beinhalten: Thomas von Aquin, Wilhelm von Ockham, Luis de Molina, Descartes, Hume und Kant. H. bleibt jedoch nicht bei Beschreibung, Vergleich und Kritik dieser Positionen stehen, sondern schließt jedes Kapitel mit einem Abschnitt *Some Answers*, in dem er Modifikationen vornimmt und eigene Lösungsversuche zu den Problemen anbietet. Das Buch wird abgeschlossen von einer *Conclusion*, in der H. die Resultate zusammenfaßt, einer Bibliographie und einem Index.

H. nähert sich dem Prädikat Existenz vermittels der Frage, ob es sich dabei um ein Attribut handele. Sowohl Hume als auch Kant verneinen dies bekanntermaßen. H. zeigt, daß Hume in seinen *Dialogues* „Existenz" in einem doppelten Sinne gebraucht, nämlich als mögliche und wirkliche, und daß seine negative Position auf zwei Gründen

basiert: erstens, Existenz sei keine separate Idee, die zur Idee eines Seienden hinzugefügt werden könne, und zweitens, Glauben, daß etwas wirklich existiere, involviere nicht Attribution, sondern Gefühl. Besonders die zweite Aussage gehört zu den doch ziemlich zweifelhaften Behauptungen der Humeschen Philosophie. Kants Verneinung der Frage, ob Existenz ein reales Prädikat sei, beruht nach H. auf einer Intuition über die verschiedenen Bedeutungen von „ist": Identität, Prädikation und Existenz. Aber auch das berühmte Beispiel der einhundert Taler aus der *Kritik der reinen Vernunft* zeige nicht, daß Existenz in keinem Sinne ein reales Prädikat sei, zumal Kants Alternative, die „absolute Position", etwas unbefriedigend ausfällt. Thomas von Aquin stimme insofern mit Hume und Kant überein, als Existenz im weiteren Sinne ein Akzidenz aller geschaffenen Dinge sei. Indem er aber darüber hinaus Existenz als Aktualität einer Form verstehe, unterscheide er sich von diesen: „It is this notion of actuality which is the basis of Aquinas's view that existence is properly an attribute of things, rather than the content of a psychological state, as in Hume, or related in an undefined way to judgment, as in Kant." (13) – Die Frage wird noch einmal verschärft durch die Hinzufügung der modalen Spezifizierung „notwendig": Ist notwendige Existenz ein Attribut? H. zeigt, daß die Position des Aquinaten zu dieser Frage einigermaßen verwirrend ist. Es ist zum Beispiel unklar, was genau Thomas unter *per se notum* versteht, wenn er fragt, ob es *per se notum* sei, daß Gott existiere. Die Art und Weise, wie Thomas den Begriff einführt, suggeriert eine semantische Interpretation, nämlich „analytisch". Andererseits weist seine Unterscheidung zwischen *per se notum secundum se* und *per se notum quoad nos* auf ein epistemisches Verständnis hin. Deswegen kritisierte Thomas den Anselmischen Gottesbeweis nicht wegen dessen Logik, die er akzeptiere, sondern wegen dessen Voraussetzungen, die er ablehne: die Prämissen seien nicht evident (für uns). – Zentral für den Unterschied zwischen Hume und Kant einerseits und Thomas andererseits, sei ihre Stellung zum Problem der de re Notwendigkeit: „Hume denies that there is any such feature of the world as *de re* necessity, Kant denies that we can justify talk of such necessity beyond the realm of experience. Aquinas claims that we can." (23) Das Problem hat in der Gegenwart eine erneute Diskussion gefunden, und H. vertritt eine Position, die der von Kripke nahesteht. – Dem Quineschen Argument, Existenz sei kein Prädikat („to be is to be the value of a bound variable"), entgegnet Hughes, dies führe zu umständlichen logischen Rekonstruktionen von Sätzen wie „König Arthur existierte wirklich". Außerdem sei die ontologische Stellung der Variablen ungeklärt. Insgesamt sei es fraglich, ob Logik ein guter Führer für Ontologie sei. H. nimmt jedoch nicht direkt Bezug auf die Kritik der Quineschen Interpretation des prädikatenlogischen Kalküls, wie sie seitens der Vertreter von *substitutional quantification* oder *free logic* vorgebracht wurde. Mit der Einführung von *de re* Notwendigkeit als zentral für Thomas Verständnis von Existenz sind freilich eine ganze Reihe von Fragen der gegenwärtigen analytischen Philosophie aufgeworfen: der Gegenbegriff zu Aktualität ist Potentialität. H. ist die Analyse dieses Begriffs durch eine Mögliche-Welten-Semantik nicht sehr sympathisch: „... logical possibility is neither a necessary nor a sufficient condition for causal possibility. It is therefore inadequate as an explanation of potentiality." (27). – Zudem hält er den in der modernen Modallogik üblichen Weg, den Unterschied zwischen *de dicto* und *de re* rein syntaktisch zum Ausdruck zu bringen, nämlich durch die Stellung des Modaloperators, für unzureichend und irreführend (womit er nicht alleine steht: vgl. Carlos A. Dufours Artikel „De Dicto/De Re" in *Handbook of Metaphysics and Ontology* Vol. 1, eds. H. Burkhardt & B. Smith, Munich/Philadelphia/Vienna 1991, 200: „... it is not a matter simply of the scope of a modal term after translation into standard logical notation"). Wie andere Philosophen, die sich mit mittelalterlichen Modalproblemen beschäftigt haben, plädiert er für zwei verschiedene Arten von Modaloperatoren. Es sei nicht einzusehen, wie Satzoperatoren ohne weiteres auch als Prädikatenoperatoren funktionieren könnten. – Die Behauptung, daß Gott notwendigerweise existiere, enthalte zwei Teile: erstens, Gott sei aktual, und zweitens, es sei kausal unmöglich, daß er nicht existiere (30). Dabei fällt auf, daß H. Existenz mit Hilfe von Kausalität erklärt: „To exist, then, in its fundamental sense of ‚to be actual', is to be capable of causal activity." (26) Der Besitz kausaler Kräfte gilt ihm als primitiver Begriff, der nicht mit Hilfe von fundamentaleren Begriffen erläutert werden kann. – H. gesteht jedoch zu, daß es nicht von vornherein

klar sei, ob es noch andere Entitäten gebe, von denen gelte, daß es kausal unmöglich sei, daß sie nicht existierten (bezüglich unseres Wissens von *de re* Möglichkeiten und Notwendigkeiten ist er weniger optmistisch als Thomas gewesen zu sein scheint), z. B. die gesamte Summe von Materie und Energie des Universums. Gott unterscheidet sich aber von der Summe von Materie und Energie durch seine Einfachheit.

H. nähert sich dem Attribut der Einfachheit *(simplicitas)* Gottes wiederum über Thomas von Aquin. Einfachheit sei das Fehlen von *de re* Potentialität. Dieses äußert sich in drei Konsequenzen a) Das Fehlen von intrinsischen akzidentalen Eigenschaften. Dies führe jedoch zu der Schwierigkeit, daß die Kontingenz von „Gott erschuf diese Welt" auf einer solchen Eigenschaft zu beruhen scheint (39). H. weist zu Recht darauf hin, daß Thomas das *bonum diffusivum sui* nicht als kausale Erklärung für die Erschaffung der Welt betrachte. b) Einfachheit schließt Mitgliedschaft in *species* oder *genus* aus. Gott ist weder ein Individuum einer natürlichen Art noch eine abstrakte Idee wie Gutheit. Unsere Sprache läßt uns jedoch keine andere Wahl, als Aussagen zu formulieren wie „Gott ist gut" oder „Gott ist die Güte", obwohl sie (grammatisch) irreführend sind. H. interpretiert *Summa Theologiae I,* 13 so, daß Thomas dort inkompatible, aber gegenseitig korrektive Sprachweisen erlaube bzw. fordere (44). c) In Gott seien Essenz und Existenz identisch (H. verweist dabei auch auf Christopher Hughes' *On a Complex Theory of a Simple God.* An Investigation in Aquinas' Philosophical Theology. Ithaca/London, 1989, der zu einer kritischeren Beurteilung kommt: die Lehre des Aquinaten von der *simplicitas Dei* sei in sich selber inkonsistent und darüber hinaus nicht vereinbar mit seiner Lehre von der Trinität). H. betrachtet die in c) vorgebrachte Identitätsthese als zentral für die Lehre von der Einfachheit. Aber diese These beinhalte zwei unterschiedliche Behauptungen: 1. Die Nichtexistenz von etwas, dessen Existenz und Essenz identisch sind, sei *de re* unmöglich. 2. Etwas, dessen Essenz und Existenz identisch sind, könne nicht Mitglied einer Art sein, d. h. es habe keine interne Struktur (58). Mir scheint diese Interpretation jedoch zu schwach, da nach Thomas aus der Identität von *essentia* und *esse* folgt, daß alle anderen Zusammensetzungen ausgeschlossen werden, aber anscheinend nicht umgekehrt (vgl. ST I 3,7).

Allwissenheit bringt für den Aquinaten drei Probleme mit sich: 1. Da Gott die Einzeldinge als Einzeldinge kennt, postuliert Thomas eine Vielzahl von Ideen im Intellekt Gottes, die aber keine realen Relationen seien (damit die Simplizität gewahrt bleibt). 2. Da Gott nicht in der Zeit ist, sondern ewig, ist auszuarbeiten, inwieweit er Wissen von zeitlichen Ereignissen haben kann. H. interpretiert dies dahingehend, daß Gott zwar wisse, daß die Schlacht von Hastings im Jahre 1066 nach Christi Geburt stattgefunden habe, aber nicht (im Jahre 1066), daß die Schlacht von Hastings jetzt stattfinde. H. weist in diesem Zusammenhang, wie schon andere vor ihm, den Fehlschluß zurück, dies führe dazu, daß alle zeitlichen Ereignisse simultan stattfinden. 3. Gottes Wissen der *futura contingentia* ist dahin zu deuten, daß Gott sie nicht als *futura* kennt, jedoch sehr wohl als *contingentia.* H. liefert eine detaillierte und subtile Deutung von ST I 14,13 (sehr lesenswert ist Anmerkung 19, 199–200, mit einer Übersetzung einer schwer verständlichen Passage aus dem *ad secundum* des Artikels). H. sieht, wie z. B. auch W. L. Craig *(The Problem of Divine Foreknowledge and Future Contingents from Aristotle to Suarez,* Leiden et al. 1988, 121 ff.), auf den er jedoch nicht Bezug nimmt, die Lehre des Thomas vom göttlichen Wissen als causa rerum als problematisch an: „It seems a very lame answer to say, as Aquinas does, that God's causation leaves me, the contingent cause, undetermined in my choice, but is still sufficient to ground God's infallible knowledge of what I shall do." (78). – Obwohl H. stets bemüht ist, auch für die kontroversen Theorien des Thomas noch eine *interpretatio benigna* zu suchen, führt ihn sein systematisches Interesse hier dazu, Thomas nicht zu folgen und dies auch deutlich zu machen. – H. analysiert auch die Theorien von Wilhelm von Ockham, der Gottes Wissen nicht als atemporal betrachtet, sondern als omnitemporal (eine Lösung, der einige gegenwärtige Autoren zuneigen, z. B. Alvin Plantinga, Richard Swinburne, Keith Ward), und Molinas Theorie der *scientia media,* die den Bereich von Gottes Allwissenheit auch noch auf den Bereich des Kontrafaktischen ausdehnt. Er kommt zu dem Schluß, sie seien der thomasischen Lösung nicht überlegen, wenn man diese dahingehend modifziere, daß kontingente Ereignisse logisch und epistemologisch vorgängig zu Gottes Wissen seien (112).

H. sieht jedoch, daß dies für die Lehre von Gottes Einfachheit nicht unproblematisch ist und bemerkt dazu: „... it is in any case not clear what might be meant by stating that God's knowledge and God's existence are identical, and hence unclear whether the necessity of God's existence automatically transfers to God's knowledge." (113) – Im Lichte dieses Satzes wird man Kapitel 2 vielleicht noch kritischer lesen.

Auch der Frage nach Gottes Allmacht nähert sich H. im Ausgang von Thomas. Für diesen kann Gott all das tun, was *de re* möglich ist. H. geht dabei auf drei Spezialprobleme ein, die jedem, der mit der scholastischen Literatur vertraut ist, geläufig sind: „Can God undo the past?" (Thomas verneint dies – im Gegensatz übrigens zu Petrus Damiani, dessen extreme Position H. nicht erwähnt), „Can God make other things than he does make?" (was Thomas bejaht) und „Could God create better?": Hier hänge die Überzeugungskraft von Thomas' Antwort davon ab, wie man zu den neuplatonischen Elementen in seiner Philosophie stehe. Bei Wilhelm von Ockham erfährt die Antwort auf die Frage nach Gottes Allmacht bekanntermaßen eine große Modifikation, die gemeinhin mit den Stichworten Nominalismus und Voluntarismus in Verbindung gebracht wird (R. Heinzmann bemerkt dazu in seiner *Philosophie des Mittelalters*, Stuttgart 1992, 246: „Ockhams Lehre von der absoluten Freiheit Gottes war von Anfang an auch Anlaß für Mißverständnisse und Fehlinterpretationen. Die Auslegung als Willkür mit allen sich daraus ergebenden Folgerungen bestimmte, bisweilen in äußerst polemischer Weise, bis in die jüngste Gegenwart das Urteil über ihn."). Es ist nicht H.s Interesse, die ideengeschichtliche Entwicklung zu beschreiben, die von den Verurteilungen von 1277 über Scotus zu Ockham verläuft, oder eine detaillierte Darstellung Ockhams zu liefern (wozu es bereits ein Standardwerk von Marilyn McCord Adams gibt, auf das H. auch verweist), sondern seine Position als eine der klassischen Lösungen vorzuführen. H. weist darauf hin, daß es entgegen der traditionellen Historiographie nicht Ockhams Position war, daß Gott z. B. Menschen erschaffen könne, die keine Lebewesen sind. Ockham habe das Konditional „Wenn etwas ein Mensch ist, dann ist es ein Lebewesen" als notwendige Wahrheit betrachtet, während er den allquantifizierten Satz „Alle Menschen sind vernünftige Lebewesen" nicht als notwendig betrachtet habe, da es ja möglich sei, daß es keine Menschen gebe. Wie H. bemerkt: „The point turns on the fact that medieval logicians usually took ‚All X's are Y' to involve an existential commitment." (Anm. 11, 205) Es sollte jedoch angefügt werden, daß dies nicht einfach in einem Russelschen oder Quineschen Sinne zu verstehen ist, wie z. B. D. P. Herny gezeigt hat (vgl. *That Most Subtle Question*. Quaestio Subtilissima, Manchester 1984, 91 ff.). H. ist jedoch der Ansicht, daß Ockhams Position radikale Konsequenzen impliziert, die dieser lediglich nicht ziehe (132). Descartes ist nach H. freimütiger und schreckt nicht davor zurück, die radikalen Folgerungen auszusprechen. Wenn Descartes jedoch sage, daß in einer anderen Welt als der unseren „2 + 2 = 4" möglicherweise nicht wahr sei, dann deswegen, weil diese Konzepte in jener Welt keine Anwendung fänden, also aus einem sehr ockhamistischen Grund. H. hält es für bedauerlich, daß sowohl Thomas als auch Ockham und Descartes den Eindruck erwecken, daß Widerspruchsfreiheit ein Kriterium dafür sei, was empirisch möglich ist. H. selber neigt einer stärker agnostischen Position zu. Was kausal möglich ist, sei eine empirische und keine logische Frage, und deswegen sei mehr Skepsis angebracht (151).

Die Frage nach der Gutheit Gottes und damit das Theodizeeproblem geht H. an, indem er sich zuerst der Frage widmet, wann eine Handlung tadelnswürdig (blameworthy) sei und dann vier Bedingungen für den Fall der Erschaffung der Welt aufstellt. Bedingung 1 fragt danach, wie die moralisch relevante Beschreibung der Schöpfung auszusehen habe. Der Begriff ‚natürliches Übel' berge die Gefahr von Speziesismus. Die Frage, ob etwas gut oder schlecht sei, hänge vom Standpunkt ab und einen absoluten Standpunkt könne man nicht von vornherein behaupten. Der Theist könne jedoch dahingehend argumentieren, daß es in der Welt mehr Gutes als Schlechtes gebe. Für das moralische Übel gelte das gleiche, obwohl man zugestehen müsse, daß die Beschreibung „a world containing much evil" (162) korrekt sei. Die zweite Bedingung hängt von der Beantwortung der Frage ab, ob Gott die so beschriebene Welt gemacht habe. Hier führt H. die Unterscheidung zwischen primären und sekundären Ursachen ein: Gott habe zwar die Existenz dieser Welt verursacht, aber nicht all ihre Eigenschaften: „Secondly,

Aquinas holds quite in general that the First Cause straightforwardly explains the *existence* of all things, but the natures and properties are explained by secondary causes." (164) Mir scheint jedoch, daß die Unterscheidung beim Aquinaten obskurer ist, als H. suggeriert, und im besonderen, daß Thomas der *prima causa* bei der Erschaffung der Welt eine stärkere Rolle zuteilt, als H. annimmt. Dies führt dazu, daß Versuche, die Theodizeefrage auf thomasischer Grundlage zu lösen, wesentlich problematischer werden (dies wird deutlich an Thomas' Ausführungen zu *providentia* und *praedestinatio*, die einen doch vielleicht veranlassen können, die Molinistische Theorie vorzuziehen, wie es z. B. Thomas P. Flint in „Two Accounts of providence" in *Divine and Human Action*, ed. T. V. Morris, Ithaca/London 1988, 147–181, tut). Bedingung 3 hängt an der Frage, ob Gott für eine Welt, die Übel enthält, moralisch verantwortlich sei. H. plädiert dafür, daß Gott auch dann dafür moralisch verantwortlich sei, wenn er dieses Übel nicht direkt intendiert, sondern lediglich zugelassen habe. Die vierte Frage lautet: „Does God know he should have done better?" (171) H. argumentiert dafür, daß diese Frage nicht klar zu beantworten sei und daß deshalb die Existenz von Übel kein ausreichender Grund für die Annahme sei, Gott sei nicht moralisch gut.

H.s Buch ist ungeheuer dicht und argumentiert auf hohem Niveau. Eine Fülle von Beispielen macht die Aussage anschaulich, und eine klare Sprache erleichtert dem Leser das Verständnis. Das Werk zeigt die pädagogischen Qualitäten, die auch H.s Unterricht auszeichnen. Deswegen ist es ein Glücksfall, daß Ted Honderich, Herausgeber der Reihe *The Problems of Philosophy*, H. bat, dieses Buch zu schreiben und dieser sich nach anfänglichem Widerstand auch dazu bewegen ließ, herausgefordert durch das Argument, ein Jesuit müsse doch ein Buch über Gott schreiben können.

R. Schniertshauer S. J.

Keller, Albert, *Philosophie der Freiheit.* Graz–Wien–Köln: Styria 1994. 350 S.

Freiheit, so betont der Autor in der Einleitung, ist ein Hauptthema der Philosophie. Der Mensch ist nämlich auf Wahrheit und Freiheit ausgerichtet. Gleichzeitig ist er auf diese Weise auch auf einen unendlichen Horizont verwiesen, auf „Transzendenz über die Welt hinaus" (16). Auf diesem Hintergrund lassen sich nach K. zwanglos die Hauptdisziplinen der Philosophie verständlich machen, nämlich die Lehre von der Wahrheit (Erkenntnistheorie und Sprachphilosophie), die Lehre von der Freiheit (Ethik und Sozialphilosophie) und schließlich die Lehre vom unendlichen Horizont, also vom Sein und von Gott (Metaphysik und philosophische Gotteslehre). Von dieser Trias schlägt K. eine Brücke zu den berühmten drei Kantischen Fragen: ‚Was kann ich wissen?', ‚Was soll ich tun?, ‚Was darf ich hoffen?', die bekanntlich für Kant in die Frage einmünden: ‚Was ist der Mensch?', und die Kant durch die Metaphysik, die Moral, die Religion und die Anthropologie beantwortet sieht. Wie bei Kant die Anthropologie zum Dreh- und Angelpunkt der philosophischen Systematik wird, so ist es bei K. die Philosophie der Freiheit. Seine Begründung: „Ohne den Begriff Freiheit sind zentrale Probleme des menschlichen Lebens nicht erläuterbar. Personalität etwa läßt sich ohne Freiheit so wenig fassen wie Verantwortlichkeit ... Auch Recht, Norm, Sinn des Lebens, der Bereich des Sollens sind nur von der Freiheit her zu erschließen ... Nur vom Sollen her lassen sich ... Protest und Entrüstung begründen, läßt sich Kritik rechtfertigen" (17). Das Programm seiner Philosophie der Freiheit umschreibt K. wie folgt: „Sie wird dartun, daß die menschliche Person Freiheit ist (nicht nur hat) und daß in der Freiheit allein ihre höchste und absolute Norm, ihr formal letztes Ziel besteht, von dem her alles übrige, ihre Einstellung zu Mitmenschen, zu Gesellschaft, zu Natur und Kultur, selbst zu Gott, zuletzt zu werten ist" (18). Der Autor argumentiert also konsequent von der „Selbsterfahrung des freien Ich" (ebd.) her. Schon in der Einführung werden von ihm philosophische Grundbegriffe, mit denen er operiert, abweichend von herkömmlichen Kategorienlehren auf dieser Basis eingeführt. Ebenso betont er im Hauptteil seiner Untersuchung in Weiterführung dieses Ansatzes, „daß der Begriff ‚Tätigkeit' zuletzt nur von der Freiheit her erläuterbar ist, so daß nicht so sehr das freie als vielmehr das unfreie Tun eines Nachweises bedarf" (ebd.) und daß sich „allein aus der formalen Hinordnung auf Freiheit die materialen ethischen Aussagen ergeben, etwa daß menschliche Freiheit

auf den anderen als Freien gerichtet sein muß ... und daß sich nur im Ansatz für den anderen als Freien die Ausrichtung auf Gott realisiert, die – wenn auch nicht als bewußte – Vorbedingung menschlicher Freiheit ist, während Gott selbst nicht unmittelbar Gegenstand freier Entscheidung ist, sich aber sein Begriff mit von der Freiheit her bestimmt" (ebd.). Im ganzen bemüht sich K. um eine freiheitsphilosophische Reformulierung und Aktualisierung zentraler Einsichten der philosophischen Tradition. Dabei gelingt ihm durchaus so etwas wie ein Blick auf das Ganze der Philosophie. Was für ihn die philosophische Schlüsselerfahrung ist, darüber läßt er den Leser nicht im Zweifel. In deutlichem Gegensatz zu der derzeit weitverbreiteten reduktionistischen Tendenz, die auch bei der Behandlung des Freiheitsproblems durchschlägt, stellt er nämlich fest: „Das Selbstverständlichste ist die Freiheit" (110). H.-L. Ollig S. J.

Schmidt-Atzert, Lothar, *Die Entstehung von Gefühlen. Vom Auslöser zur Mitteilung* (Lehr- und Forschungstexte Psychologie 47). Berlin/Heidelberg/New York: Springer 1993. 150 S.

Das Buch erörtert die Frage, wie Gefühle entstehen beziehungsweise welche Prozesse zwischen dem Auftreten eines äußeren oder inneren Anlasses und der Mitteilung, ein Gefühl zu erleben, ablaufen. Diese Prozesse liegen fast völlig im Dunkeln. Es gibt dazu kaum gesicherte Forschungsergebnisse, wohl aber eine Reihe von Hypothesen und Theorien. Unter „Gefühl" versteht S. das subjektive Empfinden, das nur über die Angabe des betroffenen Individuums erfaßt werden kann. Ein Gefühl ist immer etwas Subjektives. Es gibt bisher keine Methoden, die einen direkten Zugang zu den Gefühlen gestatten und die eine Auskunft des Individuums erübrigen würden. Das Konstrukt „Emotion" ist breiter und schließt das Gefühl mit ein. Als klassische Indikatoren für Emotion gelten: das Emotionserleben oder das Gefühl, somatische Veränderungen und das emotionsbezogene Verhalten. Unter „emotionalen Reaktionen" versteht S. Veränderungen, die im Zusammenhang mit Gefühlen auftreten (können).

In *Kap. 1* sichtet und bewertet S. bekannte Theorien zur Entstehung von Gefühlen: kognitive Theorien, die in den Bewertungen innerer und äußerer Gegebenheiten die Ursache von Gefühlen sehen; Theorien, die von den Ausdruckserscheinungen als Gefühlsursachen ausgehen, und Theorien, die somatische Veränderungen als Ursache von Gefühlen betrachten. Für das eigene Forschungsvorhaben formuliert S. folgende Hypothesen: (1) Veränderungen, die gefühlsrelevant sind, sollten mit dem Gefühl kovariieren, (2) als Auslöser von Gefühlen kommen nur Veränderungen in Frage, die zeitlich vor diesen auftreten, und (3) den kognitiven Theorien zufolge sollten somatische Veränderungen nur dann gefühlsrelevant sein, wenn sie vom Individuum wahrgenommen werden. Wenn Ausdruckserscheinungen und somatische Veränderungen Bedingungen der Gefühlsmitteilung sind, dann müssen sie dieser zeitlich vorausgehen und in einem quantitativen und qualitativen Zusammenhang mit ihr stehen. Für den Nachweis einer kausalen Beziehung zur Gefühlsmitteilung reiche dies allerdings nicht aus. Dazu sei es notwendig, die Auswirkungen einer experimentellen Variation potentieller Bedingungen von Gefühlen zu untersuchen. – *Kap. 2* gilt der Frage, ob Gefühle durch die bewußte Wahrnehmung der eigenen mimischen Reaktion verursacht werden. Treten mimische Reaktionen so schnell auf und sind sie so spezifisch, daß sie als Ursache von Gefühlen in Frage kommen? In der Literatur zum spontanen Ausdruck gibt es keine Belege dafür, daß irgend ein spezifisches Gefühl mit Veränderungen einhergeht, die ausschließlich für dieses Gefühl charakteristisch sind. Am gründlichsten wurde die Gesichtsmimik untersucht. Die vorliegenden Befunde zeigen, daß zwischen Gefühlen und mimischen Veränderungen kein enger Zusammenhang besteht. Auf Grund der Sichtung vorhandener Forschungsergebnisse und auf Grund eigener experimenteller Untersuchungen kommt S. zum Schluß, daß mimische Reaktionen keine notwendigen Voraussetzungen für Gefühle sein können. Es findet sich keine Bestätigung dafür, daß Gefühle wie Angst, Ärger, Ekel, Freude oder Zuneigung mit hochspezifischen Ausdruckserscheinungen einhergehen. Die Annahme, daß die Gefühlsqualität durch die Qualität der mimischen Reaktion oder anderer Ausdrucksmerkmale bedingt wird, erfährt keine Unterstützung. – In *Kap. 3* erörtert S. die Frage, ob Veränderungen des

körperlichen Zustandes wie Herzfrequenz, Blutdruck und Hautleitfähigkeit mit Empfindensveränderungen einhergehen. Die Existenz emotionsspezifischer Reaktionsmuster kann wegen diverser methodischer Einwände nicht als bestätigt angesehen werden. Die vorhandenen Befunde zeigen, daß zwischen objektiv gemessenen und subjektiv wahrgenommenen körperlichen Reaktionen nur schwache Zusammenhänge bestehen. Der Nachweis unterschiedlicher physiologischer Reaktionsmuster bei Gefühlen ist nicht gelungen. Die physiologischen Reaktionen, die beispielsweise mit einem Angstgefühl zusammenhängen, unterscheiden sich nicht von denen, die bei anderen Gefühlen beobachtet werden. Insgesamt erscheint es unplausibel, daß Gefühle auf die Wahrnehmung somatischer Veränderungen zurückzuführen sind.

Untersuchungen zur „Beeinflussung von Gefühlen durch emotionale Reaktionen und deren Wahrnehmung" *(Kap. 4)* sprechen nicht für die kausale Abhängigkeit der Gefühle von Ausdruckserscheinungen und körperlicher Erregung. Die Mimik ist weder eine notwendige noch eine hinreichende Voraussetzung für Gefühle. Experimentell induzierte physiologische Erregung führt keineswegs zu intensiveren Gefühlen. Auch die existierenden Untersuchungen an querschnittgelähmten Menschen können nicht als Beleg für die Gefühlsrelevanz der Erregungswahrnehmung gelten. Sie stehen vielmehr im Widerspruch dazu. – Ein Mensch, der Freude, Angst, Trauer oder Ärger berichtet, muß nicht nur bestimmte Empfindungen haben, er muß diese auch *benennen* können. Gefühle wahrzunehmen, ist nicht das gleiche wie sie benennen zu können. Eine Gefühlsangabe impliziert, daß das emotionale Erlebnis in der Regel durch Sprache abgebildet wird. In *Kap. 5* versucht S., das Benennen emotionaler Empfindungen als separaten Schritt bei der Entstehung sprachlicher Mitteilungen über die eigenen Gefühle herauszustellen. Er berichtet von Untersuchungen zum Erkennen versus Benennen von Gefühlen. Versuchspersonen benötigen für das Benennen ihrer Gefühle etwa 1,3 Sekunden mehr Zeit als für das bloße Erkennen eines Gefühls. Insgesamt erscheint es wenig plausibel, daß Gefühle allein auf Grund von wahrgenommenen Ausdruckserscheinungen und Körpersymptomen benannt werden. – In *Kap. 6* geht S. der Frage nach, wie offen Menschen ihre Gefühle anderen mitteilen und welche Faktoren dafür verantwortlich sind, daß Gefühle oft nicht gezeigt werden. Im Alltag spielen bei der Bewertung einer Gefühlsäußerung verschiedene Faktoren eine Rolle, die bisher nur ansatzweise untersucht wurden. – In der abschließenden Bewertung der Theorien und Befunde zur Entstehung von Gefühlen *(Kap. 7)* betont S., daß nach dem derzeitigen Forschungsstand keine befriedigende positive Antwort auf die Frage nach der Quelle des emotionalen Erlebens möglich ist. Warum lassen sich nur schwache Zusammenhänge zwischen Gefühlen einerseits und somatischen Veränderungen und Ausdruckserscheinungen andererseits finden? Ausdruckserscheinungen wie zum Beispiel Lächeln dienen primär der Regulation das Sozialverhaltens. Es gibt gute Gründe dafür, daß der sogenannte „Ausdruck" auch von anderen Faktoren als emotionalen Reizen kontrolliert wird. Somatische Veränderungen werden nur ungenau wahrgenommen. Körperliche Veränderungen und Ausdruckserscheinungen scheinen weder eine hinreichende noch eine notwendige Bedingung für die Entstehung von Gefühlen zu sein. Die derzeit vorliegenden Forschungsergebnisse sprechen insgesamt für die Annahme, daß *zentralnervöse Prozesse* für die Entstehung von Gefühlen verantwortlich sind, die keiner Rückmeldung peripherer Veränderungen bedürfen.

Das Buch ist jedem zu empfehlen, der sich für den aktuellen Forschungsstand auf dem Gebiet der Emotionspsychologie interessiert. H. Goller S. J.

Mayr, Ernst, ... *und Darwin hat doch recht.* Charles Darwin, seine Lehre und die moderne Evolutionstheorie. München, Zürich: Piper 1994. 240 S.

„Der bedeutendste Evolutionsbiologe dieses Jahrhunderts setzt sich in diesem Buch mit der Kritik an Darwin auseinander und fragt, was Darwin wirklich gesagt hat und welche Kritik berechtigt und welche unberechtigt ist." Mit diesen Worten will der Klappentext uns das Buch schmackhaft machen. Der 1904 in Kempten geborene Verf., der schon mit 22 Jahren nach dem Studium der Biologie, Geographie und Philosophie in Berlin promovierte, Anfang der dreißiger Jahre nach USA auswanderte und von 1953 an

Professor an der Havard University war, hat diese deutsche Übersetzung des 1991 erschienenen Buches „One Long Argument" gleichsam zu seinem 90. Geburtstag veröffentlicht. Es ist unbestritten, daß Mayr zu den bedeutendsten Evolutionsbiologen unserer Tage gehört. Zahlreiche Bücher, siebzehn, belegen das hinreichend. So ist man gespannt, was ein Forscher als die Summe seiner Arbeit auf diesem Gebiet zieht. Im Vorwort macht der Verf. klar, wie er schon während seiner Studienzeit, besonders aber seit 1959 anläßlich des hundertjährigen Erscheinungstermins von Darwins Werk „Über die Entstehung der Arten" sich mit dem Feld der Evolutionsbiologie studierend befaßt hat. Im ersten Kap. „Wer ist Darwin?" (15–26) werden kurz Darwins Leben und sein wissenschaftlicher Werdegang dargestellt zusammen mit seinen Hauptideen. Nach dem Verf. gilt von Darwin: „Ein glänzender Verstand, großartige intellektuelle Kühnheit und die Fähigkeit, die besten Eigenschaften eines Naturkundler-Beobachters, philosophischen Theoretikers und Experimentators in sich zu vereinen – bislang hat die Welt nur eine solche Kombination gesehen, und zwar in der Person Charles Darwin" (26). Diese begeisterten Worte des Verf. über Darwin zeigen schon das ganze Dilemma dieses Buches an. Der Verf. ist zwar kritisch mit den Kritikern Darwins, aber keineswegs mit seinem verehrten Meister. Das macht schon gleich das zweite Kap. klar. „Die Kampfansage an den Schöpfungsglauben: die erste Darwinsche Revolution" (27–43). Dabei ist es nicht so sehr erstaunlich, daß Darwin zu seiner Zeit bei dem Kenntnisstand der damaligen Exegese nicht zwischen Form und Aussageinhalt der Schöpfungsgeschichte in der Genesis unterschieden hat, das wirklich Ärgerliche ist, daß der Verf. auch nicht den Anflug von Kenntnis der modernen Bibelinterpretation hat. Im Glossar wird es dann unübersehbar klar, was M. unter Schöpfungsglauben versteht: „Glaube an die buchstäbliche Wahrheit der Schöpfungsgeschichte, wie sie in der Genesis beschrieben ist." Das, was der Verf. hier definiert, ist Auffassung der fundamentalistischen Kreationisten, aber niemals Überzeugung der Theologen der großen christlichen Kirchen.

Von den zahlreichen Veröffentlichungen zu diesem Thema vom Verhältnis von Evolution und Schöpfung scheint der Verf. auch nicht die geringste Ahnung zu haben. Nun könnte man das noch entschuldigen, weil der Verf. kein Theologe ist, aber er behauptet ja von Darwin und von sich, daß sie auch Philosophen seien. Wenigstens von M. hätte man deshalb eine wissenschaftstheoretische Unterscheidung erwartet, daß naturwissenschaftlich nichts über Schöpfung gesagt werden kann und theologisch der Begriff Evolution sich nicht in der Schrift findet, wohl aber der Sache nach, denn „Gott schafft eine werdende Welt" (G. v. Rad). In den folgenden Kapiteln wird dieser erste Entwurf dann im Detail entfaltet: Kap. 3: „Wie Arten entstehen" (45–55), nämlich durch graduelle Veränderungen und Auslese der nicht angepaßten Variationen. Das Kap. 4 behandelt „Ideologische Widerstände gegen die fünf Theorien Darwins". Diese fünf Theorien sind: 1. Evolution als solche, d. h. die Welt ist nicht unveränderlich. 2. Gemeinsame Abstammung, d. h. alle Lebewesen gehen auf einen einzigen Ursprung des Lebens auf der Erde zurück. 3. Vervielfachung von Arten (Tochterspezies oder Abspaltung von isolierten Gründerpopulationen). 4. Gradualismus, d. h. der Übergang von einer Art in eine andere ist allmählich (graduell), nicht plötzlich (saltatorisch). 5. Natürliche Auslese. Der evolutionäre Wandel geschieht zuerst in einer überreichen „Produktion genetischer Variationen in jeder Generation" (59). Die nicht Angepaßten werden ausgemerzt, die wenigen gut Angepaßten überleben und bringen die nachfolgende Generation hervor. Nach dem Verf. wurden von Darwin mit seinen Theorien „vier Stützpfeiler des christlichen Dogmas seines Zeitalters in Frage" (61) gestellt: 1. Der Glaube an eine unveränderliche Welt, die Welt habe sich nicht wesentlich verändert und sei zudem erst seit kurzer Zeit erschaffen worden. 2. Der Glaube an eine Erschaffung der Welt. Arten und höhere Taxa haben sich nicht verändert und die Vielfalt sei aus einem Schöpfungsakt hervorgegangen. Hier werden wieder zwei wissenschaftstheoretische unterschiedliche Aussagen miteinander vermischt. Die naturwissenschaftliche Frage nach Konstanz oder Veränderlichkeit der Arten mit der philosophisch/theologischen Aussage, daß die Arten erschaffen sind. Der alte Darwinsche Fehler, Konstanz der Arten mit Schöpfung gleichzusetzen, Veränderlichkeit der Arten aber mit Nichtschöpfung wird von M. auch nicht ansatzweise durchschaut. 3. Der Glaube an eine Welt, die von einem weisen und gütigen Schöpfer geplant worden war. Die Anpassung bzw. das Angepaßtsein der Lebewesen an

die Umwelt war deshalb vollkommen, weil sie von einem weisen Schöpfer so geschaffen worden seien, während Darwin die Anpassung durch Variabilität und Selektion erklärt. 4. Der Glaube an die einzigartige Stellung des Menschen in der Schöpfung. Der Mensch stand im Mittelpunkt der Welt, und es konnte wegen der Geistseele des Menschen keinen Übergang vom Tier zum Menschen geben. Im Kap. 5 „Die Auseinandersetzung mit Physikern und Philosophen" (73–96) betraf bei Darwin die Philosophie des Essentialismus (die Arten seien unveränderliche Wesenheiten), deterministische Kausalanläufe, wie sie in der klassischen Physik und Mechanik angesehen wurden, und schließlich die Teleologie oder Finalität alles Geschehens. Hier setzte Darwin die Rolle der Auslese an, die nur das übrigließ, was angepaßt war. Diese Auseinandersetzungen werden in den drei folgenden Kap. mehr im Detail durchgeführt („Darwins Weg zur Theorie der natürlichen Auslese", „Was ist Darwinismus?", „Eine harte Überprüfung der weichen Vererbung des Neodarwinismus").

Das 9. Kap. „Genetiker und Naturforscher finden zu einem Konsens: Die zweite Darwinsche Revolution" (171–182) bringt die Geschichte der Auseinandersetzungen der Genetik anfangs dieses Jahrhunderts mit der Evolutionstheorie und die Synthese in der „Synthetischen Evolutionstheorie", der Kombination der Molekularbiologie, des Populationsdenkens und der Selektionstheorie. Das letzte Kap. „Neue Perspektiven der Evolutionsbiologie" (183–211) will auf neuere Ansätze z. B. der Soziobiologie, der neutralen Theorie der Evolution, der sexuellen Auslese u. a. hinweisen und auf die molekularbiologischen Erkenntnisse von Mutationen und ihren Ursachen. Ein Literaturverzeichnis, ein Glossar und ein Personen- und Sachregister schließen das Buch ab. Hätte der Verf. bei seinem großen Kenntnisstand der Darwinischen Evolutionstheorie und ihrer modernen Fassung die Chance genutzt, auch wissenschaftstheoretische Fehler von Darwin aufzudecken, so wäre es ein gelungenes Buch geworden. So ist wieder nur die Wiederholung alter Mißverständnisse im Verhältnis von Evolution und Schöpfung herausgekommen. Leider. Die Absicht dieser internationalen Buchreihe „Questions of Science", von den Verlagen Havard University Press, Penguin Books, Editions Odile Jacob und R. Piper herausgegeben, „den nichtspezialisierten Lesern einen Zugang zum Verständnis wissenschaftlichen Denkens im Grenzbereich unseres Wissens" zu eröffnen, ist nicht erreicht, da grundlegende wissenschaftstheoretische Regeln mißachtet worden sind. Man hätte sich gründlich mit dem Entwurf der „creatio continua" auseinandersetzen müssen. Auf einige Fehler sei zum Schluß hingewiesen. S. 190 heißt es: „und bei Selektion handelt es sich natürlich um einen nicht dem Zufall unterliegenden Prozeß". Meiner Meinung nach sind die Faktoren der Selektion, z. B. Klimawandel, Raubfeinde etc. und das Auftreffen dieser Faktoren auf die Variationen der Arten auch wieder dem Zufall überlassen. Auch der Begriff der natürlichen Selektion, wie er bei Darwin und auch bei M. verwendet wird, beachtet nicht genug den Unterschied zwischen der Auslese des Züchters, von dem er abgeleitet ist, und der Auslese in der Natur. Der Züchter hat ein Ziel vor Augen und liest die seinem Ziel besser angepaßten Arten aus für die weitere Züchtung. Bei der natürlichen Auslese hat die Natur kein Ziel vor Augen. Sie kann nur ausmerzen, was nicht angepaßt ist, und übrig bleiben die angepaßten Variationen für die weitere Fortpflanzung. Auf S. 18 ist M. ein historischer Fehler unterlaufen. Es heißt dort: Darwin bestieg „die Beagle am 27. Dezember 1831, als Darwin 21 Jahre alt war." Zu diesem Zeitpunkt war Darwin schon 22, sogar 1,5 Monate vor Vollendung seines 23. Lebensjahres.

R. Koltermann S. J.

The Nariokotome *Homo erectus* Skeleton. Ed.s *Alan Walker* and *Richard Leakey*. Berlin–Heidelberg: Springer 1993. X/457 S.

Im September 1991 stand ich vor diesem herausragenden Fund eines etwa zwölfjährigen Jungen, 160 cm groß, 55 kg schwer und 1,5 Millionen Jahre alt – im Museum von Nairobi – und konnte nicht genug staunen über das Alter und die Vollständigkeit des Fundes. Ich kannte den Fund, der in verschiedenen Grabungsperioden von 1984–1989 mühsam dem Erdreich entrissen worden war, natürlich aus vorhergehenden Veröffentlichungen. Doch vor dem Exemplar stehen ist noch einmal etwas anderes. Das vorliegende Buch faßt durch hervorragende Anthropologen, Geologen und Paläanthropo-

logen und andere Wissenschaftler die Ergebnisse jahrelanger Untersuchungen von KNM-WT 15000, d.i. die Katalognummer im Kenia National Museum, WT bedeutet den Fundort, West-Ufer des Turkanasees (der frühere Rudolfsee) im Norden von Kenia, zusammen. Die Analysen des Fundes, der etwa 5 km westlich vom Ufer des Turkanasees bei dem Fundort Nariokotome entdeckt wurde, haben ergeben, daß es sich um einen frühen Homo erectus (nach einigen Autoren Homo ergaster) handelt. Rechnet man die Größe dieses Fundes auf einen Erwachsenen um, so käme man auf eine Körperlänge von 1,85 m. Der geologische Rahmen und der datierbare Vulkantuff von Nariokotome und auch von anderen Stellen des Turkana-Beckens weisen auf ein Alter von 1,51 bis 1,56 Millionen Jahren hin, das ist jünger als die Funde vom Homo erectus am Ostufer des Turkanasees bei Koobi Fora, aber älter als die übrigen Homo erectus-Funde von Europa, Asien und dem übrigen Afrika. Jedes Fossil ist wie ein Mosaikstein und ist von daher wichtig für das Nachzeichnen des Weges des Menschen. Das ist besonders so, wenn es sich um einen so frühen Fund wie diesen handelt. Was aber diesen Fund von allen anderen auszeichnet ist, daß er relativ vollständig erhalten ist. In den fünf Grabungsperioden wurden mehr als 1500 Kubikmeter Sand sorgfältig mit der Hand untersucht, eine Grabungsfläche in L-Form von ungefähr 425 m^2. Die 90%-Vollständigkeit der Teile des Skeletts ist ein vorzüglicher Vergleichsindex für andere Funde, die nur Teile eines postkranialen Knochens oder Teile des Gehirnschädels darstellen. Außerdem ist die Schädel- und Gehirn- und die Körpergröße von Menschen im Frühen Pleistozän auf diese Weise feststellbar. In ähnlicher Weise hatte der Fund von Lucy (Australopithecus afarensis) mit 40% des Skeletts viel zur Erhellung der Vorfahren des echten Menschen beigetragen. WT 15000 hat man mit der Rolle des Rosetta-Steins für die Entzifferung der Hieroglyphen verglichen. Denn dieser paläoanthropolische Fund macht es möglich, weniger vollständige Fossilfunde des Menschen taxonomisch richtig einzuordnen. Das betrifft manche umstrittenen Mandibel und postkraniale Knochen aus dieser Zeit in Ostafrika. Darum ist es angemessen, daß der Nariokotome-Fund eine Analyse auf wissenschaftlich hohem Standard wie in diesem Buch erhält. Das Werk ist in drei große, aber ungleich lange Teile gegliedert. Der erste Teil (1–46) mit den Kap. 2–5 untersucht die Geologie, die Datierung, das Palaeoklima und die Art und Weise, wie der Fund seine Einbettung in der Schichtung in der sumpfigen Nähe des Turkanasees fand. Teil zwei (63–192) mit den Kap. 6–8 beschreibt den Fund im Detail mit Analyse des Schädels, des postkranialen Skeletts und der Bezahnung. Diese Beschreibung ist sehr gründlich und schließt jeweils Vergleiche ein von anderen Homo-Fossilien des frühen Afrikas. Die Zähne werden auch mit denen von Chou-kou-tien bei Peking verglichen. Als Ergebnis stellt sich heraus, daß die anatomischen Merkmale von WT 15000 seine Einordnung in das Taxon Homo erectus rechtfertigen. Es wird allerdings auch darauf hingewiesen, daß die Schädel der frühen Homo-erectus-Funde in Afrika eine hohe Variabilität zeigen und daß man allein nach den Zahnmerkmalen den Homo erectus nicht von dem Homo habilis unterscheiden könne. Der dritte und weitaus umfangreichste Teil (195–430) mit den Kap. 9–17 bietet eine ganze Reihe von ausgezeichneten physiologischen und morphologischen Analysen des Fundes von Nariokotome. Mehrere von ihnen weisen nach, daß der Junge vom Turkamasee uns schon sehr ähnlich gewesen ist. Die Rekonstruktion des Beckens z. B. läßt erkennen, daß ein schmaler Geburtskanal vorhanden war und daß deshalb die Menschen von damals, wie Adolf Portmann es genannt hatte, wie auch heute vor der Reife geboren würden und ein sogenanntes extrauterines Entwicklungsjahr hätten im Unterschied zu Schimpansen und anderen Menschenaffen. Die Wirbelsäule im Bereich des Thorax und der Lenden sind „strikingly similar to humans in nearly all significant respects" (292). Die Form und Anordnung der Rippen ist im wesentlichen der modernen Form gleich. Eine der Analysen, die am meisten herausfordern, betrifft die Körpergröße und seine Gestalt. Nach Ruff und Walker in diesem Band hatte WT 15000 Körperproportionen, die denen heutiger Menschen in tropischem Klima entsprechen: mit schlankem Leib und langen Beinen wie etwa die heutigen Massai. Im Hinblick auf die dadurch bessere Thermoregulation ist also die Größe des Nariokotome-Jungen nicht so außergewöhnlich. Man hat ja eine Erwachsenengröße aus diesem Fossilfund erschlossen von 185 cm. In anderen Merkmalen ist allerdings WT 15000 dem modernen Menschen nicht so ähnlich. Das betrifft besonders die Kapazität des Schädels mit

909 cm^3 und andere Maße des Gesichtsschädels, die den Fund eindeutig Homo erectus zuweisen und Zwischenwerte bieten zwischen dem Australopithecus einerseits und dem rezenten Menschen andererseits. Im Wachstum des Gesichtsschädels gibt es Ähnlichkeiten sowohl mit dem Schimpansen wie auch mit Homo sapiens. McLarnon zeigt darüber hinaus, daß der Neuralkanal des Thorax von WT 15000 (vom Wirbel 3 bis 11) nicht die Weite hat wie beim modernen Menschen. Walker folgert daraus in der abschließenden Analyse, daß es sich um eine geringere Kontrolle des Atmens („decreased control of breathing") handelt und daß der Junge wegen der geringen Ausbildung der Brocaschen Sprachzentrums wahrscheinlich noch nicht voll sprechen konnte. Ob allerdings so weitgehende Schlußfolgerungen aus dem anatomischen Befund gezogen werden können, scheint mir fraglich. Walker faßt im letzten Kapitel die Ergebnisse des Buches zusammen: Der Nariokotome-Fund „has changed the narrative of our own evolution and illuminated yet other ateas of our ignorance" (411). Trotz der neuen Fragen, die durch diesen Fund aufgeworfen worden sind, bleibt bestehen, daß der Fund von sehr großer Bedeutung für die Interpretation und das Verständnis der Evolution des Menschen ist. Die Autoren haben einen hohen Standard wissenschaftlicher Arbeit vorgelegt, an dem Zukünftige sich messen lassen müssen. Leider entspricht die Qualität der Fotografen nicht dem sonst hohen wissenschaftlichen Niveau. Als Vergleich wie ebenfalls im Springer Verlag die Qualität der Abbildungen zu wünschen läßt, sei die Paläoanthropologie (1994) von W. Henke und H. Rothe genannt, wobei es sich beim letztgenannten Werk allerdings meist um Strichzeichnungen der Fossilfunde handelt, während das Werk von Walker und Leakey schlechte Fotografien der einzelnen fossilen Knochen gibt.

R. Koltermann S. J.

Dünnbier, Wernher, *Was ist mit unserer Wirtschaft los?* Die Wirtschaft und ihre Störenfriede. Frankfurt am Main: Haag und Herchen 1994. 198 S.

Der Verfasser war nach einer Tätigkeit in der Bayerischen Staatskanzlei in seinen letzten 17 Berufsjahren Vorstandsmitglied einer großen Bank; er nahm auch das Amt eines Handelsrichters am Landgericht München wahr. „Anstoß für die vorliegende Skizze gab die Notwendigkeit, Antworten und Erläuterungen auf Fragen im eigenen Familienkreis zu den immer neu auftauchenden Tagesgesprächen unserer bewegten Zeit über Wirtschaftsvorgänge zu finden." (15) Daraus ist ein sehr dichtes, aber allgemeinverständliches und außerordentlich informationsreiches Buch entstanden, das insbesondere den Kapitalbegriff neu und eigenständig analysiert. Es handelt in anschaulicher Weise von Zweck, Mitteln und Rahmen der Wirtschaft (21–48), vom modernen Wirtschaftsprozeß (49–162) und hier insbesondere vom Geld („alles, was als Kaufkraft Umlaufdienste versieht", 99), sowie von der Wirtschaft als gesellschaftlicher Gestaltungsaufgabe (163–197): Abwehr von Störungen, Reparatur von Schäden, Erhalt der Funktionsfähigkeit, Steigerung der Anpassungsflexibilität, Förderung notwendiger Weiterentwicklungen. Für den Verfasser ist ein ausgebautes System sozialer Sicherheit gesamtwirtschaftlich ein Produktionsfaktor ersten Ranges (161). Anstatt nachträglicher sozialer Ausgleichsmaßnahmen sind aber von vornherein am Gemeinwohl ausgerichtete Normen für die Verkehrswirtschaft zu entwickeln (118). Im übrigen ist eine gute Bildungspolitik auch die beste Sozialpolitik (157). Der Autor diagnostiziert Marktversagen als Staatsversagen und weist auf Ermüdungs- und Degenerationserscheinungen einer übersättigten und ethisch verarmten Gesellschaft hin (163). Er sieht die gegenwärtige Handhabung der Tarifautonomie als ein von niemandem mehr kontrolliertes bilaterales Kartell mit einer Art „Sperrklinkeneffekt" (149) an, der keine Anpassung an sinkende Produktivität zuläßt. Dies geht letztlich zu Lasten auch derer, die unmittelbar davon zu profitieren scheinen. Der Autor plädiert für eine Aufgliederung des Lohnes in feste und variable, nämlich ergebnisabhängige Bestandteile (177). Dem Staat empfiehlt er grundsätzlich ein antizyklisches Wirtschaftsverhalten (185). – Vielleicht könnte man Fragen stellen an die Analyse der Zinsträchtigkeit des Geldes; läßt sich Zins wirklich allgemein als Prämie für Konsumverzicht verstehen (32)? Handelt es sich nicht eher um den Marktpreis für den mit dem Geld verbundenen Liquiditätsvorteil, der auf einer öffentlichen Leistung beruht? Dann müßte liquides Geld mit Gebühren belastet werden, von

denen man sich durch Geldverleih befreien könnte (D. Suhr). Gegenwärtig bewirkt das Zinsniveau, daß diejenigen Unternehmen unterbleiben, die nicht die Rentabilität des Geldes erreichen. Auch die als solche immer prozyklische Geldschöpfungsmöglichkeit der Geschäftsbanken, die von der Notenbank nicht genau gesteuert werden kann („schlotternder Zusammenhang", 99; 109), gehört wohl zu den noch zu wenig beachteten Störenfrieden für die Wirtschaft (R. Gocht). P. Knauer S. J.

Pfordten, Dietmar von der, *Deskription, Evaluation, Präskription.* Trialismus und Trifunktionalismus als sprachliche Grundlagen von Ethik und Recht (Schriften zur Rechtstheorie Heft 155). Berlin: Duncker & Humblot 1993. 474 S.

Der Anlaß zur Doktorarbeit von der Pfordtens (P.) entspringt der Unzufriedenheit über den Umgang mit dem Sein-Sollens-Dualismus. Für P. sind bislang nur unzureichende Antworten auf dieses Problem des Sein-Sollens-Verhältnisses erteilt worden. Sie führten entweder zu einem Monismus oder einem Dualismus als „Lösung" und vermochten somit entweder der Vielfalt menschlicher Vollzüge nicht gerecht zu werden oder spalteten die Wirklichkeit und machten die Einheit menschlichen Lebens nicht mehr begreiflich. Die Annahme eines völlig (von der Behauptungssprache, der „Deskription") unabhängigen Reiches der praktischen Sprache lasse sich ebensowenig durchhalten (90f.) wie die naturalistische Einebnung der praktischen Sprache („Präskription").

P. fragt nun, ob sich nicht ein drittes Element oder ein dritter Vollzug neben und zusätzlich zu Sein und Sollen finden lasse, dessen Berücksichtigung menschlichem Leben gerechter werde als die beiden anderen Vollzüge, Sein und Sollen, allein und welcher beide entlaste und neuen wechselseitigen Zuordnungen zugänglicher mache. So führt P. das „Werten", beziehungsweise die „Evaluation" als dritte Größe ein. Sprechen geschehe in drei fundamentalen Funktionen, nämlich der Deskription, der Evaluation und der Präskription, welche im einzelnen hic et nunc geschehenden Sprechakt selbstverständlich nicht sämtlich zusammen und auch verschieden gewichtet anzutreffen seien. Mit dieser These des Trifunktionalismus verbindet P. allerdings eine weitere, die des Trialismus (23), daß die grundlegende menschliche Kommunikationssituation in einem Dreieck von Sprecher, Hörer und objekthaften Gegebenheiten, oder anders ausgedrückt, in einer Triangel von Sender, Empfänger und Gegebenheiten (z. B. 161, 243) erfolge. P. nennt dies die trialistische Konstellation. Jedem „Eck" dieser Beziehung ordnet P. die drei Funktionen von – in der Reihenfolge – Evaluation, Präskription und Deskription zu. Auf S. 446 wird P. von der referentiellen, pragmatischen und strukturalistischen Teilkomponente der Kommunikation jeder Bedeutungsgebung sprechen, oder er benennt diese drei Ecken, wiederum in der Reihenfolge: Werten, Wollen und Wissen, oder: Bewertung, Zweckbestimmung, Bedeutungsgebung (259). In der Geschichte rechtsphilosophischen Denkens und rechtlicher Praxis entdeckt P. den Trialismus: Interessenjurisprudenz (Vorrang der „Deskription"), Begriffsjurisprudenz (Betonung der „Präskription") und der Wertungsjurisprudenz (Akzent auf der „Evaluation").

Der Weg, den P. nun beschreitet, führt den Leser durch eine Vielzahl verschiedener Theoriegebäude, sowohl Rechtsphilosophien, als auch Metaethiken und Entwürfen der deontischen Logik und macht ihn nicht nur mit den groben Bauplänen dieser Theorien, sondern mit ihren Verästelungen, Revisionen und inneren wie äußeren Auseinandersetzungen bekannt. Bevor P. seinen eigenen Ansatz ausbreitet, hat der Leser die behutsame und doch kraftvolle gedankliche Arbeit mitverfolgt, welche P. zu dem Dreiecksverhältnis von Beschreibung, Bewertung und Vorschreiben geführt hat. Thesen stellen die wichtigsten Schritte noch einmal vor (445–448), so daß P. das Riesenmaß seiner Stoffbearbeitung knapp zugänglich macht und den Leser auch nicht in ihr ersticken läßt. Der rote Faden ist sichtbar. Auf diese Fülle an Darlegungen und der bestechenden, wie auch souverän vorgetragenen Kritik läßt sich im einzelnen nicht eingehen, nur allgemein ist auf wichtige Wegetappen dieser magistralen Studie aufmerksam zu machen.

P. klärt zuerst grundlegende Bezüge von Sprache und Wirklichkeit und stellt die realistisch-referentiellen Bedeutungstheorien vor. Sehr geglückt ist das Bild von den Stangen eines Zeltes (43), mit welchem P. die empirisch-ontologischen Minimalannahmen

semantischer Theorie verdeutlicht. Eindringlich der Abschnitt (84–91) über die Defizite verschiedener „Modelle der Bedeutungserklärung", eine Kritik, die durchaus ab S. 38 ff. beginnt und den frühen wie späten Wittgenstein, Quine, Austin ebenso berücksichtigt wie Peirce, Kutschera und Kelsen. Der Eigenart der praktischen Sprache werden aber diese Modelle laut P. nicht gerecht (91). Welche Theorie aber kann die praktische Sprache in ihr Erklärungsmodell integrieren, ohne sie zu verfälschen (88)?

Aus den Engführungen will P. mit dem trialistischen Modell heraushelfen (84–163): Sprecher – Zeichen – Hörer, diese drei Elemente sind zu berücksichtigen (96); „Zeichen" verweist dabei auf „Gegebenheiten", auf eine Situation. Es sind nicht die „circumstantiae" der scholastischen Handlungslehre gemeint, sondern das Objekt, auf das sich die Deskription bezieht. Doch wird P. bei anderer Gelegenheit auf die „Gegebenheiten" eher im klassischen Sinne eingehen, Umstände, welche die Handlungsmöglichkeiten einengen. Ein Kapitel sichtet Theorien der Metaethik, um die Differenziertheit der Sicht auf Sprache bei Hobbes (168: „Hobbes sah also, daß in einzelnen Spracheinheiten objektiv-deskriptive und subjektiv-deskriptive [praktische] Funktionselemente verbunden sein können") und Hume (169: es scheine zum erstenmal wenigstens implizit die Unterscheidung zwischen wertender und präskriptiver Sprache auf) zu besprechen und zu kritisieren, ebenso beim Intuitionismus und Emotivismus. Beachtung ist dem Kapitel über P. H. Nowell-Smith' „pragmatischem Multifunktionalismus" zuzuwenden (193–202). In Rudimenten finde sich bei ihm, so P. (446), „eine Berücksichtigung der trialistischen Kommunikationssituation". Doch bleibt sein Werk „Ethics" (1954) auch nicht vor P.s Kritik verschont.

Nachdem P. immer klarer die Unterschiede zwischen Werturteilen und Imperativen, zwischen Beschreibung und Vorschrift, zwischen Bewertung und Beschreibung herauspräparierte, ohne zu unterschlagen, daß (203) „normative (bzw. evaluative, emotive oder präskriptive) Äußerungen neben einer nichtdeskriptiven Bedeutungskomponente auch eine deskriptive aufweisen" können, beschäftigt ihn „der Hiatus zwischen Evalution und Präskription" (228 bis 263), wobei er sich vor allem mit R. M. Hares „Identitätsthese" der evaluativen und präskriptiven Sprache auseinandersetzt. Später wird P. sagen (446): „Zentraler Gesichtspunkt zur Erklärung der praktischen Sprache ist der Hiatus zwischen Deskription und Evaluation. Dabei handelt es sich um unabhängige Sprachfunktionen." Sodann wendet P. sich dem Trialismus und Trifunktionalismus ausdrücklich zu. Es handelt sich dabei, um ein „Grundgerüst ... zu dem weitere funktionale Teilelemente dazutreten können" (243); die drei Elemente sind unerläßlich und ihre Zahl ist nicht reduzierbar, sie bilden die Konstitution der praktischen Sprache. Die Dreipoligkeit erlaubt Akzentsetzungen. Den Beziehungen zwischen den gleichfunktionalen und verschiedenfunktionalen Sprachäußerungen spürt P. im Folgenden nach, um sodann sich Anwendungen zuzuwenden und an ihnen die Tauglichkeit seines von ihm erarbeiteten Beziehungsnetzes zu erproben. Nur ein Beispiel (447): „Für die deontische Logik (bzw. Normlogik) hat das trifunktionale Modell die Konsequenz, daß man drei grundlegende Operatoren unterscheiden muß, einen Deskriptions-, einen Evaluations- und einen Präskriptionsoperator. Die Erlaubnis muß dabei als Deskription interpretiert werden."

Die *Beurteilung* von P.s Arbeit hat festzustellen, daß er *1.* ein wahres Kompendium der zeitgenössischen Ethik einschließlich der Metaethikdiskussion erstellt hat. Es gibt fast kein Thema, das P. ausläßt und das er nicht kundig und kritisch behandelt hätte. Ein Nachschlagewerk (leider ohne Personen- und Sachindex, doch wiegt dessen Fehlen das ausführliche, detaillierte Inhaltsverzeichnis auf)! Souverän liefert P. Gründe, um Positionen in ihre Grenze zu weisen, und so verdient es P.s Arbeit, auch als Einführung und zur Urteilsbildung über die von ihm besprochenen Theorien empfohlen zu werden. Von Überblick zeugen nicht nur die Schwerpunktsetzungen (beispielsweise 43 f.), sondern auch die Einordnungen und Verknüpfungen. Unkonventionell und erfrischend zitiert P. neben Searle, Quine, Lyons, Kirchhof, Kaufmann auch Botho Strauß (82) oder Arno Schmidt (98, Anm. 37). *2.* P. ist auch ein Muster an Sprachpräzision gelungen. Der sprachlichen Formulierung des Sollens steht die Sprachform der Beschreibung gegenüber (22), was ja nicht ausschließt, daß P. sich auch einer „alltagssprachlich-unspezifischen" Ausdrucksweise bedient (29, Anm. 34), aber er weist eben den Leser jeweils dar-

auf hin. *3.* Ist das Schema erst einmal erstellt, so läßt sich mit ihm arbeiten. P. tut es, manchmal vielleicht von einem etwas angestrengten Systematisierungsbemühen geleitet (etwa 427–433). P. erarbeitet eine Konzeption und prüft mit ihr andere Vorstellungen. Es ist nicht zu leugnen, daß seine Konzeption etwas taugt. Sie ist nah an den menschlichen Vollzügen angesiedelt und vermeidet gerade durch das Aufbrechen des Dualismus in eine triadische Struktur die Überfrachtung der einzelnen Pole des Dualismus oder die damit auferlegten zwangsläufigen Abgrenzungen. *4.* Die Anfrage bleibt, was genau „sprachliche Grundlagen" heißen soll, vor allem „Grundlagen". P.s philosophischer Ansatz sucht einen Halt „im Schweben". S. 288 gilt mir als zentrale Auskunft über P.s eigene philosophische Position: „Das hier vorgestellte materiell-strukturelle Modell vermeidet einerseits eine Zuspitzung auf einen einzigen höchsten Entscheidungs- und Begründungspunkt, und andererseits die völlige Preisgabe jeglicher materieller Begründungskraft von Äußerungen". Oder S. 295: „Das hier vertretene materiell-strukturelle Modell versucht einen dritten Weg. Es läßt die Forderung nach Letztbegründung fallen, ohne den Gedanken einer materiellen Rechtfertigung aufzugeben. Postuliert wird ein Netz von Deskriptionen, Evaluationen und Präskriptionen, die durch mannigfaltige, multirelationale, intrafunktionale und interfunktionale Beziehungen miteinander verbunden sind" (s. auch 332 oben und bereit 175 f., 447). Wenn von Objektivität die Rede ist, so sind Verfahren anzugeben, wie zu ihr zu gelangen ist (175). Dem philosophischen Ansatz nach besteht also Ähnlichkeit mit Georg Simmels Vorgehen etwa in der „Philosophie des Geldes". Aber dieses „konfessorische" Element entdeckt P. auch in anderen Ansätzen (291), denn auch wenn man im Hinaufsteigen einer Letztbegründungsskala heteronom verfährt, ist doch diese Form der Abstützung des Imperativs beispielsweise immer von der positiven Bewertung begleitet, „entsprechenden Autoritäten in der Präskription zu folgen" (291). – Daß P.s Ansatz immer neue Wertungen zwischen den vernetzten oder zu vernetzenden Elementen nötig macht, wird ihm als erster bewußt sein.

In den Details wird manche Wertung P.s Fragen auslösen dürfen. Die schärfere Fassung der „Gegebenheiten", die Berücksichtigung der „circumstantiae" ist zu wünschen etc. Aber meine Hauptanfrage richtet sich auf das Verhältnis von Trialismus und Trifunktionalismus, also auf die Verbindung des Dreiecks Sprecher-, Hörer- und Gegebenheitsbezogenheit einerseits und der Triangel von Evaluation, Präskription und Deskription andererseits. Der Bezug klärt und bereichert, doch ist er „kompliziert" (244) und darf nicht durch Systematisierung verschlossen werden, was P. auch vermeidet. Wenn P. wohltuend mehr Faktoren in die Vorgänge der Beschreibung, des Befehlens und des Wertens mit einbezieht, so bleibt mir doch die Frage: Ist mehr geschehen, als ein weiteres Element in dieses Netzwerk einzubauen und mit zu vernetzen? P.s Arbeit öffnet insgesamt den Blick auf eine differenzierte Sicht des „Dualismus" (440 ff.) und nennt Wege der Begründung. Dort, wo P.s Arbeit endet, streckt sie sich auf neue, aber auch für P.s Ansatz ganz entscheidende Probleme aus, etwa auf die Frage nach dem „Begründungsnetz, das auch intersubjektiv vertretbar sein muß" (444), welches P. ja scharf von der „bestehenden Sozial- und Individualmoral" absondert (noch einmal 448).

N. Brieskorn S. J.

ThPh 71 (1996) 161–186

Zu einer theologischen Hermeneutik der Narration

Von Knut Wenzel

Johann Baptist Metz und Harald Weinrich führten 1973 mit zwei programmatischen Aufsätzen den Begriff der Narrativen Theologie in den deutschsprachigen theologischen Raum ein[1]. Zu einer systematischen Entfaltung dieses Programms ist es in der Folge nicht gekommen. Was seitdem unter dem Namen oder in seinem Umfeld entstand, war disparat und bruchstückhaft. Früh schon stieß das ‚Programm ohne Theologie' auf Kritik, die vor allem auf epistemologischer und gattungstheoretischer Ebene argumentiert: (1) Der kognitive Wert der *narratio* sei gering, da sie synthetisch, nicht analytisch vorgehe[2], bestenfalls könne sie das „Story-Material" für einen argumentativen Diskurs zweiter Ordnung bereitstellen[3]. Erst dieser könne als Theologie im strengen Sinn angesprochen werden. (2) Die Erzählung bezeichne eine Gattung unter vielen; würde nun die jüdisch-christliche Tradition schlechthin unter dem Siegel der Narration angesprochen werden, käme das einer Eskamotierung all der anderen in ihr präsenten Gattungen und textualen Redeformen gleich; dies führte aber nicht zuletzt hinsichtlich der Bibel zu einer auf unverantwortliche Weise vergröbernden Perspektive.

Auf diese Einwände wird noch zurückzukommen sein[4]. Schon jetzt sei jedoch darauf hingewiesen, daß in der amerikanischen Debatte vor allem das epistemologische Argument unter affirmativem Vorzeichen Verwendung fand; kongruent zur biblischen Einstellung der Gottesrede sei Theologie nur dann, wenn sie keine Diskurse zweiter Ordnung führe, sich vielmehr im Rahmen der selbstevidenten, als Gattung aufgefaßten Erzählung bewege[5]. Eine Auseinandersetzung mit den genannten Vorwürfen wird sich auch kritisch mit dieser ‚narrativistischen' Position zu beschäftigen haben. Hier wäre dann auch der Ort, auf Metz' Ausspielen seines Konzepts von einer Kirche als „Erinnerungs- und Erzählgemeinschaft" gegen eine „Interpretations- und Argumentationsgemeinschaft" einzugehen[6].

---

[1] *J. B. Metz*, Kleine Apologie des Erzählens, in: Conc (D) 9 (1973) 334–341; *H. Weinrich*, Narrative Theologie, in: Conc (D) 9 (1973) 329–334.

[2] So etwa *W. G. Jeanrond*, Text und Interpretation als Kategorien theologischen Denkens, Tübingen 1986, 1, Anm. 1.

[3] Zum „Story-Konzept" siehe *D. Ritschl*, „Story" als Rohmaterial der Theologie, in: *Ders./Hugh O. Jones*, „Story" als Rohmaterial der Theologie, München 1976, 7–41.

[4] Einen Überblick über die kritischen Einwände gegen das Projekt einer narrativen Theologie bietet im Rahmen einer Auseinandersetzung mit Ricœurs Erzähltheorie *F. Prammer*, Die philosophische Hermeneutik Paul Ricœurs in ihrer Bedeutung für eine theologische Sprachtheorie, Innsbruck–Wien 1988 (=ITS 22) 205–214.

[5] Als einflußreichste Artikulation dieser narrativistischen Position kann gelten: *H. W. Frei*, The Eclipse of Biblical Narrative. A Study in Eighteenth and Nineteenth Century Hermeneutics, New Haven–London 1974. Zur amerikanischen Diskussion allgemein: *G. L. Comstock*, Two Types of Narrative Theology, in: JAAR 55 (1987) 687–717.

[6] Hierzu *J. B. Metz*, Erlösung und Emanzipation, in: *Leo Scheffczyk* (Hg), Erlösung und Emanzipation, Freiburg–Basel–Wien 1973 (=QD 61) 120–140, hier: 138.

Wenn es zu einer Ausfaltung des Programms Narrativer Theologie unter systematischer Perspektive bislang auch nicht gekommen sein mag, so hat doch Metz entscheidende Eckpunkte jenes Bezirks, innerhalb dessen die Reflexion auf das Narrative des Theologischen relevant ist, benannt: Das – fundamentalekklesiologische – Stichwort von der Erzählgemeinschaft ist bereits gefallen. Hinzu kommt die mit dem Begriff der Erzählgemeinschaft in engstem Zusammenhang stehende Frage nach der Möglichkeitsbedingung generationenübergreifender, geschichtlicher Solidarität[7]; sie wiederum verweist auf die Kategorie der Zeit[8], welche ihrerseits in jüdisch-christlicher Perspektive in den eschatologischen Modi der Erinnerung und der Hoffnung Gestalt erhält[9]. Im Rückschluß auf die Solidarität läßt diese sich nun als eine des Gedenkens, als anamnetische identifizieren[10]. Der anamnetischen christlichen Erzählung ist eine zweipolige Ausrichtung inhärent; zugleich ist sie Memoria der Toten wie auch Memoria des Lebens, des Sterbens und der Auferweckung Jesu Christi.

Ein erstes Merkmal dessen, was in der Folge narrative Tiefenstruktur bzw. – mit Paul Ricœur – narrative Funktion[11] genannt werden wird, läßt sich aus dieser Zweipoligkeit gewinnen, wenn die Art und Weise ihrer inneren Vermitteltheit in Blick genommen wird: Die Referenzbeziehung, die sich in der Memoria der Toten ausdrückt und die zunächst nur einen paradigmatischen Fall der prinzipiellen Referentialisierungstätigkeit von Bedeutungskomplexen – also von Texten im weitesten Sinn – darstellt, erhält eine spezifische, eine konkret-besondere, ebendiese christliche Geschichte charakterisierende Gestalt dadurch, daß sie vermittelt ist durch jene andere Referenzbeziehung der Memoria Jesu Christi, vermittelt also durch den Stoff der christlichen Geschichte selbst[12]. Diese Merkmalsbeschreibung basiert auf der bei Aristoteles anknüpfenden hermeneutischen Hintergrundannahme, daß die *narratio* – aristotelisch: der *mythos* – auf Allgemeingültigkeit zielende Aussagen treffen kann, jedoch nicht anders als gebrochen, perspektiviert, konkretisiert und vermittelt durch den Stoff ihrer Geschichte[13].

---

[7] *J. B. Metz*, Glaube in Geschichte und Gesellschaft. Studien zu einer praktischen Fundamentaltheologie, Mainz [4]1984, 87–103; 204–211.

[8] Metz macht das im Rahmen des jüdisch-christlichen Monotheismus entwickelte Konzept einer „befristeten Zeit" vor allem gegen Odo Marquards These eines ‚aufklärenden und aufgeklärten', d.h. nachreligiösen Polytheismus geltend: *J. B. Metz*, Theologie versus Polymythie oder Kleine Apologie des biblischen Monotheismus, in: *O. Marquard* (Hg), Einheit und Vielheit. XIV. Deutscher Kongreß für Philosophie, Hamburg 1990, 170–186.

[9] Vgl. *Metz*, Glaube 161–180.

[10] Vgl. zum Begriff der anamnetischen Solidarität *H. Peukert*, Wissenschaftstheorie, Handlungstheorie, fundamentale Theologie. Analysen zu Ansatz und Status theologischer Theoriebildung, Frankfurt 1978, 300–310.

[11] Vgl. *P. Ricœur*, Zeit und Erzählung I. Zeit und historische Erzählung, München 1988, 13, 110, passim.

[12] Zu Bedeutung und Relevanz des Stoffbegriffs für eine narrative Theologie vgl. *M. Root*, The Narrative Structure of Soteriology, in: *S. Hauerwas/L. G. Jones* (Hg), Why Narrative? Readings in Narrative Theology, Grand Rapids 1989, 263–278.

[13] Vgl. *Aristoteles*, Poetik 1451a 35–1451b 10.

Auch auf dieses Merkmal der Stofflichkeit des Narrativen sowie auf die daraus sich ergebende theologische Relation des Erzählens zur Analogizität des Redens von Gott wird zurückzukommen sein.

Was dem Projekt ‚Narrative Theologie' bislang fehlte, war eine systematische Reflexion auf das Phänomen Erzählen selbst, war mithin eine Erzähltheorie. Mit der Erarbeitung einer solchen theoretischen Grundlegung aber begäbe auch eine narrative Theologie sich in enge Nachbarschaft zu erzähltheoretischen Erörterungen, wie sie längst schon in historiographischen, literatur- und texttheoretischen und in philosophisch-hermeneutischen Diskurskontexten geführt werden. Diese Debatten wird sie schlechterdings nicht ignorieren können. Nun hat Paul Ricœur mit seiner umfangreichen Erzähltheorie[14], sowie der damit korrelierenden Metapherntheorie[15] eine Hermeneutik der Erzählung vorgelegt, die in breiter Anlage die genannten Diskussionen aufarbeitet. Aus diesem Grund, aber auch, weil das Gesamtwerk Ricœurs in einem ausdrücklichen wie auch untergründigen Dialog mit theologischen Fragestellungen steht[16], empfiehlt sich für die Erarbeitung einer theologischen Hermeneutik der Narration die revisionäre theologische Aneignung der Erzähl- und Metapherntheorie Ricœurs.

1. Das Problem der Zeit und die konfigurative Antwort der Erzählung

Ricœur läßt seine Erzähltheorie anheben mit einer Erörterung der Meditation Augustins über die Zeit (*Conf.* XI) sowie der *Poetik* des Aristoteles[17]. Diese beiden Texte, die an und für sich weder in einem rezeptionsgeschichtlichen noch in einem thematischen Zusammenhang stehen, werden einzig durch die Basisthese der ricœurschen Erzähltheorie in ein konstellatives Verhältnis zueinander gebracht. Diese Basisthese zielt darauf, daß Erzählen wesentlich eine spezifische Form der Zeitreflexion ist[18]. Während nun Aristoteles eine Theorie der Synthesis und der durchformenden Gestaltgebung heterogener Wirklichkeitsmomente durch die konfigurierende Tätigkeit dessen, was er *mythos* nennt, entwickelt, ohne dabei auf die Zeit zu reflektieren, gelangt Augustin im elften Buch der *Confessiones* zu einem aporetischen Begriff einer Zeit, die zugleich vom Geist wahrgenommen wird und

[14] *P. Ricœur*, Zeit und Erzählung, 3 Bde., München 1988–1991.

[15] *P. Ricœur*, Die lebendige Metapher, München 1986.

[16] Vgl. zu ausdrücklichen Stellungnahmen in theologischen Fragekomplexen etwa *P. Ricœur*, Biblische Hermeneutik, in: *W. Harnisch* (Hg), Die neutestamentliche Gleichnisforschung im Horizont von Hermeneutik und Literaturwissenschaft, Darmstadt 1982, 248–339; *ders.*, Gott nennen, in: *B. Casper* (Hg), Gott nennen. Phänomenologische Zugänge, Freiburg–München 1981, 248–339; *ders.*, Liebe und Gerechtigkeit, Tübingen 1990; *ders.*, Stellung und Funktion der Metapher in der biblischen Sprache, in: *Ders./E. Jüngel*, Metapher. Zur Hermeneutik religiöser Sprache, München 1974 (=EvTh Sonderheft) 45–70.

[17] *P. Ricœur*, Zeit (1988) 15–86.

[18] Vgl. a. a. O. 13, sowie *ders.*, Narrative Funktion und menschliche Zeiterfahrung, in: *V. Bohn* (Hg), Romantik. Literatur und Philosophie. Internationale Beiträge zur Poetik, Frankfurt 1987, 45–79.

sich ihm doch aufgrund ihres transitorischen Charakters entzieht, ihn dabei in sich hineinverwickelnd.

Insofern Aristoteles mit seiner *Poetik* zwar ausdrücklich eine Theorie der Tragödie entwirft, den von ihm entwickelten Merkmalen des *mythos* – die mimetische Synthesis des Heterogenen – dabei aber ein gegenüber dramenspezifischen Momenten eigenständiger Charakter zukommt, scheint es Ricœur gerechtfertigt, die Mythostheorie aus der Dramentheorie herauszulösen und zum Paradigma des Narrativen zu machen. Denn die aristotelische Zusammenfügung des Heterogenen zu einem Handlungszusammenhang entspricht dem, was die Erzähltheorie Fabelkomposition, *emplotment* bzw. *mise-en-intrigue* nennt[19].

Unter diesem Aspekt der Zusammenfügung des Disparaten zu einem intelligiblen Ganzen qua Handlungszusammenhang stellt die Erzählung gewissermaßen die Antwort auf die augustinische Aporie der Zeit dar[20]. Das Eigentümliche dieser Antwort liegt darin, daß sie die Aporie nicht überwindet. Eine Aufhebung der Aporie der Zeit wäre von Augustin her nur denkbar als unüberholbar endgültige Stillstellung der transitorischen Abfolge der Augenblicke. Augustin jedoch gewinnt die Perspektive auf eine solche Überwindung der Zeitaporie vom Begriff der Ewigkeit her. Diese, die gewissermaßen als ‚Zeit Gottes'[21] charakterisiert ist, fungiert als Grenz- und Horizontbegriff[22], der – nicht etwa, wie Kurt Flasch meint, Zeit negiert[23], sondern – das Problem der Zeit noch vertieft, indem die Ewigkeit ihr *simul stare* der Transition der Zeit entgegenstellt und die Lösung der Aporie mit einem eschatologischen Zeitindex versieht: Die – bei Augustin durchaus soteriologisch zu verstehende – Lösung ist der Verfügungsgewalt menschlichen Denkens und Handelns entzogen, bleibt aber der Fluchtpunkt beider[24].

Eine für die Grundlegung einer narrativen Theologie signifikante Eigentümlichkeit der augustinischen Zeitreflexion findet sich in dem Umstand, daß Augustin das Problem der Zeit in ein an der Sprache ablesbares Pro-

---

[19] Vgl. zur *mise-en-intrigue* neben der großen erzähltheoretischen Entfaltung auch: *P. Ricœur*, Zufall und Vernunft in der Geschichte, Tübingen 1986, bes. 12–14.

[20] „Narrativity can be seen in terms of this opposition: the discordance of time *(temps)* and the concordance of the tale *(récit)*." *P. Ricœur/R. Kearney*, The Creativity of Language, in: *R. Kearney*, Dialogues with Contemporary Continental Thinkers. The Phenomenological Heritage, Manchester 1984, 17–36, hier: 19.

[21] Der Ausdruck ‚Zeit Gottes' wäre für Augustin unannehmbar. Der Ewigkeit entspricht nichts, was Zeitlichkeit qualifiziert; genausowenig ist sie von der Zeit ableitbar. Die ‚uneigentliche' Anwendung des Zeitbegriffs auf die Ewigkeit als einer ‚Zeit Gottes' soll darauf hinweisen, daß von letzterer nicht anders als in negierten Zeitattributen gesprochen werden kann (das Sprechen über die Ewigkeit ist vom Sprechen über die Zeit abgeleitet); ebenso darauf, daß die Erfahrung der Ewigkeit in engstem Zusammenhang zur Zeiterfahrung steht: als jener Kontrast, an dem die *distentio* des in der Zeit lebenden und sie wahrnehmenden Geists sich noch vertieft.

[22] Vgl. hierzu *Ricœur*, Zeit I (1988) 41–43; 46f.

[23] *K. Flasch*, Was ist Zeit? Augustinus von Hippo. Das XI. Buch der Confessiones. Historisch-philosophische Studie. Text – Übersetzung – Kommentar, Frankfurt 1993, 150.

[24] *Conf.* XI, 29$_{39}$.

blem übersetzen kann: Den Menschen ist zur Formulierung auch ihrer Gottesaussagen der Bereich der *verba*, der Bereich der transitorischen Bedeutungsgebung zugewiesen; die Zeit wie auch die Worte sind Charakteristika der Geschöpflichkeit. Analog zum Zeit-Ewigkeits-Komplex wird auch hier wieder die Aporie der Transition (diesmal der *verba*) durch einen Grenzbegriff vertieft: durch den der *vox* Gottes. Sie vermag, gewissermaßen als Simultansprache, nicht nur alles zugleich, jenseits der Zeit-Raum-Kategorialität, auszusagen, sondern in diesem Aussagen auch hervorzubringen. Insofern nun die *vox* als ein das menschliche Sehnen ausrichtender Grenz- und Kontrastbegriff in die Reflexion über die der Transition unterworfenen Sprache eingesetzt wird, wölbt sich ein Bogen von der schöpfungstheologischen Signifikation der *vox* hinüber zu einer eschatologischen Inanspruchnahme. Diese aber konvergiert mit messianisch eingefärbten, nachexilischen und jüdischen Spekulationen über den Namen Gottes[25]. „An jenem Tag wird der Herr einzig sein und sein Name einzig." (Sach 14,9) Am Tag des Herrn vereinigen sich Geschichte und Sprache in der Erfüllung verheißenden Tautologie des Namens des Herrn[26], in der *vox* Gottes.

Augustin erkennt in der die Zeit zugleich wahrnehmenden wie auch konstituierenden Tätigkeit des Geists bzw. der Seele eine – freilich noch innerhalb der Zeit verbleibende – Weise der Antizipation dieser Stillstellung, insofern der Geist Zeit wahrnehmen nur kann, indem er zugleich die drei Zeitmodi Vergangenheit, Gegenwart und Zukunft in der Art eines Zeit-Raums *(spatium temporum)* hervorbringt[27]. Damit aber ist ein Zeitbegriff gewonnen, den Ricœur später gegen eine chronologistische Trivialisierung der Zeit als eines bloßen Ablaufs von Gegenwartsmomenten in Anschlag bringen wird[28]. Zeit als konstellativer und instabiler Raum von Vergangenheit, Gegenwart und Zukunft ist komplexe Zeit. Nur *eine* Dimension komplexer Zeit wird aber von der Betrachtung der Zeit als linearer Ablauf der Augenblicke erschlossen.

Von Augustin her wird des weiteren deutlich, daß jene Zeit, die als zu messende und meßbare scheinbar einen objektiven Status hat, in enger Korrelation zur menschlichen Kreativität steht: Sie ist in dem Maß, wie sie dem wahrnehmenden Geist als ‚Gegenstand' seiner Wahrnehmung begegnet, dessen Hervorbringung[29].

In ähnlicher Weise stellt nun die Erzählung – auch sie eine Hervorbringung menschlicher Kreativität – stofflich vermittelte Zeit-Räume zur Verfügung, die lesend und hörend je und je neu aktualisiert werden. Auch die Zeit

---

[25] Vgl. hierzu G. *Scholem*, Der Name Gottes und die Sprachtheorie der Kabbala, in: *Ders.*, Judaica III. Studien zur jüdischen Mystik, Frankfurt 1987, 7–70, bes. 11–21.

[26] Als Tautologie wird die Erfüllung sprachlich signifiziert, denn *der Name* des Herrn ist selbst schon Gottesbezeichnung: *ha-schem*.

[27] *Conf.* XI, 28,37.

[28] Vgl. bereits *Ricœur*, Zeit I (1988) 53, 133, 241, 268, sowie *ders.*, Zeit III (1991) 166–173.

[29] *Conf.* XI, 28,37.

der Erzählung stellt nicht, genausowenig wie der Zeit-Raum des augustinischen *animus,* eine endgültige Stillstellung der Zeit dar. Im Gegenteil signifiziert die Erzählung die eigene Zeitlichkeit auf fundamentale Weise, etwa indem sie auf die Literaturgeschichte, in der sie steht, verweist. Aber sie bringt aufgrund ihrer Formgebundenheit, aufgrund dessen also, daß sie als *mythos* einen Anfang, eine Mitte und ein Ende aufweist, Zeit zur lesbaren Darstellung. Der Vorgang der Lektüre (bzw. des Hörens) wiederum rekapituliert die modale Differenzierung von Zeit in Vergangenes, Gegenwärtiges und Zukünftiges, wie Augustin sie vornimmt, indem der Lesende sich je und je an einem bestimmten ‚Gegenwartspunkt' in der Geschichte befindet, dabei erinnernd zurückgreift auf das bereits Gelesene und erwartend vorgreift auf das zur Lektüre noch Ausstehende[30]. Auch in diesem Sinn wird der Zeitraum der Erzählung jeweils neu in der Lektüre aktualisiert, insofern in ihrem Prozeß Erinnerung, Erwartung und Vergegenwärtigung zu komplexer Zeit konstelliert werden.

2. Die Eschatologisierung der Gottesrede in der Narration

Erinnerung und Erwartung begründen den Gegenwartsort des Menschen. So wie für Augustin Gegenwart als solche nicht feststellbar ist, weil Zeit als reine Gegenwart kein Sein hat[31], ereignet im konkreten Existenzvollzug Jetztzeit sich als Gegenwart der Erinnerung und als Gegenwart der Erwartung. Beide realisieren sich jedoch konkret-stofflich. Die Koordinaten des Zeit-Orts des Menschen binden diesen ein in die konkrete Geschichte (in das Bündel konkreter Geschichten), die er hat. Das In-der-Zeit-Sein des Menschen verweist unmittelbar auf sein In-Geschichten-Sein. Jeder Diskurs über das Paradigma der Zeit setzt folglich das Syntagma der Geschichte in ihrem Doppelsinn als Historie und Erzählung voraus[32].

Dieser Verweisungscharakter der Zeitreflexion (Augustin realisiert ihn, indem er die Zeit mit der Schöpfung in Zusammenhang bringt[33], womit er zugleich deren Geschichtlichkeit hervorhebt: das Geschaffensein der Schöpfung, ihre Anfanghaftigkeit, ihren Prozeßcharakter und ihr Ziel) erlaubt es, sie dem Narrativisierungsverfahren des *emplotment* zu unterziehen und auf die jüdisch-christliche Geschichte anzuwenden.

Auch im Durchgang durch antike, mittelalterliche und neuzeitliche

[30] *Conf.* XI, $28_{,38}$. Augustin selbst ist es, der diesen Vorgang der Retention und der Protention, den er am Beispiel des Aufsagens eines Gedichts darstellt, auf den Bereich der menschlichen Handlungen und der Narration hin öffnet: „Und so wie mit dem Liedganzen, geht es mit jedem seiner Teilchen, mit jeder seiner Silben; geht es auch mit der szenischen Handlung, von der jenes Lied etwa ein Teilchen ist; geht es mit dem ganzen Menschenleben, dessen Teile die Handlungen alle des Menschen sind; geht es mit der ganzen Geschichte des Menschengeschlechts, von der die Einzelleben alle doch nur Teilchen sind." Ebd.

[31] *Conf.* XI, $14_{,17}$.

[32] Vgl. hierzu auch Ricœurs kritische Auseinandersetzung mit Algirdas J. Greimas in *Ricœur,* Zeit II (1989) 78–103.

[33] Im Schöpfungsakt entsteht Zeit. *Conf.* XI, $13_{,15}$.

Systemphilosophien hat sich die Erinnerung an den wesentlich zeitlichen und geschichtlichen Charakter jüdisch-christlicher Gottesrede erhalten. Weder konnte das Bedeutungspotential des Erlösungsgedankens von einem kosmologischen System vollständig eingelöst werden, noch ließ sich der Gedanke des geschichtlichen Handelns Gottes durch den Anthropomorphismusvorwurf erledigen, noch auch gelang den der Christologie inhärenten Ontologisierungstendenzen die Auflösung der geschichtlichen Ereignishaftigkeit der Bedeutung Jesu Christi.

Metz' dichotomische Gegenüberstellung von Erzähl- und Argumentationsgemeinschaft kann nun dahingehend reformuliert werden, daß die systematische Reflexion christlicher Glaubensinhalte immer verwiesen bleibt auf die Memoria Jesu Christi und auf die Hoffnung auf ein Ende, das kein quantitativer Abbruch sondern eine qualitative Erfüllung der Geschichte der Menschen und der Schöpfung wäre. Erinnerung und Hoffnung, Grundvollzugsweisen christlicher Existenz, sind an sich schon Weisen der Reflexion, Weisen einer – sich selbst reflektierenden – Deutung. Dort, wo womöglich noch Bestandteile der christlichen Erzählung verwendet werden, die in Erinnerung und Hoffnung sich anzeigende geschichtlich-narrative Matrix ebendieser Erzählung jedoch zugunsten anderer Ordnungssysteme aufgegeben ist, wie etwa in der Gnosis und in gnostisierenden Tendenzen bis heute, droht freilich eine Entchristlichung der christlichen Tradition. Versuche in der theologischen Reflexion, der Erinnerungs- und Hoffnungsmatrix zugrundeliegende Bedeutungsstrukturen zu identifizieren und als die eigentlichen, als die von der Bildersprache der christlichen Erzählung eigentlich gemeinten christlichen Inhalte auszuweisen[34], solche Versuche übersehen nicht nur den Zeit- und Geschichtsindex, den die jüdisch-christliche Erzählung mit sich führt und der im Verein mit solchen ‚Rationalisierungen' zum Verschwinden gebracht zu werden droht, sie vergessen überdies, daß sie selbst den Bereich metaphorischer Rede zu verlassen außerstande sind, daß mithin ihre Versuche, ein letztbegründendes Fundament aller christlichen Deutungen der Wirklichkeit zu gewinnen, ihrerseits Deutungen der Wirklichkeit und der christlichen Inhalte darstellen, Deutungen, die voraussetzen, was sie zu begründen meinen: die christliche Rede von der Welt, von den Menschen und von Gott[35].

---

[34] Die Geschichte christlicher Theologie kennt kosmologische, intellektualistische, moralistische und existentialontologische Umformulierungen, um nur diese zu nennen.

[35] Daß die Versuche einer systematischen Fixierung und Definierung der Bedeutungsgehalte der jüdisch-christlichen Geschichte in diese selbst eingegangen sind und so ihrerseits zu Gegenständen der Deutungsarbeit wurden – dieser sich selbst einholende Vorgang gehört zur Dynamik dessen, was Tradition und Überlieferungsgeschichte heißt. Die übliche Dichotomisierung der Rede in begrifflich-reflexive und bildlich-metaphorische (vgl. im Zusammenhang einer kritischen Sichtung narrativ theologischer Ansätze etwa *J. Meyer zu Schlochtern*, Erzählung als Paradigma einer alternativen theologischen Denkform. Ansätze zu einer „narrativen Theologie", ThBer 8, 35–70, hier: 62) verschwimmt, wenn der metaphorische Bedeutungsgehalt im Begriff selbst so entdeckt werden kann, „daß jede Metapher immer zugleich als spezielle Figur und als Paradigma des metaphorischen Prozesses dechiffriert werden kann", so daß die Metapher im Begriff als „Im-

In dieser uneinholbaren Voraussetzungshaftigkeit christlicher Theologie liegt der epistemologische Stellenwert der theologischen Rede von der Offenbarung begründet. Dieses ideologiekritische Moment der Offenbarung, das allen Letztbegründungsversuchen des theologischen Diskurses widerstreitet, führt die Theo-Logie wieder zurück auf den kontingenten, nämlich geschichtlich-ereignishaften Grund ihrer Rede. Daß sie angesichts ihres nun nicht mehr nur historischen sondern systematischen kontingenten Ausgangspunkts – des Ereignisses des Lebens, des Sterbens und der Auferstehung Jesu Christi – sich nicht beruhigen kann, macht die vitalisierende, fruchtbare Aporie im Zentrum theologischer Reflexion aus. In dem Maß aber, wie sie dieses aporetische Zentrum nicht zu überwinden vermag – christliche Gewißheiten sind, wenn irgend sie dem Attribut ‚christlich' noch gerecht werden wollen, nicht außerhalb des Bereichs der Erinnerung und der Hoffnung formulierbar –, wird sie ihren Diskurs insgesamt von dieser Form anamnetischer und hoffnungsvoller Ungewißheit kontaminieren lassen müssen.

Hier konvergieren nun ein erstes Mal Narrativität und analoge Gottesrede. Denn auch in jenem Plädoyer für die endlich geschehen mögende, tatsächliche Realisierung der Tradition der analogen Rede von Gott in der theologischen Reflexion, wie es Karl Rahner oft und am Ende seines Lebens eindringlich gehalten hat – „Mir kommt es hier auf die zum Wesen der Analogie gehörende und nur zu oft vergessene und sehr oft gar nicht im Einzelfall bedachte Zurücknahme der Zusage eines begrifflichen Inhaltes bei seiner Zusage an." [36] – kommt die Memoria des Grunds allen Zeugnisablegens, das als formalisierte Gestalt der Glaubensartikulation ja auch die Theologie ist (1 Petr 3,15), zum Ausdruck, eines Grunds mithin, der außerhalb und nicht innerhalb der theologischen und der Glaubensrede ist und deswegen von ihr nicht einfach ausgesagt sondern be-deutet wird.

Die Geste des Be-Deutens, wie Rahner sie einfordert und die er zu *der* theologischen Geste erklärt, dokumentiert nicht nur eine innere Verwandtschaft der Gottesrede mit der Literatur, zu deren wesentlichen Erfahrungen – für Leser wie für Autoren – die Einsicht in die fundamentale Entzogenheit

---

plikation des Definierten in der Definition" wiederkehrt; *J. Derrida*, Die weiße Mythologie. Die Metapher im philosophischen Text, in: *Ders.*, Randgänge der Philosophie, Wien 1988, 205–258, hier: 224.

[36] *K. Rahner*, Erfahrungen eines katholischen Theologen, in: *K. Lehmann* (Hg), Vor dem Geheimnis Gottes den Menschen verstehen. Karl Rahner zum 80. Geburtstag, München–Zürich 1984, 105–119, hier: 106. Dem Zitat geht voraus: „Für ein ganz primitives schulmäßiges Verständnis des Begriffes der Analogie ist ein analoger Begriff dadurch gekennzeichnet, daß eine Aussage über eine bestimmte Wirklichkeit mit Hilfe dieses Begriffes zwar legitim und unvermeidlich ist, aber in einem gewissen Sinne immer auch gleichzeitig zurückgenommen werden muß, weil die bloße Zusage dieses Begriffes auf die gemeinte Sache hin allein und ohne gleichzeitige Rücknahme, ohne diese seltsame und unheimliche Schwebe zwischen Ja und Nein, den wirklich gemeinten Gegenstand verkennen würde und letztlich irrig wäre. Aber diese geheime und unheimliche, zur Wahrheit einer analogen Aussage notwendige Zurücknahme wird meistens nicht deutlich gemacht und vergessen." Ebd.

dessen gehört, was sie aussagen, was sie beschreiben will, eine Erfahrung, die gewissermaßen ex negativo und via negationis auf den fiktionalen Charakter des Textphänomens der Literarizität verweist. Die apophatische Theologie, die von Gott redet im Wissen, daß sie von ihm nicht reden kann, bringt auf ihre Weise gegen den theologischen Bedeutungspositivismus jene Vorbehalte zur Sprache, die sich in der Tradition des Bilderverbots artikuliert haben, im mystischen Sprechen, wie Meister Eckhart es ausgeprägt hat[37], die aber auch etwa in Lk 17,20f. Niederschlag gefunden haben. Nicht in den Zeichen ist Gott, wenn diese doch von ihm, auf ihn zu sprechen.

So wie das apophatische Reden von Gott einem naiven Verständnis der Präsenz der Bedeutungsfülle in den Zeichen der Gottesrede (und damit letztlich der Präsenz Gottes in diesen Zeichen) widerstreitet, so widerstreitet die narrative Theologie demselben naiven Präsenzdenken in Hinsicht auf die Zeitdimension der Präsenz. Die Gegenwart der jüdisch-christlichen Erzählung ist eben keine offen daliegende, umstandslos erschlossene. Die jüdisch-christliche Erzählung kann sich nicht zugleich einerseits als in Zeitlichkeit und Geschichtlichkeit geschehend verstehen und andererseits einen solchen achronischen, wenn nicht antigeschichtlichen Begriff der Gegenwart des Heils pflegen.

3. Stofflichkeit und Dezentriertheit jüdisch-christlicher Heilsrede

Die anamnetisch-eschatologische Struktur der christlichen – und, sieht man von signifikanten Verschiebungen auf der inhaltlichen Ebene einmal ab, auch der jüdischen – Rede vom Heil verweist auf ein anderes Verständnis von Präsenz des Heils. Christlich ist Heil nicht anders denkbar denn als Erinnerung an eine als geschichtliches Handeln sich ereignet habende und an das Auftreten und Wirken einer konkreten geschichtlichen Person, Jesus Christus, gebundene Verheißung und als Hoffnung auf ihre Erfüllung. So daß Heilsgegenwart auf den ersten Blick in einem prekären Zwischenbereich zwischen Vergangenheit und Zukunft reflexiv aufzusuchen wäre.

Die so angesprochene soteriologische Reflexion erschlösse aber in einem weiteren Schritt jene in der *narratio* Gestalt annehmende komplexe Zeitlichkeit des Heils, insofern der Vergangenheitspol nicht einfach in einem abgeschlossenen ‚Früher' liegt, das als Abgeschlossenes dem ‚Jetzt' in vollendeter Vergangenheit vorausgeht, und der Zukunftspol nicht in einem ebenso der Gegenwart gegenüber abgeschlossenen und unzugänglichen ‚Später'. Sondern beide sind ‚präsent' im Medium der Erinnerung und der Hoffnung. Diese aber sind Tätigkeiten des Menschen, Tätigkeiten, die jetzt geschehen. Nicht dinghaft, nicht substantialistisch, aber als erinnertes und als erhofftes ist Heil ‚präsent'.

---

[37] Zur mystischen Sprache Eckharts siehe *W. Haug*, Zur Grundlegung einer Theorie des mystischen Sprechens, in: *K. Ruh* (Hg), Abendländische Mystik im Mittelalter, Stuttgart 1986, 494–508.

In einem dritten Schritt wird schließlich die soteriologische Reflexion den formalen Charakter des Paradigmas ‚Gegenwart' zurückführen auf deren stoffliche Qualifiziertheit: Die primäre Rede von der Zeit und vom Heil bezieht sich nicht auf einen paradigmatischen ‚Raum' der Gegenwart, der dann mit dem ‚Inhalt' des Heils gefüllt werden würde, sondern auf eine Gegenwart der Erinnerung des Heils und der Hoffnung auf es. Was Gegenwart sei, ist sagbar nur in Relation zur jeweiligen anamnetischen Tradition und Kultur, und das heißt zum jeweiligen Erinnerungssyntagma, zur jeweiligen Erzählung. Ein solches Erinnerungssyntagma wird etwa in Apg 3,1 – 4,22 entfaltet: Die Heilung eines Lahmgeborenen durch Petrus geschieht zunächst – in einer metaphorischen Verdichtung des Erinnerungssyntagmas – „im Namen Jesu Christi des Nazoräers" (3,6); sie wird dann der zusammengelaufenen, staunenden Menge in einer anamnetisch-erzählenden Auffaltung jener Namensmetapher gedeutet (3,12–26); schließlich wird, um in der Gerichtsverhandlung vor dem Hohen Rat die eigene Identität und die der Autorität, in dessen Namen man gehandelt hat, auszuweisen, ein weiteres Mal die Erzählung des gekreuzigten und von Gott durch die Auferweckung beglaubigten Heilsbringers vergegenwärtigt (4,8–12).

Die drei Schritte der soteriologischen Reflexion auf die Zeit des Heils zusammenfassend entsteht das Bild einer Heilsgegenwart, die konfiguriert und stofflich qualifiziert wird durch nicht *die* Erinnerung und *die* Hoffnung, sondern durch *eine bestimmte* Erinnerung und *eine bestimmte* Hoffnung: Beide meinen – wenn auch in verschiedenen Modi – den einen Jesus Christus und in ihm und mit ihm den einen Gott.

Wenn nun Augustin in bezug auf die Erinnerung deutlich unterscheidet zwischen dem faktischen Geschehen – das entzogen bleibt – und den Bildern, die der Geist von ihm als *memoria* ‚hat'[38], so kann von dorther eine narrativ-theologische Reflexion auf das Heil in der Geschichte sich über dessen und über Gottes Unverfügbarkeit belehren lassen. Daß Erinnerungen sich prinzipiell nicht am Erinnerten abprüfen lassen können, hat nicht nur Konsequenzen hinsichtlich der epistemologischen Validität der Erinnerungen. Es hat vor allem auch ontologische Folgen. Die Ontologie einer narrativen Theologie muß eine offene sein, eine, die das Sein Gottes nicht in sich einschließt, sondern auf es als ihres Anderen verweist, so wie die Erinnerung (und genauso die Hoffnung) auf das von ihr Gemeinte verweist.

Nun ist weder die Erinnerung des Heils noch die Hoffnung auf es Möglichkeitsbedingung der Erzählung von ihm. Insofern beide Tätigkeiten sind, Tätigkeiten des – existentiellen, nicht nur semiotischen – Verweisens auf

[38] „Freilich werden, wenn man Vergangenes der Wahrheit getreu erzählt, nicht die Wirklichkeiten selbst hervorgeholt, die nun einmal vergangen sind, sondern nur Worte, geschöpft aus Bildern, die im Geiste, als sie durch unsere Sinne hindurchzogen, gleichsam Spuren eingedrückt haben." Conf. 18,23.

Sinn, auf einen ganz bestimmten Sinn, sind sie bereits das Erzählen der Geschichte des Heils für die Menschen durch Jesus Christus von Gott her.

Diesen besonderen Verweisungszusammenhang, in dem die jüdisch-christliche Erzählung steht und der in ihr sich manifestiert, hat Edward Schillebeeckx in der metaphorischen Kurzformel zusammengefaßt: „Menschen als Erzählung von Gott."[39] Sie enthält verdichtet den hermeneutischen Zirkel, der die als Geschichte und in Geschichten geschehend sich verstehende Gottesrede kennzeichnet und strukturiert und der ein fruchtbarer ist und kein *circulus vitiosus:* Die jüdisch-christliche Geschichte ist eine Erzählung, in welcher Menschen sich selbst, ihr Tun, ihr Ergehen, reflektieren. An dieser Stelle, die den Ausgangspunkt der im hermeneutischen Zirkel sich vollziehenden Verstehensbewegung bildet, ist sie zugleich die Historie dieser Selbst-Verständigung. Doch erzählen Menschen in dieser Geschichte sich unter einem metaphorischen Vorbehalt: als Geschichte von Gott. Fluchtpunkt dieser Orientierungsbewegung und Leitmotiv ihrer narrativen Dokumentation ist Gott. Damit ist diese Geschichte – als Geschichte der Menschen – von vornherein aus sich herausgehoben, ist dezentriert. In solcher Dezentrierung realisiert sich, was im Diskurs der Metaphysik unter dem Titel der Theonomie zur Sprache kommt. Und es kommt in der solchermaßen auf Gott hin aus ihrem selbstidentischen Zentrum gedrehten Geschichte zugleich der primäre Referenzpunkt der Reflexion auf die theonome Orientierung des Menschen zur Darstellung. Mit der Erschließung des ‚dezentrierten Zentrums' jener Geschichte öffnet sich der hermeneutische Zirkel.

Denn so wie die ‚theonome Umweghaftigkeit' der Selbsterschließung der Menschen in dieser Geschichte auf die zugrundeliegende Struktur der narrativen Funktion verweist, begegnet auch das Zentrum der Geschichte, Gott, nicht in grundsätzlich von ihr abstrahierbarer Selbstevidenz. Die traditionelle metaphysische Aussage von der Unabhängigkeit Gottes gegenüber der Welt ist von der jüdisch-christlichen Geschichte solange nicht gedeckt, wie ihr nicht die – schöpfungstheologisch resp. soteriologisch formulierte – Aussage von seiner (Selbst-)Verpflichtung gegenüber der Welt zur Seite gestellt wird. Beide Aussagen aber stehen in einem logischen Widerspruch zueinander, der nicht wiederum von der sie steuernden Aussagenlogik geheilt werden kann. Er ist jedoch überführbar in eine Kontinuität narrativer Dynamik, wenn in ihm jene Metaphorizität narrativer Gottesrede entdeckt werden kann, welche Rahner auf dem benachbarten Feld der Analogie expliziert hat und welche Gott als den zu verstehen gibt, der nur in den Geschichten der Menschen mit ihm zugänglich ist und der zugleich von ihnen weder hinlänglich noch annähernd in dem Sinn erschlossen werden

[39] Vgl. sein „Mensen als verhaal van God", dessen ‚narrativ-metaphorische' Pointe in der deutschen Übersetzung verloren gegangen ist: Menschen. Die Geschichte von Gott, Freiburg–Basel–Wien 1990.

kann, daß diese Geschichten noch einmal sich selbst zu überholen in der Lage wären (daß sie, mit Augustin zu sprechen, vom Bezirk der *verba* der Menschen hinüberwechseln könnten zur vox Gottes[40]) und ihr Reden mit dem zusammenfiele, wovon sie sprechen.

Das Moment des Vertrauens, von dem die jüdisch-christliche Geschichte als allen Differenzierungen, Variationen und Revisionen zugrundeliegende Basisrelation zwischen Menschen und Gott erzählt, wird nicht im Vorgang des Erzählens von diesem eingeholt und aufgehoben. Es wird vielmehr zur Sprache und in dieser syntagmatisch zur Darstellung gebracht, indem die narrative Gottesrede ihre Metaphorizität thematisch, lesbar, werden läßt in der die Zeit, die Geschichte und damit sie, die narrativ verfaßte Gottesrede, selbst reflektierenden eschatologischen Spannung von Erinnerung und Hoffnung.

Die Indirektheit und Ambiguität des Gotteszugangs, wovon das IV. Lateranense und in seiner Folge Rahner und schließlich mit wechselndem Optimismus die gesamte Tradition der analogen Gottesrede spricht, kehrt narrativ-theologisch reformuliert in der zweifachen Gebrochenheit ebendieses Zugangs durch die Stofflichkeit und durch die Zeitlichkeit der Erzählung der Menschen als Geschichte von Gott wieder. Das Spezifische dieser narrativen Reformulierung läge darin, daß mit der doppelten Gebrochenheit durch Stofflichkeit und Zeitlichkeit nicht nur, wie in der Brechung der Gottesrede durch die Analogie, eine Aussage über Gott getroffen wird, sondern daß diese Gottesaussage gewissermaßen ausdehnungsgleich mit einer Aussage über die Menschen ist: als in die Geschichte des Redens von Gott Verwickelte. Denn der Stoff und die Zeit sind in narrativer Perspektive die beiden Grundapriori jener Welt, in der Menschen sich je und je vorfinden. Die Erzählung von Gott bedenkt ihn in Zeitlichkeit und Stofflichkeit, und Zeitlichkeit und Stofflichkeit in ihm, eines im anderen. In beiden bedenkt sie den Menschen. Der Mensch bedenkt in dieser Erzählung sich. Die Ortsangabe wäre wörtlich zu nehmen: *in* der Erzählung.

4. Narrative Identität des Subjekts

Diese auf den ersten Blick widersprüchlichen Aussagen – daß die Erzählung den Menschen bedenke und daß mit und vor allem in der Erzählung der Mensch sich bedenke – wären nicht zuletzt auf dem Hintergrund von Entwicklungen in der Literatur- und Texttheorie zu verstehen, in welchen die in traditionellem Erzählen unzweifelbare Instanz der Autorschaft zum Verschwinden gebracht zu werden droht[41]. Vor allem in Hinblick auf eine nicht

[40] *Conf.* XI, 6,8.

[41] Vgl. in diesem Zusammenhang exemplarisch für den Bereich der Historiographie *F. Braudel*, Geschichte und Sozialwissenschaften. Die longue durée, in: *M. Bloch et al.*, Schrift und Materie der Geschichte. Vorschläge zur systematischen Aneignung historischer Prozesse, Frankfurt 1977, 47–85, sowie für den Bereich der Literatur *M. Foucault*, Was ist ein Autor? in: *Ders.*, Schriften zur Literatur, Frankfurt 1988, 7–31. Eine kritische Auseinandersetzung mit der von Braudel repräsen-

nur das individuelle Leben, sondern Generationen und Epochen übergreifende kulturelle Erzähltradition, wie sie die jüdisch-christliche Geschichte darstellt, erhebt sich tatsächlich die Frage, wie hier überhaupt von Autorschaft gesprochen werden kann – will man nicht den Begriff ‚Menschheit' als Repräsentanz einer realen Universalie nehmen. Wenn aber auf der anderen Seite Geschichte nicht als etwas den Menschen schicksalhaft Überfallendes angesehen werden soll, sondern als etwas auf die ein oder andere Weise ‚Gemachtes' und Hervorgebrachtes, so muß es möglich und erlaubt sein, zumindest metaphorisch von Autorschaft zu sprechen. Metaphorisch wäre eine solche Rede auf zweierlei Weise. Einmal in Hinblick auf eine ‚starke' Lesart von Autorschaft, die den Autor in der Position auktorialer Verfügungsgewalt über seinen Stoff sieht; demgegenüber würde die metaphorische Redeweise etwa den Aspekt der Traditionalität betonen: Keine Erzählung beginnt mit und bei sich selbst, sondern sie bildet jeweils die revisionäre Aneignung eines Stoffs, der ihr – als ihr vorausgehend – entzogen ist. Sodann, und diese zweite metaphorische Einschränkung wäre in engem Zusammenhang mit der ersten zu lesen, tritt im Fall einer Erzählung, die ausdehnungsgleich mit ihrer Überlieferungsgeschichte ist, der jeweilige ‚Autor' in abgeleiteter Weise auch als ‚Aktant' der Erzählung auf. Der paradigmatische Begriff ‚Menschheit' konstituiert sich je und je neu, wenn und indem ein Erzähler erzählend an eine (Überlieferungs-)Geschichte, die von Menschen, ihrem Tun und Ergehen sowie deren Deutung, erzählt, anknüpft. Wenn nun auf je unterschiedliche Weise Fernand Braudel und Michel Foucault aus dem so entstandenen (und freilich weiter entstehenden) Erzählstoff transsubjektive Strukturen des Erzählens und des (erzählten) Geschehens herausdestillieren und sie – im Gefolge des Strukturalismus – auf Tiefenstrukturen sei es der Geschichte, sei es der Sprache, projizieren, so ist dies nur möglich, weil dem Stoff die Intentionalitäten der Handelnden und der Erzähler syntagmatisch eingeschrieben sind. Braudels und Foucaults transsubjektive Strukturen arbeiten mit einem Material, das – auch – aus den Spuren der Subjektivität gefügt ist. Deswegen kann Ricœur in bezug auf Braudels monumentale Studie, die weder eine Person noch eine Epoche portraitiert, sondern einen geographischen Raum sich zum ‚Aktanten' wählt[42], auch von einer „Quasi-Fabel" sprechen[43].

Von Spuren der Subjektivität durchzogen gibt die Erzählung – an ihr wird Autorschaft in ein (schreibendes) Bedenken und ein (lesendes) Bedachtwerden des Subjekts gebrochen – sich als Antwort auf die Unmöglichkeit zu verstehen, die Grundverfaßtheiten des Subjekts, nämlich sich selbst zugleich gegenüber der Welt und in ihr vorzufinden, sowie des eigenen Grunds nicht

---

tierten Position einer das Ereignis, den Handelnden und schließlich auch die Zeit in dauerhafte Strukturen zurückblendenden Historiographie führt *Ricœur* in: Zeit I (1988) 308–338.

[42] Vgl. *F. Braudel*, Das Mittelmeer und die mediterrane Welt in der Epoche Philipps II., 3 Bde., Frankfurt 1990.

[43] *Ricœur*, Zeit I (1988) 311.

habhaft zu sein, noch einmal zu einer subjektfundamentierenden Einheit zu fügen[44]. Die Antwort der Erzählung fällt nicht in Richtung etwa eines transzendentalen Rückgriffs hinter diese Problematik auf einen doch noch begründenden und – narrativ – rekonstruierbaren Grund aus. Vielmehr, und darin ist sie eben Antwort, nicht Lösung, markiert sie zunächst die subjektphilosophisch in den Begriff gebrachten Subjektmodalitäten der Einzigkeit und der Weltlichkeit, indem sie den Menschen prinzipiell sowohl als Schreibenden bzw. Erzählenden wie auch als Be- und Geschriebenen bzw. Erzählten präsentiert. Indem sie das tut, weist sie diese Modalitäten als dem Selbst-Bewußtsein durch Bedeutungssysteme (durch ‚Texte' im weitesten Sinn) und in ihnen vermittelt aus und bestreitet darin, daß sie in dieser Weise den im Begriff des Selbstbewußtseins abbreviatorisch bedeuteten Prozeß der Selbstverständigung an den Umweg in und durch die von Menschen hervorgebrachten Bedeutungskomplexe verweist, die Möglichkeit einer mit dem Index raum-zeitlicher Unmittelbarkeit versehenen Selbst-Präsenz des Subjekts. Insofern das Subjekt narrativ als Erzähler und als Erzählter figuriert, legt die Erzählung das Selbst als ein Selbst-Verhältnis aus[45].

Diese über das Moment der Markierung hinausgehende, aber von ihr getragene Dimension der Subjektbeschreibung der Erzählung bewegt sich noch immer im Antwortrahmen, stellt noch keine Lösung der Aporie dar. Die Antwort besteht näherhin in einer Auslegung des Selbst, die es in den Stoff und in den Zeit-Raum von Geschichten hineinstellt, innerhalb derer das Selbst auf sich als Interpret und als Interpretiertes stößt. Insofern nun die Erzählung nicht nur eine Synthese aus auch dem Selbst gegenüber Heterogenem, sondern als ebendiese Stoff ist, begegnet das Subjekt nicht erst sich selbst, um dann, seiner selbst gewiß, der Welt entgegenzutreten und in sie einzugreifen. Sondern die Selbst-Verständigung geschieht an und in dem Fremden des Stoffs. Selbstverständigung ereignet sich als Tätigkeit in den Bahnen der Weltorientierung und umgekehrt. Hier kehrt also die subjektphilosophisch erhobene Dichotomie des Der-Welt-gegenüber-Seins und des In-der-Welt-Seins wieder, nun freilich reformuliert im Rahmen einer Hermeneutik der Narration. Daran, daß auf diese Weise die Erzählung die genannte subjektphilosophische Problematik nicht löst noch gar auflöst, sondern ausschreibt, läßt sich ablesen die Möglichkeit und Notwendigkeit des Erzählens als einer schöpferischen, sich selbst dokumentierenden Tätigkeit der im Möglichkeitsraum der Erzählung sich ereignenden, stoffverwie-

[44] Siehe zu dieser subjektphilosophischen Problematik *K. Müller*, Subjektivität und Theologie. Eine hartnäckige Rückfrage, in: ThPh 70 (1995) 161–186, hier: 175, 178f.

[45] Zur Doppelstruktur des Selbst als Autor und Leser der eigenen Lebensgeschichte, als gleichermaßen schreibendes wie beschriebenes Ich, siehe *Ricœur*, Zeit III (1991) 394–400, sowie *W. Sparn*, Dichtung und Wahrheit. Einführende Bemerkungen zum Thema: Religion und Biographik, in: *Ders.* (Hg), Wer schreibt meine Lebensgeschichte? Biographie, Autobiographie, Hagiographie und ihre Entstehungszusammenhänge, Gütersloh 1990, 11–29. Sparn unterscheidet mit dem lesenden und dem schreibenden Ich zwei Ichinstanzen, die „sich in einem lebensgeschichtlichen Text unterscheiden und zugleich verweben." A.a.O. 11.

senen, mit sich zu keinem Ende kommenden Vermittlung von Selbst und Welt. Die Frage nach dem Subjekt zielt – im Rahmen einer Hermeneutik der Narration – dann nicht auf einen apriorischen Kern, der den Handlungen des Subjekts als deren Möglichkeitsbedingung vorgelagert wäre; vielmehr vollzieht sie sich als Lektüre der Zeichen und Spuren, die das Subjekt in seinen Bewegungen der Selbst- und Weltorientierung hinterläßt. Diese narrativ-symbolische Verfaßtheit der Selbstäußerungen des Ich zwingt die Frage nach dem Subjekt in ein aposteriorisches Verhältnis zu ihrem Gegenstand[46], in ein Verhältnis mithin, das von vornherein Zeit involviert.

Dementsprechend setzt aus der Perspektive einer Hermeneutik der Narration das Subjekt den nicht einholbaren Zusammenhang der Trias von Einzigkeit, Weltlichkeit und Grundentzogenheit nicht voraus, um dann sich auszulegen[47], sondern ‚gewinnt' ihn allererst in jenem Vorgang der Selbstauslegung, der zugleich ein Vorgang der Fremdauslegung ist, insofern er das Selbst in die Stoffe von Geschichten verwickelt, diese dabei koordinierend. Fremd in doppelter Hinsicht: indem das Selbst am Stoff ihm Fremdes, ihm gegenüber Nicht-Identisches, auslegt; indem es durch den Stoff als ihm Fremdes, als mit ihm, dem Selbst, Nicht-Identisches, ausgelegt wird. So kann von einem ‚Gewinnen' des inneren, subjektkonstitutiven Zusammenhangs, vom ‚Gewinnen' einer Identität, nur vorsichtig, ironisch, gesprochen werden. Denn zunächst ist der Vorgang der Selbstauslegung nicht inhaltlich teleologisch justierbar. In narrativer Perspektive fällt, was gemeinhin Identität genannt wird, mit der Tätigkeit der Selbstauslegung zusammen und ist nicht deren abschöpf- und konservierbares Ergebnis[48]. Sodann ereignet sich solches ‚Gewinnen' – wo es glückt – über den Umweg durch vorgefundene Bedeutungskomplexe, durch überlieferte Geschichten, die aufgegriffen, angeeignet, variiert, revidiert werden. Das Selbst beschreibt sich mit diesen Geschichten und schreibt zugleich sich in sie ein. Solches umweghafte, sich in Fremdes einschreibende ‚Gewinnen' involviert gleichermaßen ein sich Ausliefern des Selbst nicht nur an Geschichtsstoffe, sondern darin auch an den deutenden Zugang zu ihm durch andere. Indem es sich ‚gewinnt', veröffentlicht sich das Selbst. In diesem Sinn ist mit Schapps bekanntem Diktum davon zu sprechen, daß Selbstgewinnung einer Verstrickung in Geschichten gleichkommt[49].

---

[46] Vgl. zum Verhältnis von Aposteriorität und „Spur" *E. Levinas*, Humanismus des anderen Menschen, Hamburg 1989, 51–59.

[47] So *Müller* 175.

[48] So könnte Müller darin zugestimmt werden, daß Selbstbewußtsein nicht-gegenständlich bei gleichzeitiger Referierungsaktivität sei (*Müller* 173), jedoch mit der Einschränkung, daß das Subjekt nur zugänglich ist im Modus der Lektüre des Niederschlags dieser Referierungstätigkeit, und das heißt: am Material seiner Selbstäußerungen, seiner Geschichten.

[49] Vgl. *W. Schapp*, In Geschichten verstrickt. Zum Sein von Mensch und Ding, Frankfurt ^{3}1985, 1–5.

5. Narrative Identität der Erzählung

Mit Blick auf die jüdisch-christliche Geschichte läßt die Veröffentlichung des Selbst, der Gemeinschaft, sich als Institut im Bekenntnis wiederfinden. Dabei ist zu berücksichtigen, daß Credo-Formulierungen nicht nur mehr oder weniger umfangreiche Sammlungen konsensualisierter Glaubenssätze darstellen. Die christlichen Bekenntnisformeln kristallisieren sich um die formalisierte, erinnernde Wiedergabe der Ereignissequenz des Lebens, des Sterbens und der Auferstehung bzw. Erhöhung Jesu Christi. Noch deutlicher ist die narrativ-geschichtliche Gestalt jüdisch-christlichen Bekennens greifbar in einem der ältesten Credos Israels. Dt 26,5–9 ‚veröffentlicht' die Identität Israels in der Erinnerung der Geschichte von der Väterzeit bis zur Landnahme als eine Geschichte des Heils von Jahwe her[50]. Der Akt der Erinnerung, wie er sich im Sprechen des christlichen Bekenntnisses ereignet, inhäriert ein Kernmoment der Hoffnung: ... der kommen wird zu richten die Lebenden und die Toten. Die anamnetische Wieder-Holung und Aktualisierung des geschehenen Geschehens bekennt dieses als noch nicht abgeschlossen und situiert die Bekennenden innerhalb dieses Geschehens[51].

Wer das Bekenntnis spricht, legt nicht ein Examen ab über die Orthodoxie seines Glaubens; er spricht sich aus als in diese spezifische Geschichte des Heils für die Menschen von Gott her verwickelt. Wenn mit Schapp von einem grundsätzlichen Involviertsein der Menschen in Geschichten zu sprechen wäre, so aber, daß dieses Involviertsein jedem Selbst-Bewußtsein und jeder Autonomie vorausliegt, beides ermöglichend und aber auch begrenzend (und in dieser Kontingenzierung womöglich auch verletzend), dann repräsentierte demgegenüber das Bekenntnis – auch – eine Form aufklärender Reflexion dieser Verstricktheit: Es dokumentiert idealerweise eine Wahl

[50] Vgl. hierzu *G. von Rad*, Theologie des Alten Testaments I, München [8]1982, 135 f. Vor dem Hintergrund, daß von einer Heilsgeschichte im Singular erst recht spät, womöglich erst mit der synthetisierend-redaktionellen Tätigkeit der deuteronomistischen Theologenschule, gesprochen werden kann, und daß dem Ergebnis dieser (und der ihr vorausgehenden) Arbeit die einzelnen, zunächst voneinander unabhängigen Traditionen und Sagenkreise noch ablesbar sind, erscheint die Heilserzählung Israels als ein eminent gelenkiges und offenes Formganzes. So fehlt etwa dem erwähnten Bekenntnis sowohl die Sinai- als auch die Zions- und Davidtradition.

[51] Unlängst hat Metz diese Situiertheit des ‚Dazwischen' vor dem Hintergrund des Holocausts, der dem menschlichen und inbesondere dem theologischen Sprechen jede sinn- und heilsoptimistische Unschuld genommen hat, als ‚Zeit-Raum' zwischen Karfreitag und Ostersonntag beschrieben und gegen eine triumphalistische Auferstehungstheologie geltend gemacht: „Wer ... die theologische Rede von der Auferweckung des Christus so hört, daß in ihr der Schrei des Gekreuzigten unhörbar geworden ist, der hört nicht Theologie, sondern Mythologie, nicht das Evangelium, sondern einen Siegermythos ... Uns sind in der Christologie, wenn ich das so sagen darf, der Weg und die Zeit zwischen dem Karfreitag und dem Ostersonntag abhanden gekommen. Ich finde, die Karsamstagsatmosphäre muß auch innerhalb der Christologie selbst erzählt werden ... Zur Christologie gehört eine Geschichte der Zeit und des Weges, es gehören Karsamstagserfahrungen dazu und eben eine Karsamstagssprache der Christologie, die nicht, wie im Mythos, eine reine Siegersprache ist." *J. B. Metz*, Die Rede von Gott angesichts der Leidensgeschichte der Welt, in: Sinn und Form 47 (1995) 371–378, hier: 373.

und eine Entscheidung zu dieser vorgefundenen Geschichte aus freien Stükken. In einem Akt bewußter Einholung (der im Credo kondensiert in metaphorischem Repräsentanzverhältnis zur Lebensgeschichte steht; von ihr als ihrem ‚epischen Kontext' abgekoppelt ist jedes Credo sinnlos) der vorausliegenden Geschichte affirmiert der Bekennende diese; er affirmiert aber auch sich selbst in seiner Kontingenz. Sie wird freilich von der Erzählung nicht aufgehoben sondern konfigurativ zur Darstellung gebracht[52].

Dem, der auf die Erzählung sich einläßt, begegnet, nun von der Erzählung her ihm entgegenkommend[53], die Kontingenz in Gestalt einer doppelten Vermitteltheit:

Die Außenperspektive erkennt noch jede Geschichte als von vielen weiteren, entfernten oder benachbarten Geschichten umgeben. Sie erkennt in der Differenz zu diesen das, was sie die Identität der einen Geschichte nennt. So scheint also der Erzählung Einzigartigkeit gesichert, doch um den Preis der Anerkenntnis anderer Geschichten. Diese Anerkenntnis wird auch dort noch vollzogen, wo die Existenz oder die Relevanz anderer, womöglich konkurrierender Geschichten bestritten wird[54]. Gerade von dieser negativen Anerkenntnis her wird aber ein Identitätsbegriff fraglich, in dessen Folge das Identische in einen Teufelskreis der Selbstbehauptung gerät, der es ihm nicht erlaubt, seine Alteritäten zur Geltung zu bringen, sondern der es zwingt, sie von sich abzuspalten.

---

[52] Die Fall- und Zufallhaftigkeit einer konfigurierten Handlungssequenz kann narrativ nicht extern abgesichert werden. Was von der literarischen Erzählung zu sagen ist: daß der reziproken Verwiesenheitsdynamik von Dargestelltem und Darstellung eine prekäre Selbstbegründungsstruktur eigen ist (vgl. *Ricœur*, Zufall 13 f.) und daß „der Autor auch anders beginnen und anders enden könnte" (a. a. O. 17), dies gilt prinzipiell für jede Erzählung und so auch für die jüdisch-christliche. Das hat freilich zur Folge, daß theologische Versuche, die jüdisch-christliche Geschichte in einem von ihr unabhängigen Fundament zu verankern – etwa in Gestalt der Gottesbeweise; durch die Projektion des Dramas von Gott und Mensch auf die Folie eines metaphysischen Systems und die Ableitung der Notwendigkeit der Inkarnation von dorther; durch die anthropologische Ontologisierung nicht nur der theonomen Verfaßtheit menschlicher Existenz schlechthin sondern dieses spezifischen Gottesbezugs, wie er in der jüdisch-christlichen Geschichte erzählt und forterzählt wird; durch eine autoritativ-fideistische Verwendung des Offenbarungsbegriffs –, daß diese und ähnliche Versuche einer Selbsttäuschung unterliegen, wenn sie meinen, sie vermöchten anders und mehr als in die Geschichte sich einzuschreiben, sie dabei variierend (und womöglich, punktuell zumindest, außer Kraft setzend).

[53] Es ist, so *Ricœur*, die narrative Funktion, die, da sie das Besondere nicht in Paradigmen des Allgemeinen klassifiziert, sondern im erzählten Syntagma zu einem intelligiblen Ganzen komponiert, „die Kontingenz anerkennt und sogar ... in Ehren hält"; a. a. O. 11. Eine eingehende Analyse der ‚rettenden' Arbeit der narrativen Funktion an und mit der Kontingenz findet sich a. a. O. 11–20.

[54] Insbesondere in der Geschichte der jüdisch-christlichen Tradition zeigt sich, in welchem Ausmaß das Ringen um das Eigene durch die nicht selten aggressive Abwehr anderer Geschichten bestimmt worden ist und wird – seien dies nun die kanaanäischen Fruchtbarkeitskulte oder die babylonischen Schöpfungsmythen im Fall Israels, oder, was die christliche Geschichte anbetrifft, das Judentum, der römische Staatskult, die Gnosis, der Islam, neuzeitliche Emanzipationsgeschichten, der Marxismus. Parallel zu diesen eher nach außen orientierten Auseinandersetzungen (und nicht selten mit ihnen koagierend) treten interne, zu Spaltungen führende Revisionen des gemeinsamen Überlieferungsguts auf den Plan. Immer wieder wird aber auch deutlich, daß die Behauptung gegen konkurrierende Geschichten unterlaufen wird von Anleihen bei ihnen.

Die Binnenperspektive entdeckt jene vielfältigen Bezüge und Vernetzungen, die bereits in der negativen Anerkenntnis auf paradoxe Weise tätig sind und die rhizomartig die von einer extern bezogenen Position vermeintlich erkennbaren Grenzen der Geschichte überschreiten[55]. Eine im Blick auf die Erzählung resp. die Erzähltradition erkennbare Ganzheit und Identität wird von einem lesenden und fortschreibenden, sich orientierenden Bewegen in der Erzählung in Frage gestellt.

Diese zweifach geschichtete Kontingenz (eine weitere Dimension wäre noch zu ergänzen: die der Herkunft) berührt nun aber einen zumindest in der christlichen Geschichte mit Nachdruck vorgebrachten Anspruch, in welchem das erste Gebot im Verein mit der Frage nach dem Heil zur Funktion gemacht wird, welche die Einzigartigkeit ebendieser Geschichte sichern soll. Wie verhält es sich aber mit dem Absolutheitsanspruch einer religiösen Tradition, wenn diese – als positive Religion – eben auch historisches Phänomen ist und in ihrer Geschichte Wandlungen unterworfen ist, in welchen sie sich hat beeinflussen lassen von Erzählungen, die sie zugleich dem Verdikt ihres Anspruchs ausliefert? Nun stehen sich Kontingenz und Absolutheitsanspruch nicht polar gegenüber. Während die Kontingenz in einer ontologischen Reflexion auf die Erzählung begegnet, tritt der Absolutheitsanspruch als inhaltliche Aussage auf dem Boden einer kontingenten und mit Kontingenzen arbeitenden Erzählung auf. Ohne an dieser Stelle direkt auf die Frage, ob, und wenn ja, wie der Absolutheitsanspruch aufrechtzuerhalten wäre, einzugehen, sei, gewissermaßen im Vorfeld der Frage, lediglich eine Bemerkung zum Verhältnis von universalem Anspruch und besonderer Tradition, wie es sich in der Perspektive einer Hermeneutik der Narration darstellt, angefügt. Universale Ansprüche sind an und für sich nicht schon universal, sondern partikular. Das in ihnen zur Sprache kommende Geltungsbegehren wird weder verifiziert noch falsifiziert dadurch, daß es an jedem Ort, zu jeder Zeit, unter allen Bedingungen auf Bestätigung

[55] Unter dem Stichwort der Intertextualität wird dieses Phänomen mittlerweile in der Text- und Literaturwissenschaft reflektiert und insbesondere, aber nicht nur, in bezug auf Texte der literarischen Moderne als das deren Intelligibilität wesentlich bestimmende Merkmal in Anschlag gebracht. Die von dem russischen Literaturtheoretiker Michael Bachtin sich herschreibende Forschungsrichtung reklamiert für das Phänomen der Literarizität nicht nur die Fiktionalität literarischer Texte als kennzeichnend, sondern eine dezentrierte Werkhaftigkeit: Die Ganzheit eines literarischen Werks konstituiert sich nicht ‚zwischen' den Textgrenzen sondern gewissermaßen ‚auf' ihnen; literarische Texte internalisieren die – von den intertextuellen Bezügen ständig unterlaufenen – Werkgrenzen und arbeiten mit ihnen. Inwieweit von Intertextualität auch hinsichtlich vormoderner und etwa auch biblischer Texte gesprochen werden kann, muß hier offen bleiben. Insbesondere stünde diesbezüglich die Bewertung der sowohl binnen- als auch außerkanonisch exzessiv geübten Zitatpraxis zur Frage. Zur Intertextualität in literaturtheoretischer Hinsicht siehe *J. Kristeva*, Bachtin, das Wort, der Dialog und der Roman, in: *J. Ihwe* (Hg), Literaturwissenschaft und Linguistik, Bd. III, Frankfurt 1972, 345–375; *dies.*, Probleme der Textstrukturation, in: *H. Blumensath* (Hg), Strukturalismus in der Literaturwissenschaft, Köln 1972, 243–262; *H. J. Frey*, Der unendliche Text, Frankfurt 1990. Zur theologisch-exegetischen Rezeption des Intertextualitätstheorems siehe *S. Draisma* (Hg), Intertextuality in biblical writings (=FS B. v. Iersel), Kampen 1989.

oder Bestreitung stieße. Vielmehr kann es Legitimation nur finden in der konkreten Geschichte, von der es sein Herkommen hat. Universale Geltungsansprüche vollziehen sich am und im konkreten Material; ohne von einer bestimmten (und darin in Relation zur Universalität der Ansprüche kontingenten) Tradition befruchtet zu sein, die sie erst mit Stoff anreichert – aber auch auf ihn zurückführt –, werden solche Ansprüche zur Ideologie. Eine Tradition, die um ihre Kontingenz nicht weiß, sondern ihre Stofflichkeit universalisiert, ihre Geschichte zu der Geschichte macht, läuft Gefahr, totalitär zu werden. Universale Geltungsansprüche bedürfen aber der Gestalt, sie müssen formuliert werden, und das heißt: konkretisiert und kontingenziert. Als konkret-stoffliche Erzählung vollzieht jede aufs Ganze zielende Orientierungsbewegung sich. Ricœur empfiehlt hier die Anerkenntnis einer Hermeneutik der Endlichkeit[56], derzufolge Verstehensbewegungen „must always be regionalised in order to endow their claims to universality with a concrete character“[57]. Eine solche Hermeneutik der Endlichkeit wäre integrierbar in eine Hermeneutik der Narration, insofern es die Erzählung selbst ist, die als Werk ein vollständiges Bedeutungsganzes, das mit einem gewissen Absolutheitsanspruch auftritt, darstellt, und die doch zugleich sich ihre Werkhaftigkeit vermitteln läßt von der (Literatur-) Geschichte, in der sie steht, und die sich schließlich als die konfigurierte Welt, die sie im Werk ist, der produktiv-aneignenden Lektüre entschließt – also in ihrer Bedeutungsvollständigkeit in mehrfacher Hinsicht offen ist[58].

Diese Offenheitsstruktur des Werks kommt in der jüdisch-christlichen Erzählung selbst zur Sprache, insofern sie, die Erzählung, alles, was innerhalb ihrer positiv über Gott, die Menschen und beider Relationalität aussagbar ist, memorativ verknüpft und mit einem eschatologischen Vorzeichen versieht. Der bisherige Stand der Erzählung des Heils für die Menschen von Gott her prädeterminiert keine noch ausstehenden oder anderen Weisen, in denen Gott sich selbst mitteilt. Auch innerhalb der Traditio-Struktur der Offenbarung Gottes, aufgrund derer bereits die Erzählung Israels und auf andere Weise noch einmal die christliche Geschichte von einem unüberbietbaren Nahekommen Gottes spricht, bleibt Gott der Andere des menschlich Erdenk- und Erfahrbaren. Selbst wenn also die Identität der jüdisch-christlichen Geschichte auf den Begriff gebracht werden könnte, wäre dies ein Begriff, der darin sich selbst aufhöbe, daß der Referent dieser Identität ihr prinzipiell entzogen ist.

Die jüdisch-christliche Geschichte teilt diese Entzogenheitsdynamik wie-

---

[56] *P. Ricœur*, Hermeneutics and the Human Sciences. Essays on Language, Action and Interpretation (ed. *John B. Thompson*), Cambridge et al / Paris 1981, 96.

[57] A. a. O. 100.

[58] Vgl. zum hier zugrundegelegten Begriff des Werks die Analyse von *K. Stierle*, Dimensionen des Verstehens. Der Ort der Literaturwissenschaft, Konstanz 1990 (=Konstanzer Universitätsreden 174), sowie zur Geschichte des Werkbegriffs *W. Thierse*, „Das Ganze aber ist das, was Anfang, Mitte und Ende hat.“ Problemgeschichtliche Beobachtungen zur Geschichte des Werkbegriffs, in: Weimarer Beiträge 36 (1990) 240–264.

derum mit der Narration schlechthin. Auf das Durchkreuzen der Bedeutungsintention antwortet die Erzählung mit Fiktionalität, aber auch mit einer zunehmenden Gewahrwerdung und Thematisierung der Unbeendbarkeit ihrer Bedeutungstätigkeit. So daß das überlieferte Mimesiskonzept spätestens in der Literatur der klassischen Moderne eine Transformation hin zur Frage nach der Darstellbarkeit des Nicht-Darstellbaren erfährt[59]. Diese Frage ist aber erkennbar als eine, die auch im Zentrum der Rede von Gott sich hält. Und so wenig die Literatur mit ihr zu einem Ende kommt, seitdem sie einmal aufgeworfen worden ist, so wenig zielt ihre theologische Herausforderung auf ihre – endgültige – Beantwortung und auf die Lösung des in ihr sich artikulierenden, epistemologischen und poetologischen Problems. Vielmehr manifestieren Theologie und Literatur sich als Weisen der Aus-Schreibung dieser Frage. So wird die jüdisch-christliche Erzählung lesbar als Geschichte der Ausschreibung der Frage nach der Darstellbarkeit des jeder Darstellung sich entziehenden Gottes.

6. Kontinuität und Unterbrechung, Tradition und Revision: Die Dynamik des Überlieferungsprozesses

Wenn nun zum einen diese Geschichte aus sich selbst heraus zu keinem Ende zu kommen vermag – die mimetische Aporie wird theologisch eingeholt vom eschatologischen Vorbehalt –, und wenn zum anderen diese Gottesgeschichte sich ausformuliert als Geschichte der Menschen, die in sie hinein sich verwickeln lassen, dann kommt diese Geschichte auch hinsichtlich der in ihr stofflich sich ausformulierenden und niederschlagenden Suche der Menschen nach ihrer Identität zu keinem Ende aus sich selbst. Freilich, sie spricht von einem Ende. Die Rede vom Ende gehört leitmotivisch ihr zu. Doch in seiner Basissemantik spricht das jüdisch-christliche Motiv des Endes eben nicht von einer Selbstbeendung der Geschichte. „Wie lange noch", so fragt Hiob nach der Frist und hält seine Frage klagend offen auf die Antwort Gottes zu. Und wenn Walter Benjamin gegen den Unheilszusammenhang eines unbefristeten, lückenlosen Fortschritts[60] die Kategorie

[59] Wenn ihr auch der Zugang zu dem, was die Mystik *unio mystica* genannt hat, verwehrt ist, können doch in jener Literatur Spuren einer mystischen Sprache entdeckt werden. Inbesondere Meister Eckhart entwickelt eine Diskursform, deren mimetische Intention nicht so sehr auf die Darstellung der kategorienüberschreitenden Vereinigung, sondern vielmehr auf deren Undarstellbarkeit zielt, diese dabei reflektierend. Eine solche Sprache aber, die immer wieder auf sich selbst zurückkommen muß, dabei ihre Referentialität permanent durchkreuzend, korrespondiert mit einer Literatur, der die Selbstverständlichkeit, mit der Sprache als Instrument der Wirklichkeitsabbildung und -bebilderung eingesetzt worden ist, abhanden gekommen ist und die sich ständig ihres Schreibens und darin der Wirklichkeit vergewissern muß. Vgl. hierzu *M. Wagner-Egelhaaf*, Die Mystik der Moderne. Die visionäre Ästhetik der deutschen Literatur im 20. Jahrhundert, Stuttgart 1989.

[60] „Der Begriff des Fortschritts ist in der Idee der Katastrophe zu fundieren. Daß es ‚so weiter' geht, ist die Katastrophe. Sie ist nicht das jeweils Bevorstehende, sondern das jeweils Gegebene." *W. Benjamin*, Das Passagen-Werk I, Frankfurt 1983, 592.

der Unterbrechung als des eigentlich Revolutionären setzt[61], so wird dieser Unterbrechung eine messianische Dimension zugesprochen[62]. Und wenn schließlich Metz von der jüdisch-christlichen Rede einer befristeten Zeit her Gegenwart erst als solche qualifizierbar denkt[63], so ist dieses Basislektüremuster der Wirklichkeit innerhalb der jüdisch-christlichen Erzählung auch bei ihm eschatologisch perspektiviert und stellt geradezu einen Einspruch dar gegen – womöglich endgültige und verendgültigende – Fristsetzungen aus den Geschichten der Menschen selbst heraus.

Wenn in der Perspektive einer theologischen Hermeneutik der Narration selbst-bewußte Identität nicht in transzendentaler Reduktion erreichbar ist, sondern greifbar nur als jeweils stofflich-geschichtlich sich ausformulierend, und wenn weiterhin die Reflexion des Selbst im Modus der Ausformulierung in der jüdisch-christlichen Geschichte unter dem doppelten Vorbehalt des Eingedenkens und der eschatologischen Unvollendetheit steht, dann wird mit Blick auf die theologische Anthropologie das Subjekt als durch sein Verstricktsein in die Geschichte von dieser her sich selbst vermittelt zu beschreiben sein[64]. Eine solche Beschreibung konvergiert mit der Hermeneutik des Umwegs, wie Ricœur sie entwickelt hat[65].

Die Frage nach dem Selbst richtet dann ihr Augenmerk nicht auf dieses, sondern schaut gewissermaßen von ihm weg hinaus auf die Spuren seiner Äußerungen, die es der seine Lebenszeit und seinen Wirkungskreis transzendierenden Geschichten der Menschen eingeschrieben hat. In diesen Spuren der Äußerungen des Menschen wird ihm seine ‚Identität' lesbar als auf ihn zukommend. Sich suchend bringt er hervor und liest zugleich, was genannt werden kann Kultur, Kunst, Dichtung. Nun ist es aber die Kunst und insbesondere die Dichtung, von der Paul Celan sagt, sie schaffe „Ich-Ferne. Kunst

---

[61] „Marx sagt, die Revolutionen sind die Lokomotive der Weltgeschichte. Aber vielleicht ist dem gänzlich anders. Vielleicht sind die Revolutionen der Griff des in diesem Zuge reisenden Menschengeschlechts nach der Notbremse." *W. Benjamin*, GS I.3, 1232.

[62] „Bekanntlich war es den Juden untersagt, der Zukunft nachzuforschen. Die Thora und das Gebet unterweisen sie dagegen im Eingedenken. Dieses entzauberte ihnen die Zukunft, der die verfallen sind, die sich bei den Wahrsagern Auskunft holen. Den Juden wurde die Zukunft aber darum doch nicht zur homogenen und leeren Zeit. Denn in ihr war jede Sekunde die kleine Pforte, durch die der Messias treten konnte." *Benjamin*, GS I.2, 704.

[63] Vgl. *J. B. Metz*, Theologie versus Polymythie oder Kleine Apologie des biblischen Monotheismus, in: *O. Marquard* (Hg), Einheit und Vielheit. XIV. Deutscher Kongreß für Philosophie, Hamburg 1990, 170–186, hier: 180.

[64] Mit Blick auf Luthers gnadentheologischen Bildbegriff des „fröhlichen Wechsels" findet Gerhard Ebeling eine Struktur der Entsprechung zwischen Luthers „hermeneutischer Wende" zu einer den Text selbst sprechen und von ihm sich die Bedeutung geben lassenden Exegese und der „soteriologischen Kehre", derzufolge das Heilswerk Christi samt dessen Annahme durch den Gläubigen das Selbst ‚exzentriert': „Von außen in die Seele hineingegeben – die Seele aus sich selbst herausversetzt" (*G. Ebeling*, Hermeneutik zwischen der Macht des Gotteswortes und seiner Entmachtung in der Moderne, in: ZThK 91 [1994] 80–96, hier: 84). So wäre der soteriologische Ort des Selbst außer sich.

[65] Vgl. hierzu etwa *Ricœur* 143 [Anm. 56]. Auf die dieser Hermeneutik zugrundeliegende Revision der Phänomenologie Husserls weist hin: *P. Gisel*, Paul Ricœur. Eine Einführung in sein Denken, in: P. Ricœur / E. Jüngel [Anm. 16] 5–23, bes.: 6.

fordert hier in einer bestimmten Richtung eine bestimmte Distanz, einen bestimmten Weg." [66] Dieser Weg, der für Celan in gewissem Sinn zusammenfällt mit der Dichtung selbst, führt auf Fremdes zu und bedeutet in dieser Exteriorisierung des Ich dessen Freisetzung. Die Frage nach der Dichtung ist dann gleichbedeutend mit der Frage nach dem „Ort, wo das Fremde war", nach dem „Ort, wo die Person sich freizusetzen vermochte, als ein – befremdetes – Ich? Finden wir einen solchen Ort, einen solchen Schritt?" [67] Diese Bewegung von sich weg birgt, so sie in Dichtung sich niederschlägt und in ihr lesbare Form gewinnt, eine Chance, die Celan „Atempause" nennt; insofern Dichtung auf dem Gedanken der Freisetzung bestehe, „verhoffe" sie, sei ein Gedicht Dokument der Hoffnung [68]. Der theologische Zugriff würde hier ohne Schwierigkeiten eine soteriologische Substruktur entdecken. Doch fragt die Frage nach der Dichtung, so wie Celan sie hier formuliert, auch die Theologie: Soll die jüdisch-christliche Erzählung hier zurückstehen, soll sie, die doch dort, wo Celan aus begreiflichen Gründen sich sehr zurückhält, deutlich, womöglich zuweilen in allzu großer Deutlichkeit von der Hoffnung auf das Heil-von-Gott-her spricht, weniger vermögen wollen, als hier von der Dichtung gefordert wird: die Freisetzung der Menschen von sich selbst um ihrer und der Welt willen? Soll sie das Ich in seiner Identitätsverlustangst nur besänftigen wollen? Celans Frage nach der Dichtung fragt die Theologie nach der Ernsthaftigkeit, mit der sie ihre Reflexion auf sich selbst, auf Gott und auf den Menschen unter den Vorbehalt einer anamnetisch-hoffenden Eschatologie stellt. ‚Verhofft' die Theologie? Oder weiß sie?

So wie nun aber das Selbst nicht unabhängig von seinem narrativen Kon-Text greifbar ist, kann keine Geschichte, und so auch die jüdisch-christliche nicht, entbunden von den Schicksalen ihrer Träger und Aktanten auf den Begriff gebracht werden:

> „Die religiöse Überlieferungsgemeinschaft ... ruft jedes ihrer Glieder zum Bezeugen seiner unvertretbar eigenen Erfahrung auf, um sie im Lichte des einen göttlich gewirkten Anfangs und des einen göttlich verheißenen Zieles zu deuten. Damit trägt jedes Glied zum Aufbau der Überlieferungsgemeinschaft bei, weil auch umgekehrt die Einheit des göttlich gewirkten Anfangs und des göttlich verheißenen Zieles gerade in der Vielfalt solcher Erfahrungszeugnisse abbildhaft konkretisiert und ausgelegt wird. Die in einer solchen Überlieferungsgemeinschaft gemeinsam weitergetragene Anamnese und gemeinsam bezeugte Hoffnung ist so der hermeneutische Schlüssel, der die unterschiedlichen Erfahrungen der Mitglieder einer solchen Überlieferungsgemeinschaft verständlich macht, und zugleich der Auslegungsgegenstand, der durch die Zeugnisse dieser Erfahrungen verständlich gemacht wird. Und es ist dieses hermeneutische Wechselverhältnis, durch das die Einzelnen zum Aufbau der religiösen Überlieferungsgemeinschaft und damit zugleich zur hermeneutischen Bewährung ihres Überlieferungsgutes beitragen." [69]

---

[66] *P. Celan*, Rede zur Verleihung des Büchner-Preises 1960, in: Büchner-Preis-Reden 1951–1971, Stuttgart 1972, 88–102, hier: 93.

[67] A. a. O. 95.

[68] A. a. O. 97.

[69] *R. Schaeffler*, Erfahrung als Dialog mit der Wirklichkeit. Eine Untersuchung zur Logik der Erfahrung, Freiburg–München 1995, 471.

Jenseits der Gattungsgrenzen, jenseits des vermeintlichen Gegensatzes von diskursiver Argumentation und synthetisierender Narration, birgt jenes hermeneutisch greifbare Wechselverhältnis von Deutung und Gedeutetwerden den Kern dessen, was man die Reflexion der Erzählung nennen kann. Denn jede Aneignung einer überlieferten Geschichte bedeutet zugleich deren Interpretation und Revision. Durch solche revisionären Aneignungen hindurch geschieht die Kontinuierung der Geschichte. In ihnen reflektiert und erörtert die Erzählung sich je und je neu. So geschieht – auf der Ebene der Narration – in der einen (und das heißt: in der alten) Geschichte je und je Neues und Anderes[70]. Die Lebendigkeit einer Überlieferung ereignet sich nicht, wie manche narrativistischen Theologen behaupten, der argumentativen Reflexion dieser Überlieferung zum Trotz, sondern vermittels ihrer, als je und je die alte Geschichte neu erzählende Erörterung, und in ihr[71]. So wird die diskursive Erörterung, mithin das, was in einem engen Begriff der Theologie mit ihrem *Logos* identifiziert wird, beschreibbar als inneres Moment einer Erzählung, die wie die jüdisch-christliche, eine Geschichte lebendiger Überlieferung ist[72].

---

[70] An dieser Stelle der Überlegungen schlösse sich die bereits früher angedeutete, aus narrativer Sicht entscheidende Frage nach Geschlossenheit oder Offenheit des christlichen Offenbarungsbegriffs an. Aus Raumgründen kann sie hier jedoch nicht entfaltet werden. Karlheinz Müller sieht aus judaistischer Perspektive in dem Projekt der narrativen Theologie eine Anfrage an den christlichen Begriff einer im Sinn der Geschlossenheit abgeschlossenen Offenbarung, wohingegen das Judentum aufgrund seines messianisch offengehaltenen Offenbarungsverständnisses von jeher sich innerhalb eines Selbstverständnisrahmens beschreibt, der einer theologischen Hermeneutik der Narration zugänglich ist. Vgl. *K. Müller*, Bedingungen einer Erzählkultur. Judaistische Anmerkungen zum Programm einer „narrativen Theologie", in: *R. Zerfaß* (Hg), Erzählter Glaube – erzählende Kirche, Freiburg–Basel–Wien 1988 (=QD 116), 28–51.

[71] In einer erzähltheoretischen Reflexion auf den Konnex seiner Version der Josephsgeschichte zur biblischen spricht Thomas Mann von einem lebendigen Quellen der Geschichte durch die sie reflektierenden Versionen ihrer Nach- und Neuerzählungen hindurch (*Th. Mann*, Joseph und seine Brüder III, Frankfurt 1983, 164f.). Darin, daß diese Reflexion nicht vom Autor selbst, gewissermaßen außerhalb des Texts, angestellt wird, sondern der Stimme des Erzählers angehört, gibt sie sich zudem als Element der Erzählung zu erkennen. So wird auch kompositorisch noch einmal die inhaltliche Pointe der Reflexion, nämlich der innere Konnex von Erörterung und Erzählung, eingeholt und zur Darstellung gebracht; die *narratio* etabliert sich jenseits strikt und eindeutig gelesener Gattungs- und Diskursgrenzen.

[72] Eine solche funktionale Einordnung der Diskursivität im größeren Zusammenhang einer narrativen Tiefenlogik der Gottesrede-als-Geschichte verkürzt dabei deren relationale Eigenständigkeit in ihrer Textwerdung nicht. Ricœur spricht mit Gérard Genette hinsichtlich jener Passagen narrativer Texte, in denen die Erzählung der Ereignisse unterbrochen wird und so der Eindruck eines Bereichs der zeitaussetzenden Dauer innerhalb der narrativ reflektierten Zeit entsteht, von ‚Stationen der Kontemplation' (Vgl. *Ricœur*, Zeit II [1989] 143). Diese Bezeichnung ist auf diskursive Texte unter dem Doppelaspekt übertragbar, daß sie einerseits die Bezogenheit solcher Texte auf den übergreifenden narrativen Zusammenhang, in dem sie zur Bedeutungsgeschichte stehen, markiert, und daß sie andererseits jenes Moment derselben Texte zur Geltung bringt, in dem diese eine die Zeitreflexion gewissermaßen unterbrechende Aufstauung des narrativen Flusses sind. Können diskursive Texte als kontemplative Stationen angesprochen werden, rechtfertigt sich von dorther zudem, daß sie sowohl unter historischer wie unter systematischer Perspektive (besser noch: in einer Überkreuzung beider) gelesen werden können.

7. Narrative Theologie als Darstellung der Krise des Gottsagens

Wenn die Lebendigkeit der jüdisch-christlichen Erzählung darin ihren Ausdruck findet, daß sie unentwegt auf sich selbst zurückkommt und in dieser autoreferentiellen Bewegung sich je und je neu etabliert – als revisionäre Fortschreibung der Herkunft –, dann manifestiert sich in einer so strukturierten Lebendigkeit eine konstitutive Aporie: „Zum christlichen Gott-Sagen gehört eine ständige Sprachkrise."[73] Der unentwegte, interpretierende Rekurs auf das eigene Herkommen bringt nicht Identität ergebnishaft hervor; vielmehr ereignet in ihm sich die Identität der jüdisch-christlichen Erzählung. Mit solcher narrativen Identität unentwirrbar verwoben ist ihr Gegenteil, das Unidentische. Seine Alterität ist nicht in Vertrautheit überführbar. Gott als der Andere der Geschichte(n), die Menschen von ihm erzählen, ist in seiner Unverfügbarkeit nicht selbst darstellbar. Damit ist jedoch die mimetische Dimension der zu Texten sich fügenden Sprache theologisch nicht schon obsolet geworden. Vielmehr wird sie an ihrem Referenzobjekt so gebrochen, daß dieses, Gott, eben nicht als ‚Objekt' ihrer Referentialisierung zur Darstellung gebracht wird, sondern als ihr ‚Subjekt'. Dieses kann jedoch nicht in den Bahnen einer ‚eigentlichen' Sprachverwendung, sondern nur durch eine ‚uneigentliche' – und das heißt: metaphorische – Sprachpraxis geschehen, näherhin auf dem Weg einer metabolisierenden Metaphernsprache. Rede von Gott läßt sich ständig ihrer Autorschaft enteignen.

Dieses Zur-Disposition-Stellen der Verfügungsgewalt über den eigenen Text und seine Semantik hat in der Tradition auf der Ebene der Aussagenlogik ihren Niederschlag in der negativen Theologie gefunden. War aber die Negativität ihrer Gottesaussagen letztlich aufgefangen von einem neuplatonisch vermittelten, systematisch-positiven Wissen um die Unerreichbarkeit Gottes, wird sich heutige Theologie auch dort noch ‚von Gott selbst' um die Sicherheit und Gewißheit ihrer Aussagen bringen lassen müssen, wo sie von seiner Unverfügbarkeit und Verborgenheit spricht. Nicht Gott als Gott, nicht auch der unverfügbare Gott, der *deus absconditus*, ist Zielpunkt der Mimesis theologischer und glaubensartikulatorischer Rede, sondern Gott-in-Unverfügbarkeit. Die Unverfügbarkeit Gottes käme dann nicht länger als Attribut Gottes, sondern als dynamisierendes Strukturprinzip der Rede von ihm zur Darstellung. Hierin liegt nun aber der theologische Kern der ständigen Sprachkrise des Gott-Sagens. Wenn die Referentialisierung, die fundamentale Tätigkeit sprachlichen Bedeutens, im Fall des theologischen Sprechens ebenso fundamental gestört ist, dann läge in der Fluchtlinie dieser Störung womöglich gerade nicht ihre ‚Heilung', wenn anders von Heil noch gesprochen werden soll, sondern die beunruhigende Einsicht, daß in den

[73] *P. Eicher*, Gott-Sagen. Von der negativen Theologie zur Hermeneutik der Erzählung, in: KatBl 101 (1976) 717–731, hier: 717.

Verwundungen des theologischen Diskurses der Name Gottes sichtbar wird und daß dort, wo die Menschen ihre Herrschaft über die Erzählung von Gott fahren lassen, auf paradoxe Weise Gott selbst zu Wort kommt. Denn darin besteht die ständige Krise des Gottsagens, daß es mit eigener Stimme nur sprechen kann und doch diese eigene Stimme unterlaufen muß, um die ‚Stimme Gottes' vernehmbar werden zu lassen. „Siehe, das sind nur die Säume seiner Wege; und wie leise ist das Wort, das wir vernehmen!" (Hiob 26,14) Eine solche, sich selbst nicht besitzen wollende, sondern sich öffnende Sprache, wie sie hier im Rahmen einer theologischen Hermeneutik der Narration anzudeuten versucht wird, ist es, die in anderem, metaethischen Kontext von Hans-Dieter Bahr als „gastgebende Sprache" bezeichnet wird; von ihr lasse sich sagen, „sie werde ihrerseits zum Gast des von ihr empfangenen Gastes, sofern dieser sich ihr gibt".[74]

Aufgabe der Theologie wäre es dann nicht, die so beschriebene Krise zu überwinden; mit solchen Überwindungsversuchen stand sie nicht selten in Gefahr, jenen Gottesbezug, den sie hat – die Brechung des eigenen Diskurses, des eigenen Sprechens, um ‚Gott selbst' zur Sprache zu bringen – zu verspielen. Vielmehr müßte ihr darum zu tun sein, diese Krise zu gestalten, ihr Gestalt zu verleihen: die Gottesfrage zu brechen am Stoff der Menschengeschichten; in diesen nicht zur Ruhe zu kommen; sie (und das eigene Reden) zu beunruhigen mit dem Wort Gott, mit seinem Namen[75]; so daß ein Erzählen ins Werk gesetzt wird, das die Heterogenität seines Stoffs so konfiguriert, daß dieser – in den Erzählungen – sein Herkommen und seine Zukünftigkeit lesbar werden läßt in einem je und je von neuem zu konstellierenden Gegenwartsort dieser Szene eines lesenden Erzählens.

Obschon sie nur einen Moment an der großen jüdisch-christlichen Erzählung ausmacht, tritt in solcher Vergegenwärtigung der Erzählung diese selbst, tritt sie als Ganzes – in Erinnerung und Hoffnung – in den in ihr, mit ihrem Stoff und aus ihrer Zeit geschaffenen Raum der Jetztzeit ein. Es wird in derartigem Selbstvollzug die Erzählung sich selbst gerecht, indem sie sich übersteigt. Dieser Selbstvollzug-als-Selbstüberstieg ereignet sich nicht in der Weise eines Explizierens des Überschusses. Schon bei Aristoteles sind Anfang und Ende einer Fabel nicht bedeutungsgesättigte, semantisch vollständig determinierte und in dem Sinn notwendige Bestand-

[74] *H.-D. Bahr*, Die Sprache des Gastes. Eine Metaethik, Leipzig 1994, 21.

[75] Die Beunruhigung des theologischen Diskurses durch den Namen Gottes wird von der jüdischen Tradition in der Diastase des zwar schreib-, aber nicht aussprechbaren Tetragramms erinnert: „... das Tetragramm – eine Stelle im geschriebenen Text, die von der menschlichen Stimme nicht geradewegs betreten werden kann. Gleichwohl stürzt beim Verlauten des Textes die Stimme an der Stelle dieses Zeichens nicht jeweils in ein Loch des Schweigens. Der Stimme ist es erlaubt, das unaussprechliche Schriftzeichen mit einem aussprechbaren Zeichen zu überbrücken. Bei der Schriftlektüre im Gottesdienst der Synagoge wurde das Tetragramm ‚adonaj' gelesen, in den Lehrhäusern sagte man bei Schriftzitaten ‚ha-schem' (‚der Name'). Ein aussprechbarer Name schwebt ohne Halt am Schriftbild über dem unaussprechlich Geschriebenen." *A. Stock*, Poetische Dogmatik. Christologie. I. Namen, Paderborn et al. 1995, 37.

teile des *mythos*, so daß sie sich einfach ergäben. Sie müssen vielmehr gesetzt werden, was der konfigurativen Ganzheit des *mythos* von vornherein ein Moment der Kontingenz einschreibt. So weist der Akt der konfigurativen Setzung von Anfang und Ende über die Geschichte hinaus, in Vergangenheit und Zukunft; in der mit dem Setzen konstituierten Ganzheit zeigt so sich die konstitutive Offenheit des Erzählwerks, ohne daß sie anders einholbar wäre, als durch ein neu einsetzendes, lesend-revidierendes Fortschreiben der Geschichte und damit ihrer Offenheit.

Es vermöchte eine solchermaßen konfigurierte Gottes- und Menschengeschichte womöglich zur Metapher eines Heils werden, das nicht aus ihr erwächst, sondern – von Gott her kommt.

ThPh 71 (1996) 187–204

Pragmatismus redivivus?

Eine Kritik an der Revitalisierung des pragmatistischen Grundgedankens

Von Georg Römpp

Nachdem das Bewußtsein geschwunden ist, daß unsere Begriffe und unser Denken durch die Dinge selbst oder durch in der Welt bestehende Sachverhalte bestimmt sein könnten, findet der Gedanke zunehmend Gehör, daß wir unsere Welt mit der Hilfe von Bestimmungen begreifen, deren Richtigkeit sich nur aus ihrem Erfolg bei der Bewältigung von Problemen rechtfertigt und die ihre Richtigkeit folglich nur dadurch verlieren, daß sie unter veränderten Bedingungen keinen Beitrag zur Lösung von Problemen mehr leisten können. Dieser Gedanke gab dem angelsächsischen Pragmatismus seinen Namen. Der Sache nach war er jedoch bereits in radikaler Form bei Nietzsche durchgeführt[1]. Und es steht in engem Zusammenhang mit der Entdeckung Nietzsches als eines genuin philosophischen Denkers, daß der pragmatistische Grundgedanke heute auch im deutschen Sprachraum mehr und mehr Resonanz findet, nachdem er in der angelsächsischen Philosophie nach der postanalytischen Wende schon seit geraumer Zeit wieder zu einer ernsthaft diskutierten Alternative zum generell metaphysik-verdächtigen kontinentalen Denken geworden war[2].

Nun ist es keine neue oder genuin philosophische Einsicht, daß das Denken des Menschen in der Regel von Problemen ausgeht, die sich „von selbst aufdrängen". Die Behauptung des Pragmatismus lautet jedoch, daß die Ergebnisse dieses Denkens ihre Gültigkeit nur als Problemlösungen besitzen und ihnen prinzipiell kein darüber hinausgehender Status einer Aufklärung über den Menschen und sein selbstbewußtes Dasein in der Welt zukommen kann. Wie wir die Welt begrifflich einteilen und welche Welt wir mit Hilfe dieser Einteilungen erzeugen, dies soll dem pragmatistischen Gedanken zufolge ebenso nur durch Problemlösungsprozesse bestimmt sein wie die Stellung, die wir uns selbst in dieser Welt zuschreiben. Alle Bestimmtheit verdankt sich demzufolge einem Geschehen, in dem Probleme entstehen, deren zufriedenstellende Lösungen vorübergehend zu Bestimmungen führen, die solange den Sachen selbst zugeschrieben werden, bis neue Probleme neue Lösungen erfordern, die durch Um- und Andersbestimmungen geleistet werden, durch die eine neue Welt und ein neues Selbstverständnis des Menschen erschaffen werden. Der im Pragmatismus

[1] Vgl. *R. Rorty*, Nietzsche, Socrates and Pragmatism, in: South African Journal of Philosophy 10 (1991–3), 61–63.

[2] Vgl. als Überblick *J. P. Murphy*, Pragmatism from Peirce to Davidson, Boulder 1990; sowie *G. Abel*, Realismus, Pragmatismus, Interpretationismus. Zu neueren Entwicklungen in der analytischen Philosophie, in: Allgemeine Zeitschrift für Philosophie 13 (1988–3) 51–67.

übliche Gestus der Bescheidenheit sollte über diesen umfassenden Anspruch nicht hinwegtäuschen.

Die folgenden drei Schritte auf dem Weg zu einer Kritik des pragmatistischen Grundgedankens gehen nicht auf die z.T. beträchtlichen Differenzen zwischen den einzelnen pragmatistischen Positionen ein. Es wird auch nicht unterschieden zwischen den Gedankengängen, die unter dem Titel „Pragmatismus" für die Philosophiegeschichtsschreibung terminologisch geworden sind, und den pragmatistischen Variationen, die in der Gegenwart unter sehr verschiedenartigen Namen im Umlauf sind. Die Kritik konzentriert sich vielmehr auf den zentralen Gedanken, der die Grundlage jeder radikal durchgeführten pragmatistischen Philosophie darstellt. Dieser Gedanke wird der Kritik in folgender Form zugrundegelegt: die Bestimmtheit aller Begriffe und Theorien, in denen wir die Welt, uns selbst und unser Verhältnis zur Welt verstehen und an denen wir unser poietisches wie praktisches Verhalten orientieren, entstammt nach ihrer Genesis, die nicht von ihrer Geltung zu unterscheiden ist, ausschließlich gelungenen Bemühungen, Störungen in Handlungsabläufen oder in unserem Orientierungswissen zu beseitigen. Von „Pragmatismus" soll also dann gesprochen werden, wenn behauptet wird, alle Bestimmtheiten lassen sich als Ergebnisse von Problemlösungsprozessen ableiten. Diese Formulierung hat den Vorteil, daß sie die pragmatistischen Positionen dort aufnimmt, wo sie ihre weitreichendsten philosophischen Begründungsansprüche zur Geltung bringen, also dort, wo sie behaupten, uns eine allgemeingültige Erklärung über die Herkunft der Bestimmtheiten unserer Welt geben zu können.

1.

Indem der Pragmatismus die Bestimmtheit unserer Begriffe und Gedanken auf einen sich selbst kontinuierenden Prozeß von Problemen und ihren Lösungen zurückführt, eröffnen sich ihm drei Optionen für ein Verständnis jener Problemsituationen, die seiner zentralen Behauptung zufolge am Anfang aller Bestimmtheit stehen. Will der Pragmatismus dagegen auf ein solches Verständnis grundsätzlich verzichten und sich auf das bloße „Problem überhaupt" als Ausgang aller Bestimmung zurückziehen, so dementiert er seinen Grundgedanken und transformiert sich – gewollt oder ungewollt – in eine gänzlich andere Auffassung über den Ursprung der Genesis und der Geltung unserer Bestimmtheiten. In „Problemen" kann dieser Ursprung nur gesucht werden, wenn die damit bezeichneten Phänomene nicht nur als ursprünglich, sondern auch als ursprunggebend angesehen werden können. Dies ist natürlich keine speziell den Pragmatismus betreffende Schwierigkeit, sondern geht auf das zentrale Problem eines jeden Denkens zurück, das uns über den Ursprung aller Bestimmtheit aufklären will. Ein solches Denken kann offensichtlich keine Bestimmtheiten in Anspruch nehmen, um den Ursprung von Bestimmtheit zu erklären, will es nicht das

Explanandum als Explanans benutzen. Folglich kann ein solches Unternehmen nur gelingen, wenn es nicht nur über den Anfang philosophiert, sondern sich selbst als anfänglich darstellen kann. Genau dies aber kann der Pragmatismus nur dann, wenn er nicht ausschließt, von seinem ursprunggebendem Begriff der „Probleme" auch Rechenschaft geben zu können. Im anderen Fall verweigert er den Diskurs von vornherein und schließt sich aus dem philosophischen Begründungs- und Reflexionsprojekt aus.

Wenn der Pragmatismus das ursprüngliche und ursprunggebende Phänomen nun mit dem Begriff des „Problems" bezeichnet, so führt jenes bekannte Dilemma zu folgenden Optionen, die jeweils ihre eigenen Schwierigkeiten generieren.

(1) Die Bestimmtheit der Welt kann als Ergebnis von Problemen aufgefaßt werden, die keinen internen Zusammenhang aufweisen, sondern einfach „da" sind.

Nun kann zunächst von einem Problem sinnvoll nur dann die Rede sein, wenn es eine endliche Menge von Lösungen aufweist, andernfalls verschwindet seine Bestimmtheit als Problem und die Rede von Bestimmtheit als Ergebnis von Problemlösungen wird gehaltlos. Wer sagt: eine gegebene Bestimmtheit ist die kreative Lösung eines Problems, das prinzipiell alle Lösungen zugelassen hätte, also den Spielraum der Kreativität durch sich selbst nicht einschränkt, der kann diese Bestimmtheit auch als Ergebnis von reiner Kreativität ansehen und braucht den Begriff des Problems als solchen nicht. Wenn die Probleme also so aufgefaßt werden, daß sie ihre Lösungen überhaupt nicht determinieren, so ist der Pragmatismus selbst dementiert und der Übergang in einen reinen „Kreativismus" als Ursprung von Bestimmtheit gemacht.

Wenn nun Probleme bloß als solche und ohne internen entwicklungslogischen Zusammenhang über Bestimmtheiten entscheiden, oder wenn sie einfach „da" sind und kein interner Zusammenhang zwischen ihnen und den Bestimmtheiten behauptet wird, die als ihre Lösungen verstanden werden sollen, so verschwindet darüber hinaus der Unterschied zwischen den als Problemlösungen abzuleitenden Bestimmtheiten und den Problemen, in bezug auf die sie als Bestimmtheiten verstanden werden sollten. Dann aber wird die Rede von Problemen und ihren Lösungen am Anfang aller Bestimmtheit vollends überflüssig und die Bestimmtheiten können selbst als ihr eigener Ursprung angesehen werden, ohne daß ein intermittierender Begriff – wie z.B. Genesis aus Problemen – vonnöten wäre. Ein Ausweg ergäbe sich nur dann, wenn in jedem einzelnen Fall von begrifflicher Bestimmung angegeben werden könnte, welche Problemlage gerade zu dieser Bestimmtheit geführt hat, und nachgewiesen werden könnte, daß die Bestimmtheit vollständig als Lösung dieser Problemlage erklärbar ist. In diesem Fall wäre allerdings nicht das Problem als solches der Anfang von Bestimmtheit, sondern die konkrete Bestimmtheit eines Problems, womit wiederum der Begriff des Problems selbst überflüssig und die Bestimmthei-

ten direkt auf die Problembestimmtheiten zurückführbar wären. Woher solche Bestimmtheiten auch immer stammen mögen, der Ursprung von Bestimmtheit in der Welt ist damit nicht mehr als Resultat von Problemlösungsprozessen darstellbar und der Pragmatismus ist dementiert – wenigstens in seiner radikalen Form als Fundamentalphilosophie.

Die grundlegende Voraussetzung einer jeden pragmatistischen Konzeption vom Ursprung der Bestimmtheiten unserer Welt ist also die Integration eines Gedankengangs in den Pragmatismus, der die Differenz zwischen den Bestimmtheiten (die als Problemlösungen verstanden werden) und den Problemen aufrechterhält und verständlich macht, ohne den pragmatistischen Grundgedanken zu verletzen. Dazu dürfen sich offensichtlich die Bestimmtheiten der Probleme nicht mit denen der Lösungen decken (d.h. mit den Bestimmtheiten, die als Ergebnis von Problemlösungen verstanden werden). Es muß dem Pragmatismus also gelingen, auf eine solche Weise Rechenschaft von seinem Grundbegriff zu geben, daß dabei weder die Probleme mit den durch sie generierten Bestimmtheiten zusammenfallen noch fremde Determinanten eingeführt werden, die den Pragmatismus in eine „Erste Philosophie" anderer Provenienz transformieren würden. Die naheliegendste Lösung läßt sich als zweite Option zur Beseitigung des fundamentalen Dilemmas formulieren, das der pragmatistische Grundgedanke impliziert.

(2) Die Bestimmtheit der Welt kann als Ergebnis einer internen Entwicklungslogik von Problemen und Problemlösungen aufgefaßt werden.

Die Bestimmtheit der Probleme wird durch die Ausübung dieser Option einerseits von der Bestimmtheit der Lösungen unterschieden, wodurch der Begriff des Problems überhaupt erst sinnvoll Verwendung in einer Philosophie finden kann, die den Ursprung aller Bestimmtheit aufklären zu können beansprucht. Es werden für diese Unterscheidung jedoch andererseits keine Bestimmungsgründe verwendet, die den Pragmatismus als solchen dementieren und diese Bestimmungsgründe an der Stelle von Problemen und ihren Lösungen als letzte Ursprünge der Bestimmtheiten unserer Welt und unserer selbst auszeichnen würden. Dies scheint deshalb zu gelingen, weil für die Bestimmtheit der Probleme keine Determinanten jenseits der Dimension der Bestimmtheiten generierenden Probleme eingeführt werden müssen. Probleme erzeugen danach Probleme – ob mit oder ohne Umweg über vorübergehend gelingende Lösungen. Damit sind jedoch zwei Optionen eröffnet.

(2a) Die interne Entwicklungslogik, die den Problemen ihre eigene Bestimmtheit verschafft und sie damit von der Bestimmtheit ihrer Lösungen unterscheidet, in der der Pragmatismus die begriffliche und theoretische Bestimmtheit der Welt und des bewußten Wesens findet, schreitet über das Gelingen von Lösungen in Form von begrifflichen Einteilungen und theoretischen Erklärungen der Verhältnisse in der Welt und des Bewußtseins voran, von Lösungen also, die neue Probleme generieren, die neue Lösungen erfordern usw. ad infinitum.

Es dürfte dem Pragmatismus schwerfallen, bei dieser Option den Gedan-

ken einer internen Entwicklungslogik beizubehalten. Wenn die Problementwicklung über problemerzeugende Lösungen abläuft, so sind die neuen Probleme nicht mehr ausschließlich durch die interne Entwicklungslogik von Problemen, sondern auch – und wahrscheinlich noch mehr – durch die vorgängige Bestimmtheit der bewußten Wesen determiniert, für die jene unbefriedigenden Lösungen zu neuen Problemen werden. Die Probleme erzeugen die neuen Probleme also nicht aus sich heraus, sondern die letzteren entstehen aus dem Zusammenstoß der alten Lösungen mit den begrifflichen und theoretischen Bestimmtheiten der Wesen, für die sie zeitweise Lösungen darstellten. Folglich gehen aber eben diese begrifflichen und theoretischen Bestimmtheiten konstitutiv in die Bestimmtheiten der neuen Probleme ein. Damit aber ist zum einen der Gedanke einer internen Entwicklungslogik von Problemen und problemerzeugenden Lösungen verlassen und zum anderen der Grundgedanke des Pragmatismus selbst dementiert, da die Bestimmtheit *der* Welt nunmehr zumindest teilweise auf die vorgegebenen Bestimmtheiten von Entitäten *in* der Welt zurückgeführt ist[3].

(2 b) Es bleibt also im Rahmen der Option (2) nur die zweite Möglichkeit, soll der pragmatistische Grundgedanke konsistent durchgeführt werden. Danach erzeugen Probleme Probleme – jedoch ohne Umweg über den Bezug von vorübergehend gelingenden Lösungen auf Entitäten in der Welt, deren Bestimmtheit doch gerade erst pragmatistisch verständlich gemacht werden soll.

Für diese Option macht es im Grunde keinen Unterschied, ob die interne Entwicklungslogik einen Weg von Problemen über Lösungen zu Problemen einschlägt, oder ob eine direkt und rein intern determinierte Transformation von Problemen in andere Probleme angenommen wird, ohne daß dies eine nur innerhalb der Dimension der Probleme determinierte Abfolge von Problemen, Lösungen und Problemen impliziert. Entscheidend ist das strenge Festhalten an dem Gedanken einer Entwicklungslogik, die keinerlei externe Determinanten zuläßt. Nun könnte zunächst gefordert werden, der Pragmatismus müsse bei dieser Option in der Lage sein, nähere Auskünfte über die Struktur dieser sicher nicht von vornherein plausiblen Entwicklungslogik von Problemen zu geben. Diese Forderung ist zwar berechtigt, im Hinblick auf die Haltbarkeit des pragmatistischen Grundgedankens kann auf die Prüfung der Überzeugungskraft möglicher Antworten jedoch verzichtet werden. *Jede* mögliche Antwort nämlich würde – unabhängig von ihrer Plausibilität – jenen Grundgedanken mindestens so weit verlassen müssen, daß von einer radikal pragmatistischen „Ersten Philosophie" nicht mehr die Rede sein könnte. Am Ursprung der begrifflichen und theoretischen Bestimmtheiten der Welt und unserer selbst würden in jedem Fall nicht mehr nur *Probleme* in ihrem eigenen Sinn stehen, sondern diese

[3] Natürlich bietet sich hier der Ausweg an, auch diese Bestimmtheiten pragmatistisch aufzufassen, aber damit wird das Problem mit der Option (2) nur auf neuer Ebene reformuliert.

Bestimmtheiten wären *auch* durch eine Logik der Entwicklung von Problemen zu anderen Problemen geprägt. Auch wenn diese Logik nur eine interne Bewegung von Problemsequenzen determiniert, so kann sie selbst doch nicht als „Problem" angesehen werden, sondern implantiert dem Pragmatismus ein heterogenes Element, das ihn jedenfalls für die Zwecke einer „Ersten Philosophie" untauglich macht. Jene Übergänge zwischen verschiedenen Problemzuständen, die eine solche Logik bestimmt, sind selbst nicht Probleme, sie sind aber auch keine Lösungen. Die Bestimmung der Welt durch eine Kette von Problemlösungsprozessen ist damit stets an den scheinbar bedeutungslosen Stellen unterbrochen, an denen ein Problem sich in ein anderes transformiert und folglich auch die Bestimmtheit der Welt durch eine andere ersetzt wird. Indem diese neue Bestimmtheit sich aber einer Lücke in der Abfolge von Problem- und Lösungszuständen verdankt, in der die Verbindung zwischen diesen Zuständen nur durch eine Logik hergestellt wird, deren Status sich fundamental von dem von Problemen unterscheidet, ist jene Bestimmung – und damit alle Bestimmtheit – nicht mehr als Problemlösung generiert, sondern impliziert einen davon kategorial verschiedenen Faktor. Damit führt auch die Option, das grundlegende Dilemma des Pragmatismus mit Hilfe der Annahme einer internen Entwicklungslogik von Problemen zu lösen, notwendig zur Aufnahme von nicht in der Struktur von Problemen verfaßter Determinanten in die Theorie der ursprünglichen Genesis der Bestimmtheiten, was den Gedanken eines radikal in der Form einer „Ersten Philosophie" durchgeführten Pragmatismus von selbst verbietet.

(3) Die dritte denkbare Option ist sicherlich die naheliegendste: der Ursprung der Probleme, deren Lösungen bestimmen, was die Welt ist, liegt im menschlichen Leben – die Bestimmtheiten sind damit als „Lebensdienlichkeiten" aufgefaßt[4].

Die Einwände gegen diese Option ergeben sich nun in den Grundzügen schon aus den bisherigen Überlegungen. Sie sind jedoch von verschiedener Struktur, und diese Strukturen entsprechen zwei möglichen Interpretationen von Option (3), so daß auch hier eine weitere Unterscheidung sinnvoll erscheint.

(3 a) Die Bestimmtheiten, die als Ergebnis von Problemlösungsprozessen verstanden werden sollten, werden auf bestimmte Erfordernisse der Erhaltung oder Beförderung von Leben zurückgeführt.

Damit stellt der Pragmatismus aber nur eine Zwischenstation einer Erklärungsstrategie dar, die letztlich alle Bestimmtheit der Welt auf das – nicht ethisch zu verstehende – Gelingen von Leben zurückführt; es wird also eine

[4] Innerhalb des Pragmatismus als philosophiehistorischer Bewegung könnte hier insbesondere auf William James als Vertreter einer „funktionalistischen" Version pragmatistischen Denkens verwiesen werden; vgl. *W. James*, „Das pluralistische Universum". Vorlesungen über die gegenwärtige Lage der Philosophie, Darmstadt 1994.

reduktionistische Strategie verfolgt: die vielen Bestimmtheiten der Welt werden als Epiphänomen der Bestimmtheit „Leben" aufgefaßt und erklärt. Daß das Leben zu Problemen führt und über weite Strecken selbst als Problemlösungsprozeß aufgefaßt werden kann, dies mag für eine in anthropologischer Richtung abgeschwächte Version von Pragmatismus ausreichend sein, es widerspricht jedoch geradezu dem Anspruch des Pragmatismus im Sinne einer „Ersten Philosophie", die uns über den Ursprung der begrifflichen und theoretischen Bestimmtheit unserer Welt und unserer selbst aufklären will. Wenn „Leben" sowohl die Probleme als auch die Auswahl der geeigneten Lösungen determiniert, so sind die Bestimmtheiten, auch wenn sie auf Problem-Lösung-Problem-Sequenzen zurückgehen, nicht im Sinne des radikalen Pragmatismus restlos als Lösungen von Problemen generiert, sondern in ihre Determination geht ein Faktor ein, der nicht der Dimension von Problemen und ihren Lösungen entstammt. Wenn das „Leben" die Probleme und damit bis zu einem gewissen Grade auch die Lösungen bestimmt, so können die so erzeugten Bestimmtheiten nicht gänzlich auf Probleme zurückgeführt werden. Der Pragmatismus dementiert sich folglich als „Erste Philosophie" und wird zu einer pragmatistischen „Lebensphilosophie" im Status einer Anthropologie.

(3b) Es könnte noch versucht werden, Leben als unbestimmten Begriff aufzufassen, der keinerlei Bestimmtheit auf die problemlösenden Bestimmtheiten überträgt, in denen wir die Welt verstehen.

In diesem Fall stellt sich zunächst die Frage, warum die Option (3) überhaupt gewählt wurde – wenn Leben den Problemen, deren Lösungen dem pragmatistischen Grundgedanken zufolge die Bestimmtheiten der Welt generieren sollen, keinerlei Bestimmtheit verschafft, so kann Option (3) das grundlegende Dilemma des pragmatistischen Grundgedankens mit dem Anspruch einer „Ersten Philosophie" auf keinen Fall lösen, da der Begriff des Lebens dann nicht in der Lage ist, die Rechenschaft über den Begriff des Problems zu geben, die von der pragmatistischen Philosophie verlangt werden kann, wenn sie ihren Grundgedanken nicht nur trocken versichern, sondern auch begründen und verteidigen will. Das gleiche Ergebnis kann im übrigen auch noch auf einem anderen Weg erreicht werden. Wenn jede Bestimmtheit als Ergebnis einer Lösung von Lebensproblemen gelten können soll, so muß jedes Lebensproblem mit einer Struktur gedacht werden, die jede Lösung zuläßt. Wenn dies der Fall ist, so verschwindet die Differenz zwischen Problem und Lösung, die erst den Begriff des Problems sinnvoll in den Zusammenhang einer Theorie der Genesis von Bestimmtheit einzuführen erlaubt: wenn ein Problem jede Lösung zuläßt, so kann zwar alles als Lösung dieses Problems bezeichnet werden, aber diese Bezeichnung verwendet die entsprechenden Worte ohne deren Bedeutung einzulösen, da keine Lösung mehr als Lösung gerade dieses Problems bezeichnet werden kann. So bricht der Zusammenhang von Problem und Lösung ebenso auseinander wie der Zusammenhang von Problemlösung und Bestimmtheit.

Es zeigt sich, daß keine der drei Optionen einen Ausweg aus dem grundlegenden Dilemma einer Verwendung des Problemkonzepts zur Aufklärung der Ursprünge der begrifflichen und theoretischen Bestimmtheit unserer Welt und unserer selbst anbieten kann. Optionen, die ein der Begründung und Verteidigung fähiges Verständnis für das Problemkonzept erbringen oder/und die Unterscheidung von Problem und Lösung so bestimmen, daß die Bestimmtheiten der Welt konsistent als Ergebnis von Problemlösungsprozessen aufgefaßt werden können, gelingt dies nur um den Preis einer Hinzunahme von Faktoren jenseits der Dimension des Problemkonzepts, um den Ursprung der Bestimmtheit der Welt aufklären zu können. Damit aber ist der pragmatistische Grundgedanke in seinem Status als Nukleus einer „Ersten Philosophie" radikal dementiert. Solche Optionen hingegen, die auf Bestimmungsfaktoren jenseits der Dimension des Problemkonzepts verzichten, restituieren unweigerlich das grundlegende Dilemma des radikal pragmatistischen Grundgedankens: sie können die Differenz von Problem und Lösung nicht bewahren und/oder sie versperren jeden Weg zu einer ausweisenden Rechtfertigung des Problemkonzepts. Dann aber scheitert der radikale Pragmatismus entweder an einem nicht behebbaren Konstruktionsfehler seines tragenden Grundbegriffs oder er wird zum versichernden Dogmatismus werden und damit nicht nur gegen seine eigenen Ansprüche verstoßen, sondern auch jeden vernunftgeleiteten Dialog verweigern müssen.

Die Quintessenz könnte damit lauten: will der radikal durchgeführte und sich als „Erste Philosophie" mit der Fähigkeit, uns über die Ursprünge aller Bestimmtheit aufklären zu können, verstehende Pragmatismus seinen tragenden Grundbegriff ausweisen, so muß er sich als Pragmatismus dementieren und andere Quellen von Bestimmtheit zulassen; will er sich jedoch als radikaler Pragmatismus rein bewahren, so muß er auf die Ausweisung seines tragenden Grundbegriffs verzichten.

2.

Der Pragmatismus kann nun als ein weiterer Versuch verstanden werden, innerhalb des philosophischen Paradigmas, das heute als „subjektivistisch" bezeichnet zu werden pflegt, das zu explizieren, was mit guten Gründen als das „Subjektive" bestimmt werden könnte. Um dieses Unternehmen gelingen zu lassen, müßte er angeben können, was das „Subjektive" ist, ohne dabei irgendwelche Gedankengänge benutzen zu dürfen, die sich auf objektive Bestände in der Welt beziehen. Mit seinem zentralen Gedanken will der Pragmatismus nun das Subjektive bestimmen, ohne sich in die Probleme einer Philosophie des Subjekts verstricken zu lassen. An dessen Stelle führt er den Gedanken von Problemlösungsprozessen ein, der jenes „wir" näher bestimmen soll, das Kant wie nebenbei in jenem berühmten Diktum angesprochen hatte, demzufolge die „veränderte Methode der Denkungsart"

darin liege, „daß wir nämlich von den Dingen nur das a priori erkennen, was wir selbst in sie legen[5]". Die radikale pragmatistische Behauptung impliziert nun auch durch den Bezug auf jenes „wir" ein fundamentales Problem, das sie aus Gründen ihrer internen Logik selbst ihrer Kraft beraubt.

Wenn die Ergebnisse des begrifflichen Denkens durch – nicht selbst begrifflich strukturierte – Probleme bestimmt sind, so sind sie durch eine Struktur bestimmt, die konstitutiv die Differenz zweier Bestimmtheiten voraussetzt, deren Herkunft selbst zu einem Problem wird, das mit Hilfe pragmatistischer Gedankengänge nicht mehr gelöst werden kann und damit den universellen Anspruch des Pragmatismus dementiert. „Probleme" nämlich kann nur ein Wesen haben, das seine eigene Bestimmtheit mit einer fremden Bestimmtheit konfrontiert sieht, diese Konfrontation aufgrund von Eigenschaften seiner eigenen Bestimmtheit als Konflikt erlebt, und diesen Konflikt aufgrund eben dieser Eigenschaften so zu lösen versucht, daß es die beiden Bestimmtheiten wieder in einer erträglichen Zusammenstimmung erleben kann. Ob dies durch Veränderungen an der eigenen Bestimmtheit – Sich-Fügen in die Welt durch praktische Selbstveränderung oder begriffliche Reformulierung der eigenen Bestimmtheit – oder durch Eingriffe in die fremde Bestimmtheit – Bearbeitung der Welt in der vita activa oder in der Neudefinition ihrer Bestimmungen – geschieht, hat für die grundlegende Struktur der Problematik einer radikal pragmatistischen Position keine Bedeutung. Entscheidend ist nur, daß die pragmatistische Position mit dieser Voraussetzung die Existenz eines Wesens erfordert, das in der Lage ist, sich von der Welt und die Welt von sich zu unterscheiden und diese Welt in der Konfrontation der Bestimmtheiten auf sich zu beziehen. Ein solches Wesen wird üblicherweise als bewußt und selbstbewußt bezeichnet.

Nun impliziert der pragmatistische Grundgedanke darüber hinaus jedoch auch, daß es sich bei den problemerzeugend konfligierenden Bestimmtheiten nicht um Bestimmtheiten der Sachen selbst handeln kann, sondern nur um solche, die sich bereits einer problemlösenden Aktivität eines Wesens verdanken, das zur Auflösung der Differenzen von nicht zu vereinbarenden Bestimmtheiten durch Neu- und Andersbestimmung fähig war. Diese Fähigkeit setzt bei dem durch Problemlösungen Bestimmtheit erzeugenden Wesen das Bewußtsein voraus, die je aktuell gegebene Bestimmtheit stehe prinzipiell in der Möglichkeit, nicht die der Sache selbst zu sein und deshalb bei genauerer Nachforschung durch eine bessere ersetzt werden zu können. Diese Unterscheidung zwischen der Sache selbst und ihrer Bestimmtheit wiederum erfordert von dem Wesen, das sie als bestimmt ansieht, die Fähigkeit, eine Unterscheidung zwischen der Sache und ihrer Repräsentation vornehmen und als gültig ansehen zu können. Folglich muß dieses Wesen über ein Selbstverständnis als bewußtes Wesen verfügen, in welchem Verständnis es selbst die Trennung zwischen sich und

[5] KrV, Vorrede zur 2. Auflage, B XVIII.

seinen Vorstellungen von der Sache auf der einen Seite und eben dieser Sache auf der anderen Seite macht. Auch von dieser Seite wird also offensichtlich eine Differenzierung zwischen einem Bewußtsein von sich selbst und einem Bewußtsein von etwas davon Differierendem, genannt „Welt", vorausgesetzt.

Die Struktur von Bewußtsein und damit eo ipso auch von Selbstbewußtsein muß der pragmatistische Philosoph dem durch Problemlösungen die Bestimmtheiten der Welt generierenden Wesen jedoch nicht nur um der Konsistenz seines Grundgedankens willen und aus logischen Gründen als eine Eigenschaft zuschreiben. Er muß diese Struktur dem Wesen, dem er eine ausschließlich am Problemlösen orientierte Tätigkeit des Bestimmens unterstellt, vielmehr auch als dessen eigenes Selbstverständnis zuschreiben. Will der Pragmatist nun seinen zentralen Gedanken radikal durchhalten, so muß er auch dieses Selbstverständnis als ein Produkt verstehen, dessen Erzeugung nur durch jene Differenz von eigener und fremder Bestimmtheit, die ein Problem als solches konstituiert, ermöglicht wird, und das nur durch eine Bestimmungsleistung, die das Problem befriedigend auflöst, bestimmt ist. Folglich setzt jedoch das Erzeugen von Bestimmtheiten in der Weise von Problemlösungen ein Wesen von einer Struktur voraus, die selbst das Ergebnis einer Bestimmungsleistung ist, die dem Anspruch des Pragmatismus zufolge doch erst unter der Voraussetzung jener Struktur konsistent gedacht werden können soll.

Nun muß dies für einen radikal durchgeführten Pragmatismus nicht so fatal sein, wie es für eine deduktiv begründende Philosophie der Fall wäre[6]. Jene Voraussetzung legt den zentralen pragmatistischen Gedankengang jedoch auf einen Status fest, der erhebliche Zweifel an der Eignung dieses Gedankens für eine alle Philosophie begreifende und damit abschließende Philosophie begründet. Die Gültigkeit dieses Gedankens wird damit nämlich vom allgemeinverbindlichen Gelingen eines problemlösenden Selbstverständnisses abhängig, das genau jene Voraussetzungen umfaßt, die der Pragmatismus benötigt, um sich selbst als konsistente und universell erklärungsfähige Position stabilisieren zu können. Daß ein solches Selbstverständnis gelingen *muß*, dies gerade kann der Pragmatismus aber nicht behaupten, denn in diesem Falle würde er die Existenz eines notwendig auf spezielle Weise bestimmten Problems behaupten, das ebenso notwendig nur dieser einen speziellen Lösung fähig wäre. Für die Angabe eines notwendig bestimmten Problems mit einer notwendig bestimmten Lösung könnte der pragmatistische Gedanke alleine jedoch nicht ausreichen, weshalb der Pragmatismus durch die Hinzunahme anderer determinierender Faktoren seinen Anspruch, eine „Erste Philosophie" sein zu können, zurücknehmen müßte.

Mit der Kontingenz einer Problemlösung, die zu einer Bestimmtheit als

[6] Vgl. zu den Konsequenzen des Akzeptierens einer solchen selbstbezüglichen Struktur jedoch den im 3. Abschnitt formulierten Einwand gegen den pragmatistischen Grundgedanken.

Bewußtsein und Selbstbewußtsein führen muß, wird jedoch auch der von dieser Lösung abhängige pragmatistische Geltungsanspruch selbst kontingent. Dieses Ergebnis kann der Pragmatismus wiederum dann akzeptieren, wenn er die Selbstbezüglichkeit seines Gedankens in seine Position aufnimmt und auch sich selbst als Problemlösung versteht. Die Folgen dieses Rettungsunternehmens sind jedoch nur dann aufzufangen, wenn der pragmatistische Gedanke sich zunächst selbst dementiert und sich dann auf höherer Reflexionsstufe rekonstituiert. Wenn jene kontingente Problemlösung, die die notwendige Voraussetzung für die Haltbarkeit des pragmatistischen Grundgedankens darstellt, ebensogut nicht gegeben sein könnte, so muß der Pragmatismus behaupten, auch ein Selbstverständnis, das die Voraussetzungen für die Richtigkeit seines eigenen zentralen Gedankens nicht erfüllt, sei ausschließlich durch die Auszeichnung bestimmt, faktisch als Lösung von Problemen akzeptiert worden zu sein.

Damit aber wird behauptet, jede Situation, die den Voraussetzungen des pragmatistischen Gedankens nicht entspricht, sei – auch wenn sie mit diesen Voraussetzungen grundsätzlich unvereinbar ist – letztlich doch eine Bestätigung des Pragmatismus. Für die Statusbestimmung eines radikal pragmatistischen Denkens ist diese Konsequenz durchaus aufschlußreich. Auf dieser Ebene behauptet der radikale Pragmatismus, mit allen Zuständen der Welt vereinbar zu sein, auch mit solchen, die seine Voraussetzungen dementieren. Diese Schwierigkeit und ihre Konsequenzen werden im 3. Abschnitt näher untersucht. Die Vorausgesetztheit von Bewußtsein und Selbstbewußtsein für die pragmatistische Auffassung der Genesis von Bestimmtheit in der Welt führt jedoch von selbst in weitere Schwierigkeiten.

Die Rede von „Problemen" impliziert analytisch nicht nur die Differenzierung zwischen der eigenen und der fremden Bestimmtheit durch ein Wesen in der Welt, sondern sie muß diese Differenzierungsleistung auch mit der Fähigkeit zum selbsttätigen Bestimmen durch jenes Lebewesen vereinen können, dem ein prinzipiell pragmatisches Bestimmungsverhältnis zu seiner Welt zugeschrieben wird. Wenn unser begriffliches Denken also durch das Lösen von Problemen in seinem Gehalt bestimmt wird, so ist es offensichtlich nicht von der näheren Bestimmtheit jenes Verhältnisses eines selbstbewußten Wesens zu seiner Welt unabhängig. Diese Bestimmtheit aber ist nicht die Bestimmtheit eines „Naturverhältnisses", das „an sich" so wäre, sondern ist selbst durch Bewußtsein bestimmt, durch das Bewußtsein von sich selbst und das Bewußtsein von seiner Welt. Daraus ergibt sich aber, daß die Bestimmtheiten dieses Verhältnisses nicht vorgegeben sind, sondern aus strukturellen Gründen einer Dimension von Möglichkeiten entstammen. Daraus folgt zunächst: jenes vermeintlich nur durch Probleme und deren Lösungen bestimmte Verhältnis ist bereits als ein mit Freiheitsgraden ausgestattetes Verhältnis des Menschen zu seiner Welt bestimmt.

Das „Erste" vor allem im pragmatistischen Sinne zu verstehenden Bestimmen ist demnach, daß das bewußte Wesen ein durch Freiheit „be-

stimmtes" Verhältnis zu seiner Welt einnimmt und ihm daraus die Probleme erwachsen, die – so die pragmatistische Behauptung – schließlich seine Begriffe und sein Denken bestimmen. Wenn dem so ist, so muß die pragmatistische Behauptung jedoch auf eine folgenreiche Weise revidiert werden. Nicht aus den „Problemen" allein erwachsen letztlich die Begriffe und wahrheitsbeanspruchenden Gedanken, sondern zuvor aus dem Verhalten eines bewußten Wesens in der Dimension der Freiheit, in der die Bestimmung seiner Probleme als Leistung geschieht. Dieses „Verhalten" ist der Anfang und das „Erste", das den Weg zu den denkbestimmenden Problemlagen eröffnet. Damit aber ist es die Freiheit eines selbstbewußten Wesens, aus der letztlich die Bestimmtheit seiner Begriffe und Gedanken stammt[7].

Der pragmatistische Grundgedanke führt damit über die Explikation seiner Voraussetzungen zurück auf die Frage nach dem Status des Ich (oder „Wir"), dessen Probleme und Problemlösungen den Fixpunkt aller Bestimmtheiten darstellen. „Probleme" können ja gerade im pragmatistischen Denkzusammenhang nicht als „freischwebende" Entitäten gedacht werden – es sind „jemandes" Probleme und nicht „niemandes" Probleme. Sind es aber Probleme eines bestimmten (begrifflich bestimmten) Ich oder Wir, so sind auch die Probleme bestimmt durch die Bestimmtheiten dieses Ich oder Wir. Das Probleme aufgebende und lösende Ich kann aber nicht als in seinen Problemen fremdbestimmt gedacht werden – sonst würde der Pragmatismus übergehen in eine Ableitung der Bestimmtheiten aus jenen Fremdbestimmungen (z.B. psychologischer oder anthropologischer Art) und damit aufhören, Pragmatismus zu sein. „Probleme" können nur dann als die letzte Auskunft über die Herkunft der Bestimmtheiten der Welt gelten, wenn sie selbst ein Letztes darstellen, das nicht von anderem abhängig ist.

Für den Umgang mit dem Zusammenhang des pragmatistischen Grundverhältnisses mit der Freiheit des Ich bieten sich nun zwei Möglichkeiten an. Zunächst könnte dieses Ich als ausschließlich bestimmt durch jene Probleme aufgefaßt werden. Damit wäre der Pragmatismus zwar erhalten, aber die Frage nach der Genesis der Probleme aus der Freiheit bliebe unaufgelöst und stellte sich nun als Frage nach der Genesis des durch seine Probleme bestimmten Ich aus der Freiheit. Im pragmatistischen Denkzusammenhang kann jede Bestimmung des Status des Ich selbst nur als ein vorläufiges „Anhalten" des prinzipiell unabschließbaren und ununterbrochen in Bewegung befindlichen Prozesses des Bestimmens aufgefaßt werden, das sich selbst nur als vorläufige Lösung eines Problems bestimmt. Ein Sich-selbst-Bestimmen als Ich, Selbstbewußtsein, Mensch, oder wie auch immer eine Selbstbestimmung lauten mag, ist damit eine Funktion jener sich selbst bestimmen-

[7] So impliziert der pragmatistische Gedanke im Grunde den idealistischen Grundgedanken, sobald er seine eigenen Grundlagen reflektiert. Daß ein Wesen die Welt in Begriffen und Gedanken bestimmt und wie es dies tut, dies hängt offensichtlich mit der Tatsache seines Selbstverhältnisses und der Differenz dieses Selbstverhältnisses zu seinem Verhältnis zu seiner Welt zusammen.

den und sich aus sich entwickelnden Struktur von Problemen, mit deren plausibler Legitimation das pragmatistische Philosophieren steht und fällt. Auf diese Weise schließt der Pragmatismus aufgrund seines zentralen Gedankens jede Frage nach der Selbstbestimmung des Ich aus, deren Antwort in die Dimension einer Genesis des Ich aus Freiheit führen könnte[8].

Des weiteren könnte das Ich mit einer Bestimmtheit jenseits der Problemstruktur ausgestattet gedacht werden. In diesem Falle überträgt sich diese heteronome Bestimmtheit jedoch auch auf die Bestimmtheiten der Welt, die damit nicht mehr als bestimmt im Sinne des pragmatistischen Grundgedankens aufgefaßt werden können. Die einzige Alternative dazu wäre eine Abschottung der Bestimmung des Ich als Ich von den Problemen, die die Bestimmtheit der Welt generieren. Dann aber würde der Gedanke eines „jemand", dem die Probleme zugeschrieben werden können, sinnlos und es ist wieder der Gedanke der „freischwebenden" Probleme „an sich" ohne Bezug auf „jemand" erreicht.

Der radikal durchgeführte Pragmatismus muß deshalb die Frage nach der Emergenz der Probleme aus der Freiheit unbeantwortet lassen. Diese Frage entsteht notwendig, weil die Probleme, aus denen und aus deren Lösungsbemühungen der Pragmatismus alle Bestimmtheiten der Welt und alle sprachlichen Finitisierungen ableitet, keine Bestimmtheiten aufweisen dürfen, die als heteronom generiert angesehen werden müssen. Wenn Heteronomie ausscheidet, so scheint Autonomie die einzige Lösung zu sein. So führt der Pragmatismus aufgrund seiner eigenen Denkstruktur zurück zu der Notwendigkeit, jene Probleme, die und deren Lösungen für ihn die Bestimmtheiten der Welt formieren, als durch sich selbst bestimmt – also als autonom – denken zu müssen. Die Schwierigkeiten eines solchen Gedankens haben sich jedoch bereits oben (vgl. 1. Abschnitt) als unlösbar gezeigt. Die Notwendigkeit, von einer autonomen, sich nur aus sich selbst bestimmenden und umbestimmenden Struktur von Problemen sprechen zu müssen, kann geradezu als zentrale Aporie des radikalen Pragmatismus bezeichnet werden.

Der pragmatistische Grundgedanke kommt also unausweichlich mit dem Problem der Freiheit in Berührung. Er muß die bestimmunggebende Problemstruktur als unableitbar aus anderen Determinanten aufweisen können und wird deshalb zu einer Auffassung von der Genesis dieser Problemstruktur geführt, die es nicht vermeiden wird können, von Autonomie zu reden. Wenn der Gedanke einer Autonomie von Problemstrukturen vermieden werden soll, und wenn die bestimmunggebenden Probleme doch nicht auf bestimmt beschreibbare Strukturen der Welt oder eines empirisch zu verstehenden Weltverhältnisses zurückgeführt werden können, so führt

[8] Ist der Pragmatismus also auf eine genuine Bestimmung des Ich angewiesen, so gilt: hat er recht, so dementiert er seine eigene Begründung; und nur wenn er an einem entscheidenden Punkt dementiert wird, so könnte er eine Begründung finden.

die Frage nach einem Ursprung jener Problemstruktur notwendig auf das Unbestimmte. Darin liegt die einzige Möglichkeit, eine solche Frage im gedanklichen Zusammenhang des Pragmatismus überhaupt als sinnvoll auszeichnen zu können.

Der Pragmatismus muß mit dieser Frage jedoch umgehen können, da die einzige Alternative letztlich in der Annahme einer an sich bestehenden und sich aus sich entwickelnden Problemstruktur besteht, die den Pragmatismus notwendig in eine im Wesen metaphysische Konzeption von der begrifflichen Bestimmung unseres Weltverhältnisses transformiert. Soll dieser dem Anspruch des Pragmatismus grundsätzlich widersprechende Ausweg nicht gewählt werden, so führt der radikal durchgeführte Pragmatismus über das Problem der Freiheit konsequent in die Problematik der Aufklärung eines Ursprungs der bestimmunggebenden Problemstruktur aus dem Unbestimmten. Damit eröffnet sich hinter dem zentralen Gedanken des Pragmatismus der gesamte Problemhorizont einer an der Genesis von Bestimmtheit aus dem Unbestimmten interessierten Philosophie.

Im Gegensatz zu den Philosophien, von denen er sich ausdrücklich abheben will, kann der Pragmatismus jedoch nicht mit der Frage nach einer solchen Genesis umgehen. Er endet notwendig bei einer an sich bestehenden und sich aus sich entwickelnden Problemstruktur, die auf dem Boden pragmatistischen Denkens nicht weiter aufklärbar erscheint. Eine solche Aufklärung nämlich müßte mit Hilfe jener an sich bestehenden und sich aus sich entwickelnden Problemstruktur geleistet werden können, die für den Pragmatismus den Fixpunkt aller Bestimmtheit darstellt. An gedanklichen Mitteln dürfte jedoch nicht mehr eingesetzt werden, als der zentrale Gedanke des Pragmatismus in konsequenter Durchführung erlaubt. Dieser Gedanke beschränkt sich aber letztlich auf die Herstellung eines Zusammenhangs zwischen Problemen und Problemlösungsprozessen und der Bestimmtheit unserer Welt und damit unseres Weltverhältnisses. Jeder darüber hinausgehende Gedanke muß auf dieser Grundlage den Status einer wahrheitsindifferenten Problemlösung annehmen, deren Geltung ausschließlich von der Selbstbewegung der bestimmunggebenden Problemstruktur abhängig ist.

Damit kann sich auf dem Boden des radikalen Pragmatismus kein einziger Gedanke so weit von dem Gedanken der allein bestimmunggebenden Problemstruktur lösen, daß er über diese selbst und als solche in irgendeinem Sinne reflektieren könnte. Im Grunde ist mit pragmatistischen Denkmitteln der Status dieser Problemstruktur selbst überhaupt nicht zu bestimmen. Folglich kann der Pragmatismus auch keine Auskunft über die Möglichkeit und die Berechtigung geben, jene bestimmunggebende Problemstruktur zur Aufklärung der Problematik des Übergangs vom Bestimmungslosen zum Bestimmten – also für eine Erhellung der Genesis von Bestimmtheit – einzusetzen. Eine solche Möglichkeit würde sich äußerstenfalls dann eröffnen, wenn die Eigendynamik der die Abfolge von Bestim-

mungen festlegenden und sich aus sich entwickelnden Problemstruktur mit rein pragmatistischen Denkmitteln zumindest „nachkonstruiert" werden könnte. Wenn diese Denkmittel jedoch selbst nicht über jene bestimmunggebende Problemstruktur hinausgehen können – d.h. sich selbst nicht anders bestimmt verstehen können als durch eben diese Problemstruktur, so können sie auch nicht in der Lage sein, die Eigendynamik von Problem-Lösung-Problem-Sequenzen aufzuklären, da sie nur deren direkte Funktion darstellen.

Wenn die bestimmunggebenden Probleme und Problemlösungsversuche mit Hilfe pragmatistischer Denkmittel jedoch nicht als eine für sich bestehende Problemstruktur aufgefaßt werden können, so kann der Pragmatismus nicht mehr verhindern, daß die Frage nach der Herkunft jener Probleme sich aufdrängt, als deren Lösungsversuche sich alle Bestimmtheiten verstehen lassen sollen. Wenn diese Frage jedoch legitim gestellt werden kann, so ist der zentrale Gedanke des Pragmatismus bereits dementiert. Wie die Antwort auf diese Frage schließlich gegeben wird, ist für die Statusbestimmung des pragmatistischen Grundgedankens nicht mehr von Bedeutung. Jede Antwort führt vom zentralen Gedanken des Pragmatismus weg in Richtung einer anderen Auffassung vom Ursprung der begrifflichen Bestimmtheit unseres Weltverhältnisses. Der Pragmatismus könnte seinen Grundgedanken nur dann retten, wenn er theoretisch so strukturiert wäre, daß er die Frage nach der Herkunft der Problembestimmungen mit Hilfe seines zentralen Gedankens selbst ausschließen könnte.

3.

Dies führt bereits weiter zu den Problemen, die aus der dem Pragmatismus notwendig zugehörigen Selbstreferenz resultieren. Von Selbstreferentialität kann allgemein dann gesprochen werden, wenn eine Theorie so strukturiert ist, daß ihre eigenen konstitutiven Gedanken nur als Produkte des durch sie strukturierten und funktionierenden Gedankensystems verstanden werden können. Sie nimmt dann nur solchen gedanklichen „Input" auf, den sie als ihren eigenen „Output" zuvor entwickelt hat. Eine solche Theorie besteht und entwickelt sich vollkommen aus sich selbst. Im Falle des Pragmatismus kann demzufolge von Selbstreferentialität gesprochen werden, wenn der zentrale Gedanke von der Bestimmtheit unserer Welt und unseres Weltverhältnisses durch Probleme und deren Lösungen selbst nur als ausschließlich bestimmt durch eine autonom sich entwickelnde Problemstruktur und deren Lösungsmöglichkeiten verständlich werden kann. Der Pragmatismus legitimiert sich also dann pragmatistisch, wenn jede andere Legitimationsform sein eigenes Erklärungspotential dementieren würde.

Nun kann sich der Pragmatismus jedoch nur dann legitimieren, wenn er einen alle Bestimmtheiten umfassenden und damit universellen Anspruch

erhebt. Dazu gehört, daß er alle Einwände, die gegen seinen zentralen Gedanken vorgebracht werden können, als letztlich durch eben diesen Gedanken erklärbar darstellen muß. Dies gilt jedenfalls dann, wenn der Pragmatismus seinen philosophischen Grundlegungsanspruch einlösen und die Problemorientierung nicht nur als ein Moment neben anderen bei der begrifflichen Bestimmung des Welt- und Selbstverhältnisses einführen will, sondern Problem-Lösung-Problem-Sequenzen so als Bestimmungsgründe unseres Weltverständnisses ausgezeichnet werden sollen, daß andere subjektive wie objektive Determinanten dagegen ihre Bedeutung vollständig verlieren bzw. nur als Problemlösungsprozesse reformuliert behalten können.

Ein so verstandener Pragmatismus wäre folglich nicht erst dann dementiert, wenn ein plausibles Argument gegen die Gültigkeit seines zentralen Gedankens vorgebracht werden könnte, sondern bereits dann, wenn ein solches Argument auch nur sinnvoll formulierbar wäre, ohne daß sein gedanklicher Gehalt auf Probleme und deren Lösungsprozesse zurückgeführt werden könnte. Ein solches Dementi läge darüber hinaus bereits dann vor, wenn überhaupt in irgendeinem Zusammenhang ein Argument zugelassen würde (und zwar unabhängig von seiner Plausibilität), das in seinem Gehalt als unabhängig von Problemen und Problemlösungsprozessen anerkannt werden müßte. Der Anspruch des radikal durchgeführten Pragmatismus führt also notwendig dazu, daß er überhaupt nur solche Argumente zulassen kann, die ihn bestätigen – und zwar nicht erst auf der Ebene ihres argumentativen Gehalts, sondern zuvor bereits auf der Ebene der begrifflichen Herkunft dieses Gehalts.

Wenn dem so ist, so gilt jedoch auch das Gegenteil: der Pragmatismus läßt auch keine Argumente zu, die die Richtigkeit seines zentralen Gedankens *begründen* könnten. Dies gilt auch dann, wenn solche Argumente für sich genommen eine plausible begründende Kraft besitzen. Ein solcher Gehalt wäre in der Tat sogar bedeutungslos. Wäre dieser Gehalt nämlich von einer begrifflichen Herkunft, die ihn jenseits der ausschließlichen Orientierung an Problemen und Problemlösungsprozessen bestimmt, so würde auch ein bestätigender argumentativer Gehalt durch diese dem zentralen Gedanken des Pragmatismus widersprechende begriffliche Herkunft notwendig seine Kraft verlieren. Wären bestätigende Argumente dagegen von einer begrifflichen Herkunft, die ihnen eine Bestimmtheit gemäß dem zentralen Gedanken des Pragmatismus als Problemlösung verschafft, so wären die Wahrheit und die Universalität des zu begründenden zentralen Gedankens bereits in den begrifflichen Bestimmungsgründen dieser Argumente enthalten. Deren bestätigender Gehalt müßte deshalb als Folge dieser Bestimmungsgründe verstanden werden. Ein solches Argument könnte also deshalb nicht als Bestätigung des zentralen Gedankens des Pragmatismus gelten, weil es im Grunde selbst nur eine Formulierung dieses Gedankens darstellen würde.

Der radikal durchgeführte Pragmatismus läßt also weder bestätigende noch widerlegende Argumente zu, da er in beiden Fällen beansprucht, die

Herkunft der begrifflichen Bestimmtheit solcher Argumente gemäß seinem Grundgedanken aufklären zu können. Der Pragmatismus kann in diesem Sinne behaupten, mit allen überhaupt möglichen Beschreibungen unserer Welt und unserer Weltverhältnisse vereinbar zu sein. Aufgrund dieser Vereinbarkeit mit allen Zuständen der Welt führt die absolute Selbstreferentialität des radikalen Pragmatismus schließlich zu einer Konsequenz, die zum einen die Möglichkeit einer intersubjektiven Ausweisbarkeit und Verteidigung des pragmatistischen Gedankens grundsätzlich ausschließt. Zum anderen führt diese Konsequenz darüber hinaus zur Dementierung aller im argumentativen sprachlichen Diskurs dargestellten Differenz zwischen Subjekten. Die im radikalen Pragmatismus aus internen Gründen seines Anspruchs implizierte Immunität gegen Argumente – seien sie ihrem Gehalt nach bestätigend oder widerlegend – stellt sich demnach nur als Spezialfall einer Implikation dar, die von vornherein jene Andersheit fremder Subjekte ausschließt, die Grundlage argumentativer Beziehungen zwischen Subjekten ist.

Die pragmatistische Destruktion der philosophischen Grundlagen alles begründungsorientierten Sprechens geht zunächst darauf zurück, daß jede Äußerung, mit der jemand Behauptungen anzweifeln oder rechtfertigen will, von einem radikal pragmatistisch denkenden Philosophen a priori bereits als in ihrem Status verstanden angesehen wird: als Ergebnis von Problem-Lösung-Problem-Sequenzen, die Bestimmtheiten unserer Welt und unserer Weltverhältnisse unabhängig von eigenen Bestimmungen der Sachen erzeugen. Indem der pragmatistische Philosoph auf diese Weise alle mit einem Wahrheitsanspruch theoretischer oder praktischer Art auftretenden Äußerungen als problemlösendes Handeln erklären zu können beansprucht, faßt er sie nicht in dem vom Gesprächspartner intendierten Sinn auf. Indem er alle Äußerungen a priori zu erklären weiß, spricht er nicht *mit* jemandem, sondern *über* jemanden.

Wenn der konsequent pragmatistisch denkende Philosoph jedoch nur über jemanden sprechen kann, solange er auf der pragmatistischen Denkebene bleibt, auch wenn er mit jemandem zu sprechen scheint, so kann er nichts anderes hören und verstehen als das, was er immer schon gehört und verstanden hat – und das ist letztlich sein eigenes Denken. Solange er auf der gedanklichen Ebene seiner Philosophie bleibt, kann der pragmatistische Philosoph also nichts „anderes" verstehen. Dies gilt für den Zeitablauf: vom Anfang aller Zeit bis zum Ende aller Zeit und von Ewigkeit zu Ewigkeit versteht der pragmatistische Philosoph nur das Ewiggleiche; und dies gilt intersubjektiv: von allen Äußerungen aller Menschen, die jemals gelebt haben, jetzt leben oder jemals leben werden, kann der pragmatistische Philosoph immer nur das Ewiggleiche hören und verstehen. Indem er aber alle zustimmenden und entgegnenden Äußerungen fremder Subjekte a priori in den Ursprüngen ihrer Bestimmtheit verstanden hat, kann er auch nicht mit anderen Subjekten sprechen, ohne sie der Andersheit aller Bestimmungs-

gründe der begrifflichen und theoretischen Bestimmtheit ihrer Welt und ihrer Weltverhältnisse beraubt zu haben. Als konsequenter Pragmatist muß er jeden argumentierenden (letztlich jeden sprechenden) Gesprächspartner als in seinem Argumentieren und Sprechen ausschließlich am Lösen von Problemen orientiert verstehen. In diesem Sinne spricht der pragmatistische Philosoph, solange er konsequent auf seiner Denkebene bleibt, immer nur in Monologen und verewigt auch auf diese Weise nur das Identische und Immergleiche. Das pragmatistische Universum kennt keine Andersheit und keine Anderen.

Wenn der pragmatistische Philosoph dennoch ein Gesprächspartner bleibt, so hat er eine der folgenden Möglichkeiten realisiert. Entweder er suspendiert seine Position für die Zeit, in der er Gespräche mit anderen Menschen führt, oder er behält seine Position auch während solcher Interaktionen bei, die von Dritten als begründungsorientiert und argumentativ beschrieben werden. Dann jedoch kann er den argumentativen Charakter des Gesprächs nur zum Schein aufrechterhalten. Während sein Gesprächspartner das Gespräch unter der Voraussetzung führt, darin der Wahrheit über die verhandelte Sache näher kommen zu können, erhebt der pragmatistische Philosoph für sich den Anspruch, besser über die Intentionen und Gesprächsvoraussetzungen seines Partners Bescheid zu wissen als jener selbst. Er nämlich behauptet zu wissen, daß es jenem in Wahrheit nicht um die Sache selbst zu tun ist, sondern um die Lösung eines Problems, dessen Genesis nicht auf die Sache zurückgeht, sondern auf die Unvollkommenheit von Problemlösungsprozessen, die nur zu temporär befriedigenden Lösungen führen und so den Problemlösungsbedarf stets neu erzeugen. Der pragmatistische Philosoph muß, sofern er seine Position auch im Gespräch beibehalten will, seinem Gesprächspartner also permanent eine diesem selbst unbewußte Motivation zuschreiben. Er führt Gespräche also mit der Unterstellung, dem Partner gehe es um etwas anderes, als diesem selbst bewußt ist[9]. Der pragmatistische Philosoph weiß also immer schon besser als sein Gesprächspartner, was dieser sagen will[10]. Indem auf der gedanklichen Grundlage des radikalen Pragmatismus alles schon begriffen ist, was je ein anderer vorbringen könnte, bleibt nur der Diskurs des Immergleichen im Stande der Interiorität.

---

[9] Habermas hält dies bei gesprächsfähigen Lebewesen prinzipiell für unmöglich: „Wir sind also unfähig, in der Interaktion selber dem Gegenüber unbewußte Motive zuzuschieben. Sobald wir das tun, verlassen wir die Ebene der Intersubjektivität und behandeln den andern als ein Objekt, *über* das wir mit dritten kommunizieren können, aber eben nicht *mit* ihm selber." (Vorbereitende Bemerkungen zu einer Theorie der kommunikativen Kompetenz, in: *J. Habermas/N. Luhmann*, Theorie der Gesellschaft oder Sozialtechnologie – Was leistet die Systemforschung?, Frankfurt/Main 1971, 101–141, 119).

[10] Der Einwand, dies betreffe nur den Status der Äußerungen, den der pragmatistische Philosoph als strategisch und nicht wahrheitsorientiert zu kennen behauptet, nicht aber deren Inhalt, den er auch auf pragmatistischer Grundlage als neu und informativ verstehen könne, mißversteht die Radikalität des pragmatistischen Grundgedankens: ihm zufolge wird alle Bestimmtheit als Ergebnis von Problemlösungsprozessen erzeugt.

ThPh 71 (1996) 205–223

Philosophie als Existenzwissenschaft: Empirismuskritik und Wissenschaftsklassifikation bei Søren Kierkegaard

Von Heiko Schulz

Höre, bevor die Tatsachen nicht erwiesen sind, kann man nichts entscheiden, sagte Henri. Und wer wird entscheiden, ob sie erwiesen sind? sagte Lambert.

Simone de Beauvoir,
Die Mandarins von Paris

Ende 1842 notiert Kierkegaard folgende fragmentarischen Überlegungen in sein Tagebuch:

„Über die Begriffe Esse und Inter-esse. Ein methodologischer Versuch. [D]ie unterschiedlichen Wissenschaften sollten gemäß der unterschiedlichen Weise, in der sie Sein akzentuieren [accentuere Væren], geordnet werden; und [gemäß der Weise], wie das Verhältnis zu Sein reziproken Vorteil [reciprok Fordeel] gibt.
Ontologie Mathematik. Ihnen kommt absolute Gewißheit [Vished] zu – hier sind Denken und Sein eins, aber im Gegenzug sind diese Wissenschaften Hypothesen. Existenz-Wissenschaft [Existentiel-Videnskab]." [1]

Ich möchte den Sinn dieser zunächst kaum verständlichen und offenbar hastig zu Papier gebrachten Zeilen im folgenden ein Stück weit zu entschlüsseln versuchen, und zwar primär mit der Absicht, Herkunft und systematische Stellung der Idee einer sog. Existenzwissenschaft innerhalb von Kierkegaards Wissenschaftsklassifikation zu erläutern.

Ich nähere mich dieser Problemstellung allerdings auf dem Umweg über ein Thema, das damit auf den ersten Blick wenig, ja noch weniger mit Kierkegaard selbst zu tun zu haben scheint. Es handelt sich um die sog. Falsifikationsdebatte, die seit Anfang der 50er Jahre mit der Frage nach der Verifizierbarkeit bzw. Falsifizierbarkeit religiöser Aussagen die (sprachanalytische) Diskussion religionsphilosophischer Probleme über ihren

[1] IV, C 100. Zitate aus *Kierkegaards Tagebüchern* werden wie üblich nach Bandzahl, Abteilung (A/B/C), Nummer und, falls nötig, Seitenzahl (in Klammern) der Eintragung belegt, wobei sich diese Angaben auf die dänische Referenz-Ausgabe beziehen: Søren Kierkegaards Papirer. Anden forøgede Udgave ved N. Thulstrup. Bd. I-XIII. Kopenhagen 1968–70; Bd. XIV-XVI (Index) ved N. J. Cappelørn. Kopenhagen 1975–78. Liegt in der von H. Gerdes veranstalteten deutschen Auswahl-Ausgabe (Sören Kierkegaard. Gesammelte Werke. Die Tagebücher. Übers. u. hrsg. v. H. Gerdes. Bd. I–V, Düsseldorf/Köln 1962–74) bereits eine Übersetzung der jeweiligen Stelle vor, so wird diese in Klammern nach Band- (römisch) und Seitenzahl (arabisch) an die Belegstelle der dänischen Ausgabe angefügt. Fehlt diese Angabe, stammt die Übersetzung von mir. Verweise auf Stellen aus *Kierkegaards Werken* folgen der von E. Hirsch und anderen besorgten Übersetzung: Sören Kierkegaard. Gesammelte Werke. Abt. 1–36, Düsseldorf/Köln 1950–69 (zitiert wird unter Angabe der [arabischen] Abteilungs- und Seitenzahl). Dänische Zitate beziehen sich (ohne Seitenbelege, da die Hirsch-Paginierung diese am Rand mit abdruckt) auf: Søren Kierkegaards Samlede Værker, Bd. 1–14. Hrsg. v. A. B. Drachmann, J. L. Heiberg, H. O. Lange. Kopenhagen 1901 ff. Die *übrige Literatur* wird in der Regel unter Angabe von Autorenname, Jahres- und Seitenzahl der entsprechenden Veröffentlichung zitiert.

ursprünglich rein erkenntnistheoretischen Kontext hinaus bestimmt und befruchtet hat[2]. Die Einbeziehung dieser Diskussion ist weder Selbstzweck noch geht es mir dabei um ein historisch-systematisches Referat von Beiträgen, die hier zu Wort kommen. Ich beschränke mich vielmehr auf die Ausgangsthese, die deren Initiator Antony Flew im Anschluß an das berühmtgewordene Gärtner-Gleichnis[3] vorgetragen und zu verteidigen gesucht hat. Ziel ist dabei, die Problematik dieser These (bzw. ihrer Implikationen) aufzuzeigen, mit Kierkegaardschen Mitteln zu pointieren und die von diesem mit Blick auf die zu Anfang vorgestellte Wissenschaftsklassifikation gezogenen systematischen Konsequenzen herauszuarbeiten. Ich werde also methodisch gesehen das eine auf der Folie des anderen zu erläutern versuchen, die wissenschaftstheoretischen Erwägungen von den erkenntnistheoretischen her und umgekehrt.

I.

Zunächst also zur Falsifikationsdebatte: Flew geht es um den Konflikt zweier konkurrierender (genauer: einander kontradiktorisch ausschließender) Interpretationen der empirischen Wirklichkeit: Theistisch-religiöse Aussagen interpretieren innerweltliche Zusammenhänge zuletzt unter Rückgriff auf die Hypothese, daß ein Gott existiert (daß er die Welt geschaffen hat, sie liebt, für ihren Bestand sorgt etc.), skeptische Aussagen dagegen so, daß dies ausgeschlossen sein soll. Flew veranschaulicht die Auseinandersetzung beider Positionen durch ein Gleichnis:

„Es waren einmal zwei Forscher, die stießen auf eine Lichtung im Dschungel, in der unter vielem Unkraut allerlei Blumen wuchsen. Da sagt der eine: ‚Ein Gärtner muß dieses Stück Land pflegen.' Der andere widerspricht: ‚Es gibt keinen Gärtner.' Sie schlagen daher ihre Zelte auf und stellen eine Wache aus. Kein Gärtner läßt sich jemals blicken. ‚Vielleicht ist es ein unsichtbarer Gärtner.' Darauf ziehen sie einen Stacheldrahtzaun, setzen ihn unter Strom und patrouillieren mit Bluthunden. ... Keine Schreie aber lassen je vermuten, daß ein Eindringling einen Schlag bekommen hätte. Keine Bewegung des Zauns verrät je einen unsichtbaren Kletterer. Die Bluthunde schlagen nie an. Doch der Gläubige ist immer noch nicht überzeugt: ‚Aber es gibt doch einen Gärtner, unsichtbar, unkörperlich und unempfindlich gegen elektrische Schläge, einen Gärtner, der nicht gewittert und nicht gehört werden kann, einen Gärtner, der heimlich kommt, um sich um seinen geliebten Garten zu kümmern.' Schließlich geht dem Skeptiker die Geduld aus: ‚Was bleibt eigentlich von deiner ursprünglichen Behauptung noch übrigt? Wie unterscheidet sich denn das, was du einen unsichtbaren, unkörperlichen, ewig unfaßbaren Gärtner nennst, von einem imaginären oder von überhaupt keinem Gärtner?'"[4]

---

[2] Vgl. dazu die von *I. U. Dalferth* herausgegebene und übersetzte Quellensammlung der ursprünglichen Diskussionsbeiträge von 1950/51 in: Sprachlogik des Glaubens. Texte analytischer Religionsphilosophie und Theologie zur religiösen Sprache. Hrsg. *Ingolf U. Dalferth*, München 1974, 84–95; außerdem dessen Einführung in die Kritik bzw. der entsprechenden Positionen ebd., 36ff.

[3] Das Gleichnis und dessen Folgethesen sind abgedruckt in: ebd. 84ff. Ursprünglich stammt es von *J. Wisdom*, der die – subtilere – Version in seinem Aufsatz [Götter] (vgl. ebd., 63–83, bes. 69) vorstellt.

[4] *Dalferth* 84.

Die These, die Flew mit Hilfe des Gleichnisses illustrieren will, lautet: Religiöse Aussagen erheben Anspruch darauf, kognitive Äußerungen (oder Behauptungen) zu sein – aber sie erheben diesen Anspruch zu Unrecht. Die Argumentation, die diese These stützen soll – und zugleich deren Prämissen deutlich hervortreten läßt – verläuft wie folgt: (1) Religiöse Äußerungen sind als Behauptungen (= kognitive Aussagen) intendiert. (2) Als Behauptungen können nur wirklichkeitsbezogene Aussagen gelten, d. h. solche, die das Bestehen bestimmter, beobachtbarer Sachverhalte in der Welt bestreiten; diese fungieren umgekehrt als Prüfstein für die Richtigkeit der These: Liegen sie entgegen der anfänglichen Behauptung faktisch vor, falsifizieren sie diese. (3) Vertreter einer religiösen Wirklichkeitsdeutung weigern sich, irgendeinen Sachverhalt als mögliche Falsifizierung ihrer Aussagen gelten zu lassen. (4) Ergo weisen religiöse Aussagen keinen Wirklichkeitsbezug auf und sind – ihrem eigenen Anspruch entgegen – keine Behauptungen.

Eben diese Sachlage soll mit Hilfe des Gleichnisses veranschaulicht werden – und zwar bereits auf der rein immanenten Ebene, d. h. noch bevor sein Resultat auf die Ebene einer religiösen Weltansicht transponiert wird: Der Skeptiker gibt Falsifikationskriterien seiner eigenen Position zu („kann der vermeintliche Gärtner gesehen, gehört oder gefühlt werden, will ich glauben, daß er existiert, meine Gegenthese mithin falsifiziert ist"); als die genannten Sachverhalte aber ausbleiben und so umgekehrt zu möglichen Falsifikationsmomenten der ‚gläubigen' Position werden, ist deren Vertreter nicht bereit, sie als solche zu akzeptieren. Die ständig ‚aufgeschobene' Falsifikation läßt am Ende – so der Skeptiker – von der ursprünglichen Behauptung des Gläubigen gar nichts mehr übrig; sie erleidet, ohne daß dieser es wahrhaben will, „schrittweise den Tod durch tausend Modifikationen"[5]. Die Diagnose lautet also: Der Gläubige versucht – zu Unrecht und inkonsequenterweise – ein Doppeltes; er möchte einerseits durch ständige Modifikation seiner Ausgangsthese deren Status als Behauptung retten, andererseits, auf demselben Weg, die drohende Falsifikationsmöglichkeit eliminieren. Flew hält beides für aussichtslos und zieht die entsprechende Konsequenz: Religiöse Aussagen dürfen entweder nur unter Angabe eines möglichen falsifikatorischen Sachverhaltes ihren Anspruch auf kognitive Relevanz (ihren Wirklichkeitsbezug) aufrechterhalten; oder sie müssen diesen Anspruch aufgeben.

Soweit Flews Argumentation. Es lohnt sich, nochmals einen Blick auf ihre Prämissen zu werfen. Diese lauten: (1) Religiöse Aussagen beanspruchen, Behauptungen zu sein. (2) Als Behauptungen können nur solche Aussagen gelten, die einen Wirklichkeitsbezug aufweisen. (3) Ein Wirklichkeitsbezug liegt nur dann vor, wenn eine Aussage die Möglichkeit der Falsi-

[5] *A. Flew*, Theologie und Falsifikation, in: *Dalferth* 84–87, hier: 85.

fizierung zuläßt. (4) Falsifizierbarkeit besteht nur dann, wenn ein Sachverhalt angegeben wird, der als falsifizierend gelten können soll.

Vor allem mit Hilfe der beiden letzten Prämissen können wir Flews sprach- bzw. erkenntnistheoretisches Grundmodell, demzufolge zwischen kognitiven und nichtkognitiven Aussagen unterschieden werden muß, noch einen Schritt weiter führen: Kognitiv (d. h. behauptend) sind nur solche Aussagen, die qua Falsifizierbarkeit einen Bezug zur empirischen Wirklichkeit prinzipiell zulassen – freilich so, daß sie die Identifizierung spezifischer falsifikatorischer Sachverhalte gewährleisten. Nicht-kognitive Aussagen sind hingegen all jene, die die empirische Falsifizierung entweder prinzipiell nicht zulassen, oder aber keinerlei falsifizierende Konkretion bereitstellen – obschon sich diejenigen, die sie für wahr halten, dem Falsifikationskriterium eigenen Angaben zufolge unterwerfen.

II.

Soviel zunächst zu Flews Position. Ich habe sie aus zwei Gründen ausführlicher referiert:

(1) Zum einen setzt die Kritik, die ich im folgenden mit Hilfe Kierkegaardscher Mittel am Falsifikationskonzept und deren religionsphilosophischen Implikationen üben werde, dessen genaue Kenntnis voraus. Wir werden sehen, daß Kierkegaards Wissenschafts- und Erkenntnistheorie in gewisser Weise eine große Nähe zum Empirismus aufweist[6], und erst von hier aus kann die Pointe seiner Kritik präzise lokalisiert werden.

(2) Zum anderen wird diese Kritik die Voraussetzungen dazu bereitstellen, Gegenstandsbereich und wissenschaftstheoretische Stellung einer Existenzwissenschaft im Kierkegaardschen Sinne präziser zu bestimmen.

Nun hat dieser sich m.W. an keiner Stelle en détail zu den hier verhandelten Problemen geäußert. Dennoch liefern die Schriften zumindest einiger seiner Pseudonyme (vor allem die des Johannes Climacus), aber auch seine eigenen Tagebuch-Notizen Hinweise, denen man entnehmen kann, wie sich aus seiner Sicht eine Kritik der Falsifikationstheorie dargestellt hätte. Den Ausgangspunkt für eine solche Kritik kann man sich, wiederum am Leitfaden des Flewschen Gleichnisses und einstweilen noch ohne Rekurs auf Kierkegaard, problemlos durch folgende Überlegung klarmachen:

Nehmen wir an, Flews Prämissen seien allesamt zutreffend, und unterstellen wir überdies, daß die beiden Forscher in seinem Gleichnis eines schönen Tages tatsächlich einer Person – allem Anschein nach handelt es sich um den Gärtner – gegenüberstehen. Dann scheint ja die Behauptung des Skeptikers widerlegt. Genauer: Erscheint (sichtbar, hörbar, fühlbar) niemand, so scheint die These des Gläubigen falsifiziert, die des Skeptikers verifiziert.

[6] Vgl. dazu *R. L. Perkins*, Kierkegaards erkenntnistheoretische Präferenzen, in: Materialien zur Philosophie Søren Kierkegaards. Hrsg. *M. Theunissen/W. Greve*, Frankfurt a. M. 1979, 385–407, bes. 398 ff.

Taucht hingegen eine Person auf, so scheint umgekehrt die Gärtner-Hypothese verifiziert, die skeptische Gegenbehauptung falsifiziert. Indes: Ist diese Annahme plausibel? Läge nicht in beiden Fällen eine trügerische Gewißheit vor? Offenbar läßt sich doch weder dadurch, daß kein Gärtner auftaucht, die Möglichkeit, daß ein solcher da war, eindeutig falsifizieren, noch dadurch, daß jemand erscheint, die umgekehrte Behauptung zweifelsfrei verifizieren: daß derjenige, der da erscheint der Gärtner ist! Und das ist in der Tat nicht nur dann der Fall, wenn er bestreitet, der Gärtner zu sein, oder gärtneruntypische Verhaltensweisen an den Tag legt, sondern auch dann, wenn er alle (gärtner-)spezifischen Erwartungen erfüllt und zudem ausdrücklich behauptet, Gärtner zu sein: und zwar derjenige, der besagte Urwaldlichtung tatsächlich angelegt hat. Trifft dies aber zu, dann kann offenbar auch die These des Skeptikers nicht endgültig falsifiziert werden (jedenfalls nicht dank der Kriterien, die Flew dafür bereitstellen zu können meint).

Das heißt aber doch: Das Akzeptieren oder Zurückweisen, Bestätigen oder Ablehnen einer Wirklichkeitsdeutung vollzieht sich zwar offensichtlich nicht ohne Referenz auf beobachtbare, möglicherweise falsifizierende Sachverhalte; es wird dadurch aber auch nicht konstituiert, sondern hängt (mindestens auch) an der Bereitschaft des deutenden Subjekts, sie als falsifizierend in Geltung zu setzen. Flews Hauptfehler liegt folglich darin, das Verhältnis des Subjekts zum behaupteten Sachverhalt nicht mit in seine Analyse einbezogen, bzw. die Beziehung zwischen falsifikatorischen Fakten und der tatsächlichen Zurücknahme einer Behauptung nicht genügend geklärt zu haben[7].

Nun gibt es freilich Empiristen, die diese Schwierigkeit durchaus zugestehen. Ayer etwa räumt ein, daß das Falsifikationskriterium uns keineswegs ein unfehlbares Mittel zur Unterscheidung unumstößlich gewisser empirischer Propositionen von wissenschaftlich sinnlosen Aussagen an die Hand gibt und restituiert das Prinzip deshalb in einer schwächeren Version:

> „Wir sagen, daß die an eine vermeintliche Tatsachenaussage zu richtende Frage nicht ist, ob irgendwelche Beobachtungen ihre Wahrheit oder Falschheit logisch gewiß machen würden, sondern einfach, ob irgendwelche Beobachtungen relevant sind, um ihre Wahrheit oder Falschheit festzustellen." [8]

Es liegt auf der Hand, daß damit kein wirklicher Erkenntnisfortschritt erzielt ist. Denn Ayer kann dem Begriff ‚relevant' keinen eindeutig identifizierbaren (oder: falsifizierbaren) Sinn geben, jedenfalls keinen solchen, aus dem die Subjektivität des Urteilenden im o.g. Sinn vollständig eliminierbar wäre.

---

[7] Vgl. auch *Dalferth* 39.

[8] *A. J. Ayer*, Sprache, Wahrheit und Logik. Stuttgart 1970, 48 (Hervorh. H. S.).

III.

Der Terminus Subjektivität wird hier mit Absicht eingeführt: Er erlaubt die Verknüpfung der Flewschen Problemstellung mit Kierkegaards erkenntnistheoretischen Basisüberzeugungen und eine entsprechend kritische Diskussion des empiristischen Ansatzes von deren Boden aus. Nun hat man mitunter den Verdacht geäußert, Kierkegaards Subjektivität bezeichne in der Quintessenz nichts weiter als irgendeine diffuse Art von Gefühligkeit, von schlecht-subjektiver Individualität, Willkür, sentimentaler Innerlichkeit etc. Ich halte das für ein Mißverständnis und behaupte, daß sich die Zentralstellung dieses Begriffs in Kierkegaards Werk im Gegenteil einer durchaus plausiblen Überlegung verdankt. Zunächst: Subjektivität macht sich Kierkegaard zufolge im menschlichen Urteilsverhalten immer dann geltend, wenn der bezeichnete Sachverhalt einen Widerspruch von Idealität und Faktizität impliziert, anders ausgedrückt, wenn das menschliche Bewußtsein als ein interessiertes, d. h. dem Wort nach als ein Verhältnis zwischen zweien wirksam wird. Und das ist keineswegs durchweg und überall der Fall: Bei mathematischen Sätzen etwa besteht, wie wir noch genauer sehen werden, keine Möglichkeit eines Widerspruchs von Idealität und Faktizität, daher kann hier auch keinerlei Subjektivität, kein Interesse im eigentlichen Sinn wirksam werden. Und von eben dieser Grundunterscheidung her nimmt Kierkegaard seine Einteilung der Wissenschaften in solche, die das ‚esse' (in einem bestimmten Sinn, s. u.) und solche, die das ‚interesse' akzentuieren – oder aber nur vor dem Hintergrund dieser Akzentuierung in ihrem Wissenschaftsstatus verstanden und beurteilt werden können – vor.

Was besagt nun aber dieser Widerspruch von Idealität und Faktizität bzw. ideellem und faktischem Sein?[9] Zunächst sind damit der Sache nach offenbar keine bloßen Synonyme zum traditionellen Begriffspaar Essenz und Existenz, Wesen und Dasein gemeint. Faktizität entspricht nicht ohne weiteres Existenz: Denn Kierkegaard behält beides zwar der Intention nach als Synonyme bei[10]; in Wahrheit aber modifiziert er dabei den überlieferten Sinn von Existenz. Daß etwas faktisch da ist (= existiert), akzentuiert primär eine bestimmte Seinsweise[11]: Dies Etwas existiert in der Weise, ein Einzelnes zu sein, d. h. es existiert als eines, das sich aus seinem widersprechenden

[9] Vgl. als orientierende Textbelege zu dieser Basisunterscheidung: 10, 39f. (Fußn.); X, 2A 328 (IV, 74).

[10] Das wird deutlich, wenn man die Erläuterungen, die Climacus in 10, 40 zum Begriff des *faktischen Seins* liefert, mit den – sachlich entsprechenden – Ausführungen in X, 2A 328 (IV, 74) vergleicht: Und dort ist von (empirischer) *Existenz* die Rede!

[11] Vgl. *H. Fahrenbach*, Kierkegaards existenzdialektische Ethik, Frankfurt a. M. 1968, 5f., der die Differenz von Idealität und Faktizität als Differenz von Seinsmomenten, Seinsbereichen und Seinsweisen entfaltet. Fahrenbach hält – bezüglich der Aufgliederung in Seinsmomente – allerdings an der Bedeutungsidentität der traditionellen Zweiheit von Essenz und Existenz fest. Anders (und m. E. richtig) *Kl. Schäfer*, Hermeneutische Ontologie in den Climacus-Schriften Sören Kierkegaards, München 1968, 320 (A 237): Das „faktische Sein in 10, 68ff. ist nicht die existentia der Tradition".

Bezug zu einem Allgemeinen, von dem her es zugleich die Qualifizierung dessen, was und wie es ist, erhalten kann, bestimmt. Widersprechend ist dieser Bezug, insofern das Ideale, indem es faktisch, wirklich oder in Existenz gesetzt wird, ein Moment des Zufälligen (i.S. des Unwesentlichen) in sich aufnimmt[12]. Faktizität besagt insofern mehr als das bloße Vorliegen einer Sache in Raum und Zeit oder – aristotelisch-thomistisch – ein esse rei extra causas[13]. Es akzentuiert vielmehr (a) das (spatio-temporale) Daß des (b) als ein Einzelnes (und damit Zufälliges) gesetzten (c) Allgemeinen[14]. Kurz: Faktizität ist Einheit von Idealität und Zufälligkeit.

Was ist aber das Allgemeine oder die Idealität? Zunächst und wiederum in negativer Kennzeichnung wird dadurch offenbar keine Reflexionsbestimmung zur Faktizität bezeichnet; die „höchste Idealität"[15] nämlich, die der Notwendigkeit, kann Kierkegaard zufolge gerade nicht faktisch werden. D. h.: Es ist keine Faktizität denkbar, die nicht als solche ideal bestimmt wäre; gleichwohl aber eine Form von Idealität, die keinerlei Bezug zur Faktizität aufweist. Darüber hinaus besitzt jene die größere Intension und die kleinere Extension im Verhältnis zur traditionellen Kategorie der Essenz. Denn es existiert eine Form von Idealität, die nicht der Wesensbestimmung einer Sache korrespondiert (also dem, was zuvor Idealität der Notwendigkeit genannt wurde), sondern einer bloßen Möglichkeit. Solcher Idealität bedient sich z. B. die Dichtung. So sagt der Ausdruck, Fahnen seien „zerknitterte Prostituierte"[16], nichts über das Wesen von Fahnen – es sei denn in einem Sinne, der die traditionelle Semantik dieses Begriffs sprengt – aber er drückt Kierkegaard zufolge nichtsdestoweniger Idealität aus: und zwar i.S. einer einzigen (hier: ästhetischen) aus einer unendlichen Vielzahl von Bedeutungsvarianten, die einem faktisch Existierenden über das hinaus, als was es unmittelbar erscheint oder erkannt wird (als Fahne nämlich), verliehen werden kann. Es ist daher nicht verwunderlich, daß Kierkegaard an anderer Stelle denselben Zusammenhang semiotisch ausdrückt: Ein Zeichen ist „verneinte Unmittelbarkeit"[17], und etwas Faktisches (i.S. der Möglich-

[12] Vgl. zum Begriff des Zufälligen etwa IV, C 71; außerdem 36, 106: Wirklichkeit oder Faktizität schließt „stets auch etwas Zufälliges in sich" (ebd.), da kein einzelnes faktisch Existierendes „reine Idealität ist" (ebd.). Und insofern bezeichnet Existenz den „Widerspruch, daß das Allgemeine als das Einzelne gesetzt ist" (11/12, 79); denn dadurch, daß das Allgemeine, indem es sich qua faktischer Existenz vereinzelt, ein Moment des Zufälligen in sich aufnimmt, liegt dies Einzelne „jenseits des Begriffs oder geht doch in ihm nicht auf" (X, 2A 328 [IV,74]).

[13] Vgl. dazu *W. Janke*, Historische Dialektik. Destruktion dialektischer Grundformen von Kant bis Marx, Berlin–New York 1977, 380.

[14] Der wesentliche Unterschied zwischen menschlich- und außermenschlich-faktischer Existenz besteht allerdings darin, daß das menschliche Individuum eine (sich selber wissende, fühlende und wollende) „*Synthese*, das reale Ding eine *unmittelbare* Einheit von Allgemeinem und Einzelnem darstellt" (*A. Hügli*, Die Erkenntnis der Subjektivität und die Objektivität des Erkennens bei Søren Kierkegaard, Zürich 1973, 269. [A 10] [Hervorh. H. S.]).

[15] 10, 40 (Fußn.).

[16] *W. Koeppen*, Tauben im Gras. Das Treibhaus. Der Tod in Rom. Drei Romane. Frankfurt a. M. 1986, 257.

[17] 26, 118.

keit) idealisieren heißt nichts anderes, als seine Unmittelbarkeit zu negieren, um es zum Zeichen von etwas anderem zu machen, auf das es als eine seiner möglichen idealen Bedeutungen verweist. Solche semiotische Idealisierung, deren Bedingung der Möglichkeit – wie wir noch sehen werden – im menschlichen Bewußtsein selber wurzelt, ist prinzipiell unendlich. Wenn Kierkegaard daher geltend macht, der reale Gegenstand der Erkenntnis sei, ebenso wie das erkennende Subjekt, „im Werden“ [18], dann heißt das, daß er in dem, wozu er als einzelner, faktischer idealisiert werden kann, nicht endgültig, ein für alle mal und mit der Idealität des Notwendigen identifizierbar ist – die Semiose seiner möglichen, idealen Bedeutungen bleibt prinzipiell unabschließbar.

Zweifellos spielt Kierkegaard mit dieser Überlegung auf das traditionelle Theorem der Ineffabilität des Individuellen an[19]: Die menschliche Wahrnehmung geht auf das Einzelne in Raum und Zeit, auf die Realität;[20] die Sprache aber, die das Wahrgenommene in seinem Was und Wie aussprechen will, sagt in Wahrheit gar nicht die Realität als solche aus, sondern erzeugt „etwas anderes“ [21], das Allgemeine oder die Idealität. Dies gilt bereits für den unverbundenen Allgemeinbegriff (Hund, Gott, laufen etc.), erst recht aber für Urteile, und zwar insbesondere für solche, deren Subjekt auf ein Einzelnes i.S. eines faktisch gegenwärtigen oder vergangenen Wirklichen referiert. Angesichts der Aussage ‚Napoleon war ein großer Feldherr‘ bleibt nicht nur ungewiß, ob diesem Einzelnen diese Idealität (großer Feldherr) zu Recht prädiziert wird; es bleibt überdies die eigentliche ‚Napoleonhaftigkeit‘ des (Ein-großer-)Feldherr-Seins nach wie vor unausgesagt und unaussagbar. Denn alle Prädikate, die man zur näheren Spezifizierung beibringen könnte, wiesen ihrerseits dasselbe Doppelproblem auf. Folglich ist die prima substantia, die doch in allem Reden über empirisches Sein gleichwohl vorausgesetzt ist, als solche ineffabel.

Alle diejenigen Wissenschaften, die in diesem Sinne mit Wirklichkeit zu tun haben, nennt Kierkegaard historische Wissenschaften; denn ihre Gegenstände unterliegen im Verhältnis zum Erkennen nicht nur der Dialektik von Einzelheit und Allgemeinheit, Faktizität und Idealität, Wirklichkeit und Möglichkeit, sondern zugleich – und das faßt die vorgenannten Bestimmungen nur zusammen – der Dialektik des Werdens. Daß das Allgemeine als ein Einzelnes in Existenz gesetzt wird, muß als prinzipiell unerklärlich gelten. Daß da etwas wurde, und daß es sich bei dem, was da – aus einem unendlich

[18] 16/1, 180. Vgl. dazu *Hügli* 62ff.

[19] Es geht bekanntlich auf eine aristotelische These zurück, die besagt, daß das Individuelle (i.S. der prima substantia) als solches nicht ausgesagt werden könne: Vgl. *Aristoteles*, Kategorien. Lehre vom Satz (Organon I/II). Übersetzt von *E. Rolfes*, Hamburg 1974, 44 u. 45 (= Kateg., Kap. 2 u. 5).

[20] Vgl. z. B. IV, B 10,7: „An und für sich ist da bereits ein Widerspruch zwischen Realität [Realiteten] und Idealität [Idealiteten]; jene gibt das Einzelne bestimmt in Raum und Zeit, jene das Allgemeine.“ Vgl. dazu *Hügli* 60ff.

[21] 10, 155.

möglichen Wie zu einem definitiv-wirklichen So – wurde, z. B. um ein Stück Urwald handelt (oder eben nicht, sondern: um einen Garten), kann nie mehr als wahrscheinlich gemacht werden. Darum bleiben diese Wissenschaften, zu denen neben der Geschichtswissenschaft vor allem und provozierenderweise die Naturwissenschaften gehören (man stelle sich das vor: der Atomphysiker als Mitglied der historischen Fakultät!), letztlich Approximationen. Man könnte auch sagen, ihre Aussagen seien ineins kategorisch und problematisch –

> „kategorisch, weil sie auf das faktische Sein gehen, problematisch, weil sie das Faktische im abstrakten Medium der Idealität ausdrücken“ [22].

Anders die sog. abstrakten Wissenschaften. Zu ihnen zählen, neben der Logik, vor allem Ontologie und Mathematik, d. h. diejenigen Wissenschaften, die – wenn wir uns an die anfangs zitierte Tagebuch-Notiz erinnern – offensichtlich das esse akzentuieren. Was bedeutet das? Abstrakte Wissenschaften sind laut Kierkegaard solche, die von der Dialektik von Faktizität und Idealität nicht betroffen sind; in ihnen geht es nicht um das problematische Werden des Einzelnen, sondern um die logische Notwendigkeit von Wesensbeziehungen innerhalb eines Seienden. Vermutlich hat Kierkegaard diese Auffassung von seinem Lehrer Poul Martin Møller übernommen. Dieser schreibt:

> Die „Ontologie enthält gleich wie die Mathematik eine Summe hypothetischer Sätze: Sie gibt eine apriorische Entwicklung all derjenigen Prädikate, die von allem ausgesagt werden müssen, was existieren können soll.“ [23]

D. h.: Diese Wissenschaften formulieren eine Reihe apriorischer, apodiktisch gewisser Implikationsketten in ‚Wenn … dann‘-Form, bloße Begriffsentwicklungen oder – modern ausgedrückt – Koextensivitätsbestimmungen. Deren Aussagen basieren ihrerseits auf der hypothetisch vorausgesetzten Existenz dessen, wovon sie handeln, ohne diese eigens problematisieren zu können (oder zu müssen): Wenn es Körper gibt, so sind diese ausgedehnt; wenn es Dreiecke gibt, so ist deren Winkelsumme gleich zwei Rechten; Schnee ist weiß, dann und nur dann, wenn Schnee weiß ist; gesetzt, es gibt Substanzen, so kommen diesen bestimmte Qualitäten zu etc. Im Grunde sind – so Kierkegaard – deren logisch notwendige Schlußketten innerhalb ihrer jeweiligen Hypothesen reine Tautologien, ihr Grundprinzip ist das der logischen Identität (A = A)[24]. Nun setzen zwar auch die historischen Wissenschaften die Existenz dessen, wovon sie handeln, immer schon voraus – die Existenz von etwas kann Kierkegaard zufolge nämlich stets nur präsupponiert und niemals bewie-

---

[22] *Hügli* 88.

[23] *P. M. Møller*, Efterladte Skrifter. Bd. I–VI, 3. Aufl., Kopenhagen 1855/56. Bd. V, 63. Vgl. dazu *Hügli* 88 ff.

[24] Vgl. z. B. V, A 74: „Aus Analogie und Induktion läßt sich nur durch einen *Sprung* schließen. Jeder andere Schluß ist wesentlich Identität.“ Vgl. auch 16/1, 180 f.

sen werden[25]. Aber die ‚Existenz', die hier vorausgesetzt ist, ist die des faktischen Seins, wohingegen Ontologie und Mathematik sich auf das esse als ein ideales, vom Faktischen gerade abstrahiertes Sein aeterno modo beziehen.[26] Immerhin besteht zwischen den beiden abstrakten Wissenschaften noch ein gewisser Unterschied: Denn die Mathematik unterhält, im Unterschied zur Ontologie, überhaupt kein Verhältnis zum faktischen Dasein. Für den Satz „Schnee ist weiß dann und nur dann, wenn Schnee weiß ist", muß immerhin die mögliche Existenz (weißen) Schnees vorausgesetzt werden; Dreiecke ‚existieren' hingegen (im idealen Sinne) einzig und allein dank der für sie geltenden Gesetze, etwa der notwendigen Winkelsumme von zwei Rechten[27].

Diese Qualifizierung der abstrakten Wissenschaften liefert im übrigen die Begründung dafür, weshalb Kierkegaard die Übereinstimmung von Denken und Sein (d. h. das Korrespondenzkriterium der Wahrheit), das er als erkenntnistheoretisches Grundprinzip durchaus aufrechterhalten will[28], nur im Bereich eben dieser Wissenschaften für prinzipiell erfüllbar hält: eben weil hier das Sein selbst als ein nur gedachtes (bzw. in seiner Allgemeinheit denkbares) erscheint, das Medium des Denkens – die Allgemeinheit und Notwendigkeit des Idealen – mithin mit dessen Gegenstand übereinstimmt (bzw. als a priori übereinstimmend vorausgesetzt wird). Die Korrespondenz von Denken und Sein im Hinblick auf das faktische, empirisch-singuläre Sein ist dagegen Gott vorbehalten[29]. Überdies erfüllen die Ableitungen von Mathematik und Ontologie – insofern sie apodiktisch gewiß sind – die Kriterien von Evidenz und Kohärenz: i.S. der bloß „formellen Überzeugung" nämlich, „daß ein gewisser Vordersatz eine gewisse Folge mit sich führt"[30].

Damit sind wir dem Verständnis jener zu Beginn angeführten kryptischen Behauptung Kierkegaards, das jeweilige Akzentuieren von Sein verschaffe den verschiedenen Wissenschaften ‚reziproken Vorteil', ein gutes Stück nähergerückt: Die abstrakten Wissenschaften akzentuieren das ideale Sein und damit eine Übereinstimmung von Denken (als Medium der Ideali-

[25] Vgl. 10, 37ff.

[26] Vgl. 10, 40 (Fußn.): „Das faktische Sein [faktiske Væren] ist gleichgiltig gegen die Unterschiedlichkeit aller Wesensbestimmungen, und alles, was da ist [er til], hat ohne kleinliche Eifersucht Teil am Sein ... Ideell [Ideelt] verhält es sich anders, das ist ganz richtig. *Jedoch sobald ich ideell von Sein spreche, spreche ich nicht mehr von Sein, sondern vom Wesen* [Væsenet]." Vgl. auch X, 2A 328 (IV, 74) und 16/1, 179ff. zum Unterschied von empirischem (= faktisch-einzelhaftem) und abstraktem (= ideal-allgemeinem) Sein.

[27] Das bedeutet nicht, daß mathematische Sätze als abstrakte zugleich notwendig wahr sind. Es heißt nur, daß hier keine Möglichkeit besteht, ihre evtl. Fehlerhaftigkeit durch den Nachweis der Nicht-Existenz des Subjekts ihrer Aussagen (etwa: eines Dreiecks) zu demonstrieren.

[28] Vgl. 16/1, 179ff.

[29] Vgl. 16/1, 181 und 24/25, 122f.; außerdem 16/2, 35. Vielleicht folgt Kierkegaard hier seinem Lehrer, Paul Martin Møller (vgl. *ders.* Bd. V, 97). Aber auch Kants Unterscheidung zwischen intellectus ectypus und archetypus könnte den Hintergrund seiner Überlegung bilden (vgl. dazu *Hügli* 279 [A 40]).

[30] So *P. M. Møller*, in: *Ders.* Bd. V, 58.

tät) und Sein (als dessen – idealer – Gegenstand). Das verschafft ihnen den Vorteil apodiktischer Gewißheit – freilich um den Preis einer letztlich hypothetischen Geltung bezüglich des faktischen Seins. Die historischen Wissenschaften akzentuieren umgekehrt faktisches Sein und damit – im Denken – dessen Widerspruch zum Denken. Das bringt den Nachteil einer bloß problematischen Korrespondenz mit sich, besitzt aber andererseits den Vorzug kategorischer, weil auf Faktisches referierender Urteile[31].

IV.

Bislang wurde das Verhältnis von Idealität und Faktizität wissenschaftstheoretisch in Anspruch genommen; es wurde m.a.W. benutzt, um die Herkunft einer klassifikatorischen Einteilung zu erläutern, mit deren Hilfe Kierkegaard Wesen, Erkenntnisbedingungen und -grenzen zweier Wissenschaftsformationen bestimmt. Im Zuge dieser Untersuchung drängten sich drei Fragen auf, die nach wie vor unbeantwortet sind:

(1) Die Distinktion von von Idealität und Faktizität, die der genannten Wissenschaftsklassifikation zugrundeliegt, wurde mit der Behauptung vorgestellt, sie sei zurückzuführen auf die Subjektivität des urteilenden Subjekts. In diesem Kontext sollten zugleich Sinn und Funktion dieser Subjektivität klar bestimmbar sein. Kann dieser Anspruch nunmehr eingelöst werden?

(2) Begonnen wurde mit einer Kierkegaard-inspirierten Kritik der Flewschen Empirismus-Konzeption, freilich mit der Einschränkung, daß Kierkegaards eigene erkenntnistheoretische Prinzipien denen des Empirismus in gewisser Weise nahestehen. Trifft das zu – nun, da mit der Doppelheit von historischen und abstrakten Wissenschaften eine Distinktion eingeführt wurde, die der empiristischen Unterscheidung sinnvoller Sätze in apriorische Tautologien einerseits, falsifizierbare empirische Propositionen andererseits nur zu genau zu entsprechen scheint?

(3) Den Leitfaden der Untersuchung bildet nach wie vor die Frage, was Kierkegaard unter dem Begriff Existenzwissenschaft versteht. Im Voranstehenden wurde der ‚reziproke Vorteil' der zugrundelegenden Wissenschaftsarten auf die abstrakten Wissenschaften (Ontologie/Mathematik) einerseits, die historischen Wissenschaften (Geschichtswissenschaften im engeren Sinn/Naturwissenschaften) andererseits bezogen, nicht aber – wie im Ausgang von der anfangs zitierten Tagebuchnotiz, der die These vom reziproken Vorteil ja entstammt, zu erwarten wäre – auf die Unterscheidung von Ontologie und Existenzwissenschaft. Ist der Terminus Existenzwissenschaft nur ein Synonym für das, was Kierkegaard an anderer Stelle ‚historische Wissenschaften' nennt?

Die Antwort auf Frage (2) und (3) dürfte dann nicht schwerfallen, wenn

[31] Vgl. dazu auch *Hügli* 84ff.

wir das Verhältnis von Subjektivität und Faktizität erörtert, d. h. Frage (1) beantwortet haben. Hierzu folgendes: Die Dialektik von Idealität und Faktizität muß Kierkegaard zufolge in einer Doppelperspektive entfaltet werden: nicht nur in Hinsicht auf etwas, wozu ich mich verhalte, sondern zugleich im Hinblick auf dieses Verhalten selber. Das Erkennen bildet dabei nur eine Art solchen Verhaltens. Greifen wir noch einmal zurück auf Flews Gärtner-Gleichnis. Wird in diesem Falle die Dialektik von Idealität und Faktizität in Richtung auf das Wozu des Sich-Verhaltens akzentuiert, dann läßt sich das Problem so formulieren: Ein Garten ist ein (zu Nutzungs- oder ästhetischen Zwecken) kultiviertes Stück Natur. Aber ist dies, was ich hier vor mir sehe, ein Garten? Akzentuiere ich dieselbe Dialektik dagegen in Richtung auf das erkennende Verhalten selbst, dann verlagert sich die Frage; sie lautet dann: Meinem Eindruck nach ähnelt dieses Stück Natur einem Garten. Aber ist dieser Eindruck eine Erkenntnis, könnte er m. a. W. kein trügerischer Eindruck sein? In beiden Fällen wird ein der Dialektik von Idealität und Faktizität korrespondierender Zweifel artikuliert, im ersten Fall freilich in der Einstellung der ‚Objektivität', im zweiten der der ‚Subjektivität'. Und dieser Sachverhalt ist nun von fundamentaler Wichtigkeit für die in Aussicht gestellte Präzisierung des Begriffs Subjektivität. Es verhält sich nämlich keineswegs so, daß Kierkegaard Objektivität und Subjektivität in dem Sinne verwendet, wie wir das zu tun gewohnt sind. Beide Termini bezeichnen im Gegenteil ein Verhalten, und zwar ein (erkennendes, willentliches, fühlendes) Verhalten im Verhältnis von Verhalten zu einer Sache und Sache selbst. Es handelt sich also um unterschiedliche Modi, sich zum Verhältnis von Verhalten und Sache zu verhalten – und zwar in einem solchen Verhältnis (zur Sache und zum Verhalten). Subjektiv zu denken bedeutet etwa, im Verhältnis von Wie und Wozu des Verhaltens dieses Verhalten selber (sein Wie) zu akzentuieren, Objektivität dagegen, davon gerade abzusehen und das Wie des Verhaltens als irrelevant einzustufen. Subjektivität bedeutet m. a. W., daß ich die Wahrheit des Verhältnisses zu einer Sache für konstitutiv im Hinblick auf deren (objektive) Wahrheit halte, Objektivität dagegen, daß ich umgekehrt die (objektive) Wahrheit des Sachverhalts für konstitutiv in Hinsicht auf die Wahrheit meines (subjektiven) Verhältnisses zu ihr ansehe.

Nun kommt es nicht von ungefähr, daß gerade im Falle des erkennenden Verhaltens die Auskunft, der Zweifel von Idealität und Faktizität könne sich auch in bezug auf dieses Verhalten selbst geltend machen, redundant erscheint. Ist denn die Skepsis am Erkenntnischarakter des Sich-Verhaltens zur Möglichkeit, daß der vermeintliche Urwald tatsächlich eine Kleingartenparzelle sei, in Wahrheit etwas anderes als der Zweifel an der Wahrheit eben dieses Sachverhalts? Die Referenz auf Subjektivität scheint hier in der Tat von untergeordneter, ja zu vernachlässigender Bedeutung, da kaum unterscheidbar vom zweifelhaften Sachverhalt selbst. Überdies ist daran zu erinnern, daß im Blick auf erkennendes Verhalten qua Ontologie und

Mathematik die Dialektik von Idealität und Faktizität weder objektiv noch subjektiv akzentuierbar ist: Zum Notwendigen kann man nämlich, recht besehen, auch nur ein „Verhältnis der Notwendigkeit“ [32] haben.

Um Funktion und systematische Tragweite der Kierkegaardschen Distinktion von Subjektivität und Objektivität (bzw. der doppelten Dialektik von Idealität und Faktizität) einschätzen zu können, ist an die Grundlagen seiner Anthropologie zu erinnern: Der Mensch ist eine leib-seelische Synthesis, deren geistgetragenes Selbst-, Welt- und Gottesverhältnis sich stets und parallel im Modus des Denkens, Wollens und Fühlens äußert[33]. Die genannte Dialektik schlägt sich dann zwar prinzipiell in allen drei Dimensionen dieses Verhaltens nieder. Aber doch nicht ohne weiteres: Denken wir uns nämlich das Individuum im Zustand dessen, was Kierkegaard unmittelbares Bewußtsein nennt – d. h. ein Bewußtsein, das die Reflexion des o.g. doppelten Zweifels zwischen Idealität und Faktizität einstweilen noch außerhalb seiner hat[34] –, so ergeben sich, wie dieser unter teilweisem Rückgriff auf die platonische Idealitäts-Trias von wahr, gut und schön erläutert, zunächst lauter Dichotomien[35]:

Das Individuum liebt – und zwar unmittelbar – das Schöne, will – und zwar unmittelbar – das Gute und erkennt – gleichfalls unmittelbar – das Wahre. Der unmittelbar Verliebte fragt nämlich nicht, ob das, wozu er sich verhält (= Faktizität), das Schöne (= Idealität) ist – oder sein Verhalten (= Faktizität) Liebe (= Idealität); ebensowenig fragt der, der unmittelbar das Gute will, danach, ob das, was er will, das Gute sei – oder sein Verhalten die Bezeichnung Wille verdient. Und für den unmittelbar Erkennenden ist jede Erkenntnis wahr (und im nächsten Augenblick möglicherweise unwahr)[36]. Denn er fragt nicht danach, ob – und nach welchen Kriterien – wahr (oder möglicherweise unwahr) ist, was er zu erkennen meint – oder sein Verhältnis zum Sachverhalt Erkennen. Unmittelbare Bewußtseinsakte sind m.a.W. keineswegs solche, die, als bewußte, nicht auch begrifflich vermittelt wären. Aber es sind solche, in denen das erkennende Subjekt sich nicht eigens – im Modus des subjektiven und/oder objektiven Zweifels nämlich – zu seinem Verhältnis zum Gegenstand verhält, genauer: Es verhält sich weder zur Wahrheit des Gegenstandes, zu dem es sich verhält, noch zu der seines Verhältnisses zu diesem Gegenstand. Es vermittelt weder sein Verhältnis zum Gegenstand noch sein Verhältnis zum Verhältnis zu diesem Gegenstand

[32] So der Ethiker in ‚Entweder/Oder II‘: 2/3, 238 (Hervorh. H. S.).

[33] Vgl.: (a) zur Synthesis von Leib und Seele z. B. 11/12, 41; (b) zur Explikation der menschlichen Geiststruktur z. B. 24/25, 8; (c) zur Parallelität von Denken, Wollen, Fühlen z. B. IV, C 78; IV, C 93 (I, 353); 16/2, 51; 24/25, 27f.

[34] Vgl. dazu 10, 154ff.

[35] Vgl. IV, B 10,5: „Bloß im [unmittelbaren, H. S.] Verhältnis zueinander ergeben Idealität und Realität lauter Dichotomien: Seele – Leib, lieben – das Schöne.“

[36] Vgl. 10, 154: „Unmittelbar ist … alles wahr, aber diese Wahrheit ist im nächsten Augenblick Unwahrheit; denn unmittelbar ist alles unwahr. Kann das Bewußtsein in der Unmittelbarkeit bleiben, so ist die Frage nach der Wahrheit aufgehoben.“

über sich selbst – i.S. derjenigen Instanz, die sich im Verhältnis zu einer Sache zugleich zum Verhältnis zu dieser Sache verhält.

Eine detaillierte Beschreibung des sog. unmittelbaren Bewußtseins bleibt Kierkegaard uns allerdings schuldig – vor allem in Hinsicht auf den (aller Wahrscheinlichkeit nach der pyrrhonischen Skepsis entlehnten) Begriff der unmittelbaren Erkenntnis. Wir erfahren immerhin, sie sei – im Verein mit der unmittelbaren Wahrnehmung – täuschungsfrei[37]. Das leuchtet ein. Denn die bloße Wahrnehmung, etwa die der Flewschen Urwaldlichtung, urteilt nicht über das, was sie sieht. Und ihre unmittelbare Erkenntnis fragt, als unmittelbare, nicht nach der Wahrheit dessen, worüber sie urteilt[38].

Wann und auf welche Weise macht sich aber dann Subjektivität zum erstenmal als solche, d. h. als ein Verhältnis zwischen Idealität und Faktizität, geltend? Bisher kennen wir ja nur die reine Unmittelbarkeit, die den bezeichneten Widerspruch einstweilen noch außerhalb ihrer hat, und den Zweifel, der bereits als erster Ausdruck des Widerspruchs als eines solchen gelten muß. Kierkegaard zufolge liegt dazwischen der „leidenschaftliche Sinn für Werden“[39] oder die Verwunderung (Forundring). Diese gehört zum einen selbst noch dem Bereich der Unmittelbarkeit an[40], fungiert jedoch andererseits als Übergang zwischen Unmittelbarkeit und dem im o.g. doppelten Sinne interessierten Bewußtsein[41]. Sie fungiert als Übergang zwischen beiden: Denn ihre Idealisierung des unmittelbar Wahrgenommenen und Erkannten ermöglicht erst die Reflexion des Zweifels, das Sich-Berühren von Faktizität und Idealität i.S. eines möglichen Widerspruchs. Und sie ist selbst noch Bestandteil des unmittelbaren Bewußtseins: Denn in ihr verhält sich das erkennende (bzw. sich verwundernde) Subjekt nicht zu

---

[37] Vgl. 10, 77: „Die unmittelbare Sinneswahrnehmung [umiddelbare Sandsning] und die unmittelbare Erkenntnis [umiddelbare Erkjenden] können nicht betrügen [Hirsch: „kann nicht betrügen“].“ Vgl. zum Kontext und zum pyrrhonischen Hintergrund dieses Gedankens ebd., 77ff.

[38] Die in 10, 78 angeführten Climacus-Beispiele lassen freilich eine Frage unbeantwortet: Bezieht sich die unmittelbare Wahrnehmung ausschließlich auf den Bereich der Natur (= Zustand; vgl. 11/12, 19: „die ganze Geschichte der Pflanze [sc. der Natur] [ist] ein Zustand“), die unmittelbare Erkenntnis nur auf den der Geschichte (= Ereignis)? Oder kann man sich Kierkegaard zufolge zu beidem, Natur wie Geschichte, Zustand wie Ereignis, zunächst und unmittelbar in zweierlei Weise verhalten: qua Wahrnehmung und (unmittelbarer) Erkenntnis – und erst dann in der Folge: auf beides qua Zweifel und Glaube? Plausibler scheint mir die zweite Annahme. Dann ergibt sich ein dreistufiges Modell: (1) Daß da etwas (einzelnes in Raum und Zeit) ist, läßt sich unmittelbar wahrnehmen (vgl. 10, 78: „daß der Stern da ist [er til], ... das sieht man“); (2) daß dies, was da ist, geworden ist (und nicht von Ewigkeit her war), muß recht besehen – in Natur und Geschichte – geglaubt werden (vgl. 10, 78); ebenso (3) was dies ist, das da wurde (ein Stern [= Natur]; ein Ehebruch [= Geschichte]; ein Gott [= Geschichte in zweiter Potenz; vgl. dazu 10, 83f.]). Beide (2) und (3), sind aber – wiederum bezogen auf Natur und Geschichte – für die Unmittelbarkeit, die Zweifel und Glaube einstweilen noch vor und außer sich hat, zunächst Gegenstand (unmittelbarer) Erkenntnis.

[39] 10, 77.

[40] Vgl. 10, 135: „Verwunderung [Forundring] ist ... eine unmittelbare Bestimmung und enthält keine Reflexion auf sich selbst. Zweifel hingegen ist eine Reflexionsbestimmung.“

[41] Vgl. 17, 132.

sich selber als Vermittlungsinstanz zwischen Faktizität und Idealität des Wahrgenommenen und (unmittelbar) Erkannten.

Bemerkenswert an der Ausgangssituation des Gärtner-Gleichnisses ist daher nicht so sehr die Frage nach der möglichen Falsifizierung einer der beiden Forscherhypothesen, sondern zunächst und vor allem das Faktum der Hypothesenbildung selbst. Wie kommt es, daß von beiden – Skeptiker wie Gläubigen –, die denselben Weg durch denselben Urwald nehmen und dabei Zugang zu exakt demselben Phänomenbestand haben, die Verwunderung des einen nichtsdestoweniger eine Idealisierung des Wahrgenommenen vornimmt, die der andere für völlig unsinnig hält? Diese (am Beispiel des Gläubigen exemplifizierte) Berührung von Idealität und Faktizität (qua Verwunderung und entsprechender Hypothesenbildung) muß ihren Ursprung im Bewußtsein selber haben; denn das Wahrgenommene (oder unmittelbar Erkannte) gibt von sich aus niemals die Erfassung seiner selbst als eines Zeichens von Idealität her:

> „Die Idealität weiß ich aus mir selber, und wenn ich sie nicht aus mir selber weiß, so weiß ich sie gar nicht ... Weiß ich, daß Cäsar groß gewesen [ist], so weiß ich schon, was das Große ist, und auf dies sehe ich, ansonsten weiß ich nicht, daß Cäsar groß gewesen ist."[42]

D. h.: Die Idealität bringt das unmittelbare Bewußtsein bereits selber mit, aber erst die Verwunderung entdeckt das, was als faktischer Anlaß mit ihr in Berührung tritt und so die entsprechende Hypothesenbildung motiviert.

V.

Unmittelbares Bewußtsein, Verwunderung, Zweifel und Glaube sind die Momente bzw. Bewußtseinsmodi, die es uns ermöglichen, den Subjektivitätsbegriff in seiner erkenntnistheoretischen Dimension abschließend und nochmals in Anwendung auf Flews Experimentalsituation zu bestimmen:

(1) Qua Verwunderung macht der ‚gläubige' Forscher im Gleichnis das unmittelbar Wahrgenommene (Blume, Lichtung, Pflanzen etc.) zum Zeichen einer im Bewußtsein vorausgesetzten Idealität (Garten), und er bringt umgekehrt diese i. S. einer Hypothesenbildung mit etwas Faktischem in Berührung: „Dies (= Faktizität) sieht aus wie ... (= Idealität)."

(2) Der Zweifel reflektiert als solcher auf das Zweideutige und die Möglichkeit der Sinnestäuschung, d. h. auf das kontradiktorische Gegenteil der gläubigen Hypothese als zunächst einmal gleichermaßen wahrscheinlich. Er zieht dabei einen Schluß ab esse ad posse, löst also das faktische Sein qua Idealität in entgegengesetzte Möglichkeiten auf („mag sein, daß hier ein Gärtner am Werk war; mag sein, daß das Gegenteil der Fall ist")[43].

---

[42] 15, 467.

[43] Insofern verzeichnet Flew den Skeptiker, der in seiner Version von vornherein zur dogmatischen Behauptung, es gebe keinen Gärtner (vgl. *Dalferth* 84) sich versteigt. Als Skeptiker müßte

(3) Der Glaube glaubt das Geworden- und So-geworden-Sein der Sache: entweder i.S. der Gärtner- oder der Nicht-Gärtner-Hypothese. In beiden Fällen vollzieht der (verneinende oder bejahende) Glaube einen Rückschluß ab posse ad esse, d. h. einen Schluß als Entschluß zur Wahrheit einer der beiden Hypothesen. Damit hebt er den Zweifel auf, setzt sich aber ineins der erneuten Möglichkeit von Irrtum und Sinnestäuschung aus. Erreicht ist damit im Ausgang vom unmittelbaren Bewußtsein eine zweite Unmittelbarkeit (= Glaube) nach der Reflexion (= Zweifel): motiviert durch Verwunderung, realisiert als Entschluß[44].

Kierkegaard zieht daraus eine wichtige Konsequenz: Überall dort, wo es die menschliche Erkenntnis mit der Beziehung auf faktisches Sein zu tun hat, wird die Wahrheitsfrage (i.S. der Korrespondenztheorie) subjektiv, d. h. in die Frage nach den Bedingungen der Möglichkeit subjektiver Gewißheit transformiert. Genauer: Wahrheit bedeutet Täuschungsfreiheit, und diese wird durch ein subjektives (man könnte auch sagen: pragmatistisches) Kriterium, die Gewißheit (Evidenz) eines Entschlusses, der den Zweifel ebenso wie die Möglichkeit des Getäuschtseins aufhebt (als aufgehobene freilich setzt) konstituiert. Nicht deshalb kann das Geglaubte mich nicht täuschen, weil es wahr ist; sondern es ist umgekehrt wahr, sofern und solange ich zu glauben vermag, daß ich nicht getäuscht werde.

Zu beachten ist allerdings, daß Kierkegaard i.S. einer Idealität des Verhältnisses von Subjektivität und Objektivität, d. h. des Verhältnisses der Akzentuierung des Verhältnisses zu einer Sache und dieser selbst differenziert: Der Unterschied bezieht sich auf das jeweilige Gewicht der (verifizierenden bzw. falsifizierenden) Subjektivität im Verhältnis zur möglichen Objektivität des von ihr behaupteten oder abgestrittenen Sachverhalts. Anders gesagt: Die Subjektivität ist – ideal gesehen – um so stärker zu akzentuieren, je aussichtsloser der Versuch erscheint, die entsprechende Falsifikation (oder Verifikation) überhaupt im Äußeren auszudrücken, je unvollkommener also die Idealität überhaupt empirisch-faktisch zu werden vermag. Ethik und Theologie legen daher innerhalb der Dialektik von Subjektivität und Objektivität den Schwerpunkt auf Subjektivität (und damit anthropologisch: auf die Willensbestimmung), die Naturwissenschaften hingegen auf Objektivität (und damit: auf das Erkenntnisvermögen). Freilich gibt es, und darin besteht das grundsätzliche existenzdialektische Problem für das urteilende Individuum, a priori keinen Maßstab dafür, von welchem Moment an hier ein inadäquat-verzerrtes Verhältnis vorliegt.

---

er konsequenterweise beide Möglichkeiten offen- und als einstweilen unentscheidbar dahingestellt sein lassen. Vgl. Kierkegaards entsprechende Bemerkungen zur epoché (pyrrhonischer) Skepsis, die sich zur Vermeidung jeder Irrtumsmöglichkeit ein endgültiges Urteil – willentlich – versagt, in: 10, 78 f.

[44] Vgl. Kierkegaards erkenntnistheoretischen Grundsatz zum Anfang von Philosophie und Wissenschaft: „Was zum Beginnen bewegt, ist *Verwunderung*. Womit begonnen wird, ist ein *Entschluß*." (VII, 1A 34 [II, 34]).

Jemanden, der Windmühlenflügel für Ritter hält, würden wir für (subjektiv) verrückt erklären[45]. Aber wenn ein Ehemann seine Frau in flagranti beim Ehebruch ertappt, nichtsdestoweniger aber weiter an ihrer Liebe festhält: ist der auch verrückt? Als solches läßt sich ja das Betrogenwerden nicht unmittelbar wahrnehmen oder erkennen. Und weiter: Wenn sich ein Vater dazu entschließt, seinen Sohn zu töten, weil er glaubt, daß Gott eben dies von ihm fordere, muß auch er notwendig für verrückt erklärt werden? Und woran läßt sich die Richtigkeit der Diagnose im einen wie im anderen Fall zweifelsfrei festmachen?

Eben diese Problemstellung bietet – bei grundsätzlich vergleichbarer Wissenschaftsklassifikation (tautologisch-apriorische, empirisch-wahrscheinliche Propositionen) – den Einsatzpunkt für Kierkegaards Kritik des Empirismus: (a) Dieser ignoriert die Dialektik von Subjektivität und Objektivität bereits innerhalb des (rein auf Faktisches bezogenen) Erkenntnisbereichs. (b) Er unterschlägt (bzw. trivialisiert) zudem Form und Relevanz dieses Verhältnisses für die über das Gebiet empirisch-theoretischer Erkenntnis hinausgehenden Seinsbereiche.

Auf die Flewsche Falsifikationsdebatte bezogen heißt das: Entweder die Kontrastierung von kognitiven und nicht-kognitiven Aussagen unterläuft die genannte Dialektik in dualistischer Verkürzung. Oder es kann kein Einwand sein, daß sich Vertreter bestimmter ethisch-religiöser Aussagen (z. B. Gott ist Liebe) weigern, endgültig falsifizierende Sachverhalte für die von ihnen als wahr unterstellten Hypothesen anzugeben. Oder beides.

Zu beantworten bleibt noch Frage (3) (s.o.): d. h. die Frage nach dem Sinn dessen, was Kierkegaard unter Existenzwissenschaft versteht. Das Geheimnis kann jetzt gelüftet werden (obschon das i.S. des Verhältnisses von Idealität und Faktizität natürlich heißt: es war kein Geheimnis!). Denn was bisher in der Auseinandersetzung mit Kierkegaards erkenntnistheoretischen Präferenzen am Beispiel von Flews empiristischer Doktrin entwickelt wurde, ist nichts anderes als (nota bene: ein Stück) Existenzwissenschaft i.S. Kierkegaards. Diese ist weder identisch mit der ontologisch-abstrakten oder der historisch-konkreten Wissenschaft, so wie diese am Leitfaden der zu Beginn angeführten Tagebuch-Notiz von 1842 erläutert wurden, noch schließt sie (eine der) beide(n) prinzipiell aus. Man könnte sagen, die Existenzwissenschaft bedient sich als ein tertium genus cognitionis dieser übrigen Wissenschaften mit dem (vorläufigen) Erkenntnisinteresse einer Theorie der Subjektivität (als teils abstrakte, teils historische), und zwar, wenn ich recht sehe, in folgender Weise:

(1) Zunächst stellt die Existenzwissenschaft selber eine Form von Ontologie im oben bezeichneten Sinn dar. Denn ihre Bestimmung des Verhältnisses von Subjektivität und Objektivität in den verschiedenen Daseinsbereichen muß ja ihrerseits mit dem Anspruch der Idealität auftreten – und zwar

[45] Vgl. zum Unterschied von subjektiver und objektiver Verrücktheit: 16/1, 184ff.

herrscht hier die reine Objektivität, die der Idealität des Notwendigen entspricht.

(2) Indessen akzentuiert sie dieses Verhältnis zugleich als ein ideal mögliches, d. h. sie begibt sich kategorial gesehen von der Ebene der reinen Idealität des Notwendigen (= das Wesen des Verhältnisses von Subjektivität und Objektivität im menschlichen Dasein) in die Darstellung, Analyse und Beurteilung möglicher Formen dieses Verhältnisses im faktischen Existieren des Einzelnen. Anticlimacus etwa entwirft eine Phänomenologie des subjektiven Geistes, d. h. eine – dem Anspruch nach vollständige – Schematik möglicher Mißverhältnisse der Subjektivität, die er Verzweiflung nennt und in ihren unterschiedlichen Formen und Entwicklungsstufen ‚durchdekliniert'[46]. Eine solche Darstellung kommt zwar aus den o.g. Gründen nicht an die Beschreibung des faktischen Daseins in seiner Einzelheit heran (freilich: Daß sich dies so verhält, weiß bereits der Existenzwissenschaftler als Ontologe, s. o. (1)); aber sie vermag eben gleichwohl (Existenz-)Kategorien[47] und Schemata zur Interpretation und Beurteilung der möglichen Idealität des singulär-faktischen Daseins und seines jeweiligen Existenzstandpunktes bereitzustellen und anzuwenden[48]. Nimmt die Existenzwissenschaft eine derartige Perspektive ein, dann betätigt sie sich als historische Wissenschaft, etwa i. S. der Psychologie. So verfaßt Kierkegaard z. B. eine Untersuchung über den Bornholmer Pastor Adler, der behauptet hatte, Adressat einer göttlichen Offenbarung zu sein[49]. Und Climacus, dessen ‚Abschließende Unwissenschaftliche Nachschrift zu den Philosophischen Brocken' als Musterbeispiel einer in allen denkbaren Varianten durchgeführten Existenzwissenschaft betrachtet werden kann, entwirft (mit Blick auf Napoleon) z. B. eine Psychologie des Schicksalsverhältnisses[50].

Jede Beobachtung, Beschreibung und Beurteilung des Faktischen durch den Existenzwissenschaftler ist dabei zuletzt subjektiv motiviert – und zwar in doppelter Hinsicht. Zum einen in Richtung auf den objektiven Sachverhalt oder das Untersuchungsobjekt: Der erkenntnistheoretische Fehler des

---

[46] Vgl. 24/25, 25ff.

[47] Vgl. zu Bedeutung, Funktion und systematischer Tragweite des Begriffs Existenzkategorie *A. Pieper*, Die Bedeutung des Begriffs „Existenzkategorie" im Denken Kierkegaards, in: ZPhF 25 (1971) 187–201; außerdem *F. E. Wilde*, Art. „Category", in: N. und M. Thulstrup (Hrsg.), Bibliotheca Kierkegaardiana 3, Kopenhagen 1980, 9–13.

[48] Vgl. z. B. die folgende Bemerkung des Verfassers der Angstabhandlung zur Voraussetzung, die der Existenzwissenschaftler erfüllen muß, damit die adäquate Diagnose des Faktischen durch ideale (Existenz-)Kategorien (hier: die Angst des Dämonischen) gewährleistet ist: „Daß man seine Kategorie [Kategorie] anzuwenden wisse, ist die unerläßliche Bedingung dafür, daß die Beobachtung in tieferem Sinne Bedeutung habe. Wenn die Erscheinung [Phænomenet] in einem gewissen Maße gegenwärtig ist, so werden die meisten Menschen darauf aufmerksam, vermögen es aber nicht, sie zu erklären, weil sie der Kategorie ermangeln, und wenn sie sie hätten, so hätten sie wiederum einen Schlüssel, der überall da schließt, wo auch nur eine Spur der Erscheinung sich findet; denn die Erscheinungen die unter einer Kategorie stehen, gehorchen ihr so wie die Geister des Rings dem Ring gehorchen." (11/12, 131 [Fußn.]).

[49] Vgl. 36, 3ff.

[50] Vgl. 16/2, 103ff.

Empiristen etwa interessiert ihn nicht als solcher; vielmehr führt sein subjektives Interesse diesen zurück auf eine bestimmte Verhaltensweise der Objektivität (das spekulative Denken wäre eine andere), d. h. auf eine Form von mangelhaft akzentuierter Subjektivität, die sich das (hier: empiristische) Wissenschaftstheorie treibende Individuum zuschulden kommen läßt. Die subjektiv interessierte Sichtweise des Existenzwissenschaftlers legt also in Hinsicht auf dessen Untersuchungsobjekt (hier: der Empirist) die Vermutung nahe, daß dessen objektiver Fehler (bezogen auf das Problem des erkenntnistheoretischen Sachverhalts) zuletzt in einem subjektiven Mangel (die fehlende Akzentuierung der eigenen Subjektivität) wurzelt.

Darüber hinaus aber vergißt – als solcher – der Existenzwissenschaftler über seinem Interesse am Untersuchungsobjekt in keinem Augenblick das Interesse an sich selbst und der Wahrheit des eigenen Existierens. Er wird m. a. W. seine Kategorien der Idealität mit dem primären Interesse, sich selbst – im Verhältnis von Subjektivität und Objektivität – und seine eigene Faktizität zu verstehen, geltend machen, anwenden und weiterentwickeln. Er wird infolgedessen mit der Idealität des Verhältnisses von Subjektivität und Objektivität vor Augen faktisch existieren, sich mit jener in Übereinstimmung bringen oder sie in Existenz ausdrücken wollen. Daß er das tatsächlich tut, daß er folglich nicht nur irgendeiner weiteren Form trügerischer Unmittelbarkeit, die den bezeichneten Widerspruch im Dasein noch vor und außer sich hat, aufsitzt, kann er nicht einmal mit Sicherheit von sich selbst wissen, geschweige von jemand anderem.

Klar ist nach alledem jedenfalls dies: Wissenschaft in dem für Kierkegaard einzig akzeptablen Sinne wäre die Philosophie allenfalls in dem Bewußtsein, das den Philosophierenden in jedem Augenblick mit der Aufgabe konfrontieren würde, sich selber als Wissenschaftler den Abschied zu geben: um das Erkannte in Existenz auszudrücken – d. h. als Existenzwissenschaft.

ThPh 71 (1996) 224–256

Das Problem des Übels in Richard Swinburnes Religionsphilosophie

Über Sinn und Grenzen seines theistischen Antwortversuches auf das Problem des Übels und dessen Bedeutung für die Theologie

Von Oliver Wiertz

Das Problem des Übels hat bis heute nichts an Brisanz für den Glauben an Gott verloren. Trotzdem ist es in letzter Zeit in der Theologie des deutschsprachigen Raumes etwas ruhiger um dieses Thema geworden – ganz im Gegensatz zur angelsächsischen (Religions-)Philosophie/Theologie, wo J. L. Mackies Aufsatz „Evil and Omnipotence“[1] 1955 eine bis heute andauernde intensive Diskussion des Problems des Übels auslöste, in der alte Anfragen und Lösungsvorschläge neu aufgenommen und weiterentwickelt wurden. Diese Debatte wurde durch die Berücksichtigung neuer Erkenntnisse u. a. der Modallogik, der Philosophie des Geistes und der Wissenschaftstheorie um wichtige neue Perspektiven bereichert.

Einer der z. Z. bekanntesten Teilnehmer dieser Diskussion ist Richard Swinburne. Er versucht ein ganz und gar traditionelles theistisches Gottesbild mit den Mitteln moderner analytischer Wissenschaftstheorie und Philosophie zu verteidigen. Diese Kombination von herkömmlichem Gottesbild und modernem philosophischem Instrumentarium macht sicher einen Teil des Reizes und der Originalität von Swinburnes religionsphilosophischen Veröffentlichungen und auch seiner Arbeiten zum Problem des Übels aus. Meine These ist allerdings, daß trotz aller Verdienste von Swinburnes Arbeiten der traditionelle philosophische Theismus weder eine hinreichende Basis für eine rationale Rechtfertigung des christlichen Glaubens im allgemeinen noch für eine adäquate Behandlung speziell des Problems des Übels liefert und deswegen sein Lösungsversuch unvollständig bleibt. Vielmehr muß der christliche Glaube als ganzer berücksichtigt und in die Argumentation eingebracht werden, um sowohl dem Problem des Übels als auch dem christlichen Glauben gerecht werden zu können. Ich glaube allerdings, daß Swinburnes Lösungsansatz in das Gesamt des christlichen Glaubens eingebettet werden kann und darin eine gute Basis für eine christliche Antwort auf das Problem des Übels bietet, was ich in dem vorliegenden Aufsatz zu zeigen versuche.

Im folgenden gebe ich nach Vorbemerkungen allgemeiner Art zuerst eine Einführung in den Kontext der Diskussion des Problems des Übels bei Swinburne und stelle dann seine Antwortversuche vor[2]. In einem dritten

[1] *J. L. Mackie*, Evil und Omnipotence. In: Mind 64 (1955) 200–212; wiederabgedruckt in: *B. Mitchell*, (Hg.), The Philosophy of Religion, Oxford 1976, 92–104.

[2] Ich habe folgende Publikationen Swinburnes berücksichtigt, die ich im folgenden nur noch

Teil schlage ich, ausgehend von einer kurzen Kritik an Swinburne, eine Ergänzung zu seinem Entwurf vor und versuche sie gegen Einwände zu verteidigen.

1 Vorbemerkungen

Das philosophische Argument, das von der Existenz von Übel auf die Nichtexistenz Gottes schließt, gibt es nicht. Es gibt mindestens drei verschiedene Möglichkeiten, den Status des Arguments aus dem Übel zu bestimmen: als deduktives, induktives oder psychologisches Argument, je nachdem ob es die logische Unvereinbarkeit der traditionellen theistischen Attribute Gottes (Allmacht, Allwissenheit, Allgüte) mit der Behauptung der Existenz von Übeln (logisches Problem des Übels) oder die Unwahrscheinlichkeit der Existenz des theistischen Gottes angesichts des Leids in der Welt und damit den theistischen Glauben im ganzen als ungerechtfertigt zu erweisen sucht (epistemisches Problem des Übels) oder auf die psychologische bzw. pastorale Seite des Leids in der Welt (existentielles Problem des Übels) hinweisen soll.

Der Überzeugungsgrad des Arguments aus dem Übel hängt auch von dem angegriffenen Gottesbegriff ab. Prozeßtheologen und Theisten haben ein unterschiedliches Verständnis von der Allmacht Gottes, aber auch unter Theisten gibt es keine einheitliche Auffassung z. B. der Allmacht oder vollkommenen Güte Gottes. Entsprechend unterschiedliche Arten der Antworten auf das atheistische bzw. agnostische Argument aus dem Übel gibt es. Deswegen ist bei Swinburnes Behandlung des Problems des Übels zu fragen, gegen welche Form des atheistischen Arguments aus dem Übel sie sich wendet, welchen Gottesbegriff sie zugrundelegt und welche Stellung sie in seinem religionsphilosophischen Werk einnimmt.

Ferner sind die unterschiedlichen Ziele der jeweiligen Lösungsversuche des Problems des Übels zu berücksichtigen: Soll nur nachgewiesen werden, daß bestimmte Formen des atheistischen Arguments aus dem Übel den Theismus nicht inkonsistent bzw. unwahrscheinlich machen, d. h. daß Übel so interpretierbar sind, daß sie mit dem theistischen Gottesbegriff vereinbar sind („defence"), oder sollen die wahren Gründe angegeben werden, warum Gott Übel zuläßt („theodicy")?[3]

---

unter den in den Klammern stehenden Siglen angebe: *R. Swinburne*, Faith and Reason, Oxford 1981 (FR); *R. Swinburne*, The Evolution of the Soul, Oxford 1986 (ES); *R. Swinburne*, Die Existenz Gottes, Stuttgart 1987 (EG); *R. Swinburne*, Knowledge from Experience, and the Problem of Evil. In: *W. J. Abraham, S. W. Holtzer* (Hg.); The rationality of Religious Belief. Essays in Honour of Basil Mitchell, Oxford 1987, 141–167 (KE); *R. Swinburne*, The Free Will Defence. In: (AF) LVI (1988), 585–596 (FWD); *R. Swinburne*, Responsibility and Atonement, Oxford 1989 (RA); *R. Swinburne*, Revelation. From Metaphor to Analogy, Oxford 1992 (R); *R. Swinburne*, The Coherence of Theism, Oxford 1993² (CT); *R. Swinburne*, The Christian God, Oxford 1994 (CG); *R. Swinburne*, Art. „Evil, The Problem of". In: *T. Honderich* (Hg.), The Oxford Companion to Philosophy, Oxford, New York 1995, 254f. (EP).

[3] Zu der terminologischen Unterscheidung zwischen „defence" und „theodicy" vgl. u. a.

2 Swinburnes religionsphilosophische Grundoptionen

Im folgenden stelle ich kurz einige Positionen Swinburnes vor, die mir für das Verständnis seiner Behandlung des Problems des Übels wesentlich erscheinen.

2.1 Swinburnes Verständnis religiöser Sprache und der Allmacht Gottes

Swinburne setzt sich mit der Frage nach dem Status religiöser/theologischer Sätze und der Bedeutung von ‚Gott' v. a. in seinem Buch „The Coherence of Theism" auseinander. Er vertritt darin eine kognitivistische Theorie und eine grundsätzlich realistische Semantik religiöser Sprache: die zentralen Sätze des christlichen Glaubens (-bekenntnisses) sind für ihn Tatsachenaussagen, die eine von uns unabhängige Wirklichkeit – Gott – beschreiben.

Swinburne versteht unter Gott ein „... körperloses persönliches Wesen (d. h. einen Geist), welches ewig, frei, allmächtig (able to do anything), allwissend, vollkommen gut, das wahre Objekt menschlicher Anbetung und menschlichen Gehorsams und der Schöpfer und Erhalter des Universums ist." (CT, 1; Übersetzung von mir). Die eben genannten Prädikate werden nach Swinburnes Theorie religiöser Sprache größtenteils univok von Gott ausgesagt[4]. Swinburne leugnet nicht, daß in der religiösen bzw. theologischen Sprache Modelle, Metaphern und analoge Begriffsverwendungen vorkommen, aber er glaubt, daß „If theology is to be informative, it must use analogy very sparingly." (CG, 156). Auch wenn z. B. Gottes Güte sehr verschieden von menschlicher Güte sei, werde ‚gut' von Gott in der gleichen Bedeutung ausgesagt wie von Menschen[5]. Für die Verwendung von ‚gut' gelten jeweils die gleichen Kriterien. Unterschiedlich sei nur die Anwendung dieser Kriterien.

Auch ‚allmächtig' werde univok von Gott ausgesagt. Swinburne behauptet, daß in den Glaubensbekenntnissen der ersten Jahrhunderte ‚allmächtig' univok von Gott ausgesagt werde und kein Grund bestehe, von dem univoken Gebrauch von ‚allmächtig' abzuweichen[6]. Für seine Definition von ‚Allmacht' geht Swinburne von der einfachen Behauptung aus, daß alles, was Gott zu tun wählt, ihm gelingt, soweit es logisch möglich ist. Die Begrenzung auf das logisch Mögliche sei keine Begrenzung von Gottes All-

---

A. Plantinga, God, Freedom and Evil, London 1974, 26–28. „A theodicist ... attempts to tell us why God permits evil. Quite distinct from a ... theodicy is what I shall call a ... Defense. Here the aim is not to say what God's reason *is,* but at most what God's reason *might possibly be.*" (*Plantinga* 1974, 28). Manchmal werden ‚theodicy' und ‚defence' auch etwas anders gebraucht. „Defence" bezeichnet dann den rein defensiven Versuch, das Argument aus dem Übel zu entkräften, ohne Gründe für die Existenz von Übel anzugeben, indem man z. B. auf Inkonsistenzen oder falsche Präsuppositionen des Arguments hinweist, wogegen eine „theodicy" positive Gründe für die Existenz von Übeln angibt; zu diesem Sprachgebrauch vgl. *M. Peterson,* Introduction. In: *M. Peterson* (Hg.), The Problem of Evil. Selected Readings, Notre Dame 1992, 1–19,7ff. In der vorliegenden Arbeit schließe ich mich Plantingas Terminologie an.

[4] CT, 70f. Allerdings sei Gott nur im analogen Sinn Person; siehe CG, 156.

[5] Vgl. CT, 55.

[6] Vgl. R, 150ff.

macht, sondern nur eine logisch notwendige „Begrenzung" sinnvoller, informativer Sätze auf nichtwidersprüchliche. Aufgrund der Berücksichtigung verschiedener Gesichtspunkte kommt Swinburne zu folgender Definition von ‚Allmacht': „... a person *P* is omnipotent at a time *t* if and only if he is able to bring about the existence of any logically contingent state of affairs *x* after *t*, the description of the occurrence of which does not entail that *P* did not bring it about at *t*, given that he does not believe that he has overriding reason for refraining from bringing about *x*." (CT, 165)

Daß Gottes Allmacht an die Vernunft gekoppelt ist („overriding reason"), ist für Swinburne weder eine Einschränkung seiner Allmacht noch seiner Freiheit, da nach seiner Analyse aus logischen Gründen eine vollkommen freie Person nur Handlungen vollziehen kann, gegen die keine entscheidenden vernünftigen Gründe sprechen[7].

Als körperloses Wesen könne Gott ohne Vermittlung jederzeit und überall in der Welt eingreifen. Alles außer ihm existiere nur, weil er es schaffe bzw. erhalte bzw. anderen Wesen erlaube, etwas zu schaffen oder zu erhalten. Es ist mit diesem Allmachtsverständnis nicht unvereinbar, daß Gott freie Wesen schafft, die er von seiner vollständigen Kontrolle ausnimmt, da Swinburne in seiner Allmachtsdefinition ‚logisch möglich' relativ zu einem bestimmten Zeitpunkt bestimmt. Wenn Gott zu dem Zeitpunkt *t* freie Wesen geschaffen hat, kann er ab *t* nicht mehr diese Wesen (vollständig) kontrollieren, da die Existenz freier Wesen und ihre (vollständige) Kontrolle miteinander logisch unvereinbar sind[8]. Gott sei aber auch in bezug auf diese freie Wesen weiterhin allmächtig, insofern diese auf Gottes creatio continua angewiesen seien[9].

2.2 *Die Bedeutung des Problems des Übels für die Rationalität des Theismus bei Swinburne*

Für Swinburne ist die Bindung an ein Glaubensbekenntnis nur dann rational, wenn die Anhänger/-innen einer Religion durch ihrer Meinung nach adäquate Untersuchungen zu der Überzeugung gelangen, daß die Wahrheit des Glaubensbekenntnisses wahrscheinlicher ist als die Wahrheit konkurrierender Glaubensbekenntnisse[10]. Der Nachweis dieser größeren Wahrscheinlichkeit umfaßt nach Swinburne drei Schritte: den Aufweis der Wahrscheinlichkeit der Existenz Gottes aufgrund allgemein anerkannten Beweismaterials[11], darauf basierend den Beweis, daß die Wahrheit des christlichen

[7] Vgl. CT, 149–152.

[8] Genausowenig habe er *perfektes* Wissen über die zukünftigen Handlungen dieser Wesen (CT, 181).

[9] CG, 128.

[10] FR, 162. Zu seinem Rationalitätsbegriff und den Kriterien der Rationalität religiösen Glaubens vgl. FR, 45–71.

[11] Dieser erste Schritt ist für Swinburne notwendig, da man von einer Religion nur dann ewiges Heil erwarten könne, wenn man Gottes Existenz wenigstens in einem gewissen Maß für wahrscheinlich halte.

Glaubensbekenntnisses wahrscheinlicher ist als die konkurrierender theistischer Glaubensbekenntnisse; drittens den Nachweis, daß die Wahrheit des christlichen Glaubensbekenntnisses als ganzem wahrscheinlicher ist als die Wahrheit anderer nichttheistischer religiöser Glaubensbekenntnisse[12].

Swinburne behandelt das Problem des Übels u. a. in seinem Buch „Die Existenz Gottes"[13]. Die Kohärenz des theistischen/christlichen Gottesbegriffes setzt er dabei als in CT geklärt voraus. In EG versucht er nachzuweisen, daß induktive Argumente für die theistische Hypothese zusammengenommen diese wahrscheinlicher machen als ihr Gegenteil (d. h. die Wahrscheinlichkeit von „Gott existiert" höher als 0,5 ist) und auch das atheistische Argument aus dem Übel nichts daran ändert. Dazu bedient er sich der modernen Wahrscheinlichkeitstheorie, genauer gesagt des sogenannten Bayesschen Theorems, das die Wahrscheinlichkeit einer Hypothese *h* aufgrund des Beweismaterials *b*, des Hintergrundwissens *w*, des Vorhersagewerts, der Einfachheit und der Ausgangswahrscheinlichkeit der Hypothese und der Ausgangswahrscheinlichkeit des Beweismaterials berechnet.

Die Behandlung des Problems des Übels ist bei Swinburne Bestandteil des ersten Schrittes des Nachweises der Rationalität des christlichen Glaubensbekenntnisses[14]. Es geht nicht in erster Linie um die logische Widersprüchlichkeit des Satzes „Es existiert ein allwissender, allgütiger und allmächtiger Gott und es gibt Übel", sondern um die Auswirkung der Existenz von Übeln auf die Wahrscheinlichkeit und somit auch Rationalität des Glaubens an den theistischen Gott. Dazu muß Swinburne nur zeigen, daß das atheistische Argument aus dem Übel den Theismus nicht unwahrscheinlich macht. Swinburne muß dabei das atheistische Argument aus dem Übel nicht vollständig entkräften, da dessen eventuelle negative Auswirkungen auf den Wahrscheinlichkeitswert des Theismus durch Swinburnes verschiedene Gottesbeweise ausgeglichen werden können. Wenn es ihm allerdings gelingen sollte zu zeigen, daß das Argument aus dem Übel kein gutes induktives Argument ist, ist die positive Beurteilung der Wahrscheinlichkeit der theistischen Hypothese auf jeden Fall einfacher. Für diese Aufgabe muß Swinburne nicht die wirklichen Gründe Gottes, sondern nur mögliche rationale Gründe für die Zulassung von Übel herausfinden, d. h. er muß keine „theodicy" entwerfen, sondern nur eine „defence"[15].

---

[12] FR, 175f.

[13] Swinburne hat mehrfach angekündigt, daß er das Problem des Übels in dem vierten Band (über die Vorsehung Gottes) seiner noch nicht abgeschlossenen Tetralogie ausführlicher als in EG und im Hinblick auf relevante christliche Lehren behandeln will (RA, 4; CG, 220).

[14] Swinburne braucht die Gottesbeweise und damit die Lösung des Problems des Übels als notwendige Bedingung (der Rationalität) der weiteren vergleichenden Beschäftigung mit Religionen als möglichen Anbieterinnen eines Heilsweges. Dafür müssen Gottesbeweise laut Swinburne nicht zeigen, daß die Existenz Gottes wahrscheinlicher ist als seine Nichtexistenz, sondern es genüge, wenn eine gewisse Wahrscheinlichkeit der Hypothese „Gott existiert" nachgewiesen werden könne (FR, 175).

[15] Dazu steht nicht in Widerspruch, daß er in EP schreibt, daß eine „theodicy" zur Lösung des Problems nötig sei, da er „theodicy" dort im weiteren Sinn gebraucht.

3 Swinburnes Lösungsversuch des Problems des Übels

Swinburne formuliert das atheistische Argument aus dem Übel folgendermaßen: „Wenn Gott existiert, dann weiß er aufgrund seiner Allwissenheit, unter welchen Umständen Übel entstehen, falls er nicht eingreift; und aufgrund seiner Allmacht kann er die Entstehung von Übeln verhindern. Daher folgt aus der Existenz von Gott die Nichtexistenz von Übeln und aus der Existenz von Übeln die Nichtexistenz Gottes." (EG, 274) Das atheistische Argument ist also folgendermaßen aufgebaut:

[1) Wenn es Gott gibt, ist er allmächtig, allwissend und vollkommen gut.]
2) Ein allmächtiges, allwissendes Wesen kann alle Übel eliminieren, wenn es will.
3) Ein vollkommen gutes Wesen will alle Übel soweit eliminieren, wie es kann.
∴4) Wenn es Gott gibt, gibt es keine Übel.
5) Es gibt Übel.
∴6) Es gibt keinen Gott.

Die meisten theistischen Philosophen und Theologen konzentrieren sich auf Satz 3 und weisen darauf hin, daß Gott Übel zulassen kann bzw. muß, wenn sie notwendige Mittel zu einem höheren Gut sind. Der Atheist kann jetzt nur noch Satz 3 ändern, z. B. in 3'. „Ein vollkommen gutes Wesen, eliminiert Übel so weit, wie es möglich ist, ohne damit größere Güter zu eliminieren." Aus diesem modifizierten Satz folgt allerdings Satz 4 und damit Satz 6 nicht mehr deduktiv. Diese Strategie ist auch die Basis für Swinburnes Lösungsversuche des Problems des Übels.

Swinburne übernimmt die traditionelle Unterscheidung zwischen natürlichen und moralischen Übeln. Moralische Übel entstünden, indem Menschen wissentlich moralisch falsch handelten. Natürliche Übel seien entweder Ergebnis unbeabsichtigter Handlungen oder natürlicher Vorgänge, die Menschen nicht verhindern könnten, oder nicht vorhergesehene negative Folgen beabsichtigter Handlungen. Swinburne hält das Problem der natürlichen Übel für den schwierigeren Teil des Problems des Übels[16], aber die Lösungsstrategie, die im Zusammenhang der moralischen Übel entwickelt wurde, für die grundlegende[17].

3.1 Das Problem moralischer Übel

Swinburne stützt sich bei der Behandlung des Problems moralischer Übel auf die Strategie der sogenannten „free will defence", die folgendermaßen argumentiert:

7) Gott will, daß Menschen die freie und bedeutungsvolle Wahlmöglich-

[16] EG 275.
[17] Zum folgenden stütze ich mich v. a. auf FWD, 587–593.

keit haben, sich bewußt für gute oder schlechte Handlungen zu entscheiden (und somit möglicherweise Übel zu verursachen).

8) Aus der freien und bedeutungsvollen Wahlmöglichkeit zwischen guten und schlechten Handlungen folgt logisch notwendig die Möglichkeit, daß Menschen schlechte Handlungsalternativen wählen (und somit möglicherweise Übel verursachen).

∴9) Gott muß logisch notwendig die Möglichkeit der Wahl schlechter Handlungsalternativen (und somit mögliche Übel) in Kauf nehmen.

Die free will defence behauptet also, daß es für Gott logisch unmöglich ist, eine Welt zu schaffen, in der freie Wesen existieren und die frei von der Möglichkeit moralischer Übel ist, da die Möglichkeit von Übeln logisch notwendig aus der Existenz freier Menschen folge. Wenn diese Strategie erfolgreich ist, ist zumindest der Vorwurf, der christliche Gottesbegriff sei logisch unvereinbar mit der Behauptung der Existenz von Übeln, widerlegt. Swinburne hält die free will defence für die Basis jedes Lösungsversuchs des Problems des Übels, und sie spielt, wie sich noch zeigen wird, auch in seiner Behandlung des Problems natürlicher Übel eine Rolle.

Zentral für die Beurteilung der free will defence ist der in ihr vorausgesetzte Freiheitsbegriff. Swinburne versteht unter „freiem Willen" die Möglichkeit, zwischen Handlungsalternativen zu wählen, ohne durch eine vorhergehende Ursache vollständig determiniert zu sein. Vollkommene Freiheit besteht für ihn im Fehlen jeglicher nichtrationaler Einflüsse auf das Handeln[18]. Swinburnes free will defence bezieht sich nicht auf freie Entscheidungen generell, sondern berücksichtigt nur „verantwortliche bzw. bedeutsame Entscheidungen" (significant/responsible choices), bei denen für Menschen eine wirkliche Alternative zwischen falschen und richtigen (nicht nur zwischen mehr oder weniger richtigen) Handlungsmöglichkeiten besteht, und deren Folgen für das Wohl und Wehe der Handelnden bzw. Betroffenen von Bedeutung sind. Eine solche Entscheidungsfreiheit ist für Swinburne fraglos ein hohes, in sich wertvolles Gut. Freie Entscheidungen dieser Art bedeuteten Kreativität. Menschen könnten ihren eigenen Charakter und den ihrer Mitmenschen formen. Sie könnten so Verantwortung für sich und andere übernehmen und hätten die Möglichkeit, diese Verantwortungsfähigkeit bei sich und anderen zu fördern.

Mit solcher Freiheit sei aber auch die Möglichkeit ihres Mißbrauchs und damit der Verursachung von Leid gegeben. Nur die Möglichkeit moralischer Übel sei notwendige Bedingung bzw. Folge freier Wesen. Nur die Möglichkeit moralischer Übel hat für Swinburne einen Sinn als notwendige Bedingung menschlicher Freiheit. Nur sie werde durch Gottes Schöpfung erklärt. Dies genügt zwar zur Lösung des logischen, aber nicht des epistemischen Problems des Übels, welches gerade in der Frage nach der Plausibili-

[18] Vgl. EG, 129. Zur Rechtfertigung seines Freiheitsbegriffes verweist Swinburne auf ES, 231–261.

tät des Übergangs von der Möglichkeit zur Wirklichkeit des Leid verursachenden Mißbrauchs der Freiheit, bzw. der Wahrscheinlichkeit der Existenz Gottes angesichts der Wirklichkeit von Übeln besteht. Könnte Gott nicht Wesen schaffen, die zwar die Möglichkeit haben, ihre Freiheit zu mißbrauchen, diese Möglichkeit aber aus verschiedenen Gründen nicht nutzen und somit moralische Übel vermeiden? Auf diese Frage geht Swinburne zwar nicht ein, aber man kann eine seiner Bemerkungen im Zusammenhang mit seinem Freiheitsbegriff zur Plausibilisierung des Argumentationsschrittes von der Möglichkeit zur Wirklichkeit moralischer Übel benutzen.

Swinburne geht davon aus, daß man von ‚Freiheit' im bisher vorausgesetzten Sinn einer bedeutsamen Entscheidung nur sprechen kann, wenn die menschliche Natur in einem gewissen Maß moralisch begrenzt oder verdorben ist, da Menschen sonst keinen „Anreiz", keinen Grund hätten, sich willentlich für sittlich falsche Handlungen zu entscheiden (also sittlich schlecht zu handeln) und somit vor keiner ernsthaften Wahl stünden. Menschen, die ausschließlich rationalen Einflüssen unterlägen, könnten nicht absichtlich sittlich falsch, d. h. schlecht handeln[19]. Die subjektive moralische Qualität einer richtigen Entscheidung/Handlung sei abhängig von der Stärke entgegengesetzter Neigungen. Daher habe Gott guten Grund, moralisch begrenzte Menschen zu schaffen und sie sogar Versuchungen auszusetzen[20]. Dadurch steigt aber die Wahrscheinlichkeit, daß Menschen tatsächlich schlecht handeln und so Übel verursachen. Der Schritt von der Möglichkeit zur Wirklichkeit von Übel wird damit wahrscheinlicher. Swinburne weist außerdem in einem anderen Zusammenhang darauf hin, daß durch einige wenige sittlich falsche Handlungen die Wirklichkeit so beeinflußt werden kann, daß sie weitere sittliche schlechte Handlungen begünstigt und es so zu einer „Sündenlawine" kommen kann, d. h. weitere Übel wahrscheinlich werden[21].

Die hohe Wahrscheinlichkeit moralisch schlechter Handlungen und der damit verbundenen Übel ist somit der Preis für die Existenz von Wesen mit einer bedeutsamen Entscheidungsfreiheit. Gott könne, wenn er freie Wesen schaffe, ihre Entscheidungen aufgrund seiner eigenen Entscheidung nicht mehr kontrollieren. Ob Böses geschehe oder nicht, liege nach der Schöpfung solcher Wesen allein an deren Entscheidungen, aber nicht mehr an Gott. Gott hat mit der freiwilligen Schöpfung freier Wesen seine Kontrollmöglichkeiten freiwillig eingegrenzt.

In der free will defence wird ein Teil der Übel als Ergebnis moralisch falscher Entscheidungen der Menschen, d. h. als moralische Übel, interpretiert. Moralische Übel sind von freien Wesen verursachte nichtnotwendige Folgen ihrer Freiheit. Da menschliche Entscheidungsfreiheit ein sehr hohes

[19] EG, 129; RA, 49.
[20] EG, 211.
[21] EG, 266.

Gut ist, schließt Swinburne, daß Gott gute Gründe hat, Wesen mit solcher Freiheit zu schaffen, damit aber logisch notwendig die Möglichkeit von moralischen Übeln zulassen muß. Aufgrund der begrenzten moralischen menschlichen Fähigkeiten ist es sehr wahrscheinlich, daß Menschen sich auch tatsächlich immer wieder moralisch falsch entscheiden. Gott ist nicht verantwortlich für diese böse Taten, da er sie logisch notwendig nicht verhindern kann.

3.2 Das Problem natürlicher Übel

Auch wenn Swinburnes free will defence erfolgreich sein sollte, bleibt ein weiter Bereich von Übeln ungeklärt, die nicht auf menschliche Freiheitsentscheidungen zurückführbar sind: die Menge der sogenannten natürlichen Übel[22].

Swinburne hält im Gegensatz zu einigen traditionellen Lösungsversuchen des Problems der natürlichen Übel die „higher order goods defence" zur Erklärung natürlicher Übel für hilfreich. So greift er u. a. in Kapitel 11 von EG und in KE auf die Strategie der higher order goods defence zurück, die besagt, daß verschiedene natürliche Übel die Bedingung dafür sind, daß Menschen höhere Werte realisieren bzw. reife Wesen werden können. „Eine Welt ohne Übel wäre eine Welt, in der Menschen nicht verzeihen [dies betrifft allein moralische Übel], nicht Mitleid üben und nicht ihr Leben opfern könnten, damit wären sie aber ihrer moralisch höchsten Möglichkeiten beraubt." (EG, 294) „Natural evils give to men the opportunity to show themselves at their best." (KE, 146) In Kapitel 10 von EG weist Swinburne immer wieder darauf hin, daß grundlegende Fähigkeiten und Einstellungen des Menschen sich nicht ohne die Existenz von Übeln ausbilden können (z. B. der Wille zur Zusammenarbeit oder Verantwortungsgefühl füreinander).

In einem weiteren Argument versucht er zu zeigen, daß es gut ist, wenn Menschen die ganze Bandbreite menschlicher Erfahrungen erleben, da sie sonst nur wenig von dem kennenlernen würden, was möglich ist. Er verdeutlicht die Bedeutung auch negativer menschlicher Erfahrungen anhand der rhetorischen Frage, ob wir Medikamente benutzen würden, die uns unempfindlich gegen jeglichen Schmerz und gegen die „Härten des Lebens" machen würden. Schmerzen hätten zudem eine wichtige Funktion als Warnsignale und Mittel zum Lernen. Auch der Tod habe eine wichtige

[22] Swinburne bietet auf den ersten Blick zwei verschiedene Lösungsstrategien für das Problem natürlicher Übel an, die ich als „natural law defence" und als eine Variante der „higher order goods defence" bezeichnen möchte. Ich glaube allerdings, daß man die higher order goods defence als Swinburnes Grundargument behandeln sollte und seine natural law defence als eine Absicherung gegen Gegenargumente und Hilfsmittel zur Ausweitung der higher order goods defence, obwohl nicht ganz klar ist, wie Swinburne das Verhältnis von higher order goods defence und natural law defence bestimmt. In EG erscheint die higher order goods defence nur als Zusatzargument zur natural law defence. In EP und KE jedoch bezeichnet er die higher order goods defence als grundlegend für die Erklärung natürlicher Übel und in KE, 148, 150 seine natural law defence als Zusatzargument zur higher order goods defence.

Funktion, indem er dem menschlichen Handeln besonderen Ernst gebe, bestimmte Schädigungen verhindere, nachfolgenden Generationen einen größeren Freiheitsraum ermögliche und die Dauer möglicher Leiden begrenze.

3.2.1 Swinburnes natural law defence

Jede higher order goods defence ist mit dem Problem konfrontiert, daß viele natürliche Übel entweder prinzipiell nicht zur Entwicklung besonderer Tugenden beitragen können oder aufgrund der moralischen Schwäche der Menschen bzw. der Größe des Übels eher die Ausbildung von negativen Charakterzügen wie Feigheit oder Egoismus als die Förderung von Tugenden begünstigen. Zur Behandlung dieses Problems entwickelt Swinburne ein induktives Argument, das ich als „natural law defence" bezeichnen möchte und das folgendermaßen aufgebaut ist[23]:

10) Die Fähigkeit zu moralischen Entscheidungen[24] setzt ein sicheres Wissen darüber voraus, wie Übel herbeizuführen und zu vermeiden sind (moralisch relevantes Wissen).
11) Sicheres Wissen um die Herbeiführung und Verhinderung von Übeln (moralisch relevantes Wissen) setzt die Existenz von Übeln voraus.
∴12) Die Fähigkeit zu moralischen Entscheidungen setzt die Existenz von Übeln voraus.
13) Die Fähigkeit zu moralischen Entscheidungen ist ein sehr hohes Gut.
∴14) Ein sehr hohes Gut (die moralische Entscheidungsfähigkeit) setzt die Existenz von Übeln voraus.

Swinburne versucht Satz 11) durch folgende Sätze zu stützen, wobei 11a) und 11b) die zugrundeliegenden allgemeinen epistemologischen/ontologischen Thesen sind:

11a) Unser Wissen ist nur sicher, wenn es mit unserer Erfahrung verknüpft ist.
11b) Nur wenn etwas existiert, können wir es erfahren.
11a') Unser Wissen um die Hervorbringung und Vermeidung von Übeln ist nur sicher, wenn es mit der Erfahrung von Übeln verknüpft ist.
11b') Wir können Übel nur erfahren, wenn Übel existieren.
∴11) Nur wenn Übel existieren, haben wir ein sicheres Wissen darüber, wie Übel zu verhindern oder herbeizuführen sind.

In dieser Argumentation wird der Unwert der wirklichen natürlichen Übel „absorbiert" von dem größeren/höheren Gut der menschlichen Frei-

[23] Ich stütze mich im folgenden hauptsächlich auf das elfte Kapitel von EG und KE, 151–161.
[24] Swinburne bezeichnet in KE eine Entscheidung im hier gemeinten Sinn als „choice of destiny" (KE, 150). Eine „choice of destiny" liegt nur vor, wenn jemand das eigene und fremde System(e) von Wünschen und Wissen durch diese Entscheidung beeinflussen kann.

heit. Im Gegensatz zur free will defence sind natürliche Übel nicht mögliche bzw. wahrscheinliche Folgen der Existenz freier Wesen, sondern notwendige Bedingung menschlicher Freiheit. Ist Swinburnes Argumentation erfolgreich, ist der Schritt von Satz 3 zu 4 im atheistischen Argument aus dem Übel ungerechtfertigt.

Swinburne verwendet viel Mühe auf die Begründung von Satz 11 und damit von Satz 12. Menschliches Wissen beruht nach ihm grundlegend auf Erfahrung: Durch Induktion schließen wir von vergangenen Ereignissen auf ähnlich strukturierte Ereignisse in der Gegenwart oder Zukunft. Je zahlreicher und sicherer die Daten, um so besser stützen sie die Induktion. Je mehr sich die vergangenen Umstände von den gegenwärtigen oder vorhergesagten unterschieden und je komplizierter die Theorie zur Vorhersage sei, um so schlechter sei die Induktion gestützt. Kompliziertere Ableitungen seien um so besser gestützt, je mehr sich die Ableitung in der Vergangenheit bereits bewährt habe. Nach Swinburne ist unser Wissen um so besser begründet, je enger es mit unserer Erfahrung verknüpft ist. Dies gelte auch für moralisch relevantes Wissen[25].

Wenn Menschen bestimmte Zustände durch ihr Tun/Unterlassen absichtlich herbeiführen wollen, müßten sie die Folgen ihres Handelns kennen. Dies geschehe am sichersten durch die eigene Erfahrung, etwas weniger sicher durch die Beobachtung bei anderen und noch weniger sicher durch Berichte anderer. Am wenigsten sicher sei Wissen, das sich v. a. auf komplizierte Ableitungen stütze. Damit lege sich folgender Schluß nahe: Wir können letztendlich nur aufgrund vorhergehender Erfahrungen, die üble Folgen mit sich brachten, wissen, welche unserer Handlungen Übel nach sich ziehen werden. Hinsichtlich schlimmster Übel, z. B. Tod, könne sich das Wissen nicht auf eigene Erfahrung stützen, sondern auf die Erfahrung dieser schlimmen Folgen von Handlungen an anderen, d. h. andere müßten diese Übel erlitten haben. Menschen könnten moralisch relevantes Wissen nicht nur erwerben, sondern auch vertiefen. Es muß also natürlicherweise vorkommende Übel geben, wenn Menschen wissen sollen, wie sie selbst Übel herbeiführen oder verhindern können. Wenn noch niemand in der Vergangenheit bestimmte Übel wissentlich herbeigeführt habe, bedürfe es natürlicher Übel dieser Art, wenn Menschen in der Folgezeit sicher wissen sollten, wie sie solche Übel herbeiführen oder verhindern können.

Menschen könnten aber nicht nur einzelne sittliche Entscheidungen treffen, sondern auch noch einmal eigene und fremde moralische Anschauungen beeinflussen. Sie könnten sich dafür oder dagegen entscheiden, ein

[25] In KE unterteilt Swinburne moralisch relevantes Wissen in praktisches und moralisches Wissen. Ersteres beinhaltet die Kenntnis der Folgen einer Handlung, letzteres die Kenntnis, wie diese Folgen den moralischen Wert einer Handlung beeinflussen (KE, 151f.). In Swinburnes natural law defence in EG konzentriert er sich vor allem auf das praktische Wissen.

tieferes Verständnis moralischer Fragen zu erwerben. Aber auch dafür benötigten sie (moralisches und praktisches) Wissen. Natürliche Prozesse inkl. natürlicher Übel seien ein wichtiges Element, um solches Wissen zu erwerben. Je mehr und verschiedenartigere eigene bzw. fremde Erfahrungen zu unserem moralisch relevanten Wissen beitrügen, um so sicherer sei es, um so besser könnten Menschen die Folgen ihres Handelns in der Zukunft abschätzen. Was für Individuen über eine relativ kurze Zeit gelte, gelte auch für ganze Generationen über relativ lange Zeiträume hinweg. Menschen könnten in voller Kenntnis das Schicksal zukünftiger Generationen nur bestimmen, wenn sie aus der Geschichte sowohl Katastrophen als auch glückliche Epochen kennen würden. Daß Menschen moralisch relevantes Wissen erwerben können, setze, da sie auf eigene oder fremde zurückliegende Erfahrungen angewiesen seien, voraus, daß Naturgesetze konstant blieben. Dies bedeute u. a., daß es auch Opfer des Systems gebe, d. h. Übel, die nicht direkt zur Ausbildung oder Vertiefung unseres moralischen Wissens beitrügen (z. B. Lebewesen, die leiden, ohne dadurch ihr oder unser Wissen und damit unseren Handlungsspielraum zu erweitern)[26].

Swinburne glaubt, daß es keine Möglichkeiten gibt, moralisch relevantes Wissen zu erwerben, die natürliche Übel überflüssig machen, bzw. diese Möglichkeiten große Nachteile haben[27]. Die Mitteilung der Folgen menschlichen Handelns bzw. dessen sittlichen Wertes z. B. durch Offenbarung führe dazu, daß die Menschen zweifelsfrei wüßten, daß Gott existiere und ihre Taten von ihm belohnt bzw. bestraft würden. Es gebe dann kaum noch eine Versuchung zum Bösen, denn das Gute läge offensichtlich im wohlverstandenen Eigeninteresse. Menschen könnten aber im Sinn einer choice of destiny nur wirklich wählen, wenn es konkurrierende Gründe sowohl zum Guten als auch zum Schlechten gebe. Gott könne zwar durch die Vermehrung von Versuchungen bzw. durch einen höheren Grad an Verdorbenheit der menschlichen Natur eine choice of destiny auch im Fall einer Offenbarung alles notwendigen moralisch relevanten Wissens ermöglichen, aber die Existenz von Versuchungen bzw. Verdorbenheit sei selbst ein großes Übel und somit nach Möglichkeit zu vermeiden. Auch eine „Wissensmaschine", die zwar weniger sicher als eine göttliche Offenbarung aber trotzdem Menschen zuverlässig mit dem moralisch relevantem Wissen versorge, sei keine geeignete Quelle des moralisch relevanten Wissens. Eine solche Maschine wäre gerade aufgrund ihrer Zugehörigkeit zur natürlichen Ordnung, d. h.

[26] Den Einwand, daß seine natural law defence keine zufälligen Übel erklären kann, hält Swinburne nicht für stichhaltig, da es für ihn keine zufälligen, im Sinn von ursachelos eintretenden Übeln gibt, sondern sämtliche Übel durch Vorgänge bewirkt würden, aus denen sich erschließen lasse, auf welche Weise sie herbeigeführt oder verhindert werden könnten (EG, 292). Bei Swinburnes Antwort ist zu beachten, daß er sich nur auf natürliche Übel bezieht.

[27] *E. Stump* und *D. O'Connor* haben in ihrer Kritik an Swinburnes Version der natural law defence in EG nachzuweisen versucht, daß es Möglichkeiten gebe, moralisch relevantes Wissen ohne bzw. ohne das aktuelle Ausmaß an natürlichen Übeln zu erwerben. In KE ist Swinburne auf diese Einwände eingegangen.

ihrer Kontingenz, prinzipiell fallibel bzw. könnte mißverstanden werden. Deshalb benötigte man zu ihrer Kontrolle von ihr unabhängiges Wissen der natürlichen Ordnung, d. h. u. a. auch aufgrund der Erfahrung von Übeln[28]. Außerdem verführe eine solche Maschine zu intellektueller Bequemlichkeit. Auch Wissen allein aufgrund von Berichten anderer (so daß die Menge der natürlichen Übel viel kleiner sein könnte) genüge nicht, da das menschliche Vorstellungsvermögen immer der Aktivierung durch eigene Erfahrungen bedürfe. Sowohl was die Details als auch die unmittelbaren Gefühle beim Erleiden angeht, könnten fremde (auch göttliche) Berichte nicht die eigene Erfahrung ersetzen, da Sprache notwendig abstrahiere.

Da es keine adäquate Alternative gebe, sei die Existenz natürlicher Übel notwendig, um das für freie und bedeutsame moralische Entscheidungen notwendige Wissen zu erwerben. Wenn dies stimmt, das heißt, Satz 11 nicht widerlegt werden kann und Satz 13 als plausibel angesehen wird, muß Swinburnes Argument als gerechtfertigt gelten und erklärt nicht nur die Möglichkeit von Übeln (wie im Fall der free will defence), sondern die Wirklichkeit von (natürlichen) Übeln, die nicht im Rahmen einer higher order goods defence erklärt werden können.

3.2.2 Die Moralität unfreiwilligen Leidens zugunsten Dritter

In den bisher referierten Argumenten Swinburnes kamen Übel vor, die Menschen zwar zugunsten anderer erleiden, die sie aber nicht freiwillig übernehmen. Hat Gott das Recht, Menschen ohne deren Einwilligung Übel zu deren eigenem, aber auch zu fremdem Nutzen aufzuerlegen? Swinburne gibt zu, daß normalerweise niemand das Recht hat, Menschen ohne ihre Einwilligung zugunsten Dritter Schaden zuzufügen. Aber es gebe in dieser Beziehung drei wichtige Unterschiede zwischen Menschen und Gott, die der Grund dafür seien, daß Gott im Gegensatz zu Menschen ein solches Recht habe[29].

- Gott könne die Betroffenen nicht fragen, denen er Übel auferlege. Er müsse die Welt schaffen, in der die Menschen leben sollen. Menschen könnten sich nicht aussuchen, in welcher Welt sie leben und wie sie Wissen erwerben wollen. Gott müsse für sie die Wahl treffen.
- Gott habe als unser Schöpfer Rechte, die wir in bezug auf unsere Mitmenschen nicht hätten. Er habe das Recht zu einer Art Elternerziehung. Nur überbesorgte Eltern hielten von ihren Kindern alle Übel fern.

---

[28] Swinburnes Einwand gegen die „Wissensmaschine" kann auch eine Variante des „Offenbarungsargumentes" beantworten, das stärker als in Swinburnes (stark neuscholastisch geprägter) Darstellung die Problematik göttlicher Offenbarung als absolut sichere Quelle unfehlbarer Wahrheit berücksichtigt und darauf hinweist, daß auch bei göttlichen Offenbarungen der Mensch die Freiheit habe, eine Offenbarung als Täuschung abzulehnen bzw. den Offenbarungsinhalt unterschiedlich zu interpretieren.

[29] EG, 296 ff. und FWD, 590 f.

– Im Gegensatz zu Menschen wisse Gott genau, wieviel ein Mensch leiden werde und was die Folgen seines Leides seien.

3.2.3 Das Problem übermäßiger Übel

Ein letztes Problem muß Swinburne noch berücksichtigen: Wenn es gut ist, daß Menschen die ganze Bandbreite möglicher Erfahrungen kennenlernen, sind nur begrenzte Leiderfahrungen von Wert. Es gibt aber Menschen, die in ihrem Leben weitaus mehr leiden als Freude erfahren. Mit anderen Worten: Swinburne muß sich dem Problem der „horrendous" bzw. „gratuitous evil" (übermäßige bzw. überflüssige Übel) stellen. Kann Gott seine Ziele nicht genausogut durch weniger Leid erreichen? Lohnt das zu verwirklichende Ziel wirklich all das Leid? Swinburne lokalisiert in diesen Fragen den Kern des Problems des Übels[30].

In seiner Antwort weist Swinburne zum einen darauf hin, daß der Umfang menschlicher Verantwortung und Verantwortlichkeit mit dem Umfang natürlicher Übel steige und falle. Wenn Gott wirklich schlimme Übel verhindere, nähme er Menschen die Möglichkeit, sehr schlimme oder gute Dinge zu tun bzw. zu verhindern. Die Welt wäre nur noch eine „Spielzeugwelt" und Gott gliche überbesorgten Eltern. Zum anderen glaubt er, daß Gott angesichts der kurzen Lebensspanne der Menschen und der begrenzten Intensität ihrer Schmerz- und Leiderfahrungen gute Gründe hat, das tatsächliche vorkommende Ausmaß an Leiden zuzulassen.

Zudem kann man eine Argumentation, die Swinburne in einem anderen Zusammenhang vorbringt, abgeändert auch auf das Problem der gratuitous evils beziehen.

15) Wenn Menschen moralisch relevantes Wissen erwerben sollen, müssen Naturgesetze konstant bleiben.
16) Wenn Naturgesetze konstant bleiben, gibt es notwendigerweise Opfer des Systems, d. h. Leid ohne vordergründige Funktion und kann es besonders schreckliches Leid geben.
∴17) Wenn Menschen moralisch relevantes Wissen erwerben sollen, gibt es notwendig Opfer des Systems, d. h. Leid ohne vordergründige Funktion, und kann es sehr schreckliches Leid geben.

Scheinbar sinnloses Leid, d. h. Leid, das nicht zu einer Mehrung unseres moralisch relevanten Wissens oder zur Herausbildung besonderer Tugenden notwendig ist, bzw. besonders schreckliches Leid kann man als „Abfallprodukt" der Gesetzmäßigkeiten interpretieren, die zur Mehrung unseres moralisch relevanten Wissens oder zur Herausbildung besonderer Tugenden notwendig sind.

[30] EG 301.

3.3 Zusammenfassung

Swinburnes Behandlung des Problems des Übels greift zum einen auf bereits bekannte Strategien zurück (free-will-defence, higher order goods defence), entwickelt diese weiter und verteidigt sie gegen verschiedene Einwände. Er versucht v. a. mit seiner natural law defence sie gegen den Vorwurf abzusichern, sie würden nicht dem wirklichen Ausmaß und der Grausamkeit und Sinnlosigkeit der sogenannten natürlichen Übel gerecht. Swinburne ist sich dabei der Grenzen seines Rechtfertigungsversuches bewußt. Er hat nicht versucht zu zeigen, daß Gott keine andere Alternative als die Schöpfung *unserer* Welt hatte. In seinen Augen ist die Schöpfung einer Welt ohne schlimme Übel nicht unmoralisch, es spreche allerdings auch kein ausschlaggebender Grund gegen die Erschaffung unserer Welt. Die Beurteilung des Problems des Übels laufe im letzten auf eine quantitative Güterabwägung hinaus. Dabei sei aber ein sicheres Urteil selten möglich[31]. Auf keinen Fall stellt für Swinburne das Argument aus dem Übel ein entscheidendes Argument gegen die Kohärenz des theistischen Gottesbegriffes oder die Rationalität religiösen Glaubens dar.

4 Die Grundlage von Swinburnes Lösungsversuch des Problems des Übels

Swinburnes Theodizee beruht auf der grundlegenden Annahme, daß das Problem des Übels einer rationalen theoretischen Behandlung zugänglich ist, und mindestens vier speziellen Präsuppositionen:

- Menschen besitzen Willensfreiheit.
- Willensfreiheit und Kausaldeterminismus sind miteinander unvereinbar.
- Es gibt Naturgesetze, d. h. Regularität in der Natur.
- Das Fehlen der Möglichkeit freier und bedeutungsvoller moralischer Wahl verunmöglicht ein größeres Gut als es das Fehlen der tatsächlich vorkommenden Übel darstellt.

Die ersten zwei Präsuppositionen kann ich im Rahmen dieser Arbeit nicht thematisieren, da sie eine Diskussion erfordern, für die der zur Verfügung stehende Raum nicht reicht[32]. Da die dritte Präsupposition auch den meisten atheistischen Argumenten aus dem Übel zugrundeliegt (die Rede von Übeln und von Leid setzt die Annahme einer prinzipiellen Ordnung der Wirklichkeit voraus), thematisiere ich sie hier ebenfalls nicht. Die vierte Präsupposition scheint mir am interessantesten, weil sie am deutlichsten die grundsätzlichen religionsphilosophischen und theologischen Grenzen von Swinburnes Ansatz und ähnlichen theistischen Versuchen der Lösung des

[31] Vgl. EG 303.

[32] „... nothing short of an extensive metaphysical theory of the self conjoined with a normative theory about the forensic and ethical dimensions of personal responsibility will ‚settle' this dispute..." (*R. Gale*, On the Nature and Existence of God, Cambridge 1991, 120).

Problems des Übels aufzeigt und ihre Thematisierung interessante Einsichten in das christliche Wirklichkeitsverständnis und Wertsystem verspricht. Im folgenden möchte ich zuerst zwei Einwände gegen die prinzipielle Möglichkeit rationaler theoretischer Lösungsversuche des Problems des Übels untersuchen, d. h. Swinburnes grundlegende Annahme thematisieren, daß das Problem einer theoretischen rationalen Behandlung zugängig ist. Ich komme dann in Kapitel 5 anhand der Problematisierung von Swinburnes vierter Präsupposition zu meinem Vorschlag einer christlichen Weiterführung von Swinburnes theistischem Ansatz.

4.1 Die prinzipielle Möglichkeit einer rationalen theoretischen Behandlung des Problems des Übels

Oft wird theoretischen Lösungsversuchen des Problems des Übels vorgeworfen, sie versuchten den Blickwinkel Gottes einzunehmen, respektierten damit nicht dessen Transzendenz und orientierten sich so mehr an anthropomorphen Gottesvorstellungen als an dem unbegreiflichen Gott selbst. K. Rahner z. B. bezeichnet die Unbeantwortbarkeit des Problems des Übels als „... ein Moment an der Unbegreiflichkeit, die unser ganzes Dasein durchdringt ...“ [33], als eine „... wirkliche Erscheinung der Unbegreiflichkeit Gottes ...“ [34]. „Wo unmittelbar oder mittelbar diese unbedingte Annahme der Unbegreiflichkeit des Leids nicht gegeben ist, kann im Grunde nur die Bejahung unserer eigenen Gottesidee, nicht aber die Bejahung Gottes selber geschehen.“ [35] D. Z. Phillips, einer der schärfsten Kritiker der Tradition der natürlichen Theologie im angelsächsischen Raum, äußert eine ähnliche Kritik: „Theodicies are an extreme example of the philosophical reluctance to accept that there may be something beyond human understanding ... Theodicies testify to the philosopher's confidence that not even God is beyond human understanding.“ [36] R. Ammicht-Quinn hält theoretische Lösungsversuche des Problems des Übels u. a. deshalb für unfruchtbar, weil sie die Perspektive Gottes einzunehmen versuchen. „Die Tatsache, daß eine *Free Will Defense* Theodizee aber eigentlich aus der Perspektive Gottes argumentieren muß ... verleiht ihr einen potenziert spekulativen Charakter.“ [37] Diesen Kritiken ist, außer daß sie sich eine theoretische Lösung des Problems des Übels nur als Theodize im engen Sinn vorstellen können, trotz aller Unterschiede der Schluß von der (allerdings sehr verschieden verstan-

---

[33] *K. Rahner*, Warum läßt Gott uns leiden? In: *K. Rahner*, Schriften zur Theologie Bd. 14, Zürich, Einsiedeln, Köln 1980, 450–466, 463.

[34] Ebd.

[35] *Rahner* 1980, 465.

[36] *D. Z. Phillips*, On not Understanding God. In: AF, LVI (1988) 597–612, 597. Vgl. auch das gesamte Kap. 5 seines Buches: The Concept of Prayer, London 1965.

[37] *R. Ammicht-Quinn*, Von Lissabon bis Auschwitz. Zum Paradigmenwechsel in der Theodizeefrage (Studien zur theologischen Ethik 43) Freiburg 1992, 227. Der Ausdruck „Free Will Defense Theodizee“ zeigt, daß Ammicht-Quinn wesentliche Differenzierungen in der zeitgenössischen englischsprachigen Diskussion des Problems des Übels zu übersehen scheint.

denen) Transzendenz Gottes auf die Unmöglichkeit und Unangemessenheit rationaler theoretischer Lösungsversuche des Problems des Übels gemeinsam. Wenn dieser Schluß richtig ist, ist Swinburnes Lösungsversuch nicht erst aus philosophischen Gründen, sondern bereits im religiösen Interesse eines unverfälschten Gottesbildes und des nötigen Respekts vor Gott (und dem Leid in der Welt) abzulehnen und jede weitere Auseinandersetzung mit ihm erübrigt sich.

Es ist nicht abzustreiten, daß Swinburnes religionsphilosophischen Arbeiten ein, zumindest auf den ersten Blick, „markant anthropomorphes Gottesbild“ [38] zugrundeliegt. Dies wird bereits an seiner Theorie religiöser Sprache deutlich, die analoge Begriffsverwendungen in der religiösen Sprache auf ein Minimum zu beschränken versucht und vergleichsweise stark die Univozität religiöser Begriffe betont [39]. Ist auch Swinburnes, zumindest zum Teil, zu anthropomorphes Gottesbild zu kritisieren, ist dennoch eine vorschnelle und undifferenzierte Rede von der absoluten Transzendenz Gottes und von Gott als dem namenlosen Geheimnis zumindest für den christlichen Glauben gefährlich, denn sie wirft die Frage auf nach dem Sinn der Rede von einem unbegreiflichen Gott, der sich aber in der Geschichte offenbart und selbst Mensch geworden ist [40] und verunmöglicht, konsequent befolgt, nicht nur eine rationale Rechtfertigung des christlichen Glaubens an einen solchen Gott, sondern auch jede religiöse Praxis, die nach christlichem Verständnis Gott angemessen sein soll, also eine gewisse Vertrautheit mit Gott voraussetzt bzw. bestimmte Vorstellungen über Gott impliziert.

Der christliche Gott ist kein Gott, von dem Menschen überhaupt nichts wissen können, denn Christen glauben nicht an einen absolut transzendenten (metaphysischen) Gott in fernen Höhen, sondern an einen Gott, der sich Menschen in ihrer Geschichte offenbart und in Jesus von Nazareth selbst Mensch geworden ist. Der Gott der Bibel sucht Beziehung zu den Menschen, und Menschen versuchen, ihr Leben *coram Deo* zu führen. Wer Gott einseitig transzendent denkt, beraubt Religion jeder Funktion und Relevanz für das Leben der Gläubigen und verunmöglicht ein Verständnis des Inhaltes des Glaubens, kann weder der praktischen noch der kognitiven Dimension des christlichen Glaubens gerecht werden. Die im vorliegenden

---

[38] *W. Löffler,* Rez. zu „Swinburne, Richard, The Existence of God“. In: ThPh 70 (1995) 138–143, 142.

[39] Allerdings ist zu berücksichtigen, daß Swinburne ein etwas anderes Univozitätsverständnis hat als das geläufige, wie es z. B. Thomas von Aquin vertritt. Swinburne folgt Thomas darin, daß der modus significandi eines von Gott prädizierten generellen Terminus ein anderer ist als bei dessen Prädikation von einem „weltlichen“ Objekt. Swinburne bezeichnet aber trotz des unterschiedlichen modus significandi des Ausdrucks, im Gegensatz zu Thomas, aufgrund der identischen res significata dessen Gebrauch als univok (CT, 80f.). Er ist sich, zumindest in Grenzen, der Besonderheiten religiöser Sprache bewußt.

[40] Vgl. eine Tagebuchnotiz *Kierkegaards:* „Man eifert so sehr gegen Anthropomorphismus und denkt nicht daran, daß Christi Geburt der größte und bedeutungsvollste ist.“ (Zitiert nach: *E. Jüngel,* Anthropomorphismus als Grundproblem neuzeitlicher Hermeneutik. In: *E. Jüngel,* Wertlose Wahrheit, München 1990, 110–131, 125).

Zusammenhang immer wieder angeführte traditionelle Lehre von der Ineffabilitas Dei bedeutet nicht, daß Menschen von Gott überhaupt nichts wissen, sondern daß sie nicht sein „Wesen" erkennen können. Dies schließt nicht aus, daß religiöse Menschen ihn in seinen „Taten" erkennen[41] und davon ausgehend trotz aller Unvollkommenheit auch wirklich etwas über Gott sagen können, z. B. daß er nicht eine blinde oder bösartige Macht, sondern gütig und treu ist[42], da man, um von etwas zu reden, weder exaktes noch vollständiges Wissen von ihm haben muß. Abgesehen von der religiösen Unangemessenheit einer Argumentation mit einer absolut verstandenen Transzendenz Gottes scheint mir ein solcher „theologischer Pessimismus" auch philosophisch nicht haltbar, da er selbstwidersprüchlich ist, wie T. V. Morris gezeigt hat[43].

Die Behauptung, daß sich das Problem des Übels einer endgültigen theoretischen Lösung entzieht, halte ich für gerechtfertigt, aber sie bedarf einer anderen Begründung als allein durch die absolute Unbegreiflichkeit Gottes und spricht noch nicht gegen Versuche, sich mit dem Problem des Übels auch in theoretischer Perspektive auseinanderzusetzen. Die Warnung der zitierten Kritik, bei der Behandlung des Problems des Übels nicht die Perspektive Gottes einzunehmen, ist zu beherzigen, aber der Versuch einer rationalen Klärung des Problems des Übels bedeutet nicht notwendig, sich in die Position Gottes versetzen zu müssen, wie u. a. R. Ammicht-Quinn anzunehmen scheint. Es geht nicht darum, einen detaillierten Plan Gottes für die Welt zu entdecken, sondern die Frage lautet, ob christliche Gläubige sich aufgrund des kognitiven Gehaltes ihres Glaubens einen Zusammenhang vorstellen können, der auch der leidvollen Wirklichkeit gerecht werden und in eine sinnvolle Weltdeutung integrieren kann. Die Frage lautet, ob der christliche Glaube an die Liebe und Vollmacht Gottes kohärent und realitätsangemessen ist. Wir haben es hier also mit Problemen auf der (im weiteren Sinn) logischen Ebene zu tun: Ist das christliche Sprechen von Gott konsistent und rational? Es geht nicht darum, die Gedanken Gottes nachzudenken. Dies ist weder möglich noch nötig. Wenn wirklich der Gott Jesu Christi existiert, hat er entweder die von uns vermuteten Gründe, Übel zuzulassen oder – was wahrscheinlicher ist – bessere Gründe, als wir uns vorstellen können. Es geht in der theoretischen Behandlung des Problems

[41] Vgl. *Basilius von Caesarea,* ep. 234.

[42] Deswegen ist auch die im Zusammenhang mit dem Problem des Übels immer wieder vorgebrachte Argumentation nicht sinnvoll, es stehe dem Menschen nicht zu, Gottes Güte in Frage zu stellen, da ‚gut' in bezug auf Gott etwas ganz anderes bedeute als im Bezug auf Menschen. Abraham scheut sich nicht, Gott zu fragen: „Das kannst du doch nicht tun, die Gerechten zusammen mit den Ruchlosen umbringen. ... Sollte sich der Richter über die ganze Erde nicht an das Recht halten?" (Gen 18,25).

[43] *T. V. Morris,* Our Idea of God. An Introduction to Philosophical Theology, Notre Dame/Ind. 1991, 16–23. J. M. Soskice hat unter Verwendung moderner semantischer Theorien m. E. überzeugend gezeigt, daß und wie trotz der Transzendenz Gottes Aussagen über ihn „reality depicting" sein können, d. h. einen Wirklichkeitsbezug haben; vgl. u. a. *J. M. Soskice,* Theological Realism. In: *Abraham/Holzer* (Anm. 2) 105–119.

des Übels nur um die Ermittlung einsichtiger Gründe, warum die Wirklichkeit, so wie sie ist, nicht dem christlichen Glauben widerspricht. Es geht um die Frage, ob dieser Glaube mit der Wirklichkeit vereinbar ist, ob es ihm gelingt, die Wirklichkeit auch angesichts des Leids als Werk eines guten Schöpfers zu interpretieren. Insofern geht es nicht um eine Theodizee, sondern um die Rechtfertigung unserer Vorstellungen von Gott und Welt, d. h. um die Möglichkeit einer „defence“ [44].

Den Vorwurf, sich in Gottes Position zu stellen, kann man auch Swinburne nicht machen, obwohl manche seiner Aussagen so wirken, als kenne er Gottes geheime Tagebücher. In bezug auf das Problem des Übels weist Swinburne aber ausdrücklich darauf hin, daß er sich nicht mit Fragen über die wahren Motive Gottes, sondern mit (begriffs-)logischen Fragen beschäftigt. „Theodicy does not presuppose the existence of god; it is concerned with showing something about the ... logical relations between propositions.“ [45] (FWD, 586).

Wenn v. a. dies die Aufgabe der Religionsphilosophie/Theologie ist, kann man theologischen/religionsphilosophischen Arbeiten über das Problem des Übels auch nicht zum Vorwurf machen, daß sie nicht trösten, keine Hoffnung wecken und nicht zu leidüberwindendem Handeln anleiten [46]. Solche Vorwürfe unterscheiden nicht zwischen dem existentiellen und dem logischen bzw. epistemischen Aspekt des Problems des Übels. Von philosophischen bzw. theologischen Metatheorien, die zum Nachweis der Kohärenz und Rationalität religiöser Rede und Praxis beitragen sollen, kann und darf man keine Tröstung verlangen. Allerdings müssen sie sich die Frage gefallen lassen, ob sie Trost oder leidüberwindendes Handeln unmöglich machen oder als unbegründet erscheinen lassen.

4.2 Theoretische Lösungsversuche des Problems des Übels und der Vorwurf der „ad-hoc-Theorie“

Wenn das eben Gesagte vielleicht auch den Vorwurf entkräften kann, jede theoretische Behandlung des Problems des Übels mißachte die Transzendenz Gottes, beschwört es doch ein neues Problem herauf. Wenn die theoretische Behandlung des Problems des Übels nicht der Entdeckung neuer

---

[44] Eine solche Perspektive auf das Problem des Übels weist große Parallelen zu G. Lindbecks Theologieverständnis auf, der als primäres Objekt der Theologie nicht Gott, sondern den Ausdruck ‚Gott‘, d. h. die in eine religiöse Praxis eingebettete Rede von und zu Gott bestimmt. Vorrangiges Ziel der Theologie ist nicht die „Beschreibung Gottes“, sondern die Analyse der religiösen Sprache und Praxis bzw. der ihnen zugrundeliegenden Regeln und damit ein Beitrag zur Feststellung und Sicherung der Kohärenz und Rationalität des Glaubens an Gott; vgl. *G. Lindbeck*, Christliche Lehre als Grammatik des Glaubens. Religion und Theologie in einem postliberalen Zeitalter (TB 90), Gütersloh 1994.

[45] Man sollte „Logik“ hier nicht zu eng verstehen. Man kann die Relationen zwischen den Aussagen entweder unter aussagenlogischer (logisches Problem des Übels) oder unter konfirmationstheoretischer (epistemisches Problem des Übels) Sicht betrachten.

[46] Solche Vorwürfe gegen „Theodizeeversuche der analytischen Philosophie“ erhebt u. a. *C. F. Geyer* in: *Ders.*, Die Theodizee. Diskurs, Dokumentation, Transformation, Stuttgart 1992, 253.

„Tatsachen", nämlich der Entdeckung von Gottes wirklichen Zielen und Plänen bei der Zulassung des Übels dient, sondern durch die Einführung neuer Hypothesen den Vorwurf der logischen Inkonsistenz bzw. Irrationalität entkräften soll, stellt sich die Frage, ob diese Hypothesen nicht reine ad-hoc Hypothesen sind. G. Streminger z. B. glaubt, daß alle christlichen/theistischen Lösungsversuche des Problems des Übels auf reinen ad-hoc-Annahmen beruhen, unter denen er Erklärungen versteht, die allein zu dem Zweck der Lösung eines Problems (in unserem Fall des Problems des Übels) erdacht wurden, unabhängig von dieser Funktion aber völlig willkürlich sind[47]. Generell bezeichnet man eine Theorie als ad-hoc, wenn sie nicht unabhängig von dem durch sie erklärten, bereits bekannten Phänomen überprüfbar ist, wenn sie z. B. keine neuen Beobachtungen voraussagen kann. Man bevorzugt Theorien, die am wenigsten ad-hoc sind, weil man sie am einfachsten überprüfen kann[48]. Allerdings ist bereits die Anwendung des Kriteriums „ad-hoc" auf naturwissenschaftliche Theorien nicht unproblematisch. Darwins Theorie der Evolution und Einsteins Relativitätstheorie müssen z. B. als ad-hoc-Theorien gelten, da Darwin sich allein auf die Erklärung bekannter Fakten stützte und Einsteins Relativitätstheorie lange Zeit (bis in die 60er Jahre unseres Jahrhunderts) weder neue noch bestätigte Voraussagen erlaubte. Es ist aber nicht sinnvoll, Einsteins Theorie bis zu diesem Zeitpunkt als unwissenschaftlich abzuqualifizieren oder Darwins Theorie so lange abzulehnen, bis sich nachprüfbare Fälle von Evolution ereignen.

W. H. Newton-Smith schlägt an Stelle des Kriteriums „ad-hoc" eine Art Konvergenzkriterium vor: eine Theorie ist akzeptabel, wenn sie von verschiedenen voneinander unabhängigen „Argumenten" gestützt wird, d. h. sich nicht nur durch die Erklärung eines Phänomens auszeichnet, sondern verschiedene Phänomene erklären oder in neue Beziehungen zueinander setzen kann.

> „... if we are dealing with a theory of which depends for its value more on the explanation of known facts than on the corraborated prediction of novel facts, its positive worth will depend on the range and diversity of the facts that it accounts for. Consequently a theory cooked up to ‚explain' a single fact will not be meritorious. If, however, it gives a unified explanation of a diverse range of facts not previously known to be connected, the theory will have merit whether or not the scientist's intention was simply to have a theory which would do just this."[49]

Um diesem Kriterium im Zusammenhang des theoretischen Problems des Übels zu genügen, ist es allerdings nötig, Lösungsversuche des Problems des Übels in den weiteren Zusammenhang des christlichen Glaubens zu stellen. In diesem größeren Zusammenhang werden einige zentrale Annahmen traditioneller Lösungsversuche des Problems des Übels

[47] Z. B. *G. Streminger*, Gottes Güte und die Übel der Welt. Das Theodizeeproblem, Tübingen 1992, 52, 173.
[48] Vgl. *K. Popper*, Objektive Erkenntnis. Ein evolutionärer Entwurf, Gütersloh o.J. [1973], 27.
[49] *W. Newton-Smith*, The Rationality of Science, London, New York 1981, 88.

plausibler erscheinen als bei isolierter Betrachtung, und es wird deutlich, daß sie nicht allein zur Bewältigung des Problems des Übels neu entwikkelt wurden, sondern sich aus dem Inhalt des christlichen Glaubens ergeben und in diesem Zusammenhang zur Erklärung vielfältiger Phänomene beitragen. Zum Beispiel wird die Hochschätzung der Freiheit im Zusammenhang des christlichen Glaubens verständlich und deutlich, daß der hohe Wert der Freiheit z. B. bei Swinburne keine willkürliche Annahme ist, sondern seinen Grund in dem personalen Gottesverständnis des christlichen Glaubens hat, das wiederum grundlegend für das christliche Verständnis der gesamten Wirklichkeit als eines sinnvollen Ganzen ist.

Ich werde im folgenden versuchen, Swinburnes Hochschätzung der Freiheit im Gesamt des christlichen Glaubens zu fundieren.

5 Gottes Liebe, menschliche Freiheit und das Problem des Übels

Das Hauptproblem von Swinburnes Lösungsversuch des Problems des Übels scheint mir, wie bereits mehrfach gesagt, dessen Beschränkung auf den theistischen Gottesbegriff zu sein. Dadurch wird nicht klar, warum die menschliche Freiheit ein so großes Gut ist, daß Gott ihretwegen Menschen (ungefragt) so viele Übel zumutet. Der hohe Wert menschlicher Willensfreiheit ist eine zentrale Präsupposition von Swinburnes Lösungsversuch des Problems des Übels, die nicht jedem einleuchtet. C. F. Geyer wirft Swinburne z. B. eine „... *rationalistisch übersteigerte* Auffassung von der menschlichen Willensfreiheit ..."[50] vor, und G. Streminger schreibt: „Freiheit ist nicht ... ein Gut an sich, sondern sie ist nur unter bestimmten Bedingungen ein Gut; und selbst jene Bedingungen ... sind nur selten gegeben."[51] und kommt zu dem Ergebnis, daß „... nicht nur im alltäglichen Leben, sondern auch in theistischen Systemen Freiheit kein überragender Wert ist."[52]

Meiner Meinung nach muß der Wunsch Gottes nach einer liebenden Beziehung zu den Menschen berücksichtigt werden, um verständlich zu machen, warum menschliche Freiheit ein so hohes Gut ist, daß der Preis der Übel nicht zu hoch ist[53]. D.h. die bisher vorgestellten Lösungsvorschläge für das Problem des Übels müssen in eine „god's love defence" integriert werden. Swinburne berücksichtigt meines Wissens diesen Zusammenhang außer in einer beiläufigen Bemerkung in FWD nie und mißt ihm keinen entscheidenden argumentativen Wert bei. Im folgenden möchte ich deshalb als Ergänzung zu Swinburnes Behandlung des Problems des Übels die Bedeutung des zentralen christlichen Modells der „Liebe Gottes" für die Behand-

[50] *Geyer* 1992, 250; Kursivschrift im Original.
[51] *Streminger* 1992, 159.
[52] *Streminger* 1992, 165.
[53] Außerdem werden in einer solchen Betrachtungsweise auch neue, bei Swinburne zu kurz gekommene, Aspekte des christlichen Gottesbildes deutlich: Wenn Gott eine personale Beziehung zu den Menschen will, macht er sich abhängig von ihrer freien Entscheidung und wird so selbst „verwundbar", d. h. die Menschen bezahlen nicht allein den Preis für die Existenz von Freiheit.

lung des epistemischen Problems des Übels skizzieren[54], wozu ich zuerst kurz auf den Zusammenhang zwischen ‚Liebe' und ‚Freiheit' eingehen muß.

5.1 Entwurf einer god's love defence

‚Liebe' ist ein Relationsbegriff, „Subjekt" und „Objekt" der Liebe sind gewöhnlich Personen[55]. Die Relation zu der geliebten Person ist eine positive, man schätzt die Person um ihrer selbst willen, will ihr um ihrer selbst willen wohl. ‚Gegenseitige Liebe' impliziert, daß die Liebenden sich um ihrer selbst willen akzeptieren und bereit sind, nicht nur eigene Interessen, sondern auch die Interessen des/der Geliebten im eigenen Handeln zu berücksichtigen bzw. dessen/deren Interessen zu den eigenen zu machen. ‚Liebe' ist insofern ein „Dispositionsbegriff" im weiteren Sinn, der bestimmte Verhaltensmuster aufgrund der Hochschätzung der geliebten Person erwarten läßt. Liebe beinhaltet einen Wunsch nach der Erwiderung der Liebe, kann diese allerdings weder garantieren noch erzwingen. ‚Liebe' bezeichnet nicht notwendig eine symmetrische Relation; „A liebt B" beinhaltet nicht notwendig „B bliebt A"[56].

‚Liebe' impliziert im doppelten Sinn ‚Freiheit'. Wenn man sich auch nur in begrenztem Maß von Gefühlen distanzieren kann, hat man trotzdem die Freiheit, ihnen zuzustimmen oder nicht[57] und zu entscheiden, ob diese Gefühle für eine andere Person zu einem bestimmten Verhalten und einer bestimmten Beziehung zu der Person führen sollen oder nicht. Die mit dem Verliebtsein verbundenen Gefühle zwingen nicht, eine Liebesbeziehung einzugehen. Man kann auch nicht die Erwiderung der eigenen Liebe erzwingen, da ein solcher Zwang die Integrität der anderen Person verletzen würde, die man gerade um ihrer selbst willen liebt. Zur Liebe gehört die Akzeptanz des/der Geliebten als freien und verantwortungsfähigen Wesens, dessen/deren Liebe nicht erzwingbar, einklagbar oder käuflich ist, sondern von ihm/ihr freiwillig geschenkt wird und dessen/deren freie Entscheidung nicht durch Manipulation oder Täuschung beeinflußt werden soll. Dies bedeutet u. a., daß der überlegene Partner in einer Beziehung seine Überlegenheit nicht ausspielen darf, um die Liebe des/der Geliebten zu gewinnen oder zu erhalten, d. h. ihn/sie nicht überwältigen darf. Liebe setzt also Freiheit und Entscheidungsspielraum auf beiden Seiten voraus. Wer wirklich liebt, wünscht eine freie und keine erzwungene Erwiderung der eigenen

[54] Zum folgenden vgl. u. a.: *R. M. Adams,* Pure Love, in: *R. M. Adams,* Virtue of Faith and Other Essays in Philosophical Theology, New York, Oxford 1987, 174–192; *V. Brümmer,* Speaking of a Personal God. An Essay in Philosophical Theology, Cambridge 1992, 139–151; *V. Brümmer,* The Model of Love, Cambridge 1993; *M. Sarot,* God, Passibility and Corporeality, Kampen 1992, 96–101.

[55] Ich konzentriere mich auf eine bestimmte Bedeutung des Ausdrucks ‚Liebe', die Brümmer als „mutual fellowship" bezeichnet (*Brümmer* 1993, 164).

[56] Im Gegensatz zum Begriff ‚Freundschaft', der symmetrisch ist. A kann nicht mit B befreundet sein, wenn nicht auch B mit A befreundet ist.

[57] Zur Frage der Freiheit gegenüber Gefühlen vgl. *Sarot* 1992, 36–41.

Liebe. Je freier Liebe ist, um so authentischer und deshalb beglückender ist sie. Wer jemanden liebt, erkennt damit die eigene Abhängigkeit von der geliebten Person an, macht sich von der freien Entscheidung der geliebten Person abhängig und wird so verwundbar. Liebe ist deswegen unvereinbar mit einem Bedürfnis nach absoluter Sicherheit und Autarkie. Sie setzt bei Menschen immer Offenheit und Vertrauen voraus, die selten ohne Selbstüberwindung erlernt werden können.

‚Liebe' ist der Begriff, der nach christlichem Verständnis am besten und tiefsten Gott charakterisiert. „Gott ist die Liebe" (1 Joh 4,8.16). Von Gott als Gott der Liebe zu sprechen, impliziert von Gott als einem freien personalen Wesen zu sprechen, das sich über die Existenz anderer freier Personen freut und mit ihnen eine Beziehung der Liebe eingehen will. Das über die Beziehung von ‚Liebe' und ‚Freiheit' Gesagte gilt auch für die Liebe zwischen Gott und Mensch. Weder können Menschen die Liebe Gottes erzwingen noch Gott die Liebe der Menschen. Gott hat keine einklagbare Pflicht, die Menschen zu lieben, und er kann nicht die Liebe der Menschen zu ihm erzwingen. Gott wird damit verwundbar, seine Liebe kann von Menschen zurückgewiesen werden. Er ist in seiner Liebe zu den Menschen sogar verwundbarer als die Menschen in ihrer Liebe zu Gott, da Menschen auf die Treue und Beständigkeit Gottes vertrauen können, aber Gott nicht mit der Treue und Beständigkeit menschlicher Liebe rechnen kann.

Da Gottesliebe nach christlichem Verständnis nicht von Nächstenliebe zu trennen ist, hängen Ablehnung der Gottesliebe und Ablehnung der Nächstenliebe untrennbar miteinander zusammen. Liebe verlangt Offenheit für andere, die Bereitschaft, nicht nur eigene Interessen an die erste Stelle zu setzen, sondern auch fremde Interessen zu berücksichtigen und sich mit ihnen zu identifizieren, nicht nur sich selbst, sondern auch andere hochzuschätzen. Wer nicht im Zusammenleben mit Menschen zu dieser Offenheit fähig und bereit ist, kann sie auch nicht in bezug auf Gott haben. Wer dagegen offen für andere Menschen ist, entwickelt damit auch die Fähigkeit zur Liebe zu Gott, die aktualisiert wird, wenn Gott sich ihm zeigt. In der Ablehnung von Nächstenliebe manifestiert sich die Ablehnung der Gottesliebe, im Nächsten wird Gott geliebt oder zurückgestoßen (Mt 25,31–46)[58].

Wie Gott nicht die Liebe der Menschen zu ihm erzwingen kann, kann er auch nicht die Liebe der Menschen untereinander erzwingen. Wenn Gott die Liebe der Menschen sucht, muß er also nicht nur die Ablehnung der eigenen Liebe, sondern auch die Ablehnung der Liebe zu den Mitmenschen

[58] Ich halte es für möglich, Gottes- und Nächstenliebe größtenteils als unterschiedliche Gegebenheitsweisen des gleichen Sachverhaltes zu interpretieren. Dies heißt nicht, daß ‚Gottesliebe' und ‚Nächstenliebe' den gleichen Begriffsinhalt haben. Die Interpretation der Nächstenliebe als Entscheidung für die bzw. Manifestation der Gottesliebe steht im irdischen Leben selbstverständlich nur Menschen offen, die an einen personalen Gott glauben. Für die nicht in diesem Sinn Gläubigen wird diese Interpretation in der eschatologischen Begegnung mit Jesus Christus in ihrem Sterben möglich.

in Kauf nehmen. Damit muß er nicht nur logisch notwendig eigenes Leid in Kauf nehmen, sondern auch menschliches Leid aufgrund mangelnder Nächstenliebe, d. h. moralische Übel. Da Gott Menschen dazu schafft, daß sie seine Liebe erwidern, gilt: Wenn Gott Menschen schafft, muß er (logisch notwendig) Menschen schaffen, die in bezug auf Gottes- und Nächstenliebe frei sind, und damit muß er die Möglichkeit moralischer Übel in Kauf nehmen. Diese „free will defence" beruht allerdings nicht wie bei Swinburnes Behandlung des Problems des Übels auf dem hohen, nicht weiter erklärbaren intrinsischen Wert menschlicher Freiheit, sondern auf der Notwendigkeit der Freiheit für eine liebende Beziehung zwischen Gott und Menschen, die christlichen Gläubigen als Sinn und Ziel der gesamten Schöpfung gilt. Die Liebe zu Gott ist höchster Wert, Freiheit erhält ihren relativen Wert als notwendige Bedingung der Möglichkeit dieser Liebe.

Eine free will defence kann nur die Möglichkeit, nicht die Wirklichkeit von Übel erklären. Die Möglichkeit von Übel beruht auf der Möglichkeit, Gottes Liebe und damit die Erfüllung des eigenen Lebens bewußt abzulehnen. Eine solche bewußte Entscheidung gegen das Gelingen des eigenen Lebens ist nicht mehr erklärbar. Kein vernünftiger Grund spricht für eine solche Entscheidung. Daß Menschen trotzdem sich gegen Gott, ihr eigenes und auch fremdes Heil entscheiden, erscheint sinnlos und unverständlich. Die Frage, warum tatsächlich moralische Übel in der Welt sind, ist nicht rational beantwortbar, nur die Frage nach der Möglichkeit ist rational beantwortbar. Der christliche Glaube an Gott kann nicht die Frage nach dem Sinn moralischer Übel beantworten, denn das Böse kann als Ablehnung der Liebe Gottes keinen eigenen Sinn haben.

Die eben skizzierte „god's love defence" kann wichtige Elemente aus Swinburnes natural law defence integrieren. Wenn Menschen die Möglichkeit haben sollen, sich frei für oder gegen die Liebe Gottes zu entscheiden, benötigen sie und die irdische Wirklichkeit eine gewisse „Autonomie" gegenüber Gott. Wenn Gott die Liebe des Menschen gewinnen will, darf er den Menschen nicht mit seiner Herrlichkeit überwältigen, sondern kann dem Menschen sich „nur" in „verborgener" Gestalt zeigen (allerdings zeigt sich in ihr wirklich Gott selbst), die dem Menschen die Möglichkeit läßt, selbst und frei Stellung zu Gottes Liebe zu nehmen. Gott als der allmächtige Partner in der Beziehung zwischen Mensch und Gott muß sich selbst begrenzen, damit überhaupt eine freie menschliche Erwiderung der Liebe möglich ist. Menschen benötigen einen „Freiraum", in dem sie über ihr Leben und dessen Ziel bestimmen können – eine Welt, in der Menschen eigenverantwortlich handeln und entscheiden können, in der nicht fortwährend Gott in einer Weise auftritt, der kein Mensch widerstehen kann. Es darf keine Welt sein, in der Gott zu oft „eingreift", um Böses zu verhindern. Dies muß auch eine Welt sein, in der Menschen die Konsequenzen der Annahme und Ablehnung der Liebe Gottes erfahren können, um so die Konsequenz und den Wert ihrer Entscheidung für oder gegen Gott erkennen und erleben

können. Wenn Gottes- und Nächstenliebe so eng zusammengehören, wie bisher angenommen, setzt die Möglichkeit der freien Entscheidung für Gottes Liebe die Fähigkeit zu freien verantwortlichen und bedeutsamen moralischen Entscheidungen (im Sinn von Swinburnes „choice of destiny") voraus. D.h. Menschen müssen sicheres moralisch relevantes Wissen haben bzw. erwerben können. Sie müssen imstande sein, die Konsequenzen ihrer moralischen Entscheidungen und Handlungen vorauszusehen. Für eine solche Welt gilt das von Swinburne in seiner „natural law defence" über die notwendigen Bedingungen des Erwerbs von moralisch relevantem Wissen Gesagte. Es muß eine Welt mit Naturregularitäten und dauerhaften Strukturen geben, in der Menschen ihr Handeln planen, d. h. auch die wahrscheinlichen Konsequenzen ihres Handelns voraussehen können. In einer solchen Welt müssen notwendigerweise auch natürliche Übel vorkommen.

5.2 Probleme einer god's love defence

Ich konnte nur eine Skizze für eine god's love defence entwerfen, vieles mußte Andeutung bleiben. Allerdings wurden wohl nicht nur die Intention einer solchen Argumentation, sondern auch Probleme deutlich, die den Wert einer solchen defence stark mindern können. Aus diesen Problemen greife ich zwei heraus, die auch Swinburnes Ansatz und viele traditionelle Lösungsversuche betreffen, aber m.W. bisher nicht bzw. nicht befriedigend behandelt wurden.

5.2.1 Die Moralität der Verhängung von Leid zugunsten Dritter

In der kurz skizzierten god's love defence wird wie in Swinburnes natural law defence vorausgesetzt, daß Menschen anhand des Leids anderer lernen können und sollen. Bei diesem Leid handelt es sich um Leid zugunsten Dritter, das von den Leidenden nicht freiwillig übernommen wurde. Die Verhängung solchen Leides scheint prima facie unseren gewöhnlichen moralischen Vorstellungen und dem ethischen Grundprinzip der Selbstzwecklichkeit des Menschen zu widersprechen. Es stellt sich die Frage, ob Gott das Recht hat, Menschen ungefragt Leid zugunsten Dritter zuzumuten.

Swinburnes bereits vorgestelltes Teilargument, Gott habe als unser Schöpfer das Recht, Menschen Übel aufzuerlegen, das wir in bezug auf unsere Mitmenschen (zumindest in diesem Ausmaß) nicht hätten, ist nicht überzeugend. Swinburnes Vergleich mit den besonderen Rechten von Eltern bei der Erziehung ihrer Kinder hilft hier nicht weiter. Die zugrundeliegende Schlußfigur „unerlaubt, weil unberechtigt" bzw. „erlaubt, weil berechtigt" ist zwar trivial, aber Swinburnes Begründung der Berechtigung Gottes zur Auferlegung von Übeln zugunsten Dritter aufgrund seiner besonderen Stellung als unser Schöpfer überzeugt mich nicht. Eltern dürfen in bezug auf ihre Kinder bestimmte Übel zulassen bzw. ihnen zufügen, nicht weil sie deren Erzeuger sind oder Besitzrechte an ihnen hätten, sondern weil sie eine besondere Verantwortung für ihre Kinder haben und den

Charakter, die besonderen Fähigkeiten, Schwächen etc. ihrer Kinder besser kennen als die meisten anderen Menschen. Aber auch Eltern müssen ihre Erziehung vor ihren Kindern und der Gesellschaft verantworten können. Ihre Erziehung darf nicht willkürlich oder brutal sein. Es scheint mir nicht klar, ob bzw. in welchem Maß Eltern einem ihrer Kinder zugunsten eines ihrer anderen Kinder Leid zufügen oder zulassen dürfen. Sicher kann z. B. bei der Bestrafung des eigenen Kindes auch die Überlegung eine Rolle spielen, daß die Bestrafung die Geschwister des Kindes abschrecken und der Verzicht auf eine angemessene Strafe sie zu Fehlverhalten ermuntern kann. Daraus folgt aber nicht, daß die Bestrafung höher ausfallen darf, als es dem Vergehen angemessen und vor dem bestraften Kind zu rechtfertigen ist. Wenn zugunsten der vermeintlichen Abschreckung eine Strafe zu hoch bemessen wird, wird das bestrafte Kind allein bzw. vor allem als Mittel in bezug auf die Erziehung seiner Geschwister behandelt. Dies ist aber nicht mit seiner Würde vereinbar. Eltern können ihr Kind auch nicht zu einer Organspende zugunsten eines ihrer anderen Kinder zwingen.

Gewöhnlich halten wir es für ungerecht, jemandem ohne dessen Einwilligung Leid zugunsten einer dritten Person zuzufügen. Es drängt sich der Verdacht auf, daß Swinburne Gott weniger nach dem Muster liebevoller Eltern als nach dem Muster eines absoluten Souveräns bzw. eines Herstellers unbelebter Gegenstände denkt. Die Zulassung oder Zufügung von Leid gilt gewöhnlich nur als gerechtfertigt, wenn es für die Betroffenen selbst von Nutzen ist, insofern es entweder für die Vermeidung eines größeren Leides oder zur Erreichung eines sehr großen Gutes notwendig ist. Es ist beim Problem des Übels also zu fragen, inwiefern Leid, das Gott zugunsten Dritter einem Menschen zufügt/zuläßt, den Leidenden selbst von Nutzen ist.

Das Leid, das jemandem zugunsten anderer von Gott zugefügt/zugelassen wird, nutzt dem Leidenden zwar nicht selbst, aber er zieht wiederum Nutzen aus dem Leid, das anderen widerfährt. So ist z. B. A's Leid für B Gelegenheit, moralisch relevantes Wissen zu erwerben (natural law defence) oder sich besonders moralisch auszuzeichnen (higher order good's defence), d. h. A selbst hat von seinem Leiden u.U. keinen Nutzen. Aber A zieht wiederum Nutzen aus dem Leid von C, der wiederum auf D's Leid zur Ausbildung besonderer moralischer Fähigkeiten oder zum Erwerb moralisch relevanten Wissens angewiesen ist. Es ist nicht unvernünftig, zu vermuten, daß eine rationale Person A ihrem Leiden zugunsten von B zustimmen würde, wenn sie wüßte, daß sie selbst auf das Leid anderer Menschen angewiesen ist, da es unvernünftig ist, aus dem Leid anderer „Vorteile zu ziehen", sich selbst aber zu weigern, zugunsten anderer zu leiden. Dabei ist die Frage, ob das Leid quantitativ und qualitativ gerecht verteilt ist, von Menschen nicht endgültig zu beantworten. Gott kann aber mit guten Gründen „vermuten", daß Menschen nach ihrem Tod, wenn sie in der Liebe Gottes zu ihrer Vollendung gelangt sind, nicht mehr nach der genauen Verteilung von Leid fragen, sondern ihr Leid zugunsten anderer als Opfer für andere akzeptieren

können. Aufgrund dieser Überlegungen scheint es mir nicht unvernünftig, Gottes Entscheidung, Menschen zugunsten anderer leiden zu lassen, als nach unseren Maßstäben moralisch rechtfertigbar zu bezeichnen.

Allerdings stellt sich die Frage, ob das eben Gesagte nicht eine falsche Ergebenheit in Leid fördert und den Kampf gegen Leid behindert. Meines Erachtens folgt dies nicht zwingend. Leid kann nicht nur Anstoß für die Nichtleidenden zu Nächstenliebe und für die Leidenden zu Demut und Schicksalsergebenheit etc. sein, sondern auch für den Leidenden selbst Anstoß zu Mut, Selbstvertrauen, Hartnäckigkeit und Kreativität im Kampf gegen das eigene Leid sein. Die Entwicklung solcher Eigenschaften im Kampf gegen eigenes oder fremdes Leid kann wiederum andere in ihrem Kampf gegen fremdes oder eigenes Leid ermutigen. Menschen sollen immer versuchen, soweit wie möglich und sinnvoll eigenes und fremdes Leid zu vermindern. Daß Gott moralisch gerechtfertigt sein kann, Leid zugunsten Dritter zuzulassen, bedeutet nicht, daß auch Menschen dieses Recht haben oder dazu verpflichtet sind, Leid zugunsten anderer sich zuzufügen oder hinzunehmen. Ein solcher Schluß wäre nur gerechtfertigt, wenn Menschen in wichtigen relevanten Eigenschaften Gott ähnlich wären, was aber nicht der Fall ist. Zum Beispiel ist Gottes einziges Handlungsmotiv die Liebe zu seinen Geschöpfen, bei Menschen dagegen ist nie auszuschließen, daß sie aus egoistischen oder pathologischen Motiven (z. B. Sadismus) handeln. Wenn Gott Leid zuläßt, vertrauen die Gläubigen darauf, daß Gott nur ihr Bestes will. Wenn Menschen Leid zulassen oder zufügen, ist diese Hoffnung in vielen Fällen nicht berechtigt. Zudem weiß Gott besser als Menschen, was für seine Geschöpfe gut ist und was nicht.

Gottes besondere Stellung als Schöpfer ist also allein noch keine moralisch hinreichende Rechtfertigung dafür, daß Gott Menschen zugunsten anderer leiden lassen darf. Aber die Tatsache, daß er seine Geschöpfe vor ihrer Erschaffung nicht fragen kann, ob sie bereit sind, Leid zugunsten anderer zu tragen und sein besonderes Wissen von jedem einzelnen Menschen zusammen mit seinem Willen, jeden Mensch in die Vollendung zu führen, berechtigen ihn dazu, auch Leid zugunsten Dritter zuzulassen.

Das bisher Gesagte trifft allerdings nur für sozusagen alltägliche Schicksale zu, d. h. in bezug auf Menschen, die nicht nur oder überwiegend Leid, sondern auch Gutes erfahren. Was ist mit Menschen, die in ihrem Leben fast nur Leid und kaum Gutes erleben, Menschen, die nur ein kurzes, dafür aber um so qualvolleres Leben führen müssen? Ist es hier nicht vermessen und zynisch zu erwarten, daß sie nach ihrem Tod ihr qualvolles Leben bejahen können? Die Beantwortung dieser Frage hängt u. a. davon ab, ob man die Bejahung des eigenen Lebens und die Bereitschaft, erlittenes Unrecht zu verzeihen, als zwar moralisch bewunderungswürdige und heroische Anstrengung sieht, in der Menschen aber gegen ihre eigentlichen Interessen und ihr Glücksstreben handeln müssen, oder ob man glaubt, daß die Bejahung des eigenen Lebens und Vergebung fremder Schuld trotz aller menschlichen

Eigeninitiative ein Geschenk Gottes ist, das Menschen erst zu ihrem wahren Glück und ihrer wahren Identität führt. Für christliche Gläubige legt sich letzteres nahe. Nur wer auch erlittenes Leid als Teil des eigenen Lebens und der eigenen Geschichte bejaht, kann sich selbst als die unverwechselbare konkrete Person bejahen, die sie geworden ist. Manche Übel haben einen so starken Einfluß auf die Entwicklung der eigenen Persönlichkeit, daß man ohne sie zwar hätte existieren und sich vielleicht zu einem nach gewöhnlichen Maßstäben „besseren" und glücklicheren Menschen entwickeln können, aber man wäre ohne sie ein anderer/eine andere geworden, so daß der Wunsch, diese Übel hätten nicht existiert, sehr dem Wunsch ähnelt, ein anderer/eine andere zu sein; d. h. als die konkrete Person, die man geworden ist, nicht zu existieren[59]. Wenn das Leben nach dem Tod in der „Gemeinschaft der Heiligen" bei Gott einen unbedingten Wert hat und die Erfüllung des eigenen Lebens ist, ist es nicht unvernünftig anzunehmen, daß kein Mensch, der bei Gott lebt, ein anderer/eine andere sein will, als eben er/sie selbst. Dieser Wunsch beinhaltet eine Bejahung der eigenen Biographie und damit auch der Übel, die man im eigenen Leben erlebt hat. Man akzeptiert Leid als Teil der eigenen Geschichte, in der man zu der Person geworden ist, die nach dem Tod ihre eigene unverwechselbare vollendete Beziehung zu Gott und den Mitmenschen lebt und darin Glück und den Sinn ihres Lebens findet. Dies erinnert an die scheinbar paradoxe Rede von der „felix culpa" in der katholischen Osterliturgie. Tatsächlich gibt neben dem gläubigen Blick auf die Geschichte Israels das nachösterlich interpretierte Schicksal Jesu die entscheidende Anregung für eine solche religiöse Sichtweise von Übel und Leid. Gott schafft aus schlimmstem Unheil Neues und Gutes, das es in dieser konkreten Form ohne das Unheil nicht gegeben hätte. Die Unterdrückung der Nachfahren Josefs in Ägypten wird Anstoß zum Exodus und der Volkwerdung Israels in der Wüste, die Ablehnung und schließlich Kreuzigung Jesu und die Reaktion Gottes darauf in der Auferweckung Jesu zeigt den Jüngern und Jüngerinnen in unüberbietbarer Form die Unfaßbarkeit der Liebe Gottes zu den Menschen und schafft neue Gemeinschaft unter ihnen[60]. Obwohl es bedauernswert ist, daß Menschen sich immer wieder von Gott und ihren Mitmenschen abwenden und damit Leid verursachen, und natürliche Übel existieren, gibt dies der Geschichte einen Verlauf, für den man in der Rückschau mit den „Augen des Glaubens" doch dankbar

[59] Vgl. auch *R. M. Adams*, Existence, Self-Interest and the Problem of Evil. In: *Adams*, (Anm. 54), 65–76, 73 ff. Eine literarische Fassung dieser Gedanken findet sich bei John Updike: „Selbst wenn sie alles bedachte, was ihre Kindheit so unglücklich gemacht hatte – der unerwartete Tod des Vaters, die Verrücktheiten der Mutter, ihr mürrischer älterer Bruder, die aufeinanderfolgenden Internate –, stand für sie immer noch fest, daß sie heute als Person ärmer wäre, wenn alles einen anderen Lauf genommen hätte. Sie wäre jemand anders, jemand, der sie nicht zu sein wünschte." (*J. Updike*, Heirate mich! Eine Romanze, Reinbek 1994, 50).

[60] Zu Gottes „Allmacht", in und aus ausweglosen Situationen noch Gutes zu schaffen vgl. *E. Kunz*, Ist das Sprechen von Gottes Allmacht noch zeitgemäß? In: GuL 68 (1995) 37–46, bes. 43–46.

sein kann, obwohl man die Ursachen und die Opfer dieses konkreten Verlaufes der Geschichte „bedauert“[61]. Deswegen scheint es mir rechtfertigbar, auch in Fällen schlimmen Leides eine „eschatologische Bejahung“ des eigenen Lebens und der eigenen Geschichte zu vermuten.

5.2.2 Eschatologische Vollendung und eine god's love defence

Die skizzierte Version einer god's love defence wirft ein weiteres schwerwiegendes Problem auf: Wenn Liebe Freiheit und damit auch die Möglichkeit ihres Mißbrauchs voraussetzt, scheint die Vorstellung von einem postmortalen Zustand der endgültigen Vollendung der Menschen in der Liebe Gottes nicht konsistent zu sein. Wenn ‚Liebe' ‚Freiheit' impliziert, erscheint die Rede von einem Zustand endgültiger Liebe, in dem es nicht mehr die Freiheit gibt, sich der Liebe Gottes zu entziehen, widersprüchlich. Wenn man andererseits an der Möglichkeit der Ablehnung der Liebe Gottes auch im Himmel festhalten will, muß das traditionelle Verständnis des Himmels als *endgültige* Geborgenheit in der Liebe Gottes revidiert werden. Diese Revision betrifft nicht nur die Endgültigkeit des Lebens bei Gott, sondern auch die Vorstellungen von der (zumindest relativen) Leidfreiheit dieses Lebens. Außerdem setzt Swinburnes natural law defence voraus, daß man die Konsequenzen der Handlungsalternativen kennen muß, um moralisch relevante Freiheit zu haben[62]. Dazu ist man aber gemäß seiner natural law defence auf die Erfahrung der Konsequenzen einer Entscheidung, in diesem Fall der endgültigen Entscheidung gegen Gott, angewiesen, d. h. es muß Menschen geben, die sich Gott endgültig widersetzt haben und den anderen Menschen als warnendes Beispiel vor Augen stehen. Da die endgültige Entscheidung gegen Gott im christlichen Glauben als schlimmstes Übel gilt, setzt der christliche Glaube scheinbar die Verwirklichung des schlimmsten denkbaren Übels voraus. Hölle als Synonym für die Wirklichkeit dieses Übels verschärft das Problem des Übels, denn die Hölle ist ein endgültiges und unüberbietbares Übel, das weder durch ein höheres Gut noch ein Leben nach dem Tod bei Gott ausgeglichen werden kann!

Es ergibt sich also folgendes Dilemma: Entweder hält man an der traditionellen Vorstellung des vollendeten Reiches Gottes fest, in dem Menschen endgültig bei Gott angekommen sind und jede Träne getrocknet wird. Dann erscheint dieser eschatologische Zustand als nicht erstrebenswert, denn in ihm scheint es keine Freiheit und damit keine Liebe mehr zu geben. Oder man versucht, die menschliche Freiheit auch im vollendeten Reich Gottes zu retten, unter dem Verzicht auf das traditionelle Verständnis des eschatologischen Lebens bei Gott. Dann werden aber wesentliche Punkte meiner Verteidigung der Möglichkeit einer god's love defence hinfällig.

---

[61] Zum Problem des „Bedauerns“ von Übeln, die zur eigenen Existenz beigetragen haben, siehe *W. Hasker*, On Regretting the Evils of this World. In: *M. Peterson* (Hg.), The Problem of Evil. Selected Readings, Notre Dame 1992, 153–167.

[62] Dies heißt natürlich nicht, daß mit der Größe der Übel die Freiheit steigt.

Diese Fragen stellen ein sehr schwerwiegendes Problem dar, das ich nicht lösen kann. Aber ich kann auf verschiedene Quellen dieser besonderen Problematik hinweisen und einen Ausweg andeuten. Zum einen ist alles Reden über das „Jenseits" und eine eschatologische Vollendung der Welt allein in Metaphern möglich, die nur schwer analysierbar und kaum systematisierbar sind[63]. Deutlicher als in anderen Traktaten gerät systematische Theologie in der Eschatologie bei der Suche nach einer systematischen und kohärenten Darstellung des Glaubens an ihre Grenzen. Nirgendwo ist die Gefahr so groß, sich in fruchtlose Spekulationen zu verlieren. Zum anderen wird man mit dem Problem der Rede von der Hölle konfrontiert, die bereits im neuen Testament nicht einheitlich ist[64] und das auch in der gegenwärtigen Theologie m. E. nicht befriedigend gelöst ist[65].

Ein erster Schritt auf eine mögliche Lösung dieser Probleme hin kann sein, sich mit dem Gebrauch des Begriffs ‚Freiheit' in der „god's love defence" auseinanderzusetzen. „Freiheit in einer Liebesbeziehung" wird als zweistelliges Prädikat gebraucht: A ist frei, B zu lieben. ‚Freiheit' besagt nach „libertärem" Verständnis: A hätte auch anders wollen können[66]. Allerdings heißt es nicht, daß A auch hätte anders wollen können, wenn er/sie gewisse Ziele erreichen wollte. Genausowenig heißt es, daß A als rational Handelndem andere Möglichkeiten offenstanden, wenn er rational bleiben wollte. Freiheit ist also nicht gleichbedeutend mit Beliebigkeit und damit Willkür, sondern entscheidendes Kriterium wirklicher Willensfreiheit ist die Fähigkeit, sich ohne Zwang für das wahre Gute zu entscheiden und das ganze Leben danach auszurichten. Willensfreiheit/transzendentale Freiheit ist nicht interessenlos und damit willkürlich, sondern Freiheit, sich für die wirklichen Werte zu entscheiden. Vernunft und Freiheit stehen im Dienst der Erkenntnis und Verfolgung des Guten. Freiheit steht unter dem Primat des objektiv Guten. Wenn man das wahre Gute aus freier Entscheidung erreicht hat, ist eine Wahlfreiheit nicht notwendig, sondern nur noch die Freiheit, immer

---

[63] Zur Problematik und Eigenart eschatologischer Aussagen in der Theologie vgl. u. a.: *M. Kehl*, Eschatologie, Würzburg 1986, 20–33.

[64] Es scheint im NT zwei nicht miteinander in Übereinstimmung zu bringende Reihen von Aussagen über die Möglichkeit bzw. Realität der Hölle zu geben: zum einen Jesu prophetische Drohworte und seine Rede von der Hölle (z. B. Mt 22,1–14, Mt 24, Mt 25), zum anderen aber die Hoffnung auf Heil für alle aufgrund des von Jesus verkündeten allgemeinen Heilswillens Gottes (Röm 3,23–26; 1 Tim 2,4; 1 Joh 2,2; Lk 15,1–12).

[65] Zur Problematik der Rede von der Hölle im christlichen Glauben vgl. *M. McCord Adams*, The Problem of Hell: A Problem of Evil for Christians. In: *E. Stump* (Hg.), Reasoned Faith. Essays in Philosophical Theology in Honor of Norman Kretzmann, Ithaca, London 1993, 301–327.

[66] ‚Freiheit' wird im libertären Sinn so verstanden, daß „A person Z freely wills that p if and only if Z wills that p and nothing makes Z will that p and it is not determined that Z will that p." (*W. S. Anglin*, Free Will and the Christian Faith, Oxford 1990, 9). Ein solches Freiheitsverständnis beruht auf zwei Prämissen: a) Determinismus (in jeder Form) und Freiheit sind unvereinbar (Inkompatibilismusthese); b) jede Form von Determinismus ist falsch (Indeterminismusthese). Obwohl beide Annahmen Gegenstand heftiger philosophischer Kritik waren und sind, halte ich sie für richtig. Zur Verteidigung eines libertären Freiheitsverständnisses vgl. neben Anglins eben erwähntem Buch u. a. ES, Kap. 13.

wieder der endgültigen Entscheidung zum Guten zuzustimmen. Nach christlichem Verständnis ist es nicht möglich, als rational Handelnder endgültig die Liebe Gottes, die Christen als höchstes Gut gilt, abzulehnen. Im vollendeten Reich Gottes hat man Gottes Liebe unverstellt vor Augen und erkennt, daß eine Ablehnung dieser Liebe irrational wäre. D. h. es ist logisch unmöglich, ein rational Handelnder sein zu wollen und Gottes Liebe abzulehnen. Kein rationaler Mensch will aber absichtlich endgültig kein rational Handelnder sein. Es gibt nur zwei Möglichkeiten, wie es zu nichtrationalen Handlungen kommt: aufgrund von Nichtwissen oder Irrtum, d. h. aufgrund epistemisch-kognitiver Fehler oder aufgrund von physischen oder psychischen Mängeln z. B. aufgrund von starken Neigungen, die stärker als die Motive zum rationalen Handeln sind. Beides ist aber im Reich Gottes ausgeschlossen, da in ihm sich die menschliche Freiheit endgültig an das höchste Gut gebunden und darin ihre Erfüllung gefunden hat.

Wäre es aber nicht besser, wenn Gott Menschen gleich als solche rationale und freie Wesen schaffen und damit moralische Übel verhindern würde? Dies ist nicht möglich, denn damit würde er Menschen die Möglichkeit nehmen, über ihren Charakter selbst (mit) zu bestimmen, sich für einen bestimmten Lebensentwurf zu entscheiden und im Lauf ihres Lebens diese Entscheidung zu bestätigen oder zu modifizieren. Damit wären Menschen in einem wichtigen Sinn nicht mehr frei. Sie hätten keine Selbstbestimmungsmöglichkeit und verlören ihre Würde als Personen. Vor allem wäre ihre Entscheidung, Gottes Liebe zu erwidern, nicht mehr frei, denn Gott hätte sie so manipuliert bzw. ihre Natur gestaltet, daß sie seine Liebe automatisch erwidern würden. Damit hätte er aber wahre Liebe verunmöglicht. Es ist gut, daß Menschen die Möglichkeit haben, in ihrem Lehen einen Charakter zu entwickeln, daß sie zumindest teilweise selbst darüber (mit-)bestimmen können, zu welcher Person sie sich entwickeln. Dieser Prozeß vollendet sich im Tod in der Begegnung mit Gott. Hier erreicht der Mensch seinen endgültigen Charakter, er erlangt endgültig die Übereinstimmung mit seinem Lebensentwurf und angezielten Charakter in der Vollendung seines irdischen Lebens. Diese Identität besteht letztlich in der Übereinstimmung von Gottes Intention der Schöpfung des Menschen als Partner seiner Liebe und der individuellen Erwiderung dieser Liebe durch die einzelnen Menschen. Darin bejaht der Mensch das wahre Ziel und den eigentlichen Grund seiner Existenz. In dieser Vollendung haben die Menschen erreicht, wozu ihre irdische Freiheit notwendig war: Übereinkunft mit sich selbst und den Mitmenschen in der Liebe Gottes. Weit entfernt davon, im vollendeten Leben bei Gott Freiheit aufzugeben, erreicht Freiheit erst dort ihr Ziel: sich objektiv wertvolle Ziele zu eigen zu machen, sich für das wirklich Gute und Wichtige zu entscheiden und die eigenen Neigungen in Übereinstimmung mit dieser Entscheidung zu bringen, und zwar aufgrund einer von der Gnade Gottes motivierten und unterstützten, aber trotzdem freien Entscheidung.

In einem gewissen Sinn ist die Liebe zu Gott im vollendeten Reich Gottes also nicht mehr frei: nämlich in dem Sinn, daß man Rationalität und eigene Identität aufgeben müßte, wenn man die für die eigene Identität entscheidende Beziehung zu Gott wieder beenden würde. Da aber Freiheit den Bezug auf die Idee des Guten, Identität mit sich selbst und Treue zu den eigenen Grundentscheidungen voraussetzt, liegt hier kein Mangel oder eine Unfähigkeit vor, sondern vielmehr die endgültige Verwirklichung menschlicher Freiheit aufgrund der göttlichen Vollendung der menschlichen freien Entscheidung zu Gott, dem höchsten Gut.

6 Schluß

Das Problem des Übels ist auch und gerade in einer „god's love defence" nicht letztgültig zu lösen. Besonders die Existenz moralischer Übel bleibt letztlich unverständlich. Ich habe nur versucht zu zeigen, daß die Existenz von Übel nicht entscheidend gegen die Rationalität des Glaubens an Gott spricht, indem ich aufzuweisen versuchte, daß der christliche Glaube der Wirklichkeit mit ihren Übeln nicht zu sehr widerspricht. Ich kann nicht zeigen, daß diese Welt das beste Medium für die Verwirklichung von Gottes Intentionen ist. Die Frage, warum Gott seinen Willen mit dieser Welt und nicht mit einer anderen verwirklicht hat, kann niemand beantworten. Genausowenig kann man die reale Qualität und Quantität der vorkommenden Übel erklären. Bei vielen Übeln bleibt der Verdacht, daß sie durch keine noch so ausgeklügelten Theorien zu rechtfertigen sind. Spricht das aber gegen die Rationalität religiösen Glaubens? Ich glaube nicht.

Auch keine wissenschaftliche Theorie kann alle relevanten Phänomene gleich gut erklären. Für jede Theorie gibt es Gegenbeispiele und Gegenargumente. Aber nicht jedes Gegenbeispiel ist bereits eine Widerlegung der Theorie, sonst gäbe es nur widerlegte Theorien. Es gibt auch keine exakten hinreichenden Kriterien der Entscheidung, was als Gegenbeispiel/Rätsel und was als Widerlegung gelten kann. Dies ist eine Sache auch des persönlichen Urteils, bei dem die Vorteile der fraglichen Theorie gegenüber ihren Nachteilen abgewogen werden müssen. Zur Widerlegung des christlichen Glaubens oder zur Aufgabe des traditionellen Gottesbegriffes genügt nicht bereits der Hinweis auf die Existenz von Übeln, die nicht befriedigend erklärt werden können, sondern es muß auch nachgewiesen werden, daß dieser Mangel des christlichen Glaubens nicht durch andere „Vorteile", z. B. durch die Ermöglichung einer kohärenten und sinnvermittelnden Erklärung/Perspektive der Wirklichkeit aufgewogen werden kann.

Ferner ist zu berücksichtigen, daß eine Theorie nicht nur mit der Wirklichkeit konfrontiert, sondern auch mit alternativen Theorien verglichen werden muß. Eine Theorie wird gewöhnlich erst dann aufgegeben, wenn eine erfolgversprechendere in Sicht ist. Solange dies nicht der Fall ist, ist es vernünftig, trotz gewisser Probleme an der bisherigen Theorie festzuhalten.

Nun ist m. E. nicht zu sehen, daß eine nichttheistische Weltanschauung der Wirklichkeit im Ganzen und speziell dem Problem des Übels besser gerecht wird als der christliche Glaube. In der Diskussion des Problems des Übels wird oft übersehen, daß sich die Problematik von Leid und Unglück auch dem Nichttheisten stellt. Wenn Menschen auf ein kohärentes Weltbild angewiesen sind, das ihrem Leben und der Wirklichkeit im Ganzen einen Sinn geben kann, stellt sich das Problem des Übels, des Problems scheinbarer oder wirklicher Sinnlosigkeit aber allen Menschen und Weltanschauungen und nicht allein religiösen. Ich glaube auch in bezug auf das Problem des Übels nicht, daß der christliche Glaube im Vergleich mit nichtreligiösen Wirklichkeitsdeutungen schlecht abschneidet.

Ich möchte zum Schluß das methodologische Ergebnis der vorliegenden Untersuchung in sechs Thesen zusammenfassen:

- Die Theologie muß sich um der Rationalität und Konsistenz des christlichen Glaubens willen dem theoretischen Problem des Übels stellen. Ein absoluter Verzicht auf ein rationales Verständnis der Wirklichkeit und des Glaubens ist kein gangbarer Ausweg aus dem Problem des Übels. Der Rekurs auf das Geheimnis Gottes kann nur ultima ratio sein und ist so weit wie möglich zu vermeiden.
- Abzulehnen ist allerdings auch der Versuch, durch die Entdeckung der „wahren Gründe" Gottes für seine Zulassung des Übels, das Problem des Übels lösen zu wollen. Gefragt ist vielmehr ein Erklärungsversuch aus *menschlicher* Perspektive, aus der Perspektive des christlichen Glaubens.
- Das Problem des Übels muß im größeren Kontext des christlichen Glaubens und der grundsätzlichen Stellungnahme zur Möglichkeit und Methode seiner rationalen Rechtfertigung behandelt werden. Ob die Vermutung rational ist, daß Gründe für die Existenz von Übeln vorstellbar sind, hängt auch von der Rationalität des christlichen Glaubens ab, die unabhängig vom Problem des Übels festgestellt werden muß.
- Aus den beiden letzten Punkten folgt, daß man sich mit Wahrscheinlichkeitsüberlegungen bescheiden muß und zu erklären hat, wieso dies genügt. Ein theoretischer Lösungsversuch des Problems des Übels ist auf die Lösung der traditionellen Problematik der analysis fidei angewiesen.
- Eine theologische Behandlung des Problems des Übels ist auf die Anwendung zeitgenössischer philosophischer Methoden und Überlegungen angewiesen. Dabei müssen zentrale Begriffe der traditionellen Theodizee, wie ‚Allmacht', ‚gütig', ‚moralisch gut', ‚Freiheit', ‚Übel' begriffsanalytisch geklärt werden[67].

[67] Für die Diskussion einer früheren Fassung dieses Aufsatzes und Verbesserungsvorschläge danke ich v. a. Erhard Kunze SJ, Hans-Ludwig Ollig SJ, Michael Parker, Friedo Ricken SJ, Ralf Stammberger und meiner Frau, Sabine Wiertz.

ThPh 71 (1996) 257–260

Geist als Feld – nur eine Metapher?

Von Wolfhart Pannenberg

Hans-Dieter Mutschler hat in dieser Zeitschrift (70, 1995, 543–558) meine Rezeption und Verallgemeinerung des physikalischen Feldbegriffs im Rahmen der Aufgabe einer Theologie der Natur als Schöpfung einer Darstellung und freundlichen Kritik gewürdigt. Meinen Dank dafür soll diese Antwort ausdrücken.

Mutschlers Argumentation scheint mir in zweierlei Hinsicht Zusammenhänge unberücksichtigt zu lassen, die für eine Beurteilung der theologischen Inanspruchnahme des Feldbegriffs wichtig sind. Da ist an erster Stelle die Funktion des Feldbegriffs für die Gotteslehre, nämlich für die Interpretation des biblischen Satzes „Gott ist Geist" (Joh 4,24). Wenn Max Jammer recht hat, daß das Aufkommen von Feldbegriffen begriffsgeschichtlich in der Nachfolge der stoischen Pneumalehren zu sehen ist, diese aber wiederum dem biblischen Sprachgebrauch von Geist als Wind im Sinne von *ruah* und *pneuma* viel näher stehen als die seit Origenes erfolgte Identifizierung von *pneuma* und *nous,* dann hat der Feldbegriff ein Potential für die Klärung unseres Verständnisses der Geistigkeit Gottes – vorrangig vor allen Fragen nach dem Verhältnis von Schöpfungstheologie und Physik. Die Funktion des Feldbegriffs für die Klärung des Gottesgedankens besteht aber darin, daß sich mit seiner Hilfe die Einwände des Origenes gegen die ältere und dem biblischen Sprachgebrauch nahestehende Deutung der Rede von Gott als Geist im Sinne der stoischen Pneumalehren beheben lassen: Die Auffassung des göttlichen Geistes als alles durchdringendes und dynamisch durchwaltendes Feld hat keineswegs zur Folge, daß Gott als teilbar oder aus Teilen zusammengesetzt vorgestellt würde. Die Unabhängigkeit des Feldbegriffs von der Vorstellung der Luft oder eines Äthers zur Ausbreitung der Feldwirkungen macht das evident.

Solche Anwendung des Feldbegriffs auf das Verständnis der Geistigkeit Gottes mag zunächst einmal als Metapher, als übertragener Sprachgebrauch erscheinen. Allerdings handelt es sich sozusagen um eine Rückübertragung, wenn anders es mit der begriffsgeschichtlichen These der Herkunft des modernen Feldbegriffs aus den Pneumalehren der Antike seine Richtigkeit hat. Formal gesehen handelt es sich weiterhin nicht um eine poetische Metapher, sondern um eine Verallgemeinerung, bei der von manchen für die physikalischen Feldbegriffe spezifischen Zügen abstrahiert wird, vor allem von der Vorstellung wellenförmiger Ausbreitung von Feldwirkungen. Verbunden bleibt der Feldbegriff jedoch auch in seiner Verallgemeinerung mit den Begriffen des Raumes und der Zeit. Sonst würde er jeden Inhalt verlieren, der seinen verallgemeinerten Gebrauch mit dem Sprachgebrauch der Physik verbindet, aber auch schon mit dem vorwissenschaftlichen, anschaulichen Sinn des Redens von Feld und Feldern. Letzteres ist besonders der Rauman-

schauung verbunden, während der dynamische Aspekt des Feldbegriffs der Zeiterfahrung nahesteht, allerdings nicht reduzierbar ist auf den formalisierten, homogenen Zeitbegriff der Naturwissenschaft.

Soll die verallgemeinerte Anwendung des Feldbegriffs mehr als *bloße* Metapher sein, dann bedarf solcher verallgemeinerte Gebrauch des Ausdrucks allerdings der Rechtfertigung im Medium philosophischer Reflexion. Mutschler hat dazu mit Recht gesagt: „Sollte der ‚philosophische Feldbegriff' ein sinnvolles Konzept sein, so müßte gesagt werden, wie er als ‚Bedingung der Möglichkeit' des physikalischen Feldbegriffs *denknotwendig* ist" (a. a. O. 556). Als Beispiel derartiger Nachweise hat Mutschler auf meine Argumentation zu den physikalischen Begriffen von Raum und Zeit verwiesen. Die „quantifizierten Raum- und Zeitgrößen" der Physik setzen im Sinne der Argumentation von Kants transzendentaler Ästhetik die Anschauungen des Raumes und der Zeit als eines unendlichen Ganzen zur Bedingung ihrer Möglichkeit voraus.

Hier liegt nun aber auch der Ansatzpunkt der Argumentation, durch die ich versucht habe, der zunächst aus theologischen Gründen – im Hinblick auf das Verständnis Gottes als Geist – erfolgten verallgemeinerten Inanspruchnahme des Feldbegriffs eine auch philosophische Plausibilität zu verschaffen. Ein Interesse der Theologie daran ist dadurch gegeben, daß der Gottesgedanke auf das Verständnis der Welt bezogen sein muß, wenn anders Gott nur als Schöpfer der Welt in seiner Gottheit gedacht werden kann. Tatsächlich ist eine solche Beziehung auf den absoluten Grund der in Raum und Zeit verfaßten Welt, auf den sich der Gottesname der Religion bezieht, in unserer Anschauung des Raumes und der Zeit impliziert. Die für alle bestimmten Raum- und Zeitgrößen vorauszusetzende unendliche Ganzheit des Raumes und der Zeit ist nämlich als aller Teilung in Raum und Zeit vorausgehend zu denken und daher in der philosophischen Tradition (besonders bei S. Clarke) als identisch mit der göttlichen Unermeßlichkeit und Ewigkeit vorgestellt worden: Nur so wird die aller Teilung in Zeit und Raum vorausgehende Ganzheit als reale Bedingung der Möglichkeit alles Teilhaften im Raum und in der Zeit erfaßt. Kant hat die theologische Dimension im Gedanken der Vorordnung des Ganzen von Raum und Zeit vor aller Erfassung bestimmter Raum- und Zeitgrößen abgeschnitten, indem er Raum und Zeit zu bloßen Anschauungsformen der menschlichen Subjektivität erklärte. Wer diese anthropologische Reduktion jedoch für problematisch hält, weil die Subjektivität des endlichen Menschen selber schon im Unendlichen und Ganzen zu verorten ist und daher schwerlich ihrerseits die unendliche Einheit der Zeit und des Raumes garantieren kann, der wird die theologischen Implikationen des Vorrangs des unendlichen und ungeteilten Ganzen von Raum und Zeit vor aller bestimmten Auffassung raumzeitlicher Größen und Verhältnisse weiterhin für gegeben halten.

Dies ist nun der Punkt, an dem die Anwendung des Feldbegriffs auf den Gottesgedanken – auf das Verständnis der „Geistigkeit" Gottes – doch auch

eine gewisse philosophische Plausibilität gewinnt. Die Raumzeit selbst ist ja bei Einstein als Feld aufgefaßt worden. Wenn nun anders als in Einsteins Sicht jede geometrische Beschreibung der Raumzeit schon das ungeteilte Ganze des Raumes und so die von der geometrischen Raumzeit unterschiedene göttliche Unermeßlichkeit zur Bedingung hat, sowie die Ewigkeit als das ungeteilte Ganze des in der Zeit Getrennten, dann sollte auch das „Feld" der göttlichen Unermeßlichkeit und Ewigkeit Bedingung der Möglichkeit physikalischer Felder sein, sei es im Blick auf das Gesamtfeld der geometrisch beschriebenen Raumzeit oder auch auf die in ihr auftretenden besonderen Kraft- oder Materiefelder. Damit ist sicherlich noch nicht, wie Mutschler mit Recht verlangt, eine Denkfigur gegeben, die die gesetzlichen „Determinationen und den substantiellen Charakter der Materie als Sekundärphänomen einer geistigen Dynamik" aufweist, welche „das Einzelne frei aus sich entläßt" (a. a. O. 556). Aber die theologischen Implikationen unserer Begriffe von Raum und Zeit stellen doch eine Vermittlung zur Vorstellung des göttlichen Geistes als Feld her. Dabei ist durch das Verhältnis von Zeit und Ewigkeit auch das dynamische Moment mitgegeben, wenn man die Zukunft nicht nur als Quell der Kontingenz des Geschehens, sondern auch mit Plotin als die Dimension der möglichen Ganzheit des im Nacheinander der Zeitmomente Getrennten auffaßt, so daß alle Ganzheit endlicher Gebilde aus der Zukunft in den Prozeß der Zeit eintritt. Das sind Erwägungen, die zur philosophischen Reflexion auf Zeit und Zeiterfahrung gehören und zunächst noch gar nichts mit der Raum-Zeit-Struktur physikalischer Felder zu tun haben. Doch gehören auf dieser Ebene Zeit und Dynamik bereits zusammen, während die geometrische Beschreibung der Zeitabläufe in der Physik die der Zeit eigentümliche Dynamik zunächst vernachlässigt, um sie erst durch den Kraftbegriff oder auch durch den Gesichtspunkt der Relativität der Zeiterfahrung wieder einzuführen.

Meine Thesen über den Feldcharakter des göttlichen Geistes im Sinne von Joh 4,24 und über die schöpfungstheologische Relevanz dieses Sachverhalts können gewiß nicht aus der Physik „abgeleitet werden". Darin stimme ich mit Mutschler (a. a. O. 544) überein. Die von ihm sogenannte „Feldontologie" besitzt jedoch eine „stärkere philosophische Begründung", als die Wiedergabe meiner Gedanken bei Mutschler erkennen läßt, nämlich wegen des angedeuteten Zusammenhangs mit den Begriffen von Raum und Zeit. Außerdem aber dürfte die Sprache der Physik ihrerseits bei aller Formalisierung doch nicht so gänzlich unabhängig von philosophischen Implikationen sein, wie Mutschler in zumindest einigen seiner Aussagen anzunehmen scheint. Obwohl solche Unabhängigkeit für die mathematische Form der Gleichungen in der Tat gelten mag, bleiben die in sie eingehenden physikalischen Grundbegriffe doch immer verbunden mit ihren begriffsgeschichtlichen Ursprüngen, so sehr dieser Kontext durch die funktionale Verwendung im Zusammenhang physikalischer Beschreibungen von Geschehensabläufen gebrochen sein mag. Dieser philosophische Kontext

wirkt sich besonders auf die *Interpretation* der in Gleichungen ausgedrückten Befunde aus, unterliegt dabei aber auch Veränderungen und ist andererseits wirksam bei der Entwicklung neuer Fragestellungen und Konzepte im Geiste des Forschers. All das zeigt die begriffsgeschichtliche Untersuchung der Wurzeln und der Verwendung physikalischer Grundbegriffe, insbesondere auch die Geschichte des Feldbegriffs in der Physik.

Im Blick auf diesen komplexen Sachverhalt sollte man die bei vielen Autoren begegnende Behauptung einer „Vergeistigungstendenz" in der neueren Physik vielleicht doch nicht als völlig unsachgemäß zurückweisen. Sicherlich ist Mutschler darin zuzustimmen, daß sowohl der Begriff der Materie (a. a. O. 556ff.) als auch der meist recht vage verwendete Gegenbegriff des Geistes keine im strengen Sinne physikalischen Begriffe sind. Dennoch ist es eine Tatsache, daß man im 18. Jahrhundert Kraftwirkungen als Funktionen der Körper und ihrer Massen zu verstehen suchte, während seit Aufkommen der Feldtheorien von solcher Bindung abstrahiert werden konnte und sogar eine Umkehrung des Verhältnisses vorschwebte. Soweit die Vorstellung von Körpern und ihren Massen mit dem Begriff der Materie verbunden wurde – was Mutschler angesichts der philosophischen Geschichte des Materiebegriffs vielleicht mit Recht als problematisch beurteilt –, legte sich dann die Auffassung der Konzentration des wissenschaftlichen Interesses auf Feldwirkungen als „Vergeistigung" nahe. Für meine eigene Argumentation ist aber nicht diese Interpretationstendenz maßgebend, sondern der begriffsgeschichtliche Hintergrund des Feldbegriffs in den antiken Pneumalehren und ihre damit verbundene Relevanz für eine Neubestimmung der Vorstellung von der Geistigkeit Gottes. Dabei geht es mir gerade auch um eine Revision der Geistvorstellung selber, die meistens mehr oder weniger vage mit dem Phänomen des Bewußtseins verbunden wird.

Für das Urteil über die Relevanz des Übergangs der neueren Physik zur Beschreibung von Naturprozessen in Feldbegriffen für eine theologische Interpretation des Naturgeschehens als Schöpfung ist weniger der Materiebegriff als der des Körpers wichtig, unbeschadet der traditionellen Neigung, den Begriff des Körpers in engem Zusammenhang mit dem der Materie zu sehen. Die im 18. Jahrhundert herrschende Tendenz zur Zurückführung aller Kraftwirkungen auf Körper ließ keinen Raum für die Vorstellung eines schöpferischen Handelns Gottes im Naturgeschehen, weil nach alter und wohlbegründeter Überzeugung Gott, was immer er sonst sein mag, jedenfalls kein Körper ist. Insofern bahnte sich mit der Einführung von Feldbegriffen in der Physik und mit der Entwicklung zunehmend umfassender Feldtheorien eben doch die Möglichkeit einer Neubestimmung des Verhältnisses von Naturwissenschaft und Theologie an, wobei die Theologie ihrerseits nicht auf die Vorstellung von Gott als planvoll handelnder Vernunft festgelegt bleiben muß, sondern den Feldbegriff als Hilfe zur Gewinnung eines sachgemäßeren, weil dem biblischen Sprachgebrauch näheren Redens von Gott als Geist begrüßen sollte.

Bemühungen um eine Grundlegung des Kirchenrechts

Zum Tod von P. Wilhelm Bertrams S. J.

Von Reinhold Sebott S. J.

Am 31. 12. 1995 ist P. Wilhelm Bertrams in Münster (Westfalen) gestorben. Dort lebte er seit dem 2. Juni 1981 im Altersheim der Gesellschaft Jesu in Haus Sentmaring. Zuvor hatte Pater Bertrams in Rom an der Kanonistischen Fakultät der Päpstlichen Universität Gregoriana von 1941 bis 1981 Philosophie des Rechts und später auch Theologie des Rechts doziert[1]. Für diese Fragen war er auch Peritus beim Zweiten Vatikanischen Konzil und Mitglied der ersten Bischofssynode (vom 29. September bis 29. Oktober 1967) in Rom[2]. In dem vorliegenden kleinen Beitrag soll versucht werden, das aufzuzeigen und zusammenzufassen, was W. Bertrams über die *Grundlegung des Kirchenrechts* geschrieben hat[3].

I.

In einem ersten Artikel[4] nach seiner Doktorarbeit[5] beschäftigt sich Bertrams mit dem Privatrecht der Kirche[6]. Schon im römischen Recht gab es die Unterscheidung zwischen dem öffentlichen Recht (ius publicum) und dem privaten Recht (ius privatum): Diese Unterscheidung wurde dann in das kanonische Recht übernommen. Heute freilich findet diese Gliederung des Rechtes in öffentliches und privates Recht für den staatlichen Bereich vielfach Ablehnung. Man will nur *ein* Recht akzeptieren, da der Staat die Quelle allen Rechtes ist, und dessen ausschließlicher Zweck nur sein kann: der Schutz und die Förderung des staatlichen Lebens. Soll dies bedeuten, daß auch dem kanonischen Recht die Gliederung in öffentliches und privates Recht abgesprochen wird? Bertrams möchte dagegen an dieser Gliederung festhalten. Dies zwingt ihn, weiter auszuholen. Ubi societas, ibi ius. Das Recht ist eine Funktion des Lebens der Gemeinschaft. Alles

---

[1] Vgl. *A. Arza u. a.*, Investigationes theologico-canonicae (= FS Bertrams). Rom 1978, 7.

[2] Vgl. ebd. Pater Bertrams wurde am 6. Januar 1907 in Essen geboren. Er trat am 23. April 1926 in Exaeten (Niederlande) in die Gesellschaft Jesu ein und wurde am 27. August 1936 in Valkenburg (Niederlande) zum Priester geweiht.

[3] Eine solche kurze Zusammenfassung der entsprechenden Lehre von Pater Bertrams anläßlich seines Todes mag auch deshalb sinnvoll sein, weil es m. W. im deutschen Sprachgebiet keine Arbeit über die *Grundlegung des Kirchenrechts* in der Auffassung von W. Bertrams gibt. Die Lehre von Bertrams über die *Vollmacht in der Kirche* (welche Lehre sich in manchen Punkten mit jener über die Grundlegung des Kirchenrechts deckt) wird in der folgenden Arbeit kurz dargelegt: *P. Krämer*, Dienst und Vollmacht in der Kirche. Eine rechtstheologische Untersuchung zur Sacra-Potestas-Lehre des II. Vatikanischen Konzils, Trier 1973 (= TThSt 28) 87–100. Zu Bertrams vgl. auch *L. Orsy*, Theology and Canon Law, Collegeville (Minnesota) 1992, 179 f.

[4] Bei seinen Bemühungen um die Grundlegung des Kirchenrechts argumentiert Bertrams nicht von der Praxis her; er beruft sich auch (fast) nie (seltsamerweise!) auf die Hl. Schrift. Vielmehr versucht er eine Grundlegung des Kirchenrechts von einer *Sozialmetaphysik* her. Um sich mit dieser bekannt zu machen, mag es erlaubt sein, sich etwas ausführlicher auf den ersten hier ausgewählten Artikel einzulassen.

[5] Die Arbeiten von W. Bertrams bis zum Jahre 1978 sind aufgeführt in: Investigationes theologico-canonicae (A. 1) 7–14. Aus dieser Liste der Veröffentlichungen erkennt man, daß Bertrams (sieht man einmal von der Grundlegung des Kirchenrechts ab) vor allem die folgenden Felder bearbeitet hat: Ordensrecht, Konkordatsrecht, Subsidiaritätsprinzip, Zölibat, Verhältnis von Primat und Episkopat, Bischofssynode.

[6] *W. Bertrams*, Das Privatrecht der Kirche. Ein Beitrag zu der Frage nach der Natur des Kirchenrechtes, in: Gr 25 (1944) 283–320 (= Quaestiones fundamentales 83–112). Ausgewählte Artikel von Pater Bertrams bis zum Jahr 1969 sind gesammelt in: *W. Bertrams*, Quaestiones fundamentales iuris canonici, Rom 1969. Wenn nicht anders vermerkt, zitiere ich die Beiträge von Bertrams stets nach der Erstveröffentlichung.

Sollen (= Recht) gründet im Sein (= Gemeinschaft). „Diese alte scholastische Auffassung, die Recht und Sittlichkeit, Ethik und Metaphysik nicht beziehungslos nebeneinander stellt, sondern organisch verbunden sieht, sucht deshalb das Wesen des Rechtes von der Natur der Gemeinschaft aus zu verstehen und zu entwickeln. Auf die Notwendigkeit einer solchen Ableitung der Rechtsordnung aus der Metaphysik der Gemeinschaft kann nicht eindringlich genug hingewiesen werden; sonst fehlt der Rechtsordnung ihre natürliche Grundlage, sie geht dann auf in lebensfremden, formalistischen Abstraktionen."[7] Bezieht sich also das Recht auf die Gemeinschaft, so muß doch gleich hinzugefügt werden, daß auch die Gemeinschaft kein letzter Wert in sich ist, sondern bestimmt wird von dem Wert, um dessen Verwirklichung willen sie ist. Und die Gemeinschaft ist um des Menschen willen. Das Gemeinwohl (bonum commune) besteht darin, „solche Lebensverhältnisse zu schaffen und zu erhalten, daß die Verwirklichung personaler Werte möglich wird"[8]. Seinsmäßig stehen deshalb die Gemeinschaft und ihre Glieder im Verhältnis gegenseitiger Abhängigkeit[9]. Einerseits sind nämlich die einzelnen (Individuen und Gruppen) an die Gemeinschaft gebunden, weil sie (aus dem Wesen des Menschen heraus) ihre Ziele und Zwecke zum großen Teil in der Gemeinschaft und mit Hilfe der Gemeinschaft verwirklichen. Aus dieser lebensnotwendigen Beziehung des einzelnen zur Gemeinschaft ergibt sich eine Unterordnung des Wohles des einzelnen unter das Wohl der Gemeinschaft. Andererseits ist die Gemeinschaft an die einzelnen gebunden, weil nur die einzelnen als solche Träger geistiger Erkenntnis und verantwortlichen Wollens sein können. So gesehen ergibt sich eine Unterordnung des Wohles der Gemeinschaft unter das Wohl der einzelnen. In dieser Spannung zwischen Person (personalem Eigenziel, Individualwohl) und Gemeinschaft (Gemeinwohl) ist nun die Frage nach dem privaten und öffentlichen Recht angesiedelt. Privat ist jenes Recht, das unmittelbar der Verwirklichung einzelpersönlicher Zwecke dient. Öffentlich[10] ist jenes Recht, das unmittelbar der Verwirklichung des Gemeinwohles dient. „Privatrecht ... ist die Summe von Normen, die direkt der Verwirklichung und dem Schutze einzelpersönlicher Werte dienen; öffentliches Recht ist die Summe von Normen, die direkt der Verwirklichung und dem Schutze des Gemeinwohles dienen."[11] Die bisher entwickelte Unterscheidung von Privatrecht und öffentlichem Recht gilt ganz allgemein, also sowohl für den Staat als auch für die Kirche[12]. Sie läßt sich nun für den Bereich der Kirche noch etwas ver-

---

[7] Ebd. 289f.

[8] Ebd. 291.

[9] Bertrams übernimmt hier Gedanken aus dem folgenden Artikel: *G. Gundlach,* Solidarismus, in: StL IV, ⁵1931, 1613–1621.

[10] Das private Recht würde man besser „Individualrecht" und das öffentliche Recht besser „Sozialrecht" nennen. Doch hat man zu beachten, daß seit dem römischen Recht stets nur von dem „ius privatum" und dem „ius publicum" gesprochen wurde. M.a.W.: Die Begriffe „privat" und „öffentlich" haben sich eingebürgert.

[11] *Bertrams,* Das Privatrecht (A. 6) 295. Der Nachdruck liegt hier auf den Worten „direkt" bzw. „unmittelbar". Weil das letzte Ziel aller Gemeinschaft personalen Charakter hat, deshalb dienen auch alle Gemeinschaftswerte (alle öffentlichen Rechte) mittelbar und indirekt der Person. Und umgekehrt: Weil die Gemeinschaft sich aufbaut aus Personen, und das Gemeinschaftsleben sich in personalen Akten vollzieht, deshalb dienen auch alle personalen Werte (alle privaten Rechte) mittelbar und indirekt der Gemeinschaft.

[12] Vgl. ebd. 304. Indem Bertrams Staat und Kirche auf eine Stufe stellt, behandelt er die Kirche als eine wahre Gemeinschaft, eine wirkliche „societas". „Auch wenn als Ausgangspunkt theologischer Betrachtungsweise der Kirche der Begriff des fortlebenden, geheimnisvollen Herrenleibes dient, so ist dieser Leib eben als corpus sociale, als *Körperschaft,* als Gemeinschaft aufzufassen; m.a.W. der theologische Kirchenbegriff schließt in jedem Falle den soziologischen, juridischen ein" (ebd.). Freilich sind Staat und Kirche Gemeinschaften nicht in einem eindeutigen und univoken Sinne, sondern nur in einem analogen (also Übereinkunft und Verschiedenheit einschließenden) Sinn. „Die Kirche ist keine Gemeinschaft der natürlichen Ordnung; von allen natürlichen Gemeinschaften unterscheidet sie sich durch ihren ganz *übernatürlichen* Charakter" (ebd.).

deutlichen. „Auch das Kirchenrecht als spezifisch *übernatürliches* Recht fordert die Gliederung in privates und öffentliches Recht." [13] Auch die Kirche (wie der Staat) ist nicht um ihrer selbst willen da, sondern um der Menschen willen. „Das Eigenziel der Kirche, ihr *Gemeingut*, besteht also darin, solche Bedingungen des *übernatürlichen* Lebens zu schaffen, die es den Menschen ermöglichen, das übernatürliche Leben der Gnade, als Voraussetzung für die jenseitige Gottschau, zu erhalten und zu vermehren." [14] Da sich also auch in der Kirche Person und (übernatürliche) Gemeinschaft unterscheiden lassen, läßt sich auch ein (kirchliches) Privatrecht von einem (kirchlichen) öffentlichen Recht unterscheiden [15]. Dieses dient direkt und unmittelbar der Gemeinschaft, jenes direkt und unmittelbar der Person [16]. Läßt sich diese Unterscheidung im Leben der Kirche nachprüfen und nachweisen? Bertrams kann darauf hinweisen [17], daß die kirchliche Gesetzgebung und die kirchliche Rechtspraxis insofern die Unterscheidung zwischen privatem und öffentlichem Recht kennen, als sie das *subjektive* Recht der *einzelnen* Glieder in der Kirche gegenüber der Kirche als ganzer und als Institution schützen. So kennt der CIC Rechte der Kardinäle, der Bischöfe, der Kanoniker, der Pfarrer, der Kleriker, der Religiosen, der Laien usw. Noch mehr: In der kirchlichen Praxis (also bei den kirchlichen Gerichten) können diese Rechte eingeklagt werden. Subjektive Rechte genießen demnach in der Kirche gerichtlichen Schutz. „Damit erweist sich die oben vertretene Auffassung, die Gliederung des Rechtes in öffentliches und privates werde gefordert von der Natur der Gemeinschaft und von der spezifisch übernatürlichen Struktur der kirchlichen Gemeinschaft, als Auffassung auch der heutigen kirchlichen Gesetzgebung und Rechtspraxis." [18]

II.

Hatte Bertrams in dem gerade besprochenen Artikel das Recht der Kirche insofern in eine gewisse Nähe zum Recht des Staates gebracht, weil er sowohl in der Kirche als auch im Staat die Unterscheidung zwischen Person und Gemeinschaft und damit die Unterscheidung zwischen privatem und öffentlichem Recht gegeben sah, so verkennt er doch nicht das *ureigene Wesen* des Kirchenrechts. Darauf kommt er nun zu sprechen [19]. Christus hat seine Kirche als Rechtsgemeinschaft gestiftet. Aber diese Rechtsgemeinschaft ist hingeordnet auf die religiös-geistliche Gemeinschaft. Kirchenrecht ist des-

[13] Ebd. 305.

[14] Ebd. 306.

[15] Wenigstens *grundsätzlich* und ansatzweise. Es geht Bertrams „nur um die grundsätzliche Geschiedenheit der beiden Sphären; einer praktischen Aufteilung der Traktate des Kirchenrechts gemäß dieser Gliederung reden wir in keiner Weise das Wort" (ebd. 289). In der Praxis kommt die Unterscheidung zwischen Privatrecht und öffentlichem Recht z. B. dort zum Vorschein, wo an den römischen (kirchlichen) Fakultäten des Kirchenrechtes (Facultates Iuris Canonici) die Einzeldisziplin des „Ius *publicum* ecclesiasticum" existiert. (In Deutschland reden wir dagegen von der Disziplin „Staatskirchenrecht".) Diesem öffentlichen Recht steht dann das Recht des CIC als privates Recht gegenüber. Diese Aufteilung mag problematisch sein (vor allem deshalb, weil auch der CIC öffentliches Recht enthält), aber sie deutet doch an, daß die von Bertrams gemachte grundsätzliche Unterscheidung einen Sinn hat.

[16] Vgl. ebd. 311 f.

[17] Vgl. ebd. 314–320.

[18] Ebd. 319.

[19] *W. Bertrams*, Die Eigennatur des Kirchenrechts. Das geistliche übernatürliche Wesen des Kirchenrechts, in: Gr 27 (1946) 527–566. Dieser Artikel ist in den „Quaestiones fundamentales" nicht abgedruckt. Der vorliegende Beitrag richtet sich zum einen gegen R. Sohm (vgl. ebd. 527–531), für den die Kirche im religiösen Sinn einer rechtlichen Ordnung nicht fähig ist, zum andern gegen O. Gierke (vgl. 531–534) und dessen Genossenschafts- und Korporationsdenken, in dessen System das Wirken Gottes in der Kirche so sehr verabsolutiert wird, daß für eine persönliche Initiative der Christen kein Raum mehr bleibt. – Auch diesmal steht Bertrams unter dem Einfluß von G. Gundlach. Mehrfach zitiert wird das folgende Werk: *G. Gundlach*, Zur Soziologie der katholischen Ideenwelt und des Jesuitenordens, Freiburg i.B. 1927.

halb in seiner Wurzel verschieden von staatlichem Recht. „So ist es durchaus richtig, daß eine rein weltliche Gemeinschaftsordnung und Organisation zum Wesen der Kirche in Widerspruch steht." [20] Bertrams erläutert seine Auffassung mit einem Hinweis darauf, daß die Kirche der fortlebende Christus ist. „Deshalb nimmt die Kirche auch teil an der *Doppelnatur Christi.* Er ist wahrer, ganzer Mensch, dem alle Eigenschaften der menschlichen Natur zukommen. Diese Menschennatur wird in der hypostatischen Union aufgenommen von der Person des Wortes Gottes. Göttliche und menschliche Natur bilden so eine Einheit, vollkommenste Einheit in der Person des Sohnes Gottes. Und doch bleibt auch in dieser Einheit die menschliche Natur vollkommen erhalten; die menschliche Natur bleibt auch in dieser Einheit Prinzip eigener, dem Inhalt nach wahrhaft menschlicher Tätigkeit, deren innere Wertfülle freilich unendlich ist, weil ihr Subjekt, ihr Träger eine göttliche Person ist. Actiones sunt suppositorum. So ist die Menschheit des Herrn Hülle, aber auch Offenbarung seiner Gottheit." [21] Ähnlich ist es in der Kirche.

Auch hier ist wahres, ganzes Menschsein, menschliche Gemeinschaft, der alle Eigenschaften menschlicher Sozialbildungen zukommen. Aber diese menschliche Gemeinschaft steht in innigster Verbindung mit Christus. Der Kirche Wirken ist in sich menschliches Wirken, das den Gesetzen menschlicher sozialer Tätigkeit folgt. Aber diese menschliche Tätigkeit ist zutiefst geformt und getragen von Christus. So kann Bertrams zusammenfassend sagen, „daß in der Kirche Klerus und Gläubige zusammen das kirchliche Gemeinwohl verwirklichen und durch wahrhaft gemeinschaftliche Tätigkeit das Ziel der Kirche erreichen: die Ehre Gottes und die Heiligung der Menschen durch Mitteilung, Erhaltung und Entwicklung des übernatürlichen Lebens. So vollzieht die Kirche ein vollwertiges menschliches Gemeinschaftsleben, dessen letzte Wirkungen jedoch jenseits aller menschlichen Fähigkeiten liegen, im *Bereich der Übernatur.*" [22]

III.

In seinen beiden frühen, eben vorgeführten Beiträgen hat W. Bertrams seine Lehre grundgelegt. Er wird diese seine Position in den weiteren Arbeiten oft wiederholen [23], aber kaum modifizieren. Es mag deshalb erlaubt sein, die kommenden Beiträge von Bertrams kürzer zu skizzieren. Zunächst gab die Enzyklika „Mystici Corporis Christi" Pius' XII. vom 29. Juni 1943 Bertrams die Möglichkeit, seine eigene Theorie noch einmal zu umschreiben [24]. Eine natürliche Gemeinschaft (Familie, Gemeinde, Staat) ent-

---

[20] *Bertrams,* Die Eigennatur (A. 19) 544.

[21] Ebd. 540.

[22] Ebd. 562f.

[23] Insofern haftet den Überlegungen Bertrams etwas „Erratisches" und „Holzschnittartiges" an.

[24] *W. Bertrams,* De origine Ecclesiae, in: PRMCL 35 (1946) 241–255 (= Quaestiones fundamentales 35–46): Bertrams stützt sich hier u. a. auf den folgenden Artikel: *G. Gundlach,* Solidarismus, Einzelmensch, Gemeinschaft, in: Gr. 17 (1936) 265–295. Gundlach verfocht den Solidarismus, ein von H. Pesch begründetes sozialphilosophisches System. Der Solidarismus versucht zwischen dem Individualismus, der den Einzelmenschen einseitig betont, und dem Kollektivismus, der das Gesellschaftsganze einseitig in den Vordergrund rückt, zu vermitteln. Der Solidarismus sieht die solidarische Verbundenheit der Gemeinschaft mit ihren Gliedern und der Glieder mit der Gemeinschaft. Die von Gott verliehene seinshafte Anlage des Menschen auf die Gemeinschaft ist die letzte Grundlage des Solidarismus. Das dadurch entstehende Gemeinwohl (bonum commune) bzw. der Begriff des Gemeinwohls machen den Wesenskern des Solidarismus aus. Das Solidarprinzip (also das Prinzip der Gemeinhaftung der einzelnen auf das Gemeinwohl bei gleichzeitigem Angelegtsein des Gemeinwohls auf die einzelnen Glieder der Gemeinschaft) ist ein *Rechtsprinzip.* Die Solidarität *verpflichtet* also sowohl den einzelnen wie die Gemeinschaft. Die Grundgedanken des Solidarismus ergeben sich aus der christlichen Gesellschaftslehre. Als wissenschaftliches System wurde der Solidarismus von H. Pesch (1854–1926) entwickelt und von G. Gundlach (1892–1963) und O. von Nell-Breuning (1890–1991) ausgebaut. W. Bertrams schließlich übertrug die Anschauungen des Solidarismus auf das Kir-

steht dadurch, daß sich die einzelnen zusammenschließen, um gemeinsame Interessen zu verwirklichen. Die Kirche (eine *übernatürliche* Gemeinschaft) freilich entsteht so nicht[25]. Sie verdankt vielmehr ihre Entstehung dem Wirken Jesu, insbesondere seinem Tod[26]. Damit nun diese Kirche wirken kann, muß sie gleichsam „Hände und Füße haben", braucht also einen (sozialen) Leib[27]. Und zu diesem Leib gehört Recht, genauer Kirchenrecht. Auch vier Beiträge[28] in der Zeitschrift „Stimmen der Zeit" dienen Bertrams dazu, seine Theorie eines Kirchenrechtes zu exemplifizieren und mit einigen neuen Akzenten zu versehen. Neu ist etwa der explizite Hinweis auf die Kirche als „societas perfecta". „Die Kirche muß... aus ihrem Wesen heraus als ‚societas perfecta', als vollkommene Gesellschaft bezeichnet werden, d. h. als eine Gemeinschaft, die ein eigenes Ziel mit den ihr eigenen Mitteln anstrebt und zu verwirklichen fähig ist."[29] Neu ist auch der Hinweis auf die kanonische Billigkeit, auf Dispens und Gewohnheit[30]. Diese drei Rechtsinstitute gestatten dem Kirchenrecht weithin die Berücksichtigung besonderer Umstände. Das Kirchenrecht „hat deshalb viel weniger als das staatliche Recht den Charakter des strengen, zwingenden Rechtes."[31] Neu (wenigstens in seiner Aktzentuierung) ist in dieser Zeit auch der Hinweis auf eine Entwicklung[32] des Kirchenrechts und darauf, daß das Kirchenrecht für den Christen

---

chenrecht. – Die bisweilen gehörte Behauptung, Bertrams hänge von der „Tübinger Schule" (vgl. *R. Puza*, Katholisches Kirchenrecht, Heidelberg [2]1993 [= Uni-Taschenbücher 1395] 53 f.) oder noch genauer von „Möhler" (vgl. *R. Sobański*, Grundlagenproblematik des katholischen Kirchenrechts, Wien 1987, 21) ab, konnte ich bisher nicht verifizieren.

[25] „Origo Ecclesiae non debetur actibus socialibus eorum, qui tamquam membra illam constituunt, sed actui institutionis, fundationis eius, qui est auctor ordinis supernaturalis concreti" (*Bertrams*, De origine [A. 24] 243).

[26] „Morte Christi in Cruce igitur originem habet Ecclesia, quatenus est societas externa et iuridica, sed informata principio supernaturali, elevata ad ordinem supernaturalem" (ebd. 249). Die Berufung auf den Tod Christi mag hier plötzlich und abrupt erscheinen, es soll damit nur gesagt werden, daß der Erlösungstod Christi in *definitiver* Weise uns das Heil erwirkt (vgl. ebd. 244).

[27] „Homines... mere interne communicare non possunt; vita interna, invisibilis Ecclesiae in tota sua latitudine non potest consistere, non potest hominibus conferri nisi tali activitate externa, iuridica. Si itaque morte Christi cultus Ecclesiae definitur, si Ecclesiae conferuntur bona spiritualia hominibus elargienda, si ibi fundatur potestas sacra Christi Capitis Ecclesiae et potestas Apostolorum in homines exercenda, si illa morte doctrina revelata hominibus tradenda sigillatur – haec omnia activitatem externam, socialem, iuridicam Ecclesiae exigunt" (ebd. 249).

[28] *W. Bertrams*, Vom Sinn des Kirchenrechts, in: StZ 143 (1948/1949) 100–112 (= Quaestiones fundamentales 47–60). *W. Bertrams*, Seinsethik und Naturrecht heute, in: StZ 157 (1955/1956) 11–20 (= Quaestiones fundamentales 9–20). *W. Bertrams*, Vom Ethos des Kirchenrechts, in: StZ 158 (1955/1956) 268–283 (= Quaestiones fundamentales 61–79). *W. Bertrams*, Die personale Struktur des Kirchenrechts, in: StZ 164 (1958/1959) 121–136 (= Quaestiones fundamentales 115–132).

[29] *Bertrams*, Vom Sinn (A. 28) 103. Auf die Gefahren, die der Grundlegung des Kirchenrechts drohen, wenn man die societas-pefecta-Lehre ohne weitere Unterscheidungen und Distinktionen anwendet, geht Bertrams nicht ein. Vgl. dazu *R. Sebott*, De Ecclesia ut societate perfecta et de differentia inter ius civile et ius canonicum, in: PRMCL 69 (1980) 107–126.

[30] *Bertrams*, Vom Sinn (A. 28) 108, 109 und 111.

[31] Ebd. 108. Nicht zustimmen freilich kann ich der *Euphorie* hinsichtlich des kirchlichen Rechtes, die Bertrams mit dem folgenden Zitat aus *P. Lippert* (Die Kirche Christi) ausdrückt: „Darum zeigt das katholische Rechtssystem kaum in leisen Spuren jenen Mangel, der uns oft das Rechtswesen im staatlichen Leben so abstoßend, so leblos und unfruchtbar erscheinen läßt: die Willkür. Man merkt dem Kirchenrecht nirgends etwas von einer willkürlich schaltenden Regentenlaune an. Man fühlt fast an jedem Punkt die objektive Notwendigkeit oder Sachlichkeit, aus der alles geflossen ist" (ebd. 111).

[32] „Daß das von der Kirche geschaffene Kirchenrecht der Entwicklung unterliegt, daß es demnach, wie es geworden ist, auch wieder untergehen kann, bedarf keiner Begründung. So hat die Kirche z. B. bis in unsere Zeit hinein das eucharistische Fasten sehr streng aufgefaßt. Heute gibt es eine Reihe von Ausnahmen allgemeiner Art, die dem eucharistischen Fasten bei entsprechenden Schwierigkeiten die frühere Strenge nehmen" (*Bertrams*, Vom Ethos [A. 28] 278).

ein Kreuz bedeuten kann. „Die Rechtsordnung gehört zur Kirche, insofern sie eine echte menschliche Gemeinschaft ist. Damit ist aber freilich bei der geschöpflichen Begrenztheit der Amtsträger und der Gläubigen ein stetes Kreuz in der Kirche gegeben. Dieses Kreuz kann die verschiedenartigsten Formen annehmen." [33]

IV.

Bald nach den vier eben erwähnten Beiträgen in den „Stimmen der Zeit" entstanden zwei kleine Artikel, in denen das Recht (und das Kirchenrecht) mit eher klassischen und traditionellen Argumenten gestützt wird [34]. Auf dreierlei sei hingewiesen.

Erstens: „Das subjektive Recht ist keine Substanz im metaphysischen Sinn, sondern es hat akzidentelles Sein, insofern ihm die Seinsweise der Beziehung zukommt." [35] Recht ist Beziehungsverhältnis zu andern, ist Ordnung interpersonaler Beziehungen; ius est ad alios. Zur Welt des Rechtes gehören nur Beziehungen von Person zu Person [36], und zwar solche Beziehungen, die den Menschen als unverzichtbar personhaftes Einzelwesen in seinem Eigenstand und seiner Unterschiedenheit von allen anderen schützen und ihn als wesenhaftes Gemeinschaftswesen an die Gemeinschaft binden. Indem das Recht diese beiden Pole (personhaften Eigenstand und Gemeinschaftsgebundenheit) aufeinander zuordnet, bestimmt es die Bauordnung (Struktur) des Gemeinwesens, bildet es das tragende Gerüst, um das sich der übrige Ausbau der Gemeinschaft legen kann. In diesem Sinn sind gesellschaftliche Ordnung (ordo socialis) und Rechtsordnung (ordo iuridicus) zwei Namen für eine Sache [37]. *Zweitens:* Ein Raum von Freiheit, der durch Recht begrenzt ist, ist für jeden Menschen nötig, damit er sich selbst verwirklichen kann. „Die Selbstverwirklichung vollzieht sich aber im Leibe und damit in unbestimmt vielen, in sich begrenzten Handlungen. Dazu bedarf der Mensch der geschaffenen Werte: es muß ihm als leiblich-geistigem Wesen gegeben sein, die Werte in unverletzlicher Weise der Selbstverwirklichung dienstbar zu machen ... Damit ist aber das subjektive Recht seiner Natur nach, damit sind auch konkrete subjektive Rechte jeder positiven Rechtsordnung und Rechtswissenschaft

---

[33] Ebd. 277f. „Der sogenannte Ritenstreit im 17. und 18. Jahrhundert, in dem auf beiden Seiten sehr ernst zu nehmende Gründe vorgebracht wurden, hat die Christianisierung Chinas sicher ungewöhnlich stark gehemmt: Geheimnis des Kreuzes!" (Ebd. 279.)

[34] *W. Bertrams,* Das Recht in theologischer Sicht, in: StL VI, ⁶1961, 621–624 (= Quaestiones fundamentales 30–34). *W. Bertrams,* Rezension des folgenden Buches: *A. Vonlanthen,* Zum rechtsphilosophischen Streit über das Wesen des subjektiven Rechts, in: AKathKR 134 (1965) 296–302; dieser Artikel ist unter dem Titel „Das Wesen des subjektiven Rechtes" wieder abgedruckt in: Quaestiones fundamentales 21–29.

[35] *Bertrams,* Rez. Vonlanthen (A. 34) 298.

[36] Beispiel: Indem ich einen Anspruch auf dieses Haus erhebe, beziehe ich mich auf andere Menschen, die ebenfalls einen Anspruch auf dieses Haus erheben und schließe sie (von diesem Anspruch) aus. Gewöhnlich stellen wir die Rechtsbeziehungen als Beziehungen zwischen Personen und Sachen (z. B. Eigentum) oder als Beziehungen zwischen Personen und personhaften Gütern (z. B. dem eigenen Leben) dar. Dies ist aber ungenau.

[37] Da nun offenbar die Lebensordnung der Gemeinschaft niemals der Gemeinschaft (und ihren wahren Lebensbedürfnissen) zuwider sein kann, ist gemeinschaftswidriges Recht ein Unbegriff. Aus dem gleichen Grund ist das Recht auch niemals tot und starr, sondern stets lebendig; es ist nicht nur der Anpassung fähig, sondern es drängt geradezu ständig zum Fortschritt. Tatsächlich ist freilich die bestehende Ordnung niemals ganz so, wie sie sein sollte; um reiner und vollkommener Ausdruck des Rechtes und damit Ordnung im Vollsinn des Wortes zu sein, bedarf sie ständiger Nachbesserung und Anpassung an veränderte tatsächliche Gegebenheiten. Normen, die einmal reiner Ausdruck eines Rechtsgedankens waren, können unter veränderten Umständen sinnwidrig, gemeinschädlich, im höchsten Grade rechtswidrig werden. Der Nutznießer wird sie als ein verbrieftes Recht aufrechtzuerhalten suchen; der Benachteiligte wird geneigt sein, sie als Unrecht zu brechen. Dem Wohl des Ganzen bekommt nur eine dauernde organische Fortbildung. Das Streben nach dieser Fortbildung des Gemeinwohls pflegt man *Gemeinwohlgerechtigkeit* zu nennen.

vorgegeben."[38] *Drittens:* Bertrams fordert sogenannte Grundrechte[39]. Erst der CIC/1983 wird vier Grundrechtskataloge[40] (für alle Gläubigen: cc. 208–223; für die Laien: cc. 224–231; für die Kleriker: cc. 273–289; für die Ordensleute: cc. 662–672) enthalten.

V.

Die beginnende Konzilszeit mit ihren Neuaufbrüchen gab W. Bertrams Gelegenheit, seine Position hinsichtlich der Grundlegung des Kirchenrechts zu überdenken, zu ergänzen und zu einer Einheit abzurunden. Zu nennen sind vier Artikel, die innerlich zusammengehören[41]. In diesen Aufsätzen führt Bertrams ein Doppeltes aus. *Erstens*: Die Kirche ist die gnadenhafte Gemeinschaft von Menschen mit Gott und zugleich die Gemeinschaft der mit Gott Verbundenen (*Kirche als communio)* [42]. Dieser ekklesiologische Begriff der communio läßt sich auf dreifache Weise ausfalten: a) Durch den Begriff der communio wird die unverwechselbare Eigenart der kirchlichen Gemeinschaft gegenüber rein menschlichen Gemeinschaftsformen ausgesprochen. Die communio der Kirche erwächst nicht aus rein menschlichem Vereinigungswillen, sondern ist göttliches Geschenk[43], dessen die Menschen teilhaftig werden können. b) Communio ist ein dynamischer Begriff, der geeignet ist, der Spannung gerecht zu werden, die sich zwischen der göttlichen Gabe und der menschlichen Aufgabe ergibt. Denn tatsächlich ist die Kirche Jesu Christi, zu der alle Getauften gehören, nicht identisch mit der katholischen Kirche. Deshalb wird die „plena communio" von der „communio, etsi non plena" der getrennten Kirchen und kirchlichen Gemeinschaften unterschieden. c) Die „communio plena" ist in rechtlicher Hinsicht durch eine dreifache Akzentuierung gekennzeichnet: Sie ist Gemeinschaft der Gläubigen (damit wird der personale Charakter der Kirche betont), sie ist hierarchische Gemeinschaft (d. h., sie ist hierarchisch strukturiert), sie ist Gemeinschaft der Kirchen (d. h. die Gesamtkirche besteht in und aus Partikularkirchen). *Zweitens:* Die Kirche ist eine vom Geist beseelte und rechtlich geordnete soziale Einheit (*Kirche als sacramentum).* Die Kirche ist das Sakrament des Heiles der Menschen. Als soziale Einheit und Gemeinschaft ist sie äußeres Zeichen (sacramentum), welches das innere Leben (den Geist Christi als Lebensprinzip der Kirche) andeutet und verwirklicht. „Damit stehen wir bei der Natur auch der *rechtlichen Struktur* und der rechtlichen Tätigkeit der Kirche: es handelt sich um ein *sakramentales Zeichen:* die rechtliche Struktur der Kirche ist Werkzeug des Geistes, die rechtliche Tätigkeit der Kirche geht *vom Geiste* aus und führt *zum Geist-Leben* in den Menschen."[44]

---

[38] Ebd. 299.

[39] Vgl. ebd. 301.

[40] Die Grundrechtskataloge wurden zunächst in der Kommission für die Lex Ecclesiae Fundamentalis entworfen und ausgearbeitet, deren Mitglied W. Bertrams war (vgl. Communicationes 1 [1969] 29f.).

[41] *W. Bertrams,* De constitutione Ecclesiae simul charismatica et institutionali, in: PRMCL 57 (1968) 281–330 (= Quaestiones fundamentales 260–298). *W. Bertrams,* Die Bedeutung des 2. Vatikanischen Konzils für das Kirchenrecht, in: ÖAKR 23 (1972) 125–162. *W. Bertrams,* Communio, communitas et societas in lege fundamentali Ecclesiae, in: PRMCL 61 (1972) 553–604. *W. Bertrams,* De natura iuris Ecclesiae proprii notanda, in: PRMCL 66 (1977) 567–582.

[42] Vgl. *Bertrams,* Die Bedeutung (A. 41) 143–152.

[43] Hier dürfte die Nahtstelle sein, an der die beiden Begriffe „Kirche als communio" und „Kirche als sacramentum" sich überschneiden. Überhaupt ist es der Überlegung und der Frage wert, ob nicht letztlich die beiden Begriffe dieselbe Realität begreifen wollen. Bertrams stellt dagegen die beiden Überlegungsstränge „Kirche als communio" und „Kirche als sacramentum" unvermittelt nebeneinander.

[44] Ebd. 130.

Buchbesprechungen

1. Biblische Theologie

Diefenbach, Manfred, *Die Komposition des Lukas-Evangeliums unter Berücksichtigung antiker Rhetorikelemente* (Frankfurter Theologische Studien 43). Frankfurt a. M.: Knecht 1993. IX/253 S.

Neutestamentliche Autoren greifen beim Verfassen ihrer Schriften vielfach auf die Mittel hellenistischer Rhetorik zurück. Es gibt daher eine Reihe exegetischer Arbeiten der letzten Jahre, die die Rede- und Schreibkunst griechischer und lateinischer Literatur herangezogen haben, um den Aufbau neutestamentlicher Schriften zu erklären. Diefenbach zeigt in der vorliegenden Veröffentlichung, daß auch Lukas sein Evangelium, zu dessen literarischem Aufbau es bislang keinen Konsens gibt, mit den Mitteln griechischer Schriftstellerei gestaltet. Seine Arbeit ist 1992 von der Theologischen Fakultät in Luzern als Dissertation angenommen worden. – Nach einer abrißartigen Beschreibung der hellenistischen und späteren römischen Rhetoriklehre (11–36) versucht D., die lukanische Kompositionsarbeit im Detail aufzuzeigen. Die wichtigsten Mittel, deren Lukas sich dabei bedient, reiht er S. 31 auf: Refrain, Anapher, Klimax, Chiasmus, Parallelismus, Dialogismus und Imitation von LXX-Texten. Mit dem Prolog stelle sich das Evangelium selbst als Erörterung dar und deute die antike Geschichtsschreibung als Hintergrund an. Das Evangelium selbst teilt D. in *drei Hauptteile* ein.

Das *Präludium* 1,5 – 3,20 schildert die Vor- und Anfangsgeschichten Jesu und Johannes des Täufers. Dabei wird die Geschichte Jesu zu derjenigen Johannes des Täufers überbietend parallel gesetzt, so daß der Täufer als „Wegbereiter", Jesus hingegen als Messias dargestellt wird. Drei „Synchronismen" in 1,5,2,1 und in 3,1–2 beschreiben den zeitgeschichtlichen Hintergrund des Geschehens um Jesus und unterstützen den historisierenden Stil des Lukas (vgl. 50). – Der lange *zweite Hauptteil* 3,21 – 19,48 berichtet das öffentliche Wirken Jesu, das in Galiläa beginnt und dann seinen Weg nach Jerusalem nimmt. Er gliedert sich in drei Abschnitte, deren erster das Auftreten Jesu in und außerhalb Palästinas erzählt (3,21 – 9,50). – Der Weg Jesu nach Jerusalem zusammen mit seiner Gemeinschaft von Jünger/innen wird von 9,51 bis 19,28 geschildert. Der Abschnitt ist noch einmal in drei Zyklen öffentlicher Reden Jesu untergliedert, die jeweils an die Adressatengruppen Jünger/innen, Volk und Pharisäer gerichtet sind: 9,51–13,21; 13,22 – 17,10; 17,11 – 19,28. Die ersten beiden Zyklen sind durch wiederholende Reisenotizen in 13,22 und 17,11 markiert. Der dritte und letzte Redezyklus wird durch den Vers 19,28 abgegrenzt, der die Funktion einer Epipher übernimmt, indem er die Reisenotiz refrainartig als Abschluß wiederholt (vgl. die Übersicht, 111). Angelehnt an die Kommentare von Fitzmyer und Schweizer zeigt D. für die Schilderung des Weges Jesu eine konzentrische Anordnung theologischer Themen auf, die ihren Kern im Thema der βασιλεία τοῦ θεοῦ (13,22–33 und 13,34–35) hat (112). – Der dritte Abschnitt 19,29–48 berichtet das öffentliche Wirken Jesu bei seiner Ankunft in Jerusalem. Die abschließenden Verse der Tempelaustreibungsperikope (19,47f.) dienen darin als „Querverweis". Sie deuten das Geschehen der folgenden Passagen voraus, die berichten, daß Jesus im Tempel lehrt (19,47a), beim Volk Anklang findet (19,48a), und wie ihm die Hohenpriester, Schriftgelehrten und die Führer des Volkes (19,47b), Pilatus und Herodes, nach dem Leben trachten (vgl. 115f.). – Der *dritte Hauptteil* (20,1 – 24,53) schildert die letzten Tage Jesu in Jerusalem mit seinem Sterben und Auferstehen. Sein Höhepunkt besteht in den Ostereignissen, „die den verkündenden Jesus (Lk 20,1 – 21,28) zu einem Verkündigten (24,47 – 49.52–53) machen" (138). – Aus dem Textaufbau versucht D. dann die theologischen Aussageabsichten des Lukas zu belegen: Der Evangelist weise Christinnen und Christen „in Stadtgemeinden eine alternative (theokratische) Gesellschaft gegenüber dem Römischen Imperium" (162) auf. Gleichzeitig grenze er das Christentum gegenüber dem „exklusiven Judentum" ab (162–170). Als positives Modell setze er dagegen eine „Wir-Ekklesia" (172), die Menschen verschiedener

Herkunft zu integrieren versuche. Positiv wird das an der Integration von Privilegierten und Unterprivilegierten (172–175) und von Frauen und Männern (175–179) gezeigt.

Der inhaltliche Zusammenhang der einzelnen Teile der Untersuchung D.s ist nicht leicht herauszufinden. Das gilt vor allem für die theologischen Schlußfolgerungen, die im 3. Teil der Arbeit aus dem Aufbau gezogen werden. Es bleibt unklar, warum D. seine Schlußfolgerungen auf den Bereich der Ekklesiologie beschränkt. Die Struktur des Lukasevangeliums würde noch ganz andere theologische Aussageintentionen erkennen lassen. So ließe sich etwa fragen, wie das Wegmotiv ab 9,51 theologisch zu interpretieren sei, oder welche christologischen Implikationen die Zeitangaben in 1,5, 2,1 und 3,1–2 (vgl. oben) haben u.a.m. – Einige Beobachtungen D.s bleiben schließlich unnachvollziehbar. Er schreibt: „Der Anfang des neuen Abschnitts wird wiederum mit der Anapher ‚πορεύομαι + εἰς + Jerusalem' in Verbindung mit einer καὶ-ἐγένετο-Konstruktion in Lk 19,29 eingeleitet" (114). Im griechischen Text von Lk 19,29 findet sich jedoch das Verbum ἤγγισεν und die Zielangabe ist der Ölberg, nahe Betfage und Bethanien. Oder: Lk 20,1–44 beschreibt er als eine „Erörterung von Gesetzesfragen" (120). Jedoch sind darin das Gleichnis von den bösen Weinpächtern (20,9–19) oder die Frage nach dem Messias (20,41 ff.) und andere Abschnitte enthalten, die nur entfernt mit dem Gesetz zu tun haben. – Auch einige Druckfehler finden sich, beispielsweise gleich im Klappentext: „Die (!) Grundthese, Lukas habe sich bei der Konzeption seiner ‚Erörterung' in maßgeblicher und bestimmender Weise der rhetorischen Erkenntnisse und Hilfsmittel seines Umfeldes bedient, kann aufgrund der unternommenen Beweisführung zugestimmt werden".

Der von D. unternommene Aufweis der Komposition des Lukasevangeliums mit Mitteln der antiken Rhetorik bedarf m. E. noch einiger genauerer Nacharbeit. Dies sei abschließend an zwei Punkten gezeigt: Antike Rhetorik kennt drei Textsorten: die *genera iudiciale, deliberativum* und *demonstrativum* (vgl. auch die Übersicht auf S. 28), die jeweils verschiedene Teile haben: *exordium, narratio, argumentatio, peroratio.* Das Lukasevangelium läßt sich jedoch nur schwer einer dieser drei Textsorten zuordnen. Eine Untersuchung, die beansprucht, eine „Makrostruktur" des Evangeliums aufgrund antiker rhetorischer Elemente zu erstellen, müßte diese Frage zumindest anschneiden. – D. bezeichnet das Lukasevangelium als „Erörterung" (διήγησις) und folgt darin dem Prolog. Eine „Erörterung" ist jedoch mit keiner der drei Textsorten identisch, sondern allenfalls ein Teil derselben (vgl. unter 7. in der Übersicht auf S. 28). Zudem läßt sich fragen, ob das Lukasevangelium sich tatsächlich als „Erörterung" darstellt. Denn im Proömium beschreibt Lukas mit „Erörterung" die Versuche, die *andere* unternommen haben, um die Geschichte Jesu zu berichten: ἐπειδήπερ πολλοὶ ἐπεχείρησαν ἀνατάξασθαι διήγησιν ... (Lk 1,1). Daraus läßt sich zumindest nicht unmittelbar folgern, daß auch Lukas sein Werk als διήγησις betrachtet, denn es besteht doch die Möglichkeit, daß sich Lukas mit dem Prolog gerade von den Versuchen anderer abgrenzt. – Der von D. eingeschlagene Weg, die Mittel antiker Rhetorik zu benutzen, um den literarischen Aufbau des Lukasevangeliums zu erklären, ist interessant. Jedoch scheint mir seine Untersuchung, noch nicht der entscheidende Meilenstein auf diesem Weg zu sein. A. Wucherpfennig S. J.

Kaut, Thomas, *Befreier und befreites Volk.* Traditions- und redaktionsgeschichtliche Untersuchung zu Magnifikat und Benediktus im Kontext der vorlukanischen Kindheitsgeschichte (Athenäums Monografien Theologie; Bonner Biblische Beiträge 77). Frankfurt am Main: Hain 1990. 350 S.

Die von G. Lohfink angeregte und bei H. Merklein geschriebene Dissertation vertritt eine interessante Variante der Genese der lk Kindheitsgeschichte (KG). Diese ist nach Kaut kein Produkt des Autors des Lk, sondern das eines christlichen Redaktors, der eine ihm vorliegende Täufergeschichte durch eigene schriftstellerische Tätigkeit und durch Aufnahme unabhängig überlieferter Geschichten und Hymnen zu einem christlich geprägten Erzählkranz verwandelt, den der Autor des Lk dann als Vorgeschichte zu seinem Evangelium übernommen hat. Zur ursprünglich rein jüdischen Täufergeschichte gehörten die VV. 1,5–24*.25.46aαb – 50a.57–67.76–79. In ihr wird der Täufer als end-

zeitlicher Heilsmittler, als Elias redivivus dargestellt, der Umkehr und Sündenvergebung für Israel wirkt. Dieser Täufergeschichte hat der vorlk christliche Redaktor eine Jesusgeschichte an die Seite gestellt. In ihr wird Jesus als der dem Täufer überlegene Messias aus dem Hause Davids gezeichnet, von dem die eschatologische Rettung zu erhoffen sei. Die soteriologische Funktion des Täufers wird in dieser Schicht, anders als im Lk, nicht völlig abgelehnt, sondern nur dem Messias Jesus untergeordnet. Das dabei verwendete Agonmotiv, die Überbietung des Täufers durch Jesus, das sich in der Täufergeschichte selber nicht findet, deutet an, daß die Jesusgeschichte literarisch abhängig ist von der Täufergeschichte, wofür der Autor auch weitere semantische Gründe nennt. Auf das Konto des Redaktors der KG gehen: Lk 1,24*.26–42.44 f.46ab.48b.50b – 56.68–75; 2,1.3 – 7.8–10.11*.12–18.21–24.25–38, wobei er mit 1,50b–56 und 1,68–75 je einen Hymnus, sowie mit 2,8–16 und 2,25–38 zwei unabhängige Geschichten einarbeitet. Diese vorlk KG wird schließlich durch den Autor des Lk in sein Evangelium integriert, wozu die VV 1.80; 2,2.19 f.39 f.51 f. dienen. Dazu kommen die christologischen Aussagen 1,43 und 2,11b, die nach K. auf lk Redaktion zurückgehen dürften. Auch die ursprünglich selbständige Erzählung vom Zwölfjährigen im Tempel ist mit dem redaktionellen Zusatz 2,42a.46b–48a in das Evangelium aufgenommen worden, wobei das biographische Interesse des Zusatzes auf den Autor des Lk als Redaktor weist. Die ursprüngliche Geschichte thematisiert die wachsende Segregation zwischen Juden und Christen, eine Spannung, die für den Redaktor der vorlk Kindheitsgeschichte noch nicht relevant ist. In diese Konzeption integriert ist die Interpretation des Benediktus' und des Magnifikats. Beide Hymnen bestehen nach K. aus zwei verschiedenen Textstücken. Der erste Teil des Benediktus ist ein Hymnus 1,68.71–75 mit redaktionellem Einschub 69 f. durch den Autor der vorlk KG. Beides wird von ihm an die Täufergeschichte angeschlossen. Durch die VV 69 f. erhält der ursprünglich unmessianische Hymnus eine messianische Ausrichtung. Die VV 76–79 gehören dagegen ursprünglich zur Täufergeschichte. Die formgeschichtlichen Parallelen weisen sie in das hellenistische Milieu, so daß die ganze Täufergeschichte am ehesten in der außerpalästinischen jüdischen Diaspora beheimatet ist. Der Hymnus ist aufgrund formkritischer Merkmale den späten frühjüdischen Lieddichtungen zuzuordnen, deren Sitz im Leben der Gottesdienst gewesen sein dürfte. Aufgrund der Motive der Befreiung und Rettung und weil der Hymnus im Aorist formuliert ist, meint K., daß dieser sich auf ein wirklich geschehenes Befreiungsereignis bezieht und identifiziert dies mit Anfangserfolgen in dem antirömischen, zelotischen Aufstand 66–70 n. Chr. Wegen der theozentrischen Ausrichtung ohne Messiaserwartung, aber auch weil Ziel der Befreiung ein Gottesdienst in Heiligkeit und Gerechtigkeit ist, sucht K. die Autoren in einer priesterlich-levitischen Gruppe um Eleazar ben Simon. Das Magnifikat besteht nach K. aus dem Hymnus einer Einzelperson (1,46b–48a.49–50a) und dem Fragment eines Hymnus Israels (1,50b–55;). 1,48b ist eine redaktionelle Interpolation des Autors der vorlk Kindheitsgeschichte. Der Hymnus einer Einzelperson gehört dabei ursprünglich zur Täufergeschichte und wurde von Elisabet gesprochen. Durch Einfügung von 1,48b gelingt es dem Autor, diesen Maria zuzuschreiben. Gleichzeitig wird damit eine christologische und eschatologische Perspektive eingetragen, da das Kind, das Maria in sich trägt, für alle Generationen von Bedeutung ist. Für den Hymnus Israels zeigt sich eine Nähe zu den Psalmen Salomons, so daß sich die Herkunft aus einem pharisäischen Kreis nahelegt. Die Aoriste verweisen auf die Vergangenheit, so daß erneut von einem vergangenen Heilsereignis die Rede ist. Der Hymnus dürfte daher im pharisäischen Milieu z. Z. des Aufstandes gegen Rom entstanden sein, wobei er die Anfangserfolge der Zeloten als göttliches Befreiungshandeln preist. Dadurch, daß der Hymnus in der KG nun in einem christlich-messianischen Kontext zu stehen kommt, wird diese geschichtliche Rettung auf Christus bezogen und enthält eine Spitze gegen alle vordergründigen Befreiungsvorstellungen der zelotischen Aufständischen. „Die umfassende Befreiung ist ohne den Befreier Jesus nicht zu haben" (320). Gleichzeitig betont K., daß Befreiung auch eine in der Geschichte sich verwirklichende Befreiung ist, was sich als ihm wichtiges theologisches Anliegen herausstellt. In diesem soteriologischen Konzept, das auch den historischen Aspekt der Erlösung als Befreiung be-

tont, unterscheidet sich die vorlk KG vom Lk, das nach K. den historisch-politischen Aspekt ausblendet.

K. baut seine Arbeit so auf, daß er zunächst eine fundierte methodische Grundlegung für literarkritische Operationen liefert. In diese integriert ist aber schon eine erste Untersuchung (32–82), in der der Vf. das Täuferbild der lk Redaktion herausarbeitet und damit eine Grundlage gewinnt, um diese von der vorlk Redaktion abgrenzen zu können. Als nächstes liefert der Autor eine Kompositionsanalyse der lk Kindheitsgeschichte. Daran schließt sich eine Untersuchung des Benediktus' und des Magnifikats an. Methodisch geht der Autor hierbei so vor, daß er nach kurzem Ausflug in die Forschungsgeschichte zunächst aufgrund Syntax, Sigmatik, Semantik und Pragmatik die Kohärenz untersucht, und dann den Text noch einmal unter diachronischem Gesichtspunkt analysiert. In der sauberen methodischen Grundlegung und Durchführung liegt m. E. die Stärke der Arbeit, die ein Beispiel dafür ist, wie Linguistik für Literarkritik fruchtbar gemacht werden kann, die, wie der Autor überzeugend darstellen kann, sich nicht allein auf Wort- und Stilstatistik berufen darf (15–31). Lobenswert ist die Klarheit der Argumentation. Zur guten Lesbarkeit und leichten Nachvollziehbarkeit des Gedankenganges verhelfen auch die vielen kurzen Zusammenfassungen der Ergebnisse der einzelnen Untersuchungsabschnitte. Dies alles motiviert zum Mit- und Weiterdenken. Eine übersichtlichere Gesamtdarstellung der literarkritischen Ergebnisse wäre allerdings wünschenswert. Im ganzen stellt die Arbeit eine sehr lesenswerte Untersuchung dar, mit einer gut und in sich stimmig begründeten These. Dennoch bleiben zum Schluß Bedenken. Die Beobachtungen am Text sind sicherlich richtig, doch zu fragen ist, ob die literarkritischen Schlußfolgerungen die einzig möglichen und auch die historisch richtigen sind. Entscheidend für die These des Autors ist der Nachweis, daß 1,48b und 1,69f. sich gegenüber dem unmittelbaren Kontext als sekundär erweisen. Dazu kommt die Trennung sowohl des Magnifikats als auch des Benediktus' in zwei unabhängige Textstücke. Beides ist für mich aber fraglich. Daß beide Hymnen aus inhaltlich verschiedenen Teilen bestehen, kann auch anders erklärt werden. Beim Benediktus ist dies durch den Kontext bedingt, da durch den Hymnus sowohl der Lobpreis Zacharias' (1,64) als auch seine Prophetie (1,67) ausgeführt wird. Das Magnifikat dagegen steht im Horizont der Armenfrömmigkeit und stellt das Handeln Gottes an Maria als Höchstfall des Handelns Gottes am Armen dar. Die Aoriste beziehen sich hier auf das Heilshandeln Gottes in der Geschichte Israels zurück. (Vgl. dazu die parallel erschienene Arbeit von N. Lohfink, Lobgesänge der Armen. Studien zum Magnifikat, den Hodajot von Qumran und einigen späten Psalmen [SBS 143], Stuttgart 1990, 13–22). 1,48b weicht natürlich sprachlich und inhaltlich von seinem unmittelbaren Kontext ab. Für mich stellt sich aber die Frage, ob das tatsächlich ein Problem ist, oder ob ein Text diese Unterschiede nicht beinhalten darf, diese ihm sogar ein besonderes Kolorit verleihen? Analoges gilt für 1,69f., wobei hier das Problem des syntaktischen Anschlusses von V. 71 hinzukommt. Doch läßt sich σωτηρίαν gegen K. durchaus als Objekt auf ἤγειρεν zurückbeziehen, wie die inhaltlich verwandte Verbindung von κτίζειν mit σωτηρία in Jer 38,22 beweist. Die umstrittenen Verse zeigen auf jeden Fall keine unüberwindbaren inhaltlichen Spannungen zum unmittelbaren Kontext. Zudem läßt sich m. E. sowohl für das Magnifikat als auch für das Benediktus eine gute Strukturierung zeigen, ohne daß diese Verse als sekundär erklärt werden müssen. Diese Bedenken, die an dieser Stelle leider nicht weiter ausgeführt werden können, deuten an, daß mit der Arbeit von K. nicht das letzte Wort über die Genese der KG gesagt worden ist. Aber es ist ein sehr gewichtiges Wort, an dem keine Untersuchung der lk KG in Zukunft vorbeigehen kann.

J. Meissner

Giesen, Heinz, *Herrschaft Gottes – heute oder morgen?* Zur Heilsbotschaft Jesu und der synoptischen Evangelien (BU 26). Regensburg: Pustet 1995. 162 S.

Nach vielen einzelnen Aufsätzen zur „eschatologischen Botschaft Jesu" bietet G. nun eine zusammenhängende Darstellung seiner Sicht. Wie der Titel anzeigt, faßt er die Botschaft von der *basileia tou theou* bewußt personal – Herrschaft Gottes: „die Beziehung Gottes zu seinem Volk und zu jedem einzelnen" (6) – und legt den Akzent auf die Ge-

genwärtigkeit dieses Geschehens. Das Buch ist auch „für einen weiteren Leserkreis" gedacht; dennoch bieten die Literaturhinweise genügend Querverbindungen zur Fachliteratur. Nach einem Blick auf die „Vorgeschichte der Vorstellung von der Herrschaft Gottes" (Kap. 1) und der Bedeutung des Täufers (Kap. 2) wird in Kap. 3 „die Herrschaft Gottes in der Botschaft Jesu" entfaltet, während Kap. 4 die „Terminworte der Evangelien" in „nachösterlicher Sicht" behandelt.

Ausgangspunkt ist die Tatsache, daß in der Exegese die zunächst richtig beobachtete „Spannung zwischen Gegenwart und Zukunft der Gottesherrschaft in der Verkündigung Jesu" bald „zuungunsten der Gegenwärtigkeit aufgehoben" wird. Das von Jesus verkündigte „Reich Gottes" wäre damit die Ansage eines in (naher?) Zukunft hereinbrechenden Ereignisses – dessen Anbruch sich aber dann weiter hinausschiebt und im Grunde bis heute noch aussteht. Stichworte wie Aufarbeitung der „Parusieverzögerung" u. ä. sind dann unvermeidlich. Dagegen zeigt G. auf, daß die Entwicklung nicht eine allmähliche Verinnerlichung eines zunächst eher handgreiflich bis politisch gedachten Ereignisses ist, sondern daß gerade am Anfang die Gottesbeziehung des Menschen im Zentrum steht. Schon die Vorgeschichte macht deutlich, daß das „Königtum Jahwes" eine Beziehungskategorie ist, die sich in der jeweiligen geschichtlichen Situation wie im Leben der einzelnen verwirklichen soll (Psalmen, Propheten). Auch wo von „künftiger Herrschaft Gottes" gesprochen wird, ist jeweils zu prüfen, ob es innergeschichtliche Zukunft oder „eschatologisches Heil" im engsten Sinn meint. Aber auch jenes Heil nach dem Ende der Zeit wird immer gedacht als „personales Verhältnis Jahwes zu seinem Volk" (17). Diese Sicht steht auch hinter der Botschaft des Täufers, in der „bereits unausgesprochen zur Geltung kommt, was Jesus später Herrschaft Gottes nennen wird." Johannes selbst aber stehe noch „an der Schwelle zur eschatologischen Heilszeit" (34).

Die Ambivalenz von ‚eschatologisch' – ein Wort, das in der Schrift so nicht vorkommt –, entsteht dadurch, daß sich durch die Botschaft Jesu „die zeitliche Perspektive" verschiebt, weil nach dem NT der neue Äon nicht den alten Äon einfach ablöst, sondern „vor seiner Vollendung gleichzeitig mit dem alten Äon existiert" (35). Man muß also jeweils erklären, ob man bei ‚eschatologisch' an das noch unvollendete, aber schon letztgültige Heil oder an dessen Vollendungsgestalt nach dem Ende der Zeit denkt (vgl. 37.46.66 f.). Daß Gottesherrschaft in der Botschaft Jesu von der jetzt anbrechenden, also dem in dieser Geschichte sich auswirkenden definitiven Heilshandeln Gottes her gedacht wird, das auch stets die freie Antwort des Glaubens erfordert, zeigt G. dann überzeugend in 9 Stichworten auf: 1. Das mt. „Herrschaft der Himmel" steht parallel zu dem gegenwartsbezogenen „Vater in den Himmeln". 2. Die Herrschaft Gottes macht *jetzt* die Herrschaft Satans zunichte. 3. In den Gleichnissen Jesu „ereignet sich Herrschaft Gottes" (51). 4. Ebenso zielt das Zugehen Jesu auf die Sünder auf „Verhaltensänderung" hier und jetzt. 5. In den *Taten* Jesu (Exorzismen, Heilungen, Machttaten) und letztlich in seiner Person erweist sich das Heil, die Herrschaft Gottes, „als schon gegenwärtig wirksam". 6. Darum dürfen auch die „Wunder" nicht als bloße, rein äußerliche Legitimation verstanden werden, sondern nur als „nach außen erkennbare Zeichen, daß Gott sich des Menschen angenommen hat" (70); der geforderte „Glaube" richtet sich dabei immer auf Gott selbst! Da das (ständige) Eingreifen Gottes in die Welt zum biblischen Weltverständnis gehört, sind Wunder nur „Ereignisse, die die Erfahrung gewöhnlichen göttlichen Wirkens übersteigen." Aber man muß „zu glauben bereit sein, daß die Wirklichkeit der Welt als ganze auf einen sie übersteigenden Sinnzusammenhang verweist" (73). 7. Schließlich wird im Gebet Jesu noch einmal deutlich, daß die gegenwärtige Gottesherrschaft „die theologische Mitte des Redens und Tuns Jesu ist" (77).

Mit dem Stichwort „Naherwartung" taucht in 3.8 (80 ff.) der Begriff auf, der den Rest des Buches bestimmt: Sofern die Herrschaft Gottes noch einer Vollendung entgegengeht, stellt sich die Frage nach dem „Wann" dieses Endereignisses. Spannend werden die Wege der Forschung seit Reimarus (1778) nachgezeichnet: Hat man in zunehmendem Maße bis in die Mitte unseres Jahrhunderts Jesus selbst eine Naherwartung zugeschrieben, wird in den letzten Jahrzehnten dieser „Irrtum" eher (nur) dem Täufer und der Urgemeinde zugeschrieben, wenn nicht überhaupt die Frage nach dem Zeitpunkt als unangemessen bezeichnet wird. Aber G.s Lösung ist radikaler, da er die „Terminworte" anders deutet (s.u.) und betont, daß Jesus „sein eschatologisches Heilsangebot, die Herr-

schaft Gottes, auch in seinem Tod durchhält", den er „als Heilstod für die Vielen" versteht (94ff.). Und darum kann die Herrschaft Gottes „auch nach Ostern angeboten werden", da Jesus „nun noch machtvoller das Heil vermitteln kann, nachdem er beim Vater erhöht worden ist" (98). Man könnte sagen: Damit wird die sogenannte nachösterliche Situation zu einer andauernden österlich-messianischen Zeit, da sie die Zeit ist, in der nun der Auferstandene handelt, vor allem in der Geistsendung (127f.) und seiner Präsenz in der Eucharistie (130f.). Ist dies die Position der Urkirche, dann wird es auch von innen her verständlich, daß die „sog. Terminworte nicht von einem nahen Ende der Welt sprechen", sondern „der Termin des Endes in allen Schriften des NT offen bleibt", auch wenn es einzelne Christen gegeben haben mag, „die mit einem nahen Weltende rechneten" (98). Daß auch Paulus weder eine Naherwartung als „offizielle Lehre" vorträgt noch persönlich damit rechnete, möchte ich aufgrund von z. T. noch unveröffentlichten Forschungsergebnissen bestätigen.

Im einzelnen: Mk 1,14, „herbeigekommen ist die Herrschaft Gottes", meint eine „erreichbare Nähe" und somit „bereits erfahrbare Wirklichkeit" (101), die lediglich die Annahme durch Umkehr erfordert. Mk 4,11 erscheint „die Herrschaft Gottes als bleibendes Geschenk an die Glaubenden". Der Inhalt des „Geheimnisses aber ist theologisch"; die „Herrschaft Gottes ist noch nicht in voller Offenheit gegenwärtig" und deshalb nur im Glauben zugänglich. Auch Mk 9,1 spreche nicht von einer Naherwartung, sondern bringe „zum Ausdruck, daß die Herrschaft Gottes nach der Auferstehung Jesu in der Gemeinde in neuer Weise", eben „in Macht" (vgl. Röm 1,4) wirksam werde (106f.). Und entsprechend sei Mk 13,30 „auf die Tempelzerstörung und auf die Auferstehung Jesu zu deuten". Ebenso seien auch in Mk 13,24f. die kosmischen Ereignisse von Mk als „Vorzeichen für die Auferstehung" verstanden (vgl. Mk 15,33f.; 16,2), und das Wirken des Erhöhten ist auch mit dem „Kommen auf den Wolken des Himmels" gemeint (13,26; 14,62). Entsprechend spricht 13,27 „nur von der Sammlung des neuen Israel durch den Menschensohn ... nach seiner Auferweckung", worauf auch das Gleichnis vom Feigenbaum, die Rede von „Tag und Stunde" sowie vom „Wachen" hindeute (Mk 13,28–37: S. 110–122). Dabei kann G. auf bereits veröffentlichte ausführliche Begründungen dieser ungewöhnlichen These verweisen. Der Evangelist habe somit „apokalyptisches Material verwendet, um das Geschick der Christen in Anlehnung an das Geschick ihres Herrn zu deuten." Entsprechend meine auch in Mt 10,23 „das Ende den Tod". So ist „die Herrschaft Gottes seit der Auferstehung Jesu schon jetzt in Macht offenbar für den, der sich ihr im Glauben öffnet" und ist „durch die Geisttaufe vergegenwärtigt" (Lk und Apg) sowie „in der Feier des eucharistischen Mahles." – Insgesamt eine gut lesbare Übersicht und eine überzeugende Exegese und Ekklesiologie, die ich von Paulus her vielfach bestätigen möchte. Insofern weist G. mit Recht darauf hin, daß Herrschaft Gottes „in den übrigen Schriften des NT", wo der Begriff „kaum oder gar nicht auftaucht", unter einem „anderen Vokabular" dennoch der Sache nach ebenso enthalten ist. Mag man über Einzelheiten geteilter Meinung sein, scheint mir der große Bogen doch so überzeugend dargestellt, daß er eine Herausforderung für die heutige Theologie darstellt. Ein Schlüssel dazu ist, „Herrschaft Gottes" bei den Synoptikern von innen her als personales Geschehen zu verstehen, das ohne die Antwort des Menschen nicht zustandekommt.

N. Baumert S. J.

Müller, Christoph Gregor, *Gottes Pflanzung, Gottes Bau, Gottes Tempel.* Die metaphorische Dimension paulinischer Gemeindetheologie in 1 Kor 3,5–17 (Fuldaer Studien 5). Frankfurt am Main: Knecht 1995. XII/209 S.

Diese Dissertation an der Theologischen Fakultät Fulda hat das Ziel, die neuere Metaphernforschung für die Exegese fruchtbar zu machen und ein Instrumentarium bereitzustellen, „mit dessen Hilfe Metaphern in neutestamentlichen Texten zuverlässig zu interpretieren sind und ihr Erkenntnisgehalt gesichert werden kann" (45). Ein wichtiges und notwendiges Anliegen. Es wird in zwei Teilen entfaltet, dem metapherntheoretischen Teil (Kap. 1) und der exemplarischen Anwendung für den gewählten Text (Kap. 2–4).

Zu Kap. 1 (Metapherntheoretische Grundlagen): Die Leistung der Arbeit besteht

zweifellos in der Verarbeitung und kompakten Darstellung (44 S.) des umfangreichen Materials zur Metapherntheorie. Nach einem exegesegeschichtlichen Rückblick (1.1) folgt ein „interdisziplinärer Zugang zum Phänomen der Metapher" (1.2) mit Blick in die rhetorische, philosophische, psychologische, sprach- und literaturwissenschaftliche Diskussion, um diese für die neutestamentliche Exegese fruchtbar zu machen. Ein Überblick über den Stand der Metapherndiskussion in der Gleichnis- und Paulusexegese (1.3) schließt diesen Grundlagenteil ab. Das Buch ist eine Fundgrube für Literatur und prägnante Zitate und bietet einen guten Einstieg in die Diskussion. Der Verf. hat viel Literatur aufgearbeitet und systematisch präsentiert. Besonders die Zusammenfassung (1.2.5) ist sehr gut und konzis. Damit kann man eine Einführung in das komplexe Themenfeld gewinnen und gut weiterarbeiten. An manchen Stellen freilich erscheint die Darstellung zu knapp; Beispiele wären hilfreich gewesen, gerade bei einem so anschaulichen sprachlichen Phänomen wie der Metapher. Die einzelnen Autoren sind weitgehend unverbunden nebeneinandergestellt; Querverbindungen, kontroverse Punkte etc. finden sich kaum. Die eher referierende, weniger kritische Darstellung des Themas bringt es mit sich, daß kritische Punkte nur am Rande erwähnt und die Grenze der Metapherntheorie kaum reflektiert wird.

Zu den Kapiteln 2–4 (Exegetischer Teil): Zunächst wird aus dem bisher Gesagten „ein Weg der Analyse und Interpretation metaphorischen Sprachgebrauchs in neutestamentlichen Texten" am Beispiel von 1 Kor 3,1–4 erarbeitet (2.). Das gewählte Untersuchungsprogramm entspricht dem Anliegen des Autors, die neuere Metapherntheorie in das Methodenrepertoire der historisch-kritischen Exegese zu integrieren. Insbesondere für die Interpretation metaphorischer Sprache in biblischen Texten ist dabei die Verbindung von synchroner und diachroner (vgl. die Untersuchung der „metaphorischen Präzedenzen") Fragestellung wichtig und hilfreich. In Kap. 3 wird das erarbeitete Analysenmodell auf die drei im Titel genannten Metaphern angewandt. Untersucht werden jeweils das Bildfeld, der Kontext, die sog. „metaphorischen Präzedenzen" (AT, Judentum, Hellenismus, NT, kulturkreisübergreifende Metaphorik), sodann die heuristische und die paränetische Valenz der Metapher sowie die Einbindung in den jeweiligen Textzusammenhang und in den Kontext des NT überhaupt. Dabei kann der Autor durch sein für metaphorische Phänomene sensibilisiertes Instrumentarium wichtige Aspekte seiner Texte erschließen und neue Zusammenhänge sichtbar machen. In einer Auswertung für die paulinische Ekklesiologie (4.) wird das Ergebnis der Untersuchung zusammengefaßt.

Aufbau und Durchführung der Analyse ist methodisch konsequent. Trotzdem hätte ich an der einen oder anderen Stelle einen expliziteren Rückbezug auf eine der im ersten Kapitel dargestellten philosophischen oder sprachwissenschaftlichen Ansätze gewünscht. Das hätte die Interpretation der ekklesiologischen Metaphern von 1 Kor 3 als „Annäherung" (vgl. 29) an ein eigentlich „unübersetzbares" sprachliches Phänomen (vgl. 28f.) bereichern und das „wirklichkeitserschließende" (vgl. 27f.) und innovatorische Potential der Metaphern noch mehr zum Sprechen bringen können. Als Verdienst muß festgehalten werden, daß ein interdisziplinärer methodischer Dialog gewagt wird, der für die Exegese notwendig und fruchtbar ist. Gerade die Miteinbeziehung der metaphorischen Dimension der Sprache neutestamentlicher Texte ist eine wichtige methodische Hilfe, um die Tiefendimension von Texten zu erschließen, die eine theologische und geistliche Wirklichkeit aus geistlicher Erfahrung heraus zur Sprache bringen und zu solcher Erfahrung hinführen wollen (vgl. dazu S. 13–19; 27–29; 31–33).

M. Gruber OSF

Weiser, Alfons, *Theologie des Neuen Testaments II.* Die Theologie der Evangelien (Kohlhammer Studienbücher Theologie 8). Stuttgart u. a.: Kohlhammer 1993. 237 S.

Das Buch von A. Weiser ist als Studienbuch konzipiert und bietet alles, was ein gutes Lehrbuch auszeichnet. Es besitzt einen übersichtlichen Aufbau, eine Reihe Schaubilder, gute Zusammenfassungen, umfangreiche Literaturangaben und verschiedene Register. Zudem unterwirft sich der Autor einer für ein Lehrbuch sinnvollen Beschränkung, da er als Ziel die Wiedergabe der *Haupt*inhalte und Darstellungsweisen der urchristlichen

Evangelienüberlieferung angibt (13), wobei auch die Apg, die Joh-Briefe und die Offb behandelt werden (der Untertitel des Buches ist daher nicht ganz korrekt). Diese Beschränkung zeigt sich auch in der Wiedergabe exegetischer Diskussionen. Aber die umfangreichen weiterführenden Literaturangaben gleichen dies aus. Methodisch ist das Buch insofern bemerkenswert, als W. die in der heutigen Forschung vorherrschende Tendenz, die Autoren der Evangelien als Theologen mit eigener Aussageabsicht, die sich in dem Aufbau und Durchführung ihres Evangeliums widerspiegelt, zu verstehen, ernst nimmt. Sichtbar wird hier, daß W. der synchronen Textauslegung einen hohen Wert beimißt, wenngleich er auch betont, daß die diachrone Betrachtungsweise für das Verständnis des Textes nicht außer acht zu lassen ist. So kann er ein eigenes Kapitel über Q und seine Theologie den Evangelien voranstellen und läßt in die Darstellung der einzelnen Theologien immer wieder auch Verkündigung und Leben Jesu einfließen, wenngleich dies vielleicht etwas zu knapp ausfällt. Im letzten Kapitel führt W. dann explizit die unterschiedlichen Theologien auf Jesus als Einheitsgrund zurück. In diesem Aufbau spiegelt sich seine hermeneutische Voraussetzung wider, daß im viergestaltigen Evangelium die eine christliche Grundbotschaft ihre gültig bleibende Ausdrucksform gefunden hat (13), so daß W. folgerichtig zuerst die Theologien der einzelnen Evangelien bespricht, um danach auf das sie Einende einzugehen.

I. *Die Theologie der Redenquelle* (21–43): W. orientiert sich an einer modifizierten Zweiquellentheorie. Er geht von Redaktionen und Rezensionen von Q aus. Die verschiedenen Redaktionen weisen auf eine gewandelte Situation der Gemeinden hin. So zeigen z. B. jüngere Schichten eine wachsende Ablehnung und eine vermehrte Zuwendung zu den Heiden. Die Anfänge von Q dürften auf palästinische Gemeinden und missionarisches Wirken in Palästina zurückgehen. Unter den theologischen Inhalten stellt W. die Bedeutung von Johannes dem Täufer und sein Verhältnis zu Jesus, Christologie und Eschatologie und zuletzt die Ethik von Q dar. Die ethischen Weisungen, die nicht im Kontrast zur Tora stehen, kulminieren in der Liebe, speziell der Feindesliebe, die aber, wie W. sagt, „antwortende Haltung verdankter Existenz" (43) ist. – II. *Die Theologie des Markusevangeliums* (44–78): Überzeugend wird der Gedanke, daß Jesus der leidende und auferstandene Messias ist, in dessen Tod sich die Liebe Gottes zeigt und der seine Jünger in seine Nachfolge ruft, als zentral für das Mk herausgestellt. Dieser Theologie dient u. a. der dreiteilige Aufbau 1,2 – 8,26; 8,27 – 10,52 und 11,1 – 16,8 (Weg von Galiläa nach Jerusalem, dem Ort von Leiden, Sterben und Auferstehen) und das Geheimnismotiv, das zeigt, daß von Christus erst nach Ostern richtig zu reden ist. W. geht innerhalb der Darstellung der Theologie des Mk noch auf die Reich-Gottes-Verkündigung, die Christologie und die Passionsgeschichte ein, wobei sich auch in diesen drei Bereichen das genannte theologische Anliegen zeigt. Im ganzen wird hier eine gute und knappe Zuammenfassung der mk Theologie geliefert, in der sich die heute in der Forschung wohl gängigste Beurteilung des Mk spiegelt. Dabei kommt aber eine historische Einordnung zu kurz. Informationen über den Verfasser des Mk und seine Gemeinde fehlen. – III. *Die Theologie des Matthäusevangeliums* (79–116): Im Unterschied zu den Ausführungen über Mk erfährt das Mt eine geschichtliche Einordnung (80), deren zentraler Punkt die Spannung zwischen jüdischen Interessen und Hinwendung zu den Heiden ist. Der Aufbau des Mt ergibt sich vom Mk her und orientiert sich damit an der Erzählung. Da das Evangelium eine ethisch-paränetische Ausrichtung besitzt, wird damit, wie W. mit Rückgriff auf Luz betont, „die ethische Verkündigung Jesu vom Gottesreich an die Geschichte von Gottes Handeln mit Jesus gebunden. Dadurch wird sie zur Verkündigung der Gnade" (82). Die literarische Form des Mt beschreibt W. in Abgrenzung zu antiken Biographien als ein „kerygmatisches, an atl.-jüd. Geschichtsdarstellung orientiertes Geschichtswerk in betont lehrhafter Form" (83). Weiter werden von W. drei Themen als bedeutend herausgestellt und behandelt: das Verhältnis zu den Heiligen Schriften, die Christologie, und die Ekklesiologie. Gesetz und Propheten behalten weiterhin Geltung, werden aber durch das von Jesus in den Mittelpunkt gestellte Doppelgebot der Gottes- und Nächstenliebe ausgelegt, wobei die sich zeigende Kritik am Gesetz nicht zur Abschaffung, sondern zur Freilegung des eigentlichen Sinnes dient. Die Christologie stellt der Autor mit Hilfe der verwendeten Hoheitstitel Messias, Davidssohn, Herr, Sohn Gottes und Menschensohn dar, wobei zusätzlich dazu auch eine

Form narrativer Christologie, die Darstellung Jesu als endzeitlicher Mose, beschrieben wird. Die Ekklesiologie des Mt wird von W. unter der Überschrift „Geschwisterliche Gemeinde unter dem Zuspruch und Anspruch Jesu" (106) beschrieben. Dabei geht er auch auf die Bedeutung des Petrus bei Mt ein. An der Gestalt des Petrus zeigt sich, daß es Kirche nur geben kann in beständiger Rückbindung an den irdischen und auferstandenen Jesus, womit W. eine weitverbreitete Interpretation aufgreift. Zudem stellt er gut heraus, wie der Autor des Mt die Geschwisterlichkeit der Gemeinde betont, die in der gemeinsamen Jüngerschaft gegenüber Jesus und der Kindschaft gegenüber Gott gründet. W. liefert in dieser Darstellung der Theologie des Mt eine Menge an Informationen, doch wird dabei die eigentliche Struktur des Evangeliums nicht so richtig greifbar. Dies liegt m. E. daran, daß die literarisch-theologische Struktur zu kurz behandelt wird. In der Gliederung (82) wird zwar die Spannung von Israel und Gemeinde, die für Mt konstitutiv ist, angesprochen, aber nicht weiter ausgeführt. Elemente dieser Spannung erscheinen dann zwar in der folgenden Darstellung der Theologie, doch wäre eine kurze, systematische Thematisierung dieser Problematik gut, wobei die Bedeutung dieser Frage für den Aufbau des Evangeliums genauer nachgezeichnet werden müßte. Vermißt habe ich auch eine Darstellung der Bedeutung des Todes Jesu bei Mt.

IV. *Die Theologie des Lukasevangeliums und der Apostelgeschichte* (117–152): Anders als bei Mt liefert W. für Lk und Apg eine umfassende Darstellung der literarisch-theologischen Konzeption (124–132), nachdem er das Doppelwerk geschichtlich eingeordnet hat. Die Apg ist keine Fortsetzung des Lk, sondern eigenständiges Werk, gleichzeitig zeigt sich eine einheitliche Gesamtkonzeption beider Bücher. Beide Teile des Doppelwerkes besitzen einen narrativen Einleitungsteil und einen Hauptteil, der sich als jeweils dreiteilig erweist und wesentlich durch geographische Gesichtspunkte gegliedert wird. Im Lk: der Weg Jesu vom Wirken im ganzen Judenland nach Jerusalem. In der Apg: die Ausbreitung der Botschaft vom Reich Gottes von Jerusalem über Judäa, Samaria, Athen und Ephesus nach Rom und an die Enden der Erde. Dabei wird der dritte Teil der Apg als Leidensgeschichte des Paulus dem Leidensweg Jesu nach Jerusalem an die Seite gestellt: „An die Stelle des aktiv-missionarischen Wirkens tritt das Zeugnis des Leidensweges. Der Jünger folgt dem Meister, und auf diese Weise vollendet sich sein Zeugnis" (151). W. geht nach der Darstellung der Gesamtkonzeption zunächst auf das Verständnis von Gott, Jesus Christus und Heiliger Geist ein. Gott ist vor allem der Initiator und Träger des Heilsgeschehens. Auch die Christologie ist in diesem Sinne theozentrisch ausgerichtet. Bei der Darstellung von Gott und Jesus kommt ein weiteres für Lk wichtiges theologisches Anliegen zur Sprache. Gott ist der alle Menschen liebende Vater, während Jesus der Heiland und Helfer der Armen und Sünder ist. Dies wird besonders beim „Menschensohn"-Titel deutlich. Der heilige Geist dagegen ist „*Existenzgrund* Jesu, der *Initiator* des Wirkens Jesu und der Kirche, sowie deren *göttlicher Träger*" (152). Das lukanische Verständnis von Heil und Erlösung geht, wie W. gut darstellt, nicht von dem stellvertretenden Sühnetod aus, sondern vom Gedanken des Leidens des Gerechten und versteht so das ganze Leben Jesu als heilsbedeutend. Anteil am Heil gewinnen die Gläubigen, indem sie den Weg Jesu mitgehen, was bedeutet, täglich sein Kreuz auf sich zu nehmen. In einem letzten Abschnitt geht W. schließlich noch auf Christsein, Ethik und Gemeindeleben ein und beschreibt Grundhaltungen des einzelnen und Grundvollzüge der Gemeinde sowie Modelle des Gemeindelebens und Leitungsstil. – V. *Die Theologie des Johannesevangeliums und der Johannesbriefe* (153–202): Hier wird vom Vf. eine umfangreiche und gute Darstellung der Konzeption des Evangeliums gezeichnet, wobei er diese Konzeption anhand eines Durchgangs durch das Evangelium erschließt. Dabei werden Eigenart und Schwerpunkte der joh Theologie vermittelt. Erst nach diesem Überblick geht W. auf die Entstehung des Evangeliums ein. Er vertritt ein Dreistufenmodell (181–183). Die erste Stufe besteht aus Überlieferungen, die der Lieblingsjünger eingebracht hat, Wundererzählungen der Semeiaquelle und einer Passionsgeschichte. Dies hat ein hellenistisch-jüdischer Theologe aus der joh Schule zu einer Evangelienschrift verarbeitet. An dieser Schrift wurde eine weitere Redaktion vorgenommen. Wichtig ist für W. dabei, daß diese Redaktion keine Kritik an der Evangelienschrift, sondern eine Präzisierung darstellt. Diese Präzisierung wurde notwendig aufgrund einer Fehlinterpretation der Evangelienschrift. So wehrt diese Redaktion u. a.

durch Voranstellen des Logoshymnus eine doketistische Taufchristologie ab. Hier folgt W. einer These von Theobald. Der gleichen Situation wie die Redaktion entstammen die Joh-Briefe. Kern des 1 Joh ist die Betonung des rechten Glaubens, d. h. der wahren Menschwerdung Christi und der Liebe als notwendige Verhaltensweise in der Gemeinde. Relativ kurz geht W. auf einzelne theologische Themen der joh Schriften ein, da die meisten Themen bei der Darstellung der Konzeption des Evangeliums schon angesprochen worden sind. Die Christologie ist geprägt von der Vorstellung Christi als Gesandter, als derjenige, der zum Vater kam und zum Vater erhöht wird. Dieser Konzeption sind auch andere Hoheitstitel zugeordnet, so daß z. B. der „Menschsohn"-Titel bei Joh eine spezielle Nuance erhält. W. beschreibt noch kurz die Bedeutung von Zeichen und Glauben, sowie das Verhältnis der joh Schriften zum Judentum und kommt dabei auch auf die heute wichtige Fragestellung des Antisemitismus zu sprechen, eine Haltung, die er für die joh Schriften zurückweist. – VI. *Die Theologie der Offenbarung des Johannes* (203–216): Als letztes Buch bespricht der Vf. die Offb. Er liefert zuerst die Begründung dafür, daß neben den Evangelien auch die Offb in einem Band behandelt wird, obwohl die Offb im Rahmen eines Briefes verfaßt wurde und beschreibt dann den zeitgeschichtlichen Rahmen. Die Offb wird dabei von ihm in das Jahr 94–95 n. Chr. und in den kleinasiatischen Raum eingeordnet. Hintergrund der Offb sind mit dem Kaiserkult verbundene Verfolgungen und die Gefahr der Anpassung. Darauf folgt eine kurze Verhältnisbestimmung zur Apokalyptik, die deutlich die Unterschiede der Offb zur Apokalyptik herausstellt. Weiter geht W. auf die Bildersprache ein; er sieht mit diesen Bildern sowohl geschichtliche Situationen als auch die Wirklichkeit des Menschen in mythologisch-archetypischer Weise angesprochen und vertritt damit eine Mehrdimensionalität der Bilder. Die Darlegung der theologischen Aussageschwerpunkte schließlich fällt sehr knapp aus. Sie beschränkt sich auf eine Ablehnung verbreiteter Fehldeutungen und der Erklärung der Offb als christlicher Schrift und als Ermutigung. Damit ist das Manko dieses Kapitels angesprochen. Die Ausführungen werden aufgrund der kurzgehaltenen Darstellung der Offb kaum gerecht. Zu viele Fragen bleiben offen. Vor allem geht W. nicht auf die literarisch-theologische Gestalt der Offb ein, so daß die theologische Aussage der Offb nicht richtig zu Tage tritt. – VII. *Der tragende Einheitsgrund: Jesus von Nazaret* (217–226): In dem letzten Kapitel werden die verschiedenen Theologien schließlich in dem tragenden Einheitsgrund zurückgebunden. Dieser ist nach W. sowohl das irdische Leben und Wirken Jesu, aber auch die Erfahrung des auferstandenen Herrn. Auf beide Aspekte geht W. in sehr knapper Form ein. Die konstitutiven Erfahrungen mit dem auferweckten Christus sieht W. dabei in den Erscheinungen des Auferstandenen, aber auch in der Erfahrung von Gemeinschaft, die sich nachösterlich bildet (226).

Im ganzen kann gesagt werden, daß W. ein gelungenes und wertvolles Studienbuch geschrieben hat, das den derzeitigen Forschungsstand widerspiegelt. Es erschließt eine Menge an Informationen in einer gut präsentierten Weise. Wertvoll ist m. E. vor allem der bei den Evangelien konsequent durchgeführte methodische Ansatz, die Theologie der einzelnen Evangelien zur Sprache zu bringen, indem die literarisch-theologische Konzeption erklärt wird, was allerdings für Mt etwas breiter hätte ausfallen können.

J. Meissner

Berger, Klaus, *Theologiegeschichte des Urchristentums: Theologie des Neuen Testaments.* 2., überarbeitete und erweiterte Auflage (UTB Große Reihe). Tübingen–Basel: Francke 1995. XXVI/808 S.

Ein Jahr nach der ersten liegt nun bereits die zweite Auflage von Klaus Bergers urchristlicher Theologiegeschichte vor. Inhalt und Aufbau sind im wesentlichen aus der ersten Auflage beibehalten. Das Buch stellt die historische Vielfalt frühchristlicher Theologien und ihrer Entwicklung dar, ohne diese in den Zusammenhang eines systematischen Entwurfs („Kanon im Kanon") zu stellen. Zeitlich begrenzt B. das Urchristentum bis etwa zur Mitte des 2. Jhdts. Die von ihm behandelte Literatur umfaßt also die 27 kanonisierten neutestamentlichen und verschiedene nichtkanonische christliche Schriften, wie apokryphe Evangelien und die Apostolischen Väter. Das frühe Christentum hat sich nach B.s Auffassung in weitgehender Kontinuität zu seinen jüdischen Wur-

zeln entwickelt. Vor allem habe es an den Punkten des zwischentestamentarischen Judentums angeknüpft, wo dieses schon eine Bekehrungsreligion geworden sei. Wie jüdisch das frühe Christentum sein mußte, ist folglich eine der Fragen, die den Leser das ganze Buch über begleitet.

Aufbau und Inhalt des Buches: Urchristliche Theologie entwickelte sich über persönliche Kontakte zwischen verschiedenen Christengruppen. Die orientalische Gastfreundschaft und der Brauch gemeinsamer Gastmähler schafften dafür Begegnungen und Austauschmöglichkeiten (§ 6). B. beschreibt zunächst einen gemeinsamen Grundbestand aller frühchristlichen Theologien (§§ 9–46), einen *common sense* des Dialogs, von dem nur wenige abweichen. Danach folgt der Verlauf des Buches der geographischen Ausbreitung des Urchristentums. Um sich in dem bisweilen dichten Labyrint seiner Wege zurechtzufinden, geben die Überblicksparagraphen (§§ 74 [Vorspann], 85, 98, 123, 152, 161, 202, 234, 253, 292, 361, 455, 486, 529) eine Orientierung. – Die Entwicklung urchristlicher Theologiegeschichte beginnt in Palästina beim vorösterlichen Jesus (§ 47) und den beiden Jerusalemer Urgemeinden unter Leitung des Zwölferkreises und der hellenistischen Siebenergruppe, deren Beschreibung B. in kritischer Weise der Apostelgeschichte entnimmt (§§ 48–84). Nach Palästina verzweigen sich die Wege. Ein breiter Traditionsstrom führt entlang den Spuren der Apostel Petrus und Paulus nach Antiochien. Mit diesem Ort sei die Mehrheit neutestamentlicher Theologien verbunden (vgl. § 85). Es seien nur wenige urchristliche Positionen belegt, die sich abseits des Einflusses antiochenischer Theologie entwickelt haben: die des Simon Magus in Samarien (§ 89), des Jakobusbriefs (§§ 92–96) und des Hirten des Hermas (§ 97). – Von Antiochien gehen die beiden bedeutendsten Impulse für die urchristliche Literatur aus: die Evangelien und die Briefliteratur. Die Briefliteratur hat in den Paulusbriefen, 1 Petr und Hebr ihre drei Säulen. Sie belegt eine Vielzahl von christlichen Lehrern, die noch eine „radikale Freiheit" (102) haben, zu definieren, was Christentum ist. Die verschiedenen Briefe reagieren auf pastorale Probleme in den Gemeinden. Sie seien „nach innen" gewandt (106, Anführungszeichen im Original). In den Evangelien hingegen wird die Autorität vieler Lehrer auf die des einen Lehrers Jesus eingeschränkt. Ihre Entstehung kann mehrere historische Hintergründe haben: die Frage nach der verbindlichen Autorität des Christentums etwa nach dem Tod des Petrus, oder die Bedrohung der Gemeinden durch Verfolgung und Martyrium. Evangelien seien „nach außen" gewandt (106, Anführungszeichen im Original). Die älteren Evangelien Markus und Johannes (!) seien „nicht an Gemeinden gerichtet", sondern „eher Schutzschriften für Sympathisanten" (107, zur Unterscheidung zwischen Briefliteratur und Evangelien § 46, zur Bildung der Evangelien §§ 456–460). – Im Gefolge Antiochiens wird Ephesus ein Zentrum frühchristlicher Theologie (§§ 361–454 und 554–562). Dort wird das Erbe paulinischer Theologie weiterverarbeitet (Kol, Eph, Past). Das Zusammenleben von Juden- und Heidenchristen wird erneut zum Problem, nachdem sich die Syntheseversuche des Paulus als nicht tragfähig erwiesen hatten. Im Einflußkreis von Ephesus entsteht auch die Apokalypse. Sie ist nach B. Dokument einer Reform, die gegen die Anpassung an die pagane Umwelt jüdische Traditionen betont (§§ 446–454). Neben Antiochien ist Ägypten Zentrum frühchristlicher Theologie. Aufgrund der schwierigen Beleglage widmet B. dem dortigen Christentum allerdings nur wenige Seiten (§§ 563–567).

Leitideen: Urchristliche Religiosität ist nach B. durch frühjüdische Mystik geprägt (§ 24). Die Wiederentdeckung des mystischen Erlebnishorizonts deckt viele fremde Aspekte der neutestamentlichen Schriften neu auf. Ihre mythologische Welt von Engeln, Geistwesen, Pneuma, Dämonen und Satan wird wiederbelebt. B. zeichnet z. B. die Szenerie des himmlischen Thronsaals, in dem Gott zusammen mit seinem Hofstaat herrscht und zu dem der erhöhte Jesus als Anwalt der Menschen hinzutritt (§ 198). Mit dieser Beschreibung bekommt eine einseitig politische Sicht des Reiches Gottes, in dem sozialphilosophische Abstrakta wie Gerechtigkeit herrschen, neue bildhafte und personale Aspekte. – Der Ursprung des Christentums steht nach B. der pharisäischen Bewegung nahe. Nach der Überlieferung der Evangelien habe Jesus eine Reform in der gleichen Richtung wie die der Pharisäer angestrebt (114 und § 65). Auch Paulus war Pharisäer (§ 221). Bedeutende pharisäische Elemente in der urchristlichen Theologie sind die Verknüpfung von Auferstehung und Ethik (141) und die Unterscheidung von rein und

unrein. Im Unterschied zur pharisäischen Position ist die urchristliche Vorstellung von Reinheit jedoch die einer „offensiven Reinheit" (114, 141): In Jesus wirkt die Kraft Gottes, deswegen kann er Aussätzige, Blutflüssige, Kranke, Prostituierte berühren. Der Geist Gottes überschreitet in offensiver Weise die Tabus der Unreinheit und gibt deswegen einen Anstoß zur Heidenmission (Apg 10, vgl. § 154, 7). – Das eigentlich Neue des Christentums gegenüber dem Judentum sei, daß es eine „postmessianische Religion" sei (60). Traditionelle jüdische Vorstellung rechnete damit, daß auf das Reich des Messias das Gottesreich folge. Mit Jesus seien schon zu Lebzeiten, also bereits vor Ostern (!), messianische Vorstellungen verbunden gewesen. Als nun nach seinem Tod das Reich Gottes nicht eintritt, standen seine Anhänger vor neuen Fragen, denn Jesus hatte in ihren Augen ein „messianisches Fragment" (60, Anführungszeichen im Original) hinterlassen. Dies sei das eigentliche Problem urchristlicher Theologie nicht die Parusieverzögerung, der B. eine marginale Rolle zuschreibt. Auf das Dilemma, daß Gott nun seine erwartete Herrschaft nicht antrat, haben die Christen mit dem Glauben an die Wiederkunft Christi geantwortet. Dennoch sind ihnen zahlreiche Fragen geblieben, die die gesamte urchristliche Theologiegeschichte durchziehen: Wie ist die Messianität Jesu anhand seines Schicksals zu rechtfertigen? Wie ist das Verhältnis des jüdischen Messias zu den Heiden? Welche Regeln des jüdischen Gesetzes gelten weiterhin? Wer ist Autorität für die Zeit des *interims* vor der Wiederkunft Jesu? –B. grenzt sich deutlich von einigen bisherigen Gesamtentwürfen neutestamentlicher Theologie ab. Diese sind meist aufgeklärter oder protestantischer Herkunft. Eine Zusammenstellung findet sich in § 2. Manchmal hat man den Eindruck, die Galerie einflußreicher Exegeten, Philosophen und Theologen, deren Entwürfe Berger seiner Kritik unterzieht, könnte nicht groß genug sein: F. Chr. Baur (4); F. Hegel, A. Ritschl, Joh. Weiß, A. Schweitzer (51), J. G. Fichte (57), M. Hengel (265), G. Lohfink (284) und refrainartig wiederholt: Bultmann (4, 51, 57, 111 u.ö.). Mit einem großen Ideenreichtum fährt er dabei einen Slalomkurs um die von den genannten Exegeten eingerammten Fahnenstangen. Dabei entdeckt er neue Seiten des Neuen Testaments, die durch das gemütliche Weitertrotten alter Pfade übersehen wurden: so die Bedeutung von Sakramenten in urchristlicher Religiosität (§§ 39–45), skandalisierende Amtsvorstellungen bei Paulus (§ 298) und seine kirchenpolitische Pragmatik (§§ 303 f.), eine „Theologiegeschichte des Exorzismus" (633) und kaiserliche Volkspeisungen im Hintergrund der Speisungswunder (648).

Die zweite Auflage: Eine entscheidende Änderung in der zweiten Auflage ist die Einfügung des Abschnitts über den vorösterlichen Jesus (113–116). In der ersten Auflage entstand in diesem Paragraphen (§ 47) eher der Eindruck, daß B.s Skepsis aufgrund methodischer Aporien genauere Aussagen über Jesus selbst nicht zuläßt. Nun ist der verworfene Baustein historischer Jesusforschung in der „Wiederentdeckung vorösterlicher Jesustraditionen" (ebd.) zum Grundstein der Theologiegeschichte geworden. – Einige andere Abschnitte sind außerdem hinzugefügt worden: beispielsweise über den Tod Jesu (67 ff.), der auch auf das Sühneverständnis eingeht, über die Geschichte des Gesetzes im frühen Christentum (85 f.), die Geschichte des frühchristlichen Kirchenverständnisses (154–157), den inneren Menschen bei Paulus (512–514). Die Reihenfolge der Paragraphen wurde aus der ersten Auflage übernommen. Ein Verzeichnis der zugefügten oder neuen Abschnitte findet sich im Vorwort zur zweiten Auflage (leider ohne Seitenangaben). Die Register im Anhang der zweiten Auflage sind erweitert worden und ebenfalls die spärlichen Literaturangaben der ersten Auflage. Daß in seinem Buch der Druckfehler*teufel* zuschlägt, mag B.s Tendenz zur Remythologisierung entsprechen. Zahlreiche Druckfehler sind zwar in der zweiten Auflage beseitigt, jedoch finden sich einige auch hier, z. B. die Erlösung „durch das Blut des unbefleckten Kammes" (69).

Einschätzung und Anfragen: Seine Befürchtung, daß sein Werk einmal so aussehe wie das „des breiten, zähen und trägen Stromes der Fachwissenschaft (...): unangreifbar, wohlabgewogen, rundum abgesichert, langweilig und fügsam" (im Vorwort zur 1. Auflage) ist auch in der zweiten Auflage nicht eingetreten. Es ist nach wie vor eine inspirierende und mit vielen Ideen überraschende Lektüre. Manchmal scheint mir allerdings die schriftstellerische und exegetische Kreativität B.s etwas zu schnell mit provozierenden Formulierungen bei der Hand zu sein. Beispielsweise schreibt er zu den Heilungswundern Jesu: „Das Befehlswort wirkt *magisch, d. h. sakramental,* in dem es bezeichnet, was

es bewirkt"! (648, kursiv von mir, zu „Magie" vgl. auch Ss. 59, 97). Hier liegt m. E. eine verwirrende Gleichsetzung der beiden Konzepte „Magie" und „Sakrament" vor. – Das gleiche gilt von exegetischen Schlußfolgerungen, von denen ich drei nennen möchte: B. schreibt, Jesus könne durch ein „Pneuma" repräsentiert werden, das aussieht wie er, und führt Lk 24,37.39 als Beleg an. Möchte die Perikope des Lukasevangeliums aber nicht gerade das Gegenteil dessen zeigen: „ein Geist hat nicht Fleisch und Knochen, wie ihr seht, daß ich sie habe" (Lk 24, 39)? Oder: B. behauptet, es gäbe „zahlreiche Analogien" (32) zwischen dem johanneischen Logos und Athena als Tochter des Zeus bei Aelius Aristides. Diese Analogien würden etwas mehr als nur ihrer lapidaren Behauptung bedürfen, zumal Aelius Aristides ein Rhetor ist, der 129 nach (!) Christus geboren ist und B. im allgemeinen zu einer Frühdatierung johanneischer Literatur tendiert. Oder: Eine der Grunderfahrungen mit Jesus sei, daß er „als Gastgeber" (115) bei Mahlzeiten verkündige. Mir scheint, daß Jesu Predigt eher zu Gelegenheiten belegt ist, an denen er selbst als Gast geladen war. Mk 2,15 ist uneindeutig, αὐτου kann sich sowohl auf Jesus als auch auf Levi beziehen, vgl. aber Lk 5,29; 14,1. In Lk 19,5 sagt Jesus zum Zöllner Zacchäus sogar: „Heute *muß* (δεῖ) ich in deinem Haus einkehren". Urchristliche Theologie breitete sich aus, weil die Gemeinden gastfreundlich verschiedene Lehrer aufnahmen. Kann sie nicht darin ihren Ursprung haben, daß Jesus selbst als Lehrer bei anderen zu Gast war? A. Wucherpfennig S. J.

Haag, Herbert, *Am Morgen der Zeit.* Das Hohelied der Schöpfung. Mit Fotografien von *Werner Richter*. Solothurn-Düsseldorf: Benziger 1995. 119 S.

Nach Teilhard de Chardin ist der Mensch zwischen zwei Abgründe gestellt, das Unermeßliche und das Winzige. Auch wenn wir heute naturwissenschaftlich mehr über das Werden des Kosmos und des Menschen wissen, so hat doch die Bibel auf ihre Weise uns tiefe Einsichten über die Erschaffung des Menschen und des Weltalls vermittelt, die der naturwissenschaftlichen Sicht nicht zugänglich sind. Diese Erkenntnisse der Heiligen Schrift für den heutigen Leser aufzuschließen und ihm einen Zugang zu eröffnen, hat sich dieses mit schönen Fotografien geschmückte Buch des bekannten Alttestamentlers zur Aufgabe gemacht. Dabei wird jeweils von den Texten der Schöpfungsberichte im AT und auch von entsprechenden Texten aus dem NT ausgegangen, die auch im Wortlaut und mit einer z. T. eigenen Übersetzung zitiert werden. So wird z. B. der Anfang des Genesisbuches übersetzt: „Als Gott anfing, den Himmel und die Erde zu erschaffen..." (7). Neben diesen Text wird der Ps 113 gestellt, in dem Gottes Größe und Herrlichkeit gelobt wird. Kann der heutige, naturwissenschaftlich-technisch geprägte Mensch Derartiges nachvollziehen, fragt der Verf. mit Recht. Die Bibel kennt nur *ein* Thema: Gott *und* Mensch. Wie steht Gott zum Menschen und wie steht der Mensch zu Gott. Aus dem Schöpfungsbericht wird deutlich, daß es „Gott um nichts anderes als den Menschen" geht. Er *will* den Menschen, und er will ihn so, wie er ist. Diese Deutung des Genesisberichts wird mit den Ergebnissen naturwissenschaftlicher Forschung verglichen, wobei dem Verf. immer wieder Fehler unterlaufen, so z. B. daß es auf der Erde „höchstens seit vier Millionen Jahren Menschen" gibt. Selbst, wenn man den Homo habilis als Menschen im philosophischen Sinne (mit Selbstbewußtsein und freien Willen) ansehen würde, was er wahrscheinlich nicht war, so käme man auf höchstens zwei Millionen Jahre; die ältesten heute bekannten Funde vom Homo erectus, sicherlich Menschen, sind sogar nur 1,8 Millionen Jahre alt. Die von dem Verf. auch genannten Australopithecinen gingen zwar aufrecht, aber kein Forscher bezeichnet sie als menschlich. Gut werden die hebräischen Texte erklärt, so z. B. das Wort bara', erschaffen und das Wort 'asah, machen, das im Schöpfungsbericht oft anstelle von „schaffen" verwendet wird. „Gott schafft durch das Wort, und das Wort ist Ausdruck seines Willens" (16). Im zweiten Kap. (31–50) geht es um die Erschaffung des Menschen nach Gottes Bild. Das bedeutet vor allem, daß der Mensch ein Wesen ist, das mit Freiheit und Personwürde begabt ist. Darum ist jede Form von Unterdrückung und Tyrannei sowohl im Zwischenmenschlichen als auch im Staatlichen Sünde gegen den Urheber des Menschen, der uns in Freiheit liebt. Dem Menschen wird Herrscherwürde zugesprochen, aber nicht als Ausbeuter der übrigen Schöpfung, sondern so wie es ein treusorgender Vater oder eine liebende Mutter tun

würden. Das dritte Kap. vertieft das Bild vom Menschen von einer anderen Perspektive her aus dem zweiten Schöpfungsbericht: „Jahwe formte den Menschen aus Staub vom Ackerboden" (51–70). Wenn auch im ersten Bericht der Mensch als letzter erschaffen, im zweiten hingegen als erster, so konvergieren beide Linien doch darin, daß nur der Mensch wichtig ist. Das hebräische Wort für Mensch ‚adam' ist ein Kollektivbegriff, der nicht einen einzelnen Menschen bezeichnet. Hier wird auch eigens von der Erschaffung der Frau aus dem Mann berichtet, wodurch klar wird, daß sie nicht „seine Untergebene ist, sondern sein anderes Selbst" (62). Nach biblischer Auffassung können Mann und Frau ein Herz werden, weil sie ursprünglich ein Herz gewesen sind, sie können ein Leib werden, weil sie ursprünglich ein Leib waren. Nirgendwo artikuliert sich die Bewunderung der gegenseitigen Schönheit in so vollendeter Poesie wie im alttestamentlichen Hohenlied. Andererseits wäre der Mensch in seiner Brüchigkeit nicht verstanden, ohne den Grund dafür, die Paradieses-Versuchung, anzugeben. Das wird im vierten Kap. „Da sah die Frau, daß von dem Baume gut zu essen sei" (71–88) behandelt. „Wir werden das Rätsel des Zusammenspiels zwischen der Anfälligkeit des Menschen für das Böse einerseits und seiner Freiheit und Verantwortung andererseits nie lösen" (88). Aber trotz aller möglichen Einschränkung der menschlichen Freiheit sieht weder die Bibel noch die heutige Rechtsprechung darin einen Freibrief für die böse Tat. Im fünften Kap. wird dieser Gedankengang fortgesetzt. „Feindschaft setzte ich zwischen dich und die Frau" (89–102). Ist der Mensch ein Spielball des Einflusses von bösen Mächten und Dämonen und dadurch dann doch letztendlich nicht mit der Herrscherwürde begabt? Mit dem Zermalmen des Kopfes der Schlange scheint ein Sieg des Menschen über die Schlange angedeutet zu sein; neutestamentlich der Sieg des vollkommenen Menschen Christi über Sünde, Tod und alle widergöttlichen und damit widermenschlichen Mächte. Ganz berechtigt theologisch endet das Buch mit dem sechsten Kap. „Die neue Schöpfung" (103–118). „Ist jemand in Christus, so ist er eine neue Schöpfung: Das Alte ist vergangen, Neues ist geworden" (2 Kor 5,17). Die Vertreibung aus dem paradiesischen Garten wird überboten durch das paulinische Wort, daß Gottes Gnade alle Sünde überbietet. Das bedeutet aber nicht eine neue „Manipulation", diesmal durch Gottes Gnade, sondern die Gnade ermächtigt den Menschen zur freien Entscheidung für Gott. „Für Paulus beginnt die neue Schöpfung nicht erst in der fernen Zukunft. Sie hat schon begonnen mit der Auferstehung Jesu. Diese ist für ihn ein neuer *Morgen der Zeit*" (115–118). Das Buch ist sehr verständlich geschrieben und eröffnet einen guten Zugang zu den für einen Gläubigen, der nicht Fachtheologe ist, schwierigen Texten. R. Koltermann S. J.

Gibson, Margaret T., *The Bible in the Latin West* (The Medieval Book 1). Notre Dame-London: University of Notre Dame 1993. XII+101 S., 28 Abb.

Die mit diesem Band neu eröffnete Reihe macht sich zum Programm, die Entwicklung eines Textes in seinem mittelalterlichen Seitenlayout zu studieren und zu dokumentieren. In der Tat, seit einer Reihe von Jahren mehren sich die Veröffentlichungen zur Kodikologie, die jeweils an einem bestimmten Kodex die Korrelation zwischen seiner individuellen Buch-/Seitengestalt und seiner intellektuellen Gestalt untersuchen. Es ist nur zu begrüßen, daß die neue Reihe der englischen Spezialistin die unterschiedlichen Seitengestaltungen biblischer Texte illustrieren will. Der vorliegende Band stellt die buchhafte Geschichte der lateinischen Bibel in acht chronologischen Schritten – zunächst in der Einleitung, dann ebenso bei der Gliederung der Abbildungen – dar: Late Antiquity (19), The Carolingians (29), Vernacular Bibles (39), Monastic Bibles (49), The University Text (59), The New Literacy (69), The Bible in Print (79). Jede Zeiteinheit wird dargestellt anhand von jeweils einer Seite aus vier exemplarischen Bibelhandschriften. Jeder Abbildung geht eine paläographisch-kodikologische Analyse der gewählten Seite voraus. In der historischen Einleitung wäre wünschenswert, auf den inneren Zusammenhang zwischen der buchhaften Entwicklung der lateinischen Bibel und der kirchlichen Kanonlehre hinzuweisen. Für Historiker der Exegese stellt der Band eine wertvolle Hilfe dar, Verständnis für die buchhaften Aspekte ihrer Kunst zu erlangen.
R. Berndt S. J.

2. Historische Theologie

Fédou, Michel, *La sagesse et le monde.* Le Christ d'Origène (Collection „Jésus et Jésus Christ" 64). Paris: Desclée 1995. 450 S.

7 Jahre nachdem der französische Jesuit, Professor für Patristik und dogmatische Theologie am Pariser Centre-Sèvres, eine bedeutende Studie über das Verhältnis zwischen Christentum und heidnischen Religionen bei O. und Celsus (vgl. die Besprechung in dieser Zeitschr. 65, 1990, 266–269) präsentiert hat, legt er erneut eine Untersuchung über den genannten altchristlichen Theologen vor, diesmal zu einem ‚Gegenstand', um den letztlich alles Denken des genialen Alexandriners selber kreiste, nämlich Jesus Christus, den er, in Vorwegnahme der Christusmystik des Mittelalters, gern „meinen Herrn Jesus" oder ähnlich nennt. Den Einwand, ob es denn nach all den schon vorliegenden Arbeiten bedeutender Origenesspezialisten überhaupt noch möglich ist, über die Christologie des Alexandriners etwas Neues zu produzieren, läßt man fallen, sobald man sich mit der näheren Art und Weise vertraut gemacht hat, mit der F. seine Arbeit angelegt und konzipiert hat. Hier, im Methodischen, und nicht so sehr in den behandelten Aspekten selber liegt für uns die Originalität und besondere Qualität dieser „Einführung in die Christologie" (13) des O., wie der Autor selber seine Arbeit bescheiden bezeichnet. In der Tat, die Anlage der Arbeit trägt der Tatsache Rechnung, daß O. seine Aussagen über Jesus Christus weitgehend seinen Schriftkommentaren entlang vorlegt und dieselben zudem im Vergleich zu seinem *De principiis* den sichereren Weg zur Erkenntnis seiner Christologie darstellen. Eine erste Folge von 5 Kap.n behandelt somit die Christologie des O. entlang den Teilen und Sektionen der Heiligen Schrift. Das 1., „Das Wort und die Schrift" betitelte Kap. ist dem grundsätzlichen Verhältnis der beiden genannten Größen gewidmet. Es geht hier näherhin um zwei Grundüberzeugungen des O., die eine, daß die ganze Schrift, also auch das Alte Testament, Jesus Christus verkündet, und die andere, daß die Schrift selber Wort Gottes ist. Das Wort der Schrift ist also in gewisser Weise schon eine erste Inkarnation des Wortes, gerade auch in seiner menschlichen Begrenztheit und Enge. Gleich im 1. Kap. fällt auf, was auch eine Eigenart der folgenden darstellt: zum Beleg seiner Darlegungen über die Christologie des Alexandriners zitiert der Autor auffallend lange Textpassagen, so daß man bei der Lektüre fast eine Philokalie aus den Werken des O. in Händen zu haben glaubt. – Das 2. Kap. nimmt sich eine erste ‚Sektion' der Heiligen Schrift vor, das Alte Testament, und trägt zusammen, was O. in seinen einschlägigen Schriftkommentaren und -homilien über Christus ausführt. Es ist treffend mit „Figuren und Prophezeiungen" überschrieben und behandelt zunächst die geschichtlichen Bücher von Genesis bis Josue. In ihnen ist von Christus in Typen, Figuren, Vorausbildern die Rede (Abraham, Mose, Josue usw.). Auf die sich anschließenden prophetischen Bücher mit ihren Verheißungen über den kommenden Erlöser folgen die mit Hilfe der prosopographischen oder, wie man besser sagt, prosopologischen Auslegungsmethode erhobenen Aussagen des Psalters über Christus. Die genannte Methode besteht bekanntlich darin, bestimmten Verse bestimmte ‚prosopa', d. h. Personen der Heilsgeschichte zuzuweisen und von ihnen gesprochen sein zu lassen. Sie wurde ursprünglich bei antiken Theatertexten angewandt. Von Christus gesprochene Psalmverse führen so oft zu einem überraschend neuen Zugang zum Mysterium seiner Person. Mit der Auslegung des Hohen Liedes auf Christus hin gibt O. schließlich seiner alttestamentlichen Schriftauslegung den krönenden Abschluß. – Es folgen 3 Kap., die christologischen Aussagen des O. in seinen Homilien und Kommentaren zum Neuen Testament gewidmet sind. Konkret geht es hier um die Hauptmysterien des Lebens Christi in der Reihenfolge, in der sie in den Evangelien vorkommen. Das 1. ist überschrieben mit „Die Ankunft des Heilandes" und behandelt näherhin die Inkarnation als solche, die wahre Gottheit und Menschheit des zu Bethlehem Geborenen, schließlich die bekanntlich heikle Frage der nach O. präexistenten Seele Christi. – Das folgende 4. Kap., „Der Weg des Evangeliums", stellt die christologisch bedeutsamen Evangelienauslegungen des O. von den Kindheitsgeschichten bis zur Verklärungsperikope zusammen. Bevor Verf. in diesem Kap. auf einzelne Worte und Taten Christi und auf die verschiedenen Stufen zu sprechen kommt, auf denen sich das Geheimnis dieses Lebens erschließt, zeigt er, worin

O. ganz allgemein das Besondere der Gestalt Christi sieht, nämlich in ihrer Größe und in ihrer Demut. – Der „Weg des Evangeliums" führt schließlich in das Kreuzesleiden und von dort in die Auferstehung. Mit diesem 5. Kap. schließt der 1. sich an die verschiedenen ‚Sektionen' der origenischen Schriftauslegung anlehnende Teil der Arbeit. Der 2. Teil setzt neu an und vertieft einige zentrale Aspekte seiner Christologie, von denen im vorausgehenden Teil zwar schon die Rede war, die aber im Fortgang der Arbeit nicht genügend vertieft werden konnten. Eingeleitet wird dieser 2. Teil der Studie mit einem „die Namen des Sohnes" überschriebenen Kap. Es beginnt mit grundsätzlichen, u. E. etwas zu knapp ausgefallenen Ausführungen über die sog. Epinoia, also jene Lehre des O., daß es im Sohn im Unterschied zur absoluten Einfachheit des Vaters eine objektive Vielheit von „Zubenennungen", Namen, Bezeichnungen, gibt, die entweder sein Wesen oder sein Heilswerk betreffen. Wir haben es hier mit einer Eigenlehre des O. zu tun, die besonders von den kappadozischen Vätern aufgegriffen wurde, in der Folge unter anderem Namen tradiert und schließlich von der neueren Forschung als wesentlicher Bestandteil der origenischen Soteriologie wiederentdeckt wurde. O. hat bis zu hundert solcher Benennungen Christi unterschieden. Auf die zwei wichtigsten von ihnen, Logos und Weisheit, geht Verf. im weiteren Verlauf des Kap.s dann näher ein. – Die Ausführungen über die Epinoia ‚Weisheit' führen schließlich zur zentralen Frage der Christologie des O., nämlich wie näherhin das Verhältnis dieser Weisheit zum Vater konzipiert ist. Ist diese Weisheit, in der die Welt geschaffen ist und die in Jesus Christus Fleisch angenommen hat, dem Vater gleichwesentlich oder nicht? Es ist bekanntlich die Frage, an der sich seit dem ersten sog. origenistischen Streit die Geister hauptsächlich scheiden, wenn über O. gestritten wird. Unter der Überschrift „Die Weisheit beim Vater" behandelt F. diese für die Beurteilung der Orthodoxie seiner Christologie entscheidende Frage, und zwar in zwei Schritten. Zunächst zeigt F., daß O. in aller Eindeutigkeit die wahre Gottheit des Sohnes und seine ewige Zeugung lehrt. Dann bespricht er Stellen in seinem Werk, auf die sich diejenigen stützten, die O. – als Subordinationisten, also als Leugner der Gleichwesentlichkeit des Sohnes mit dem Vater ansehen. Verf. hat in diesem Abschnitt die deutliche Tendenz, O. von dem Vorwurf der Häresie reinzuwaschen. Er muß freilich zugeben, daß sich O. mehr als einmal ungeschickt ausgedrückt hat. – Logisch sehr befriedigend schließt sich an das 7. das 8. Kap. über das „Geheimnis der Kenose" an. In der Tat, was in den Aussagen der Schrift über Christus auf Ungleichheit mit dem Vater hinzudeuten scheint, bezieht sich in Wirklichkeit auf das Geheimnis seiner Kenose, seiner Entäußerung. Unter Voraussetzung der vollkommenen Gleichheit mit dem Vater erscheint die Inkarnation selber als Kenose und diese wiederum als tiefste Offenbarung des Wesens Gottes selber. Mit diesen Ausführungen über die Entäußerung der Weisheit ist der Verf. am Höhepunkt seiner eigenen Studie, der Darlegung der tiefsten Intuition der origenischen Christologie angelangt. Auf sie deutet auch der Titel des ganzen Buches „Die Weisheit und die Welt" hin. „Was der Welt Bestand gibt, ist die Entäußerung der Weisheit, angefangen von der Schöpfung des Himmels und der Erde bis zur Wiederherstellung der durch Schuld erschütterten und durch Christus erlösten Welt. Aufgrund ihrer vor allem tritt das wahre Gesicht Gottes in Erscheinung; denn weil die Weisheit wesentlich Liebe ist und sich als solche von ihrem Vater empfängt, hat sie sich leer gemacht, um durch ihre Leere der Welt die Fülle zu schenken" (331). – Die vortreffliche Studie klingt in zwei Kap.n und einem Schlußwort aus. Das vorletzte Kap. befaßt sich mit den Geschicken des Wortes Gottes, nach den Geheimnissen der Auferstehung und der Himmelfahrt, in den Seelen der an ihn Glaubenden und ist überschrieben „zwischen den beiden Parusien", das letzte bringt einen gerafften Überblick über die Geschichte der Auseinandersetzungen um die Christologie des O., das Schlußwort schließlich weist treffend auf deren Bedeutung für die Gegenwart hin. H. J. Sieben S. J.

Bergmann, Sigurd, *Geist, der Natur befreit.* Die trinitarische Kosmologie Gregors von Nazianz im Horizont einer ökologischen Theologie der Befreiung. Mainz: Grünewald 1995. 522 S.

Das Besondere der vorliegenden Untersuchung liegt darin, daß sie in großer Ausführlichkeit behandelt, was in patristischen Arbeiten sonst nur kurz angedeutet wird

oder überhaupt nur implizit enthalten ist. In der Tat, andere patristische Arbeiten tragen an ihren Gegenstand oder Autor auch Fragen heran, die ihnen von der aktuellen systematischen Diskussion diktiert sind. Auch ihr Interesse an der Geschichte ist mehr oder weniger bewußt von aktueller Problematik bestimmt. Andererseits hofft der Patrologe oder Historiker wohl normalerweise, daß seine Forschungsergebnisse auch irgendwie für die Lösung aktueller Fragen von Nutzen sind, auch wenn er diese Erwartung nicht offen zum Ausdruck bringt und noch viel weniger konkret zeigt, worin dieser Nutzen bestehen könnte. Vorliegende Arbeit bietet nun beides, einmal die ausführliche Darlegung der systematischen Frage, die derzeit auf den Nägeln brennt, und die den Anlaß darstellt, sich an die Geschichte zu wenden. Es ist die Umweltproblematik. Andererseits zeigt sie sehr ausführlich, inwiefern ein bestimmter Kirchenvater, nämlich G. von Nazianz, in dieser aktuellen Umweltdiskussion ein mit Gewinn zu hörender Gesprächspartner sein kann. Über dieses inhaltliche Ziel hinaus geht es dem Verf. darum, einen Beitrag zu theologischer Methodologie vorzulegen. Am Beispiel der Umweltproblematik soll im Rahmen des Korrelationsmodells von Tradition und Situation kontextuelle Theologie vorgeführt werden. Aus der Zielsetzung der Arbeit ergeben sich damit drei Teile, wovon der mittlere, nämlich Teil B, etwa dem entspricht, was man in gängigen patristischen Arbeiten antrifft, die Teile A und C dagegen das oben angedeutete Besondere der vorliegenden Studie ausmachen. – Teil A hat die Überschrift: „Die Wandlung des Naturbildes der Moderne – eine Situation" und behandelt die ökologische Herausforderung der Theologie. Verf. geht hier u. a. auf die Problembereiche des ökologischen Diskurses ein, auf die Frage, wie die Theologie der ökologischen Herausforderung begegnet und wie die ökologische Herausforderung als eine theologische angenommen wird. Konkret vorgestellt werden hier theologische Beiträge zur Ökologie von John B. Cobb jr., Günter Altner, Gerhard Liedke, Ullrich Duchrow, Christian Link, Jürgen Moltmann, Sallie McFague und Rosemary Radford Ruether. Schließlich sucht Verf. die Frage zu beantworten, warum sich unter den Kirchenvätern gerade G. von Nazianz als Gesprächspartner in der genannten Frage anbietet und dazu eignet. – Teil B hat die Überschrift „Die trinitarische Kosmologie G.s von Nazianz – eine Tradition" und gliedert sich in zwei sehr ungleich lange Abschnitte, einen ersten (95–104), der dem Kontext der kappadozischen Theologie gewidmet ist (Zur Dialektik von Natur, Gesellschaft, Subjekt zusammen mit Ausführungen über die verschiedenen Dimensionen der Wirklichkeit G.s von Nazianz) und einen zweiten, viel längeren (105–227), der das eigentliche Herzstück der gesamten Untersuchung enthält: „Gregors theologische Interpretation der Befreiung der Schöpfung", auf den wir w. u. zurückzukommen haben. – Teil C trägt die Überschrift „Kosmologie als Soteriologie – eine konstruktive Korrelation" und ist in drei Unterpunkte aufgegliedert: 1. Korrelation der Interpretationen der Spätantike und Spätmoderne, 2. Befreiungstheologische Qualifizierung, 3. Methodische Reflexion. Beim ersten dieser drei Unterpunkte geht es darum, mittels der Methode der historisch-hermeneutischen Korrelation Tradition und Situation miteinander in ein kritisches Gespräch treten zu lassen, was u. a. bedeutet, daß von G.s trinitarischer Kosmologie her eine Reihe nicht unwichtiger Fragen an die oben genannten Theologen gestellt werden, z. B. die, ob Moltmann nicht doch zu viel über Gottes Wesen weiß oder ob McFagues Gotteskörper der Weltkörper ist usw. Kommt so in diesem ersten Unterabschnitt von C der eigentliche inhaltliche Ertrag der Beschäftigung mit G. von Nazianz zur Sprache, wo sich also zeigt, was das Gespräch zwischen Situation und Tradition konkret an Horizonterweiterung bringt, so geht es im zweiten Unterabschnitt darum, den Begriff der Befreiungstheologie zu erweitern und nicht nur auf den Menschen, sondern auch auf seine Umwelt anzuwenden. Es geht hier letztlich um die Rechtfertigung des Titels der gesamten Studie „Geist, der Natur befreit". Der 3. Unterabschnitt von C stellt u. a. eine rückblickende Auswertung der in der Arbeit angewandten Methode der Korrelation dar. – Von unmittelbarem Interesse für die Patrologie ist natürlich vor allem der zweite Abschnitt von Teil B, der „Gregors theologische Interpretation der Befreiung der Schöpfung" überschrieben ist. Vom Gelingen dieses Teiles, d. h. davon, ob G.s Theologie hier historisch zutreffend wiedergegeben ist, hängt auch im wesentlichen ab, ob im folgenden Teil C der Dialogpartner der Situation wirklich die Tradition selber ist oder bloß eine in historischer Verkleidung auftretende Situa-

tion. Was Verf. hier in Teil B als Tradition vorstellt und erarbeitet, ist in vier „Bereiche", nämlich Sozialität, Bewegung, Leiden und Geist, gegliedert, die jeweils mit etwa gleichbleibender dreigliedriger Fragestellung auf ihre Korrespondenz von Gottes- und Weltbild hin untersucht werden. So wird z. B. für den Bereich der Sozialität oder Gemeinschaftlichkeit gefragt: 1. Worin besteht ihre theologische Problematik? 2. Wie entfaltet G. den Gedanken der Sozialität in verschiedenen Zusammenhängen? 3. Wie korrespondieren der gemeinschaftliche Gott und die Gemeinschaftlichkeit der Schöpfung miteinander? – Diesen Beitrag der Arbeit zur patristischen Forschung im engeren Sinn zu bewerten, ist nicht leicht. Auf Grund seiner originellen Fragestellung gelingt es dem Verf. ohne Zweifel bisher weitgehend übersehene Aspekte an der Theologie des kappadozischen Kirchenvaters zur Sprache zu bringen. Dies gilt ganz besonders für den zweiten von ihm untersuchten „Bereich", die Bewegung. Wenn er feststellt, daß G. von Nazianz der erste christliche Theologe ist, der die Bewegung zum Gottesprädikat macht und so den „Gedanken vom dreieinig-bewegten Beweger der Schöpfung" aufstellt, so ist diese Behauptung gut durch Texte abgesichert, und man wird ihm so lange nicht widersprechen können, als man keinen Beleg aus einem noch früheren Vater beibringen kann. B. führt mit dieser Entdeckung die patristische Forschung sicher einen nicht unwichtigen Schritt voran. Sehr überzeugend ist auch, was Verf. im gleichen Zusammenhang über die Abgrenzung G.s gegenüber Plotin ausführt, nämlich daß G. gegen dessen Auffassung von der Einheit „seine These von der Qualität der Bewegung als höchste Vollendung des göttlichen Wesens" setzt. „Gerade durch die vollkommene Übereinstimmung von Willen und Bewegung der drei Hypostasen zeichnet sich die Einheit der göttlichen Natur aus. Die Vollkommenheit dieser göttlichen Einheit zeigt sich jedoch nicht in der Einheit der Person, sondern gerade in der vollkommenen Bewegung, die die Einheit konstituiert" (161/2). Nicht ganz so neu, aber doch auch noch sehr beachtenswert ist, was B. zum Gottesbild in den anderen drei „Bereichen" ausführt. Daß man dem Verf. hier weitgehend ohne Zögern zustimmen kann, liegt daran, daß es sich um einen ‚Gegenstand' handelt, über den G. selber in aller Ausdrücklichkeit reflektiert. Die beigebrachten Belege – Verf. spricht von Schlüsseltexten – sind in diesem Fall eindeutig. Viel schwieriger fällt es, dem Autor dort zu folgen, wo er nicht G.s Gottes-, sondern sein Weltbild, seine Auffassung von Schöpfung, Natur usw. jeweils in Korrespondenz zum Gottesbild darzulegen sucht. Hierüber hat G. nicht ausdrücklich reflektiert, es handelt sich weitestgehend um Aussagen, die im Dienste übergeordneter Argumentationen stehen. Um zu beweisen, daß nicht nur Gott, sondern auch die Welt ein „Gefüge von Beziehungen" ist, „nicht nur als Zusammensetzung verschiedener Stoffe, sondern als ein vielfältiges Netz von Verbindungen verschiedener und entgegengesetzter Teile" (122), daß also der trinitarischen Kommunikationsgemeinschaft eine ebensolche der Schöpfung korrespondiert, verläßt Verf. u. E. doch allzuoft die nüchterne kritische Analyse der Texte und behilft sich mit Definitionen und Distinktionen, die den beigebrachten Texten – viele von ihnen sind auf Grund ihrer poetischen Natur sowieso vieldeutig – nicht gerecht werden. So lautet z. B. sein Kommentar zu Carm. 1,129: „Was Gregor als ‚stummen Lobgesang' der Naturen bezeichnet, nenne ich sinnliche Sprachlichkeit. Von dieser unterscheidet er die Sprache der vernunftbegabten Wesen, die ich rationale Sprachlichkeit nenne" (142). Wo es um die präzise Erfassung dessen geht, was G. wirklich sagt oder nicht sagt, wird die Grenze der vom Verfasser angewandten Methode, nämlich die Berufung auf sogenannte Schlüsseltexte, sehr deutlich. Fast nie werden die Texte aus ihrem größeren Zusammenhang heraus interpretiert, z. B. die Aussagen über die Unerkennbarkeit sowohl Gottes selber als auch seiner Schöpfung aus der antieunomianischen Frontstellung G.s. – Ob die Untersuchung als ganze einen ernst zu nehmenden Beitrag zu einer ökologischen Theologie darstellt, müssen die Systematiker dieser Disziplin entscheiden. Ihr mittlerer Teil, die Ausführungen über G. von Nazianz selber, verdienen jedenfalls das Interesse der Patrologie, vor allem weil auf bisher übersehene Aspekte in der Theologie des Kappodoziers hingewiesen und mit einer Reihe von zähen Vorurteilen G. gegenüber, z. B. seiner angeblichen Leibfeindlichkeit, erfreulicherweise aufgeräumt wird. Eine kritische Überprüfung der G.s Weltbild betreffenden Aussagen erscheint uns jedoch, wie angedeutet, erforderlich. Zum Schluß schließlich noch eine Anfrage: Welchen Sinn haben eigentlich die Transkriptionen griechischer Wörter? Dem,

der kein Griechisch kann, bringen sie keine über den bloßen Wortlaut hinausgehende Erkenntnis, für Griechischkenner stellen sie dagegen eine ärgerliche Behinderung der Lektüre dar. H.-J. Sieben S. J.

Basilius von Caesarea, *De Spiritu Sancto – Über den Heiligen Geist.* Griechisch – Deutsch. Übersetzt und eingeleitet von *H.-J. Sieben SJ* (Fontes Christiani 12). Freiburg: Herder 1993. 368 S.

Es war längst überfällig, die „Bibliothek der Kirchenväter" von Bardenhewer u. a. (Kösel) durch eine neue, nun auf das Mittelalter erweiterte Reihe zu ersetzen. Daß unter den ersten Bänden ein so wichtiges Werk über den Heiligen Geist erscheint, ist im Blick auf die immer noch wachsende Bedeutung der Pneumatologie anzuerkennen. Die zweisprachige Ausgabe legt den von B. Pruche edierten griechischen Text aus Sources Chrétiennes 17^{bis} zugrunde. Der gefällige Druck unterstreicht noch, was man an diesem Band von der ersten bis zur letzten Seite spürt: Hier ist ein Fachmann am Werk.

Die „Einleitung" geht aus von der großen Hochschätzung des Erasmus für Basilius und zeigt in einer kurzen vita den brisanten theologiegeschichtlichen und kirchenpolitischen Hintergrund unserer Schrift auf. „Zum Werk selber" schließt S. sich der These von Dörries an, daß Kapitel 10–27 in der Substanz das zweitägige Gespräch wiedergeben, das B. 372 mit seinem damaligen Freund Eustathius, Bischof von Sebaste, geführt hat. Nachdem das Nizänum die Gottheit Christi herausgestellt hatte, ging es nun um die Gottheit des Heiligen Geistes. S. stellt gut die Behutsamkeit heraus, mit der B. vorangeht, denn es gehöre „zum Wesen christlicher Erkenntnis, daß sie Zeit zum Reifen und Wachsen braucht" (46). Aufschlußreich sind die Hinweise auf die „Nachwirkungen" (bis hin zum neuen Katechismus), zunächst daß die Glaubensformel des Zweiten Ökumenischen Konzils (Konstantinopel 381) „die Lehre von De Spiritu Sancto über den Heiligen Geist zusammenfaßt. Genau wie B. selber vermeidet es das Konzil nämlich, den Heiligen Geist ausdrücklich als Gott zu bezeichnen" (55). Ebenso spürt man in der Übersetzung selbst und den zahlreichen Anmerkungen die Hand des kundigen Patristikers und Dogmengeschichtlers: Zahlreiche Querverweise innerhalb des Werkes sowie auf das Gesamtwerk des B., Verbindungslinien zu den Vätern und Theologen ebenso wie zur einschlägigen Fachliteratur machen das Buch zu einer Fundgrube für die Pneumatologie. Dazu tragen außerdem die ausgezeichnete Bibliographie wie die 5 sorgfältig erarbeiteten Register bei: „Bibelstellen, biblische Namen, Personen, Begriffe (griechisch), Sachen (deutsch)".

Zur Übersetzung: Gleich im ersten Satz freut man sich über den Mut, lange griechische Perioden zu teilen, Umstellungen vorzunehmen und entsprechende deutsche Idiomatik auszunutzen. So entsteht ein flüssiger, gefälliger Stil, der zugleich in den entscheidenden Aussagen eine hohe Präzision aufweist. Dieses Buch kann man lesen – wobei man sich gelegentlich am danebenstehenden Urtext vertiefen kann. Dann ist es spannend zu sehen, wie die Untersuchung jener „Worte, die gleichzeitig klein und groß sind" (77), in einem intensiven Ringen mit den Häretikern („Pneumatomachen") in eine große Tiefe und Dichte führt, die auch heute nichts an Aktualität verloren hat. Fragen der Hermeneutik, eine tiefe Schriftexegese und behutsame Systematisierung lassen die Lehre vom Heiligen Geist gleichsam vor unseren Augen erstehen. Dabei spürt man die tiefe Ehrfurcht, die bei allem geistigen Ringen stets vor dem Geheimnis dessen stehen bleibt, dessen Wirkungen wir auf so vielfache Weise erfahren. N. Baumert S. J.

Kreuzer, Johann, *Pulchritudo.* Vom Erkennen Gottes bei Augustin. Bemerkungen zu den Büchern IX, X und XI der „Confessiones". München: Fink 1995. VIII/292 S.

Conf. 9–11, Augustins Reflexionen zur Erfahrung von Transzendenz (Bekehrung), zum Ort dieser Erfahrung *(memoria)* und zu ihren zu definierenden Bedingungen (Zeit/Ewigkeit), stellen für philosophiegeschichtliche Untersuchungen offenbar ein nicht zu erschöpfendes Reservoir dar. Zu den bekanntesten der jüngsten Zeit zählen E. A. Schmidts *Zeit und Geschichte bei Augustin* (Heidelberg 1985) und K. Flaschs *Was ist Zeit?* (Frankfurt a. M. 1993). Letztere konnte K. nicht mehr berücksichtigen (10,

Anm. 24). Schmidt hatte die Rolle der Gegenwart als Geschichte konstituierendes Moment herausgestrichen, Flasch am Text eine inhaltliche Bestimmung dieser Gegenwart entdeckt, nämlich die Gnade der Vorherbestimmung zum Heil, beziehungsweise die Nichtvorherbestimmung, die das Unheil der Verdammten bewirke. K. versucht sich vor allem von der letzteren, bereits in Flaschs *Logik des Schreckens* (Mainz 1990) zum Tragen kommenden Betrachtungsweise zu lösen. Er möchte nicht die Schattenseite des Denkens Augustins hervorheben (1, Anm. 4), sondern, von „philosophiegeschichtlichen Parallelisierungen" jeder Art (etwa auch der platonischen Chorismos-Problematik) „unbelastet" (9), das geistige Erfassen der Schönheit Gottes, der *pulchritudo tam antiqua et tam nova*, als zentrales Motiv der behandelten Abschnitte herausarbeiten. Dementsprechend gehe es, so K., nicht um Ästhetik in der modernen Bedeutung des Wortes. Vielmehr erweise sich der Ausdruck *pulchritudo* als der Begriff, auf den hin Augustin, ausgehend von der Analyse der *memoria* und im Kontext seiner Zeitanalyse, seine theologische Erkenntnislehre entfalte. Am Ende von Kap. 1 („Confessiones X: Analyse und Interpretation der Memoria") verdichten sich diese Überlegungen: „Das Erinnerungsvermögen überschreitet sich selbst in sich selbst" (83). Wodurch und woraufhin werde dies in Augustins Augen möglich? „An der Aszendenz zum ‚in te supra me' als dem Rückgang in den Grund der Erinnerung wird immer von neuem bewußt, wie Augustin die Frage beantwortet, ‚was er liebt, wenn er Gott liebt' (X,6,8) [...] Der Name für den Grund der Erinnerung ist ‚pulchritudo': ‚Spät habe ich dich geliebt, Schönheit, so alt und so neu' (X,27,28)" (84f.). *pulchritudo* ist das Analogon des Aufstiegs von den äußerlichsten Dingen zur absoluten Mitte. An ihr werde *memoria* zur *memoria amans* (92). „An der *pulchritudo* begreifen wir, was die unendliche Fassungskraft der Erinnerung in ihrem Grunde ist" (95). In diesem Grund begegnen sich Zeit (das jeweils Nachträgliche der Erinnerung) und Ewigkeit (ständige Gegenwart) als das Ereignis der Schöpfung durch Gott: „In der Erinnerung der *pulchritudo* wird der Schöpfungsvorgang erfahren, als geschähe er gerade jetzt (XI,7,9)" (101). Im nun folgenden Kap. 2 („Confessiones XI: Ewigkeit – Zeit") gehe es demnach also nicht um die Frage nach der Situation der Schöpfung *(creatura)* zwischen Zeit und Ewigkeit, sondern „um die Frage, wie Ewigkeit, die ‚Gottes ist', schöpferisch ist" (119). Antwort: „Schöpferisch ist die Ewigkeit Gottes in der Zeit nicht in der Weise eines ‚kunstfertigen Handwerkers'. Schöpferisch ist die Ewigkeit Gottes im Wort" (133). Dessen Abbild sei die Sprache, deren Nacheinander die Zeit als Geschichte konstituiere (170). Deren Innenseite *(distentio animi)* wiederum strebe im Durchgang durch die Stufen der Schönheit zurück zur Mitte ihrer Erfüllung, der ewigen Wahrheit des Wortes Gottes. Damit hätte sich der Kreis geschlossen. K. stellt dies an einer Synopse von *conf.* 10 und *conf.* 11,29,39.31,41 dar, ehe er zum Schluß auf Augustins Beschreibung der Vision von Ostia in *conf.* 9 zu sprechen kommt (255). Diese sei ein konkretes, historisches Beispiel der bisher philosophisch abstrakt reflektierten Wahrheiten: „Mit dem Gespräch in Ostia hat Augustin in den Confessiones ein Beispiel des sich in Äußerung übersetzenden Erinnerns gegeben. Während des Sprechens wurde berührt, was schweigend in der Sprache ist. Das Schweigen ist in der Sprache als der Grund von Sprache. Es ist das Sprechen Gottes" (273).

Die Vorstellung von Schöpfung als eines sprachlichen Ereignisses läßt sich auch auf Ks. Darstellung übertragen. Ks. Formulierungen erweisen sich immer wieder als gelungen und zum Weiterdenken inspirierend. *pulchritudo* als Zielbegriff der Reflexionen Augustins in *conf.* 9–11 anzuvisieren, hat sich als lohnend erwiesen. Wie schon vor einigen Jahren C. Harrison in *Beauty and Revelation* (Oxford 1992) gezeigt hat, begegnet hier eine Grundkategorie des Denkens Augustins. Daß diese freilich mit der Problematik moderner ästhetischer Theorien mehr zu tun haben könnte, als K. dies zuzugeben gewillt ist, wurde bereits an früheren Werken als *conf.*, etwa *uera rel.*, gezeigt (vgl. J. Lössl, *religio, philosophia* und *pulchritudo*, in: VigChr 47 [1993] 363–373, bes. 372f., Anm. 34). Für Augustin erstreckt sich das Gebiet der *pulchritudo* über die „höheren" geistigen Wirklichkeiten hinaus nicht nur auf die „niedrigeren", äußerlichen, also sinnlichen Gegebenheiten als solche, sondern auch, insofern sie gefallen und böse bis hin zur Verdammnis sind. Dieser Hang zur „Universalisierung" der Heilsästhetik läßt für Augustin, wie Flasch richtig erkannt hat, auch eine Logik des Schreckens zu, der eine der Symmetrie verpflichtete „Ästhetik des Schreckens" entspricht. Diese Tendenz erreicht

etwa um 397, also der Abfassungszeit von *conf.*, einen ersten Höhepunkt. Der Text von *conf.* selbst ist durchdrungen von dieser Thematik. Von ihr zu abstrahieren heißt, vom Denken Augustins zu abstrahieren. So „schön" und in sich zutreffend die Gedanken Ks. zur *pulchritudo* im Verhältnis von Zeit und Ewigkeit sowie ihre konkrete Anwendung in der „Ostia-Vision" sein mögen, die Gedanken Augustins sind es nicht, jedenfalls nicht in jenem klassisch naiven Sinn von *pulchritudo*, der das Schauerliche und Schreckliche biblischen Glaubens, wie er hier praktiziert wird, verdrängt. Das *conf.* 9 beherrschende Thema ist die dramatische Entgegensetzung von Heil und Unheil. Augustin faßt seine in *conf.* 1–4 und 5–8 dargestellte biographische Entwicklung zusammen: Das Glück seines Lebens sei seine Bekehrung gewesen. Ohne sie wäre er auf ewig verloren. Einen Vorgeschmack der ewigen Verdammnis habe ihm sein früheres sündiges Leben vermittelt. Niemandem wünsche er dieses Schicksal. Wie glücklich sei er darüber, daß sich sein Freund Verecundus, der Besitzer des Landguts von Cassiciacum, kurz vor seinem Tod habe taufen lassen (9,3,5). Augustin hegte keine Zweifel, daß er ihn andernfalls unter die Verdammten hätte rechnen müssen. In diesem Kontext schildert er seine eigene Taufe und im Anschluß anläßlich des Todes der Mutter deren frommes Leben mit der „Vision von Ostia" an dessen Ende. Am Bett der Toten stimmt Evodius Ps 100 an: „Von Erbarmen und Gericht will ich dir singen, o Herr" (9,12,31). Auch in *conf.* 10 und 11 wird die Kontrastierung von Heil und Unheil fortgesetzt. Der trinitarisch strukturierten Gottebenbildlichkeit der *memoria amans* entspricht in der Trinität der Laster nach 1 Joh 2,16 *(concupiscentia, curiositas, superbia)* eine Struktur des Unheils (10,28,39). Beides ist „in Christus" in eine universale Ästhetik integriert (10,43,70). Die Geretteten schauen staunend auf das Wunder der Gerechtigkeit Gottes, die darin besteht, daß durch das Kreuz Christi die Guten erlöst und die Bösen verdammt werden. Schließlich und endlich erfolgt auch der Zugang zur Frage nach dem Verhältnis von Zeit und Ewigkeit *(conf.* 11) von dieser Grunderfahrung der Bekehrung als Errettung aus dem sicheren Schicksal ewiger Verdammnis her. Flasch hat dies in *Was ist Zeit?* ausführlich kommentiert und kontextualisiert. Wie Flasch dort in seiner moralischen Entrüstung übersah, daß Augustins Theorie der Zeit als „gnadenhafter" Erstreckung der Ewigkeit im Gericht (Scheidung der Erlösten von den Verdammten) universalästhetische Züge trägt, relativiert K. (vgl. 10, Anm. 24) durch Ausschluß gnadentheologischer Motive gegen Flasch die hochaktuelle (vgl. F. Dröge/M. Müller, Die Macht der Schönheit, Hamburg 1995) und durch ihren religiösen Bezug (Was heißt Gerechtigkeit und Barmherzigkeit Gottes?) bei Augustin verschärfte ethische Problematik einer solchen Konzeption. J. Lössl S. J.

Roberts, Phyllis B., *Thomas Becket in the Medieval Latin Preaching Tradition. An Inventory of Sermons about St. Thomas Becket c. 1170–c. 1400* (Instrumenta Patristica 25). Steenbrugge-Den Haag: Sint Pietersabdij/Martinus Nijhoff International 1992. 270 S.

Die Persönlichkeit und die Geschichte des ermordeten Erzbischofs von Canterbury bewegte im Mittelalter viele Menschen, weil sie in ihm einen Zeugen für eine Haltung erkannten, die wir heute mit Zivilcourage umschreiben können. Seinem Sekretär Herbert von Bosham verdanken wir die Vita s. Thomae. Die Predigten zu Ehren dieses englischen Märtyrers dürften aber in den weitaus meisten Fällen unbekannt sein. Die Vf.in hat es mit vorliegender Publikation erstmals unternommen, die erhaltenen und bekannten Sermones in einem Repertorium zu sammeln. In einer ausführlichen Einleitung beschreibt sie die Geschichte der Becket-Verehrung im Mittelalter (9–26) und sein in diesen Texten umrissenes Persönlichkeitsbild (26–45). Als Hauptteil analysiert Vf.in 184 lateinische Predigten über Thomas Becket, entstanden im Zeitraum zwischen 1170 und 1400. Vier Indizes erschließen die Liste (die Prediger: 247–250; das Publikum/Predigtformen: 251; Schriftthemen: 252–254; Handschriften: 255–263), eine Auswahl-Bibliographie vervollständigt sie (265–270). – Das Auswahlkriterium des hier vorzustellenden Repertoriums, nämlich eine bestimmte Persönlichkeit im Widerspiegel der Predigtliteratur, erweist sich als ergiebig. Anhand der deskriptiv-quantitativen Methode kann Vf.in die Kreise hervortreten lassen, die sich vornehmlich für Thomas Becket interessierten.

Für den dargebotenen literargeschichtlichen Beitrag gebührt Vf.in Dank. Es bleibt als Desiderat zu formulieren, die weitere theologiegeschichtlich-hagiographische Rezeption der Gestalt Beckets in den genannten Predigten möge bald folgen. R. Berndt S. J.

Schwerpunkte und Wirkungen des Sentenzenkommentars Hugolins von Orvieto O. E. S. A. Hrsg. von *Willigis Eckermann* OSA. Würzburg: Augustinus-Verlag 1990. XII + 512 S., 9 Tafeln.

Der unermüdliche Editor der Werke des bedeutenden italienischen Augustiners, Theologen und Prälaten Hugolin von Orvieto († 1373) legt hiermit einen Forschungsband vor, der den Abschluß der Ausgabe des Sentenzenkommentars markieren soll. Im wesentlichen stammen die Beiträge vom *Herausgeber* des Bandes – „Zwei neuentdeckte theologische Prinzipien Hugolins von Orvieto" (43–83); „Der Recollector des Sentenzenkommentars Hugolins von Orvieto" (113–120); „Religiöse Bildung als Lebensförderung. Der Themasatz Galater 6,8 im Verständnis Hugolins von Orvieto" (135–143); „Der lebendige Gott. Zum Zentralbegriff der personalen Theologie Hugolins von Orvieto" (197–238); „Der Christusbezug der sieben Sakramente nach Hugolin von Orvieto" (263–270); „Christsein als Auftrag zum Christwerden. Die Bewertung der Taufgnade durch Hugolin von Orvieto" (271–279); „Heutige Evangelisation und augustinisches Gnadenverständnis" (281–293) – und von *Venicio Marcolino* (297–481): „Die Resonanz des Sentenzenkommentars Hugolins von Orvieto bis zur Reformationszeit; „Der Einfluß der Theologie Hugolins von Orvieto auf den Pariser Magister Stephan Gaudet († um 1390)"; „Angelus de Roma O. E. S.A., ein erklärter Vertreter der Theologie Hugolins von Orvieto an der Pariser Universität"; „Die Abbreviatio der Quästionen Hugolins von Orvieto über die Fruitio im Ms. Brugge Stadtbibl. 189"; „Konrad von Ebrach († 1399) und Hugolin von Orvieto"; „Die Vorliebe für die Lehren Hugolins von Orvieto bei Dionysius de Mutina O. E. S.A. († 1400)"; „Simon von Cremona O. E. S.A. und der Sentenzenkommentar Hugolins von Orvieto"; „Die Exzerpta aus dem Sentenzenkommentar Hugolins von Orvieto im Ms. Paris Nat. lat. 16228." Daneben sind noch folgende Beiträge in dem Band enthalten: *A. Zumkeller*, Leben und Werke des Hugolin von Orvieto (3–42); *A. Cohen-Mushlin*, Paris and Bologna: A new look at the manuscripts of Simon de Cremona O. E. S.A. (87–97); *D. Gionta*, Filosofi precristiani e Rivelazione: analogie e contrasti tra Ugolino da Orvieto e Egidio da Viterbo (123–133); *M. Schrama*, La foi et la théologie dans le Prologue du Commentaire des Sentences de Hugolin d'Orvieto († 1373) (145–196); *L. F. Murphy*, Original sin and some consideration of its effects in Hugolin of Orvieto's commentary on the Sentences (239–251); *A. E. McGrath*, The Christology of Hugolino of Orvieto (253–262). Die üblichen Verzeichnisse sind ebenfalls vorhanden (483–510). – Die hier vorgelegten Untersuchungen zu dem bedeutenden italienischen Theologen und Prälaten des späten Mittelalters lassen, über die detailreichen Darlegungen in bezug auf seine Zeitgenossen hinaus, seine Quellen hervortreten. Neben einigen Kirchenvätern, vor allem Augustinus und Ambrosius, ist das 12. Jahrhundert mit den Viktorinern Hugo und Richard, aber auch mit dem Lombarden vertreten. Bernhard von Clairvaux, Abälard oder Gilbert Porreta hingegen werden kaum genannt. Auch die großen Meister des 13. Jahrhunderts, die die Aristoteles-Rezeption repräsentieren, sind wenig vertreten. Allein von der quantitativen Quellenlage her scheint also die augustinische Linie theologischen Schaffens auch in der Person und im Werk dieses Augustinereremiten eine neue Blüte zu erleben. R. Berndt S. J.

Weihbischöfe und Stifte. Beiträge zu reichskirchlichen Funktionsträgern der frühen Neuzeit. Hrsg. *Friedhelm Jürgensmeier* (Beiträge zur Mainzer Kirchengeschichte 4). Frankfurt a. M.: Knecht 1995. 208 S.

Weihbischöfe und nichtadelige Stifte haben im Zeitraum von Reformation, katholischer Reform, Gegenreformation und Konfessionalisierung eine große Bedeutung gehabt. Weihbischöfe wurden zu Trägern und Gestaltern des kirchlichen und religiösen Lebens; nichtadelige Stifte übernahmen wichtige Funktionen bei der kirchlichen Prägung der verschiedensten Regionen. Auf all dies gehen die 16 Beiträge des vorliegenden

Buches ein, von denen hier einige kurz vorgestellt werden sollen. *K. Hausberger* weist in seinem Beitrag (Aufgabenbereich, soziale Herkunft und Bedeutung der Regensburger Weihbischöfe in der frühen Neuzeit, 17–22) darauf hin, daß mit dem 14. Jahrhundert das Institut der Weihbischöfe im Bistum Regensburg zu einer dauerhaften Einrichtung wurde. Dies hatte seinen Grund vor allem darin, daß die (regierenden) Bischöfe selber den Dienst an der Kirche nur sporadisch ausfüllten. So befand sich im Jahrhundert nach dem Westfälischen Frieden die Regensburger Kirche fast ausschließlich in den Händen nachgeborener Prinzen aus der Dynastie der bayerischen Wittelsbacher, die infolge der Pfründenkumulation, der Minderjährigkeit, mangels höherer Weihen und ausreichender theologischer Bildung ihren eigentlichen bischöflichen Pflichten nur in beschränktem Maße (oder gar nicht) nachkommen konnten oder wollten. Im Schatten der regierenden geistlichen Fürsten steht das Wirken der Weihbischöfe, Konsistorialpräsidenten, Bistumsadministratoren und Generalvikare. M.a.W.: Die Fürstbischöfe der damaligen Zeit liehen den kirchlichen Maßnahmen nur ihren Namen; die eigentliche Arbeit wurde von den bischöflichen Behörden unter Leitung der Weihbischöfe geleistet. *J. Gelmi* fordert in seinem Aufsatz (Funktion und Bedeutung der Brixner Weihbischöfe in der frühen Neuzeit, 23–40), das einseitige Bild der adeligen Reichskirche in der Neuzeit (welches besonders die katholischen Fürstbischöfe zeigt) durch eine bessere Würdigung der Weihbischöfe zu entzerren. Um die Eignung des Kandidaten zu prüfen, wurde bei den Weihbischöfen (wie bei den Diözesanbischöfen) ein Informativprozeß geführt. Zuständig für den Ablauf dieser Prozesse, die in der Regel an der römischen Kurie stattfanden, war der Auditor des Papstes. Meist war auch der Nuntius involviert, insofern er die nötigen Unterlagen nach Rom sandte. Schwierigkeiten bereitete in Brixen die Konsekration. Drei Bischöfe mußten sie vornehmen. Daher waren die angehenden Weihbischöfe gezwungen, lange Reisen zu unternehmen, um geweiht zu werden, oder sie mußten um Dispens ansuchen, damit als Mitkonsekratoren auch zwei infulierte Äbte fungieren konnten. Von den zwölf Weihbischöfen, die Brixen im Verlauf des 16. und 17. Jahrhunderts hatte, gingen nur zwei aus dem Adel hervor. Insgesamt wird man sagen müssen, daß in den beiden genannten Jahrhunderten die Weihbischöfe die eigentlichen Hirten des Bistums Brixen waren. Sie nahmen nicht nur die Weihehandlungen vor, sondern hielten auch durch ihre Visitations- und Firmreisen die Kontakte zwischen Fürstbischof einerseits und dem örtlichen Klerus und der Bevölkerung andererseits, aufrecht. In seiner Überlegung (Profile der Weihbischöfe von Konstanz in der frühen Neuzeit, 41–51) unterscheidet *R. Reinhardt* drei Phasen. In der ersten Phase waren die Weihbischöfe von Konstanz (mit einer Ausnahme) allesamt Mönche. Vertreten waren fast alle großen Orden: Benediktiner, Zisterzienser, Wilhelmiten, Augustiner-Eremiten, Franziskaner, Dominikaner. In der zweiten Phase stammten die Weihbischöfe vor allem aus angesehenen Bürgerfamilien. In der dritten Phase schließlich kamen die Weihbischöfe aus dem Adel. In seinem Aufsatz (Der Bischof von Chiemsee als Weihbischof in Salzburg und die Stellung des Archidiakons und Stiftspropstes von Herrenchiemsee, 52–65) berichtet *M. Heim* von der Gründung des Bistums Chiemsee, die 1215 erfolgte. Grund dafür war die große Ausdehnung des Erzbistums Salzburg, das sich vom bayerischen Inn bis nach Ungarn erstreckte. Der Bischof von Chiemsee stand in einem Abhängigkeitsverhältnis zum Erzbischof von Salzburg, von dem er gewählt, ernannt, investiert und belehnt wurde. Das Bistum Chiemsee war also ein Salzburger „Eigenbistum". Das galt so sehr, daß der Bischof von Chiemsee in Salzburg residieren mußte. Mit dem bayerischen Konkordat von 1817 wurde das Bistum Chiemsee aufgelöst und ging in die Erzbistümer München (und Freising) und Salzburg auf. In seinem Beitrag (Weihbischöfe in Hildesheim vom späten Mittelalter bis zur Säkularisation, 66–90) weist *H.-G. Aschoff* zunächst darauf hin, daß die Gründung des Bistums Hildesheim im Zuge der Eingliederung Sachsens in das Frankenreich unter den Karolingern geschah (815 unter Ludwig dem Frommen). In der ersten Periode (vom 15. Jahrhundert bis zum Ende des Dreißigjährigen Krieges) waren die Hildesheimer Weihbischöfe Regularkleriker; meist kamen sie aus den Bettelorden. Ihre (im Vergleich zum Säkularklerus) gute Ausbildung und der durch den Orden gesicherte Unterhalt mögen Gründe für ihre Wahl zu Weihbischöfen gewesen sein. In der zweiten Periode (1652 bis zur Säkularisation) war die überwiegende Mehrheit der Weihbischöfe Adelige. Es kam zu einer sogenannten Feudalisierung der Ämter.

R. Freiin von Oer rät in ihrem Aufsatz (Weihbischöfe und Kollegiatstifte im Fürstbistum Münster seit der Reformation, 104–112), von dem vereinfachenden Schema (hier fromme Weihbischöfe, dort verweltlichte Fürstbischöfe) Abstand zu nehmen. In Münster jedenfalls beruhte die Unterscheidung zwischen Fürstbischöfen und Weihbischöfen im wesentlichen auf dem Prinzip der Arbeitsteilung. Von Bedeutung für die Weihbischöfe war natürlich das Konzil von Trient (1545–1563). Darüber referiert *K. Ganzer* (Das Konzil von Trient und die Weihbischöfe, 117–121). Bereits vor dem Konzil wurde an den Weihbischöfen harte Kritik geübt. So heißt es in den Gravamina nationis Germanicae, viele Weihbischöfe würden bei der Weihe von Kirchen und kleineren Gotteshäusern das von Armut geplagte Kirchenvolk mit überflüssigen Kosten belasten. Auf dem Konzil tauchte das Problem der Weihbischöfe auf bei der Beratung über die „abusus circa administrationem sacramenti ordinis". Einige Konzilsväter (unter ihnen Kardinal Guise) forderten die Abschaffung des Instituts der Weihbischöfe. Bei dem endgültigen Reformdekret, das am 15. Juli 1563 verabschiedet wurde, war dann allerdings von den Weihbischöfen überhaupt nicht mehr die Rede. Waren Weihbischöfe Politiker? Darüber berichtet *H.-J. Schmidt* (Weihbischöfe als Politiker, 130–148). Ursprünglich bestand die Rolle der Weihbischöfe gerade darin, durch die Übernahme der geistlichen Aufgaben den Freiraum zu schaffen, der es den Ordinarien erlaubte, sich in der Politik zu betätigen. Tatsächlich war denn auch der Tagesablauf der Weihbischöfe vor allem von liturgischen Handlungen, von Predigten, von Visitationsreisen im Bistum ausgefüllt. Freilich entfalteten die Weihbischöfe auch so eine Wirkung, die (sehr häufig unbeabsichtigt) über die geistliche Sphäre hinausgriff, die Gesamtheit der sozialen Beziehungen erfaßte und politische Konsequenzen hatte. Der zweite Teil des vorliegenden Buches handelt über die *Stifte. J. Pilvousek* (Funktionelle Veränderungen im Erfurter Marienstift des 16./17. Jahrhunderts, 151–166) weist darauf hin, daß Erfurt am Ausgang des Mittelalters die kirchenreichste Stadt Mitteldeutschlands war und drei Stifte besaß: die Kollegiatstifte St. Marien und St. Severi und das Stift der regulierten Augustinerchorherren. Das Marienstift bestand zu Beginn des 16. Jahrhunderts aus ca. 100 Mitgliedern (Prälaten, Kanonikern, Vikaren, Dienern, Schülern). In der ersten Hälfte des 16. Jahrhunderts (bis zum Augsburger Religionsfrieden von 1555) standen vier Dignitäre an der Spitze des Kapitels: Propst, Dekan, Scholaster und Kantor. Der Propst war in der Frühzeit des Stiftes dessen Leiter, lebte aber im 16. Jahrhundert exemt vom Kapitel. Der eigentliche Leiter des Kapitels war der Dekan. Der Scholaster hatte Überwachungsfunktionen im Gottesdienst und kümmerte sich vor allem um die Schule. Der Kantor schließlich sorgte sich vor allem um die Gesänge im Gottesdienst. Nach dem Augsburger Religionsfrieden von 1555 erfuhr das Marienstift keine Veränderungen. Was sich änderte, war der Klerus selbst, der ganz im Sinne der Trienter Reformdekrete ausgebildet wurde und wirkte. *D. Stievermann* berichtet in seinem Artikel über Frankfurt a. M. (Katholisches Stift in evangelischer Stadt, 167–179). Zwar galt in der Frühen Neuzeit das Prinzip „Cuius regio, eius et religio", aber davon gab es doch erhebliche Ausnahmen. In Frankfurt z. B. waren (trotz der Reformation) der Dom (= das Bartholomäusstift), St. Leonhard, Liebfrauen, Dominikanerkloster, Antoniterkloster (= später Kapuzinerkloster), Karmeliterkloster und das Deutschherrenhaus katholisch geblieben. Im letzten Beitrag, auf den ich eingehen möchte, prüft *P. Hersche* (Adel gegen Bürgertum? 193–208) die Hypothese, wie weit das bürgerliche Element im Verlauf der Frühen Neuzeit vom Adel verdrängt worden ist. Das Fazit: Aus den *Domkapiteln* ist das Bürgertum tatsächlich verdrängt worden. Insofern kann man von einer Refeudalisierung in der Reichskirche sprechen. Bei den *Kollegiatstiften* haben wir dagegen die entgegengesetzte Entwicklung. Diese niederen Benefizien überließ der Adel den Bürgern. – Ich habe das vorliegende Buch mit Interesse gelesen und kann es nur empfehlen. R. Sebott S. J.

Ferdinand Verbiest (1623–1688). Jesuit Missionary, Scientist, Engineer and Diplomat. Edited by *John W. Witek* S. J. (Monumenta Serica Monograph Series XXX). Nettetal: Steyler Verlag 1994. 602 S.

Neben Matteo Ricci und Johann A. Schall gehörte Ferdinand Verbiest zu den führenden Chinamissionaren des Jesuitenordens. Als Missionar, Wissenschaftler, Ingenieur

und Diplomat hatte er in Peking eine Schlüsselposition in den chinesisch-europäischen Beziehungen. Anläßlich seines 300. Todestages trafen sich deshalb 1988 auf einem Kongreß in Löwen chinesische und europäische Gelehrte, um Leben und Werk des flämischen Jesuiten zu würdigen. Ihre fundierten Vorträge veröffentlichte Witek im vorliegenden Band, den er in sechs Kapitel gliederte. – Unter der Überschrift „Verbiest in Europa" beschäftigen sich die beiden Beiträge des ersten Kapitels mit neuentdeckten Archivalien über die Familie und das Leben von Verbiest, der 1623 in Pitthem (Westflandern) geboren wurde und 1641 in den Jesuitenorden eintrat. Was er vor seinem Ordenseintritt in Löwen studieren konnte, zeigt der Bericht über die akademischen Verhältnisse, die damals an der dortigen Universität herrschten. Seine philosophischen Studien vollendete Verbiest jedoch nicht an der Universität, sondern 1645 am Jesuitenkolleg in Löwen. Nachdem er fünf Jahre alte Sprachen und Rhetorik unterrichtet hatte, studierte Verbiest in Rom und Sevilla Theologie. 1647 und 1655 bat er, als Missionar nach Südamerika gehen zu dürfen. Da die spanischen Behörden die Überfahrt nicht erlaubten, reiste er 1647 mit einer von Martino Martini geführten Gruppe von Jesuitenmissionaren nach China, wo er 1659 eintraf. Dort missionierte er zunächst in der Provinz Schansi, bis ihn Schall am 9. Mai 1660 als seinen Assistenten nach Peking holte. Wegen des Kalenderstreites saßen die dort lebenden Jesuiten 1664 ein halbes Jahr im Gefängnis und wurden dann unter Hausarrest gestellt. Dieser wurde erst Anfang 1669 aufgehoben, nachdem Verbiest in einem mehrtägigen Wettbewerb mit chinesischen Astronomen die Genauigkeit seiner Berechnungen bewiesen hatte. Der Kaiser ernannte ihn daraufhin zum Leiter des Astronomischen Amtes in Peking. Durch diese hohe Stellung, die er bis zu seinem Tod am 28.1.1688 bekleidete, konnte Verbiest das Vertrauen des Kaisers gewinnen und den Fortbestand der Chinamission sichern. – Mit „dem Wissenschaftler Verbiest" beschäftigen sich die neun Beiträge des zweiten Kapitels. Die ersten beiden setzen sich mit der Behauptung auseinander, die Jesuiten hätten statt des heliozentrischen Systems eine veraltete Astronomie nach China gebracht, und bewerten das wissenschaftliche Gesamtwerk von Verbiest. Welche Bedeutung die europäische Astronomie in China erlangte, zeigen die folgenden drei Untersuchungen, in denen die Entstehung des Buches „Astronomia Europaea" von Verbiest beschrieben, die von ihm konstruierten astronomischen Geräte mit denen von Tycho Brahe verglichen und der Synkretismus zwischen europäischer und chinesischer Kultur an diesen Instrumenten aufgezeigt werden. Die restlichen vier Aufsätze würdigen die geographischen und kartographischen Werke Verbiests und fragen, welchen Einfluß er auf die chinesische Wissenschaft ausgeübt hat. – Wie „der Ingenieur Verbiest" seine naturwissenschaftlichen Kenntnisse nutzte, um das erste mit Dampf betriebene Fahrzeug zu bauen und auf kaiserlichen Befehl die chinesische Armee mit neuen Kanonen auszurüsten, von denen einige heute noch in europäischen Museen zu sehen sind, zeigen die vier Beiträge des dritten Kapitels. – Aufgrund seiner Sprachkenntnisse und des Vertrauensverhältnisses zum Kaiser, dessen engster Berater er war, spielte „der Diplomat Verbiest" eine wichtige Rolle in den chinesisch-russischen Beziehungen. Bei seinen Gesprächen mit den russischen Gesandten versuchte er, für die Missionare die Erlaubnis zu bekommen, auf dem Landweg durch Rußland nach China zu reisen. Wie wichtig diese Reiseroute damals war, zeigen seine diplomatischen Bemühungen, die dafür erforderliche Genehmigung des Zaren durch die Vermittlung des polnischen Königs zu erhalten. Da es auch diesem nicht gelang, den Landweg nach China zu öffnen, mußten die Missionare weiterhin den gefährlichen Seeweg benutzen, auf dem viele den Tod fanden. Verbiest's diplomatische Aktivitäten weckten das Mißtrauen hoher chinesischer Beamter, die ihn beschuldigten, für Rußland zu spionieren. Dieser Vorwurf, der lange im Cihai-Wörterbuch erhoben wurde, wird im vierten und letzten Beitrag dieses Kapitels als unbegründet zurückgewiesen. – Trotz zahlreicher Sonderaufträge des Kaisers, die er neben seinen Verpflichtungen als Leiter des Astronomischen Amtes zu erledigen hatte, verlor „der Missionar Verbiest" sein eigentliches Ziel, in China die christliche Botschaft zu verkündigen, nicht aus den Augen. Welche Bedeutung er dadurch für die Geschichte der katholischen Kirche Chinas erlangte, zeigt der erste der zehn Aufsätze des fünften Kapitels. Die folgenden drei Beiträge untersuchen, welchen Einfluß Verbiest auf die Religionspolitik des Kangxi-Herrschers hatte, machen auf Unzulänglichkeiten und Fehler aufmerksam, die seit Matteo Ricci die Missionierung

behinderten, und vergleichen das Wissenschaftsverständnis der Jesuiten mit dem der chinesischen Gelehrten. Mit den religiösen Schriften von Verbiest, mit seinem chinesischen Katechismus und den Auswirkungen der den Jesuiten im Juli 1675 vom Kaiser geschenkten Inschrift „Jing Tian" auf den Ritenstreit befassen sich die nächsten drei Abhandlungen. Das Kapitel beschließen drei Aufsätze über die Beziehungen Verbiests zu Martino Martini, über seine angebliche Exkommunikation und seinen Umgang mit der chinesischen Bürokratie. – Die drei Beiträge des letzten Kapitels beschäftigen sich mit den Dialogen über die Berechnung des Kalenders, die Jean-François Foucquet unter dem Titel „Lifa Wenda" veröffentlichte, mit der Errichtung der französischen Missionsstation in Peking und mit Theophilus Siegfried Bayers Publikationen über Verbiest. – Die wissenschaftlichen Abhandlungen, die hier nur stichwortartig vorgestellt werden konnten,. bieten eine umfassende Darstellung von Leben und Werk Verbiests und geben Einblick in eine wichtige Epoche der Chinamission. Die kenntnisreichen Studien sind durchweg verständlich geschrieben und leicht zu lesen. Überschneidungen und Wiederholungen konnte Witek mit seiner guten Gliederung der zahlreichen Beiträge weitgehend vermeiden. Eine Bibliographie einschlägiger Literatur zur Chinamission und ein umfangreiches Register runden den gelungenen Kongreßbericht ab, den jeder studieren sollte, der sich ernsthaft für Verbiest und die Chinamission interessiert.

J. Oswald S. J.

Friedrich Spee zum 400. Geburtstag. Kolloquium der Friedrich-Spee-Gesellschaft Trier. Hrsg. v. *Gunther Franz*. Paderborn: Bonifatius 1995. 394 S.

Die Spee-Gedächtnisjahre 1985 (350. Todestag) und 1991 (400. Geburtstag) haben bereits eine Fülle von Sammelbänden und Einzelliteratur hervorgebracht, ganz abgesehen von der nie erlöschenden Faszination dieser einzigartigen prophetischen und dichterischen Persönlichkeit. Dies hier ist der dritte Sammelband speziell Trierer Spee-Forschung; er enthält die Vorträge des Trierer Spee-Kolloquiums von September 1991. – In 18 Beiträgen wird der Rahmen von Leben und Wirksamkeit Spees beleuchtet, wobei die *Cautio Criminalis* einerseits, das dichterische und spirituelle Profil Spees (in *Trutz-Nachtigall* und *Güldenem Tugend-Buch)* anderseits praktisch die beiden Schwerpunkte bilden. Nach einer Würdigung des verstorbenen Trierer Spee-Forschers Anton Arens durch den *Herausgeber* (11–15) behandeln zunächst der *Rezensent* den allgemeinen historischen Lebensrahmen Spees (17–31), dann *Balthasar Fischer* die Schöpfungsfrömmigkeit Spees (33–50), *Helmut Weber* die „Bedeutung des Gewissens bei Friedrich Spee und in der Moraltheologie seiner Zeit" (51–65), schließlich der *Herausgeber* „Friedrich Spee und die Bücherzensur" (67–99). Speziell über die *Cautio Criminalis* handeln die Beiträge von *Alois Hahn* („Die *Cautio Criminalis* aus soziologischer Sicht", 103–110), *Gunther Franz* („War Friedrich Spee ein Bekämpfer des Hexenwahns?", 111–113), *Günter Jerouschek* („Friedrich Spee als Justizkritiker. Die *Cautio Criminalis* im Lichte des gemeinen Strafrechts der frühen Neuzeit", 115–136) und *Italo Michele Battaferrano* („Die rhetorisch-literarische Konstruktion von Spees *Cautio Criminalis*", 137–148). Es folgt der Komplex der beiden geistlich-poetischen Schöpfungen *Trutz-Nachtigall* und *Güldenes Tugend-Buch* mit 6 Beiträgen aus der Feder von *G. Richard Dimler* („Friedrich Spee und die frühe jesuitische Emblem-Tradition", 151–158), *Ludwig M. Kuckhoff* („Friedrich Spees *Güldenes Tugend-Buch*", 159–179), *Kurt Küppers* („Friedrich Spee und Wilhelm Nakatenus", 181–196), *Hans-Georg Kemper* („Bann-Strahlen der Poesie. Magie und Mystik in Spees *Trutz-Nachtigall*", 197–212), *Dieter Breuer* („Weil vnser Fantasey eine solche krafft hat. Friedrich Spees manieristische Poetik des immerwährenden Gotteslobs", 213–227) und *Franz-Günther Sieveke* („Die Paternoster-Paraphrase der *Trutz-Nachtigall.* Überlegungen zum theologischen Argumentationsstil bei Friedrich Spee", 229–242). Hinzu kommen drei Beiträge, die sich speziell mit den Spee-Liedern und ihrer Rezeptionsgeschichte befassen: von *Theo G. M. van Oorschot* („Welche geistlichen Lieder hat Friedrich Spee wirklich verfaßt?", 245–263), *Bernhard Schneider* („Die Wirkungsgeschichte der Lieder Friedrich Spees in katholischen Gesangbüchern vom Barock bis zur Gegenwart", 265–348) und wiederum *Gunther Franz* („Spee-Lieder in evangelischen Gesangbüchern", 349–376). Eine von *Michael Embach* zusammenge-

stellte Auswahl-Biographie an wichtiger Spee-Literatur seit dem Jubiläumsjahr 1991 schließt das Werk ab.

Um es gleich zu sagen: Der wichtigste und am meisten zur Diskussion anregende Beitrag ist wohl der des Herausgebers und Trierer Bibliothekars *Gunther Franz* über „Spee und die Bücherzensur". Durch ihn ergeben sich vor allem neue Perspektiven für das Verhältnis der Ordensobern zu Spee in der Sache der *Cautio Criminalis* und der Hexenprozesse. Seit den Forschungen Duhrs ist bekannt, daß der niederrheinische Provinzial und spätere Ordensgeneral Goswin Nickel Spee gegen die Anfeindungen seitens der eigenen Mitbrüder erfolgreich in Schutz nahm und seine Entlassung aus dem Orden verhinderte. Das Hauptproblem war hierbei natürlich, daß Spee die Ordenszensur umgangen hatte (die natürlich offiziell zu erlangen für ein Buch mit derart massiven Angriffen auf die Fürsten und Fürstbischöfe aussichtslos war!). Daß er das bewußt getan hatte und nicht etwa gegen seinen Willen ihm von Freunden das Manuskript „entwendet" worden war, schien noch 1963 Honselmann undenkbar; daran dürfte heute jedoch kein ernsthafter Zweifel mehr bestehen (95). Nun erschien nach der Rintelner Erstausgabe 1631 die Zweitauflage von „Gronäus Frankfurt" 1632, korrigiert nach eigenhändigen Zusätzen Spees und erst recht eindeutig von ihm veranlaßt. „Gronäus Frankfurt" ist jedoch ein Phantom-Verlag; in Wirklichkeit ist die Zweitauflage offensichtlich bei Kinckius in Köln gedruckt, wo die Jesuiten zu drucken pflegten, während der Vertrieb durch den gleichfalls Kölner Verleger Egmondt erfolgte. Konnten solche Verlage ein solches Risiko eingehen (zumal die Tatsache unter Insidern bekannt werden mußte und auch wurde), ohne sich an höchster Stelle abzusichern? Franz hält es jedenfalls für wahrscheinlich, „daß der Provinzial selber den Druck gebilligt hat" (94). Die Zweitauflage der *Cautio Criminalis* wäre dann zwar ohne das (aus kirchenpolitischen Gründen nicht mögliche) offizielle „Imprimatur", aber im vollen Einverständnis mit dem zuständigen Obern erschienen. Dies ist freilich nur eine Hypothese, die einiges für sich hat, allerdings auch nicht ohne Schwierigkeiten ist. Denn hätte Nickel dem General Vitelleschi nicht von diesem geheimen Einverständnis berichten können, zumal der General selbst ja am 19.7.1631 die Idee einer „gereinigten" Ausgabe mit Ordens-Imprimatur geäußert hatte (86) und außerdem dem Betreiben des Kölner Jesuiten Roest, die *Cautio Criminalis* auf den *Index* zu bringen, am 26.6.1632 eine deutliche Abfuhr erteilte? Denn was man in Rom Spee vorwarf, war der formalrechtliche Verstoß gegen die Zensurbestimmungen des Ordens, nicht die inhaltliche Stellungnahme gegen die Hexenprozesse. – Nun ist anderseits die Ausgabe von 1632 keine „gereinigte", sondern eher noch eine geringfügig verschärfte. Und das Versteckspiel des Provinzials mit Rücksicht auf die mächtigen Fürstbischöfe und besonders den Kölner Kurfürsten Ferdinand, einen großen Hexenverfolger, war – wenn es so geschehen ist, wie Franz vermutet – wahrscheinlich zu heikel, als daß er es selbst dem General hätte plausibel machen können. Aber anderseits wäre dann doch zu erwarten, daß er in seinem ersten Schreiben an den General, welches die Zweitauflage erwähnte, irgend etwas zur Entlastung von Spee schrieb. Dies scheint jedoch, wie aus der Antwort des Generals vom 28.8.1632 an Nickel hervorgeht (93), nicht der Fall gewesen zu sein. Wenn der Autor vermutet, daß der General auch Briefe von Spee-Gegnern wie Horn oder Roest erhielt (ebd.), dann stimmt dies sicher für Horn (Duhr, Geschichte der Jesuiten II/2, 761). Eine Beeinflussung durch sie ist jedoch, zumindest was Roest betrifft, ziemlich ausgeschlossen, weil er im Brief vom 26.6. (freilich noch ohne Kenntnis der Zweit-Auflage) Roest wegen seiner Angriffe gegen die Orthodoxie der *Cautio Criminalis* und seiner Versuche, sie indizieren zu lassen, einen schweren Verweis erteilen läßt (ebd.). Wie dem auch sei: das Einverständnis Nickels ist immerhin eine ernstzunehmende Hypothse. Bewiesen ist freilich nur, daß die Zweitauflage in Köln und nicht in Frankfurt gedruckt wurde.

Nicht sensationelle Ergebnisse, jedoch interessante neue Perspektiven bringen auch andere Beiträge. Zur *Cautio Criminalis* ist der Beitrag von Jerouschek zu nennen („Friedrich Spee als Justizkritiker"), der vor allem wichtige Hintergrundinformationen über das früh-neuzeitliche Strafrecht und die Rolle der Folter in ihm enthält. Er räumt einerseits mit einigen frommen Legenden auf. Spee ist nicht übermäßig belesen in der Hexen-Literatur; die Literaturgrundlage der *Cautio Criminalis* ist relativ schmal (120) – was verständlich ist, denn wer wollte von ihm verlangen, zu warten, bis er ein ausgereif-

teres Werk schreiben konnte, wo es doch um einen „Notschrei" ging, um Tausende von Unschuldigen vom Scheiterhaufen zu retten! Auch ist seine immer wieder angeführte Erfahrung als Hexenbeichtvater doch zumindest in dem meist angenommenen Umfang in Frage zu stellen (122). Anderseits hat Spee seine Kenntnisse von den Hexenprozessen, die durch die heutige Forschung vollauf bestätigt werden, durchaus aus erster Hand (127f.).

Sehr interessant für das spirituelle Profil Spees ist außer dem Beitrag Balthasar Fischers über die Schöpfungsfrömmigkeit Spees, die in ihrer Symbolik und Transparenz der Tiere, Pflanzen, Sterne und Elemente auf Gott hin erstaunlich und heute wohl hochaktuell ist, der Beitrag von Ludwig Kuckhoff (Sohn des Verfassers der Geschichte des Kölner Jesuitengymnasiums Tricoronatum) über das (zuerst posthum 1649 gedruckte und für die Kölner Frauengemeinschaft der „Devoten" geschriebene) *Güldene Tugend-Buch*. Was hier auf Schritt und Tritt zutage tritt, ist eine unerschütterliche und tiefe Überzeugung von der Güte und Verzeihung Gottes bei allem Wissen um die Abgründe menschlichen Leids und menschlicher Trostlosigkeit. „Der Gedanke, daß niemand, und wäre er auch der allergrößte Sünder, und hätte er gesündigt bis zum letzten Augenblick, verzweifeln darf, daß er auf Gottes Barmherzigkeit unbedingt vertrauen muß, dieser Gedanke kehrt in verschiedensten Formulierungen immer wieder. Hier spricht ein Beichtvater, der oft zu Verzweifelnden in den dunklen Kerker ging" (174). Besonders bezeichnend ist hier das damals der Ordenszensur zum Opfer gefallene („quia continet falsa et fidei parum consona") Kapitel über das radikale Gottvertrauen, das im Tod zur Vollendung auch ohne Fegfeuer führe (165, vgl. 169). Obwohl wir angesichts der barokken Sprache Spees, die für uns heute nicht nachvollziehbar ist, deutlich die Differenz erkennen, hat seine spirituelle Botschaft für uns keineswegs an Bedeutung und Aktualität verloren, nicht zuletzt auch als Brücke zwischen den Konfessionen. Kl. Schatz S. J.

Meliá, Bartolomeu – Nagel, Liane Maria, *Guaraníes y jesuitas en tiempo de las Misiones. Una bibliografía didáctica.* Santo Angelo (Brasilien): URI (Universidade Regional Integrada do Alto Uruguai e das Missões), Centro de Cultura Missioneira, und Asunción: CEPAG (Centro de Estudios Paraguayos „Antonio Guasch") 1995. 305 S.

Die Literatur zu dem „Jesuitenstaat" in Paraguay ist mittlerweile unüberschaubar geworden; sie präsentiert sich, wie zu Recht in der Einleitung vermerkt wird, als „ungeordnete Titelsammlung, geeignet, den Leser, der sich an ihr Studium macht, zu entmutigen" (9), zumal die bibliographischen Angaben in den meisten Werken entweder dem Drang nach absoluter Vollständigkeit nachgeben oder durch tendenziöse Auswahl fehlen. Alle möglichen ideologischen Tendenzen und zeitbedingten Fragestellungen haben dieser Literatur wie der über wenige andere historische Gegenstände ihren Stempel aufgedrückt, so daß es gerade bei früheren Werken oft schwer ist, zu scheiden, was bleibende Bedeutung hat. Wer hier eine Hilfe bietet, sich in dem Dickicht zurechtzufinden, leistet Studenten und künftigen Forschern einen unschätzbaren Dienst.

Gerade dieses Verdienst hat sich *Bartolomeu Meliá*, vielleicht der derzeit beste Fachmann in diesem Bereich, erworben, indem er zusammen mit Frau *Liane Maria Nagel*, Professorin in Missions- und Landesgeschichte in Santo Angelo (Brasilien), dieses Buch herausgegeben hat. Es ist wesentlich mehr als eine Literatur-Zusammenstellung; es ist eine kommentierte Übersicht, die es ermöglicht, sich zurechtzufinden, was wichtig, was weniger wichtig ist, wo die Fragestellungen, Probleme und Diskussionspunkte liegen, worüber geforscht worden ist und wo Lücken vorliegen. Ein erster, mehr allgemeiner Teil (13–73) enthält die zeitgenössischen Quellen die (wichtigsten) Gesamtdarstellungen und schließlich die ideologischen Wertungen von Muratori, Pombal und Voltaire an bis zum Film „Mission". Der zweite ausführlichere Teil (75–281) ist nach 17 Einzelaspekten gegliedert, die praktisch alle relevanten Gesichtspunkte der Geschichte und des Lebens der Reduktionen erfassen. Sie handeln über den Guaraní-Indianer, über das koloniale Paraguay, über die Vorarbeiten der Jesuiten in Peru, Brasilien und Paraguay, über die Gründungsphase, die Bedrohung durch den *Bandeirismus* der Paulistaner, über einzelne wichtige Gründergestalten (Ruiz de Montoya, Roque González und andere), über Ur-

banismus und Architektur, über das ökonomische System, über Kultur (Sprache, Erziehung, bildende Künste, Musik, Theater etc.), Religion, über demographische Entwicklung, Rolle der Reduktionen innerhalb des spanischen Kolonialsystems, schließlich über den Madrider Vertrag (1750) und den Guaraní-Krieg, über die Vertreibung der Jesuiten 1768, das spätere Schicksal der Missionen, über Archäologie und schließlich Reiseführer zum Besuch der Reduktionen.

Wertvoll ist das Buch vor allem durch die Gliederung innerhalb der einzelnen Kapitel. Jedem Kapitel ist eine thematische Einführung vorangeschickt, die mit einem knappen historischen Aufriß einen guten Einblick in die Problemgeschichte mit ihrer historischen und ideologischen Bedingtheit sowie in die offenen Fragen verbindet. Die wichtigsten und wissenschaftlich weiterführenden Bücher und Artikel sind dann kommentiert, so daß das, was ihren spezifischen Forschungsbeitrag ausmacht, deutlich wird, nicht selten auch kritisch relativiert. So sind sie deutlich abgehoben von den dann folgenden „Fuentes complementarias", die nur noch aufgezählt werden; zu letzteren gehören Publikationen, die auch noch lesenswert sind, oft auch in der jeweiligen Sprache als Standardwerke eine Bedeutung haben oder gehabt haben, jedoch nicht eigentlich die Forschung durch wesentliche neue Aspekte bereicherten. Insgesamt 378 Titel sind so (manchmal freilich in Mehrfach-Erwähnung) unter den „Fuentes principales" aufgezählt, 391 weitere unter den „Fuentes complementarias". Am Schluß findet sich ein Autorenverzeichnis sowie ein chronologischer Index (nach Erscheinungsjahren) der Autoren. Illustrationen in Form von alten Drucken, Zeichnungen, Plänen und Karten lokkern das Ganze auf.

Für jeden, der Spezialstudien zu einem Thema der Reduktionen anfängt, bietet diese Publikation eine Hilfe, wie diese für wenige vergleichbare historische Objekte existiert. Man wird über Fragestellungen, aber auch über Forschungslücken und Desiderate gut informiert. So bestätigt die vergleichsweise Kürze des Kapitels über das religiöse Leben (197–204) mit 13 zentralen und 13 weiteren „Fuentes complementarias" die Feststellung in der Einleitung des Kapitels: „Obwohl von zentraler Bedeutung, hat das spezifisch religiöse Leben der Reduktionen nicht übermäßig viele Studien hervorgerufen; die Forscher haben sich im allgemeinen darauf beschränkt, die Beschreibungen der zeitgenössischen Chronisten zu wiederholen und zu kommentieren, ohne allzu sehr die zugrundeliegenden theologischen, liturgischen und pastoralen Fragen zu vertiefen" (197). Man wird vor allem auch über Publikationen informiert, die wenig bekannt sind, weil sie sich in entlegenen und für den europäischen Leser oft schwer erreichbaren Zeitschriften finden, die jedoch sehr oft wichtige Forschungsergebnisse enthalten. – Leider nicht mehr aufgenommen werden konnte das 1994 erschienene Werk des Mainzer Historikers Peter Claus Hartmann „Der Jesuitenstaat in Südamerika" (vgl. meine Rezension in StdZt 213, 1995, 640–642). Bei einigen Titeln kann man sich über die Zuordnung streiten. Gehörte *Fritz Hochwälders* „Heiliges Experiment", im Rahmen von Madrider Vertrag und Guaraní-Krieg kommentiert (236), nicht eher, genauso wie der Film „Mission" (der ja ebenso unmittelbar mit diesen Vorgängen zu tun hat), in den Rahmen der ideologischen Wertungen? Die Bildbände „Paracuaria" von *Frings* und *Übelmesser* und „Las ciudades perdidas" von *Mac Naspy* und *Blanch*, im Rahmen der bildenden Künste besprochen (174), würde man wenigstens auch bei den Reiseführern zum Besuch der Reduktionen erwähnt wünschen. – Die Zusammenstellung beschränkt sich, wie der Titel sagt, auf die Guaraní-Reduktionen im Strombereich von Paraná und Uruguai. Die anderen Jesuitenreduktionen sind nicht mitbehandelt, auch wenn sie damals zur Jesuitenprovinz Paraguay gehörten, wie die Chaco-Reduktionen und die Chiquitos-Reduktionen. So wird der deutsche Leser unter den Quellen Paucke und Dobrizhoffer vermissen. Jedoch ist diese Eingrenzung sinnvoll: es handelte sich dort um ganz andere Völker mit anderem Charakter und unterschiedlichen Traditionen.

So hat Meliá für die zukünftige Forschung ein wertvolles Hilfsmittel geschaffen, das jeder, der künftig über diesen Gegenstand arbeitet, als erstes zur Hand nehmen sollte.

Kl. Schatz S. J.

Schultenover SJ, David G., *A View from Rome.* On the Eve of the Modernist Crisis. New York: Fordham University Press 1993. 283 S.

Diese Arbeit behandelt die Beziehungen des Jesuitengenerals Martín mit den englischen Jesuiten und dem englischen Katholizismus in den Jahren 1898 bis 1901. Sie hat ihren Wert darin, daß sie eine „Sicht von Rom" bietet, d. h., der Autor zeigt, wie die Probleme der beginnenden „Modernismus"-Kontroversen sich in der anti-modernistischen Perspektive der römischen Zentrale (mit der er sich in keiner Weise identifiziert) präsentieren. Was insbesondere in die Auseinandersetzungen dieser Jahre hineinspielt, ist die (gerade in England virulente) „Amerikanismus"-Kontroverse und der (in diesem Zusammenhang von beiden Seiten als Testfall gewertete) Spanisch-Amerikanische Krieg, dann die auch im englischen Katholizismus Wellen schlagende Dreyfus-Affäre, schließlich die Anfänge des „Falles Tyrrell". Dem Autor gelingt es dabei, neue Quellen einmal aus dem römischen Generalatsarchiv SJ, dann vor allem aus dem englischen Provinzarchiv sowie u. a. aus den Nachlässen von Kardinal Vaughan und Erzbischof Ireland auszuwerten; von ganz besonderer Wichtigkeit sind jedoch die „Memorias" von Martín, d. h. seine persönlichen Tagebuchaufzeichnungen, die in Loyola aufbewahrt sind und bis zu seiner Krankheit 1902 reichen.

Nach der Einleitung ist der erste Teil („Papal Perceptions", 17–61) der „römischen" Sicht der Probleme gewidmet, was freilich nach dem Empfinden des Rezensenten in manchmal sprunghafter Weise und zufällig-subjektiver Aneinanderreihung geschieht. Der Schwerpunkt liegt dabei zeitlich auf den letzten Jahren Leos XIII., sachlich auf der „Amerikanismus"-Problematik. Dabei scheint jedoch die (keineswegs von Schwankungen freie) Bandbreite der politischen Ideen Leos XIII. nicht genügend gesehen zu werden. Insbesondere seine Einstellung zur Demokratie nur von „Diuturnum illud" (1881) einerseits, „Graves de communi" (1901) anderseits zu erfassen, ergibt ein einseitiges Bild; die Proklamierung der Offenheit der Kirche für alle Staatsformen, ja die (vorsichtige) Bejahung konstitutioneller Bestrebungen in „Immortale Dei" (1885) sowie die Ralliement-Politik in Frankreich müssen zumindest mit im Blick behalten werden.

Das eigentlich Neue und Interessante, und zwar sowohl für die Geschichte der Modernismus-Auseinandersetzung wie für die neuere Jesuitengeschichte, bringt der zweite und umfangreichste Teil („Perceptions of the Jesuit General", 65–158). Wichtig ist hier schon der Hinweis auf Martíns ersten Generalsbrief von 1896 über „einige Gefahren unserer Zeit" (68–74): Wurzel allen Übels ist für den spanischen General der Liberalismus, der jedoch über alle politische und streng ideologische Bedeutung hinaus für ihn zum Synonym der Moderne und ihrer Faszination überhaupt wird – er dringt auch in die Gesellschaft Jesu ein als Neuerungssucht oder einfach als Zerstreuung. Speziell deutlich werden die Differenzen des Ordensgenerals mit der englischen Provinz und ihrer Führung. Martín sah die englischen Jesuiten als „liberalistisch" verseucht an, weil sie in der Auseinandersetzung mit den „Feinden" nicht auf kämpferische Töne, sondern auf Dialog setzten (vgl. bes. 102 den Brief von Chandlery), während die englische Provinzleitung den Eindruck des Unverständnisses des Generals für die englische Situation gewann (vgl. bes. 76 das Resümee des Provinzkonsults). Die Spannungen wuchsen seit 1900 vor allem durch den Beginn der Schwierigkeiten mit Tyrrell (83–113). Dieser hatte in einem Artikel „A Perverted Devotion" die Probleme gebildeter und sensibler Katholiken mit der Hölle wenigstens ernstzunehmen gesucht. Englische Jesuiten wie sein Zensor Thurston (95f.), aber auch vor allem sein Provinzial Gerard (106–108, 112f.), der dann schließlich 1901 vom General abgesetzt wurde, äußerten Verständnis für sein Anliegen, vor allem dafür, daß er die Schwierigkeiten katholischer Intellektueller wenigstens ernst nahm und nicht mit billigen Argumenten und – wenn diese nichts fruchteten – mit dem Vorwurf des „Stolzes" abspeiste. Martín jedoch warf den englischen Mitbrüdern Nachlässigkeit in der Handhabung der Zensur vor. Für ihn stellten sich die Probleme aus der Perspektive einer ideologischen Kampfsituation dar, die nicht vorrangig offenen Dialog, sondern eindeutige Solidarität forderte.

Neues, welches über die SJ-Geschichte hinaus unmittelbar die englische Kirchengeschichte berührt, erfährt man über Hintergründe und Entstehung des gemeinsamen Hirtenbriefes der englischen Bischöfe über den Liberalismus von Ende 1900 („The Joint

Pastoral Affair", 131–158). Die Idee zu ihm ging von dem späteren Kardinalstaatssekretär Pius' X., Kurienerzbischof Merry del Val, aus. Dieser schlug dem Erzbischof von Westminster, Kardinal Vaughan, einen entsprechenden Hirtenbrief vor, der in Absprache mit römischen Autoritäten zu verfassen sei. Tatsächlich waren es die Jesuiten Brandi, Chefredakteur der Civiltà Cattolica, und Hughes, die in den Ferien den „gemeinsamen Hirtenbrief des englischen Episkopats" schrieben, wobei auch Martín noch Detailkorrekturen veranlaßte. Wie man die anderen Bischöfe außer Kardinal Vaughan zur Unterschrift brachte, dazu hatte wiederum Martín die Idee: der Hirtenbrief wurde im vorhinein vom Papst approbiert, so daß die Bischöfe gar nicht anders konnten.

Besteht in diesen neuen Informationen der Wert der Publikation, so erscheint der Versuch einer verstehenden Deutung dieser Auseinandersetzungen im dritten Teil („Perceptions of the Mediterranean Mind", 161–228) gewagt bis abenteuerlich. Vor allem auf Kulturanthropologen wie Gilmore gestützt, sieht der Autor Martín und die römischen Anti-Modernisten generell vor allem als Repräsentanten der „mediterranen Welt", die um den Zentralbegriff der Familienzugehörigkeit einerseits, der (immer bedrohten und ständig zu verteidigenden) „Ehre" und „Scham" anderseits kreise. Ohne daß selbstverständlich bei ihm wie bei anderen kulturell-wertmäßige Prägungen dieser Art geleugnet werden können, versagt der Gegensatz von „mediterraner" und „angelsächsischer" (die demgegenüber ziemlich schemenhaft und vage bleibt) Mentalität als primäres Erklärungsmuster schon deshalb, weil die klassisch-ultramontane, anti-liberale und anti-modernistische Mentalität keineswegs nur von Südländern geprägt worden ist, sondern gerade auch von Deutschen, Franzosen und Engländern: man braucht nur auf Reisach, auf Senestrey und Manning während des 1. Vatikanums sowie auf die Rolle Pastors unter Pius X. in Rom zu verweisen! Auch sonst ist diese Darstellung nicht frei von Klischees. So sollen „Versöhnung und Kompromiß" nicht zum Vokabular der mediterranen Welt gehören (204) – als wenn nicht das „Sich-arrangieren" als Finden eines Modus vivendi auch in allem grundsätzlich Unüberbrückbaren immer schon als typisch italienische und römische Kunst gegolten und dann die andere, praktisch flexible Seite des römischen Intransigentismus gebildet hätte! Erst recht überschreiten folgende Spekulationen über den Zusammenhang von päpstlichem Festhalten am Kirchenstaat und mediterraner Mannesehre wohl das Maß an Phantasie, das für den Historiker zuträglich ist: ein Papst ohne weltliche Gewalt sei „a man without power, without honor, indeed to the Mediterranean mind no man at all, but a woman. Second, for the pope to have lost the patrimony (the „land") was to have failed in his supreme charge of vigilance over the church (his „woman"). Third, these failures meant that the church itself had failed in its role as the foundation of divinely ordained social order" (234). – Aber auch in diesem dritten Teil finden sich, gestützt vor allem auf die „Memorias", wertvolle Erhellungen der biographischen Hintergründe Martíns, die ihn zu einer tragischen Persönlichkeit werden ließen (215 f.). Dazu gehört nicht zuletzt das Trauma der spanischen Niederlage im Krieg von 1898 gegen die USA, ein Krieg, der für den Ordensgeneral nach seinem eigenen Zeugnis einen schrecklichen inneren Zwiespalt bedeutete: persönlich mit seinem Heimatland mitfühlend, so sehr, daß er die Niederlage nur als Züchtigung Gottes empfinden konnte, sah er sich doch durch sein Amt zur Neutralität gezwungen (200 f.).

Kl. Schatz S. J.

Karl Rahner. Theologische und philosophische Zeitfragen im katholischen deutschen Raum (1943). Hrsg. *Hubert Wolf.* Ostfildern: Schwabenverlag 1994. 198 S.

Anfang 1943 lagen bereits viele deutsche Städte in Schutt und Asche. Die bis dahin größte Katastrophe des Krieges, Stalingrad, sollte nur Anfangspunkt von noch größerem Leid sein. Millionen Deutsche ahnten, viele wußten bereits, was sich hinter den Drahtverhauen der Konzentrationslager abspielte. Hunderttausende von Jugendlichen wurden an den Fronten rücksichtslos geopfert. Doch inmitten dieser Umwälzungen liefen viele Prozesse, auch in der Kirche, „normal" weiter. So wandte sich am 18. Januar des Jahres der Freiburger Erzbischof Dr. Conrad Gröber mit einem 17-Punkte-Memorandum an die deutschen Diözesanbischöfe. Darin bekundet er seine Sorge um die Zukunft

der Kirche. Er beklagt eine Spaltung des Klerus durch die stärker werdende liturgische Bewegung und einen zunehmenden Antiintellektualismus in der Theologie. Dieser äußere sich u. a. in verkündungstheologischen, mystischen, gnostischen und historistischen Tendenzen und gehe einher mit einer Vernachlässigung der scholastischen Methode. Entgegenzutreten sei der historisch philologischen Vorgehensweise in der östlichen Patristik und Mediävistik, der ökumenischen Bewegung, der Entwicklung eines „organologischen Kirchenbegriffs", der Betonung des Priestertums aller Gläubigen und neuer Formen der Feier des Meßopfers (Tendenzen zur Einführung der deutschen Sprache, aktiver Partizipation der Laien usw.), insbesondere im Zusammenhang mit der Bezeichnung desselben als eucharistischen Mahls (21–27). Die Reaktionen der Amtskollegen waren verschieden. Papst Pius XII. stellte, ähnlich Bischof Buchberger von Regensburg (35), die Frage, ob es sich hier wirklich um die brennendsten Probleme der Kirche in Deutschland handle (17), eine seltsame Reaktion angesichts der Tatsache, daß Gröber sich bei seinem Vorstoß auf Ermahnungen des Heiligen Stuhls an die Deutsche Bischofskonferenz berufen konnte (60–62). Andere begrüßten Gröbers Vorstoß (etwa Bischof Ehrenfried von Würzburg; 35 f.), wieder andere nahmen ihn zum Anlaß, eigene, Gröber widersprechende Reformvorstellungen zu formulieren (Paderborn, Mainz, Rheinland; 37–62). Der Erzbischof von Wien, Kardinal Innitzer, beauftragte seinen Seelsorgeamtsleiter, Domkapitular Karl Rudolf mit der Erstellung eines Gutachtens bezüglich der Anfragen Gröbers. Rudolf konnte dazu auf eine Gruppe fähiger Theologen zurückgreifen, die Gröber freilich als „Wiener Aktivisten" zu seinen Gegnern zählte. Zu dieser Gruppe gehörte neben einigen „anderen hervorragende[n] Patres S. J." (Rudolf) auch der damals 39 Jahre alte Dogmatik-Dozent Karl Rahner (63).

Dafür daß Karl Rahner die Hauptarbeit an dem zwischen Januar und Juni 1943 entstehenden „Wiener Memorandum" geleistet haben könnte, nennt *Hubert Wolf*, Professor für Kirchengeschichte an der Universität Frankfurt am Main, der es in dem hier vorliegenden Band (81–190) erstmals ediert und mit Unterstützung seiner wissenschaftlichen Assistenten *Claus Arnold* und *Uwe Scharfenecker* sowie einer Reihe von studentischen Hilfskräften mit einer erstaunlichen Vielzahl aufschlußreicher Anmerkungen und Erläuterungen versehen hat, vier Gründe: 1) Rahner habe Mitte Juni 1943 einen Vortrag ähnlichen Titels gehalten („Theologische und philosophische Fragen und Aufgaben der Kirche in Deutschland"); 2) Herbert Vorgrimler, Schüler und Mitarbeiter Rahners, ein äußerst zuverlässiger Zeuge, habe ihn explizit als Verfasser genannt; 3) Rahner habe sich in einem Interview kurz vor seinem Tod 1984 selbst zur Verfasserschaft bekannt; 4) Übereinstimmungen zwischen dem im Memorandum sichtbar werdenden Meinungsbild und den Grundlinien der späteren Theologie Rahners seien offensichtlich (66 f.). Vor allem mit dem letzten Punkt scheint W. ins Schwarze getroffen zu haben, unabhängig von der Möglichkeit einer Beantwortung der Frage, ob Rahner im urheberrechtlichen Sinn als Autor des Memorandums gelten kann oder nicht. Rahners Bestreben sei die „Sicherung einer ‚wissenschaftlichen' Theologie, [d. h.] einer auf ‚scholastischer' Grundlage betriebenen philosophisch-spekulativen Dogmatik und einer rationalen christlichen Philosophie" gewesen (67). Dem habe eine Abwertung „historisierender" Fächer (Exegese und Kirchengeschichte) und eine Ablehnung damit einhergehender „irrationalistischer" Haltungen entsprochen, die auf „kryptogame Häresie in der Kirche" hinausliefen. Konkret nenne Rahner in diesem Zusammenhang die „‚Neomodernisten' des Rheinischen Reformkreises" (68 f.). Damit seien die Übereinstimmungen Rahners mit Gröber umrissen. Er erweise sich als durchaus konservativer Dogmatiker, zumal auch was seine „positive Nähe [...] zu Index, Präventivzensur und Codex Iuris Canonici" angehe (73). Als grundlegend anders erweise sich dagegen seine Beurteilung einiger von Gröber erwähnter „Fehlentwicklungen", etwa der „organologisch ekklesiologischen" Lehre von der Kirche (*corpus mysticum christi*), vom Priestertum aller Gläubigen und der *participatio actuosa* an der Mahlgemeinschaft der Eucharistie. Rahner bezeichne diese Lehren unter Berufung auf seinen *sensus fidelium* ganz einfach als „richtig". In gewisser Weise spiegele Rahner die Bedenken Gröbers wider. Er sehe dieselben Fakten, vor allem die Spannung zwischen Konservativen und Progressiven. Aber er beurteile sie im Unterschied zu Gröber positiv. Sein Mut als „Rufer in einer ‚winterlichen Kirche'" sei bereits spürbar, ebenso wie sein ernsthaftes Bemühen um eine Orts-

bestimmung der Kirche in der Welt als Antizipation des von Johannes XXIII. angeregten Aggiornamento (69f.). Diese Spannung zwischen konservativer Kirchentreue und weit über das kirchliche Milieu hinausreichendem intellektuellem Horizont habe Rahners theologisches Leben und Wirken bis zuletzt in Bann gehalten. Die Tendenz der Abwertung historisch exegetischer Fächer sei noch in der heute längst vergessenen Stellungnahme „Zur Neuordnung der theologischen Studien" in: StdZ 181 (1968) 1–21 spürbar. Im „Fall Küng" habe Rahner wie einst in der „Causa Hessen" eindeutig „für die Kompetenzen des Lehramts" Stellung bezogen (73f.). Ob aus bestimmten Neigungen, etwa zur zwanghaft anmutenden Sorge um klare Begrifflichkeit, zu schneidender Schärfe der Kritik an Gegnern bei gleichzeitiger Verschonung kritikwürdiger Arbeiten Nahestehender (etwa des Bruders Hugo) sowie dazu, den die eigene Arbeit relativierenden Kontext nahezu systematisch totzuschweigen, gewisse menschliche Schwächen („Arroganz des Theologieprofessors und hochgebildeten Jesuiten [...] Hybris"; 70f.) abgeleitet werden können, sei hier dahingestellt. Sie werfen jedoch in jedem Fall zusätzlich klärendes Licht auf eine ganze Reihe von Fragen. Daß z. B. Martin Honecker, ein ausgewiesen historisch arbeitender Mediävist, Rahners Dissertation in Philosophie ablehnte, ist vor dem eben umrissenen Hintergrund ebenso nachvollziehbar, wie Rahners Unverständnis darüber sich aus seinem mangelnden Verständnis der historisch philologischen Methode erklärt (70f.). Daß schließlich durch den enormen Einfluß, den Rahner später auf eine ganze Theologengeneration ausübte, der Blick auf den historischen Kontext seiner denkerischen Entwicklung etwas getrübt wurde, hängt offenbar ebenfalls mit diesem Mangel zusammen. Es wurde umgekehrt ja auch vielfach als positiv empfunden, daß Rahner weitgehend ohne die berüchtigten Fußnoten auskam. Hier im „Wiener Memorandum" ist jener Kontext noch sichtbar, zwar großenteils nur durch „name dropping" (66). Aber die ausführlichen Erläuterungen in den Anmerkungen verschaffen einen ersten Zugang zu den im Detail noch weitgehend unerforschten theologischen und philosophischen Werken des 19. und 20. Jahrhunderts, auf die Rahner oft nur im Vorübergehen Bezug nahm. Das Verdienst der oben (vgl. auch im Vorwort, 8f.) genannten Mitarbeiter des Herausgebers sei gerade in diesem Zusammenhang noch einmal erwähnt. Sollte diese Edition damit den Ansprüchen „offizieller" Rahnerforschung trotzdem nicht genügen, muß das also nicht unbedingt gegen sie sprechen. Etwas abseits von jener leistet sie einen wertvollen Beitrag, Rahners Theologie in historischer Perspektive kennenzulernen, als in einer Tradition stehend, die sie deutend aktualisiert, aber eben nicht abgeschlossen oder ersetzt hat, in einer Welt, die, als dies geschah, ebenso in den Krisen ihrer Zeit zu versinken drohte wie heute. J. Lössl S. J.

Heinsohn, Gunnar, *Warum Auschwitz? Hitlers Plan und die Ratlosigkeit der Nachwelt.* Hamburg: rororo 1995. 221 S.

Warum Auschwitz? Weil Hitler das Trägervolk der „monotheistischen Ethik des Lebensschutzes", die seine Lebensraumpläne behinderte, ausrotten wollte. Theologisch steht diese Ethik (H. zitiert vor allem Hos 6,6 und Gen 22) gegen eine Naturreligion, die dem Stärkeren zu seinem „Recht" verhelfen will und vor Menschopfern nicht haltmacht. Das kulturgeschichtlich einzigartige jüdische Verbot der Kindesaussetzung verdeutlicht die alternative Ethik des Judentums. Hitler kannte den ethischen Kern des jüdischen Monotheismus und bekämpfte ihn bewußt: „Mit unserer Bewegung... beenden (wir) einen Irrweg der Menschheit. Die Tafeln vom Berge Sinai haben ihre Gültigkeit verloren. Das Gewissen ist eine jüdische Erfindung" (Hitler 1934, 135). „Das fünfte Gebot: Du sollst nicht töten, ist gar kein Gebot Gottes, sondern eine jüdische Erfindung" (Hitler 1940, 157). „Der gleiche Jude, der damals das Christentum in die antike Welt eingeschmuggelt hat und diese wunderbare Sache (= die Antike) umgebracht hat, er hat nun wieder einen schwachen Punkt gefunden: Das angeschlagene Gewissen unserer Mitwelt... In den Spalt des sozialen Gefüges hat er sich hineingezwängt, um ein paar Revolutionen in die Welt zu schleudern. Der Frieden kann nur kommen über eine natürliche Ordnung. Diese Ordnung setzt voraus, daß die Nationen sich so ineinanderfügen, daß die Befähigten führen. Durch das Judentum wird diese Ordnung zerstört" (Hitler 1942, 163). Die großen „Megatöter" der Weltgeschichte (Dschingis Khan, die Conquistado-

ren, Sparta) lieferten Hitler das Vorbild für seine „naturreligiöse" Gewissenlosigkeit, zu der er Deutschland erziehen wollte. Konsequenterweise war sein Rassebegriff weniger physisch als vielmehr geistig: „Ich war nie der Meinung, daß etwa Chinesen oder Japaner rassisch minderwertig wären. Beide gehören alten Kulturen an, und ich gebe zu, daß ihre Tradition der unsrigen überlegen ist ... Ich glaube sogar, mich mit den Chinesen oder den Japanern zu verständigen, je mehr sie auf ihrem Rassestolz beharren. Unser nordisches Rassebewußtsein ist nur gegenüber der jüdischen Rasse aggressiv. Dabei reden wir von jüdischer Rasse nur aus sprachlicher Bequemlichkeit, denn im eigentlichen Sinne des Wortes und vom genetischen Standpunkt aus gibt es keine jüdische Rasse ... Die jüdische Rasse ist vor allem eine Gemeinschaft des Geistes. Geistige Rasse ist härter als natürliche Rasse" (Hitler 1945, 165f.). So schließt sich der Kreis: Wer den Geist des Judentums auslöschen möchte, muß dessen Trägervolk töten (vgl. 167). So wollte Hitler seine Lebensraumpolitik gegen ihren schlimmsten Feind absichern.

Schon Elias Canetti fiel auf, daß der Holocaustforschung bei ihren Erklärungs- oder doch wenigstens Beschreibungsversuchen der Schoah „eben das entschlüpft, worauf es ankommt" (170). Für H. ist es eben gerade das, was Hitler am Judentum erkannte und bekämpfte, „das der übrigen Welt nicht ins Auge stach und dennoch erkennbar sein muß" (59) – eben die jüdisch-monotheistische Ethik als „Kern der abendländischen Zivilisation" (171). Mit dieser These im Rücken läßt H. insgesamt 42 Theorien (35–128) auffahren, um sie einer kritischen Prüfung zu unterziehen. Ihnen entgeht allen mehr oder weniger dieser inhaltliche Aspekt des Genozids am jüdischen Volk.

H. fängt mit seiner These mehrere Fliegen mit einer Klappe. Erstens gelingt es ihm, die Singularität des Genozids an den Juden aufzuweisen, ohne in die Fallen des Historikerstreits zu tappen, auch nicht in die der Verharmlosung von Stalins Völkermorden (Habermas spricht vom „Terror" des Pol-Pot-Regimes und von der „Vertreibung" der Kulaken – 51). Zweitens bekommt er das Einzigartige an Hitlers Judenhaß in den Blick. Christlicher Antisemitismus mag den hitlerschen Antisemitismus gefördert oder begünstigt haben; doch „was die Christen an den Juden hassen, ist nicht dasselbe, was Hitler mit ihnen aus der Welt schaffen möchte" (74). So scheitern auch alle Opfertheorien am Judengenozid Hitlers (zu den problematischen theologischen Theorien vgl. 73–95). Im Zentrum des christlichen Antisemitismus steht der Tod Jesu und dessen antijüdische Deutung, während Hitler im Christentum auch letztlich dessen „jüdischen Kern" (172, 139) bekämpfte, wie er für H. etwa im Protest eines Bischof Galen hervorbrach (157). Drittens ist H. durch die Bindung der universalistischen Ethik des Lebensschutzes an das monotheistische Bekenntnis gegen den antitheologischen Reduktionismus psychologischer/soziologischer Theorien über das Volk des Sinaibundes gefeit, aber auch gegen den zeitgenössischen Antijudaismus von Christen wie Drewermann oder Mulack (vgl. 76–78, 87–89).

In H.s Text mischen sich theologisch unhaltbare Aussagen ein. Zwar sieht er, daß die „jüdische Ethik" im Christentum weiterlebt. Doch sieht er zugleich in einer Art umgekehrten Markionismus das Christentum als einen Rückschritt hinter das Judentum. Die theologische Grundlage der jüdischen Ethik sei der „sohnesverschonende Gott Abrahams"; diese theologische Basis werde durch den Rückfall in den „sohnesopfernden Christengott" wieder aufgegeben (75). Indem H. den Gott des AT und NT auseinanderdividiert, versperrt er sich den Blick für die Messiasthematik. Das schlägt im übrigen auch auf seine Auschwitzdeutung zurück. In der Auseinandersetzung mit der 22. Theorie (Auschwitz als Werk eines christusartigen Apokalyptikers) hätte in den Blick kommen können, was S. Haffner in seinen „Anmerkungen zu Hitler" nachgewiesen hat: daß Hitler sich auch als „messianische" Figur verstand und seine Biographie mit der des „tausendjährigen Reiches" identifizierte. E. Nordhofen hat diese Beobachtung mit Girards Sündenbock-Theorie kombiniert und daraus den Schluß gezogen, daß Hitlers Judengenozid eben auch die Beseitigung des heilsgeschichtlichen Rivalen bezweckte und so als „Gründungsmord" gedeutet werden kann (vgl. ZEIT 10/95). Da sich H. in seiner Definition des Judentums aber auf dessen ethische Dimension beschränkt, verliert er die geschichtlich-messianische Dimension jüdischen Selbstverständnisses aus dem Blick und verfehlt damit ganz wesentlich das biblische Sprechen von Gott. Schließlich wird dann gar das Ethische gegen das Geschichtlichmessianische ausgespielt. Was in diesem

Kontext auf S. 81 zum Thema Apokalyptik ausgeführt wird, läßt sich von diesem blinden Fleck her erklären. Ein Text wie Apk 19,11 kann vor dem Hintergrund der prophetischen und apokalyptischen Tradition gelesen werden, und die hat nichts zu tun mit dem „Gefühl einer kosmischen Bedrohung", aus der die Bereitschaft erwächst, „das Ungeheuerliche als Größe zu verehren" (81). Kl. Mertes S. J.

3. Systematische Theologie

Müller, Klaus, *Wenn ich „ich" sage.* Studien zur fundamentaltheologischen Relevanz selbstbewußter Subjektivität (Regensburger Studien zur Theologie 46). Bern u. a.: Lang 1994. 671 S.

Im Vorwort geht der Verf. der vorliegenden umfangreichen Studie auf drei mögliche Einwände ein, die gegen eine Behandlung des Subjektthemas in der Theologie geltend gemacht werden können. Die Thematisierung der Subjektproblematik, so schreibt er, könne als einseitig erscheinen, insofern ein beträchtlicher Teil gegenwärtigen Philosophierens unter dem Leitmotiv ‚Kommunikation' stehe, sie könne des weiteren angesichts der postmodernen Abgesänge auf das Subjekt als altmodisch erscheinen, und schließlich könne sie angesichts der Reserve der katholischen Tradition gegenüber dem Subjektdenken der Neuzeit als theologisch aufsässig erscheinen. Der Verf. läßt jedoch alle drei Einwände nicht gelten. Kommunikation, so gibt er zu bedenken, setze immer schon Subjekte voraus, die miteinander kommunizieren, zudem sei der Subjektgedanke unhintergehbar und könne daher nicht postmodern verabschiedet werden, und schließlich könne es für die Theologie fatale Folgen haben, wenn sie einer produktiven Auseinandersetzung mit dem neuzeitlichen Subjektdenken aus dem Weg gehe.

Der Gang der Studie kann hier selbstverständlich nicht im einzelnen nachgezeichnet werden. Der Rezensent muß sich mit einigen wenigen Hinweisen begnügen. M. beginnt mit einer Darstellung der Subjektkonzepte von K. Rahner und W. Pannenberg, die von zwei unterschiedlichen begrifflichen Modellen selbstbewußter Subjektivität ausgehen, die er beide als unzureichend kritisiert. Rahners Auffassung von Selbstbewußtsein als Beisichsein ist ihm zufolge deshalb problematisch, weil sie aufgrund ihrer Unterbestimmtheit zu Weiterführungen verleitet, die den ursprünglichen Ansatz destabilisieren, wenn nicht aufheben. Pannenbergs Auffassung von Selbstbewußtsein als Sein-beim-Anderen tendiere hingegen aufgrund ihrer dogmatischen Geschlossenheit dazu, „den Anfragen der Moderne gegenüber durch letzte Verankerung in heteronom machender Autorität extrinsezistisch zu bleiben" (120). Beide Ansätze fordern zugleich wegen ihrer spekulativen Integrationskraft und ihrer prinzipiellen Sensibilität für die Problemlage der Moderne zu weiteren Bemühungen um den Selbstbewußtseinsgedanken heraus. Tatsächlich bietet die Gegenwartsphilosophie nach M.s Meinung Möglichkeiten zu einer solchen produktiven Auseinandersetzung mit dem Subjektgedanken. Das gilt unbeschadet der Tatsache, daß es in der analytischen Tradition auch diverse Spielarten subtiler Materialismen gibt und daß Teile der frankophonen Philosophie den ‚Tod des Subjekts' propagieren.

Die Hinwendung von Teilen der analytischen Philosophie zum Gedanken selbstbewußter Subjektivität dokumentiert M. im einzelnen an Überlegungen von S. Shoemaker, H.-N. Castañeda, Th. Nagel, H. Delius, R. Nozick und R. Chisholm. Diese Überlegungen lassen sich zwar nicht einfach zu einer Mega-Theorie verbinden, aber was diesen durchaus verschiedenen Ansätzen immerhin gemeinsam ist, ist die Tatsache, daß sie jenseits idealistischer Vorgaben mit den Mitteln der analytischen Philosophie die Unhintergehbarkeit des Subjektgedankens explizieren. Freilich fehlt es auch nicht an Bestreitern des Ich-Gedankens in der Gegenwartsphilosophie. Exemplarisch verdeutlicht das M. an den Theoriekonzepten von E. Tugendhat und J. Rosenberg sowie an der Apel-Kuhlmannschen Transzendentalpragmatik. Auf diesem Theoriehintergrund wendet sich M. schließlich der durch D. Henrich und einigen seiner Schüler (U. Pothast, K. Cramer und M. Frank) repräsentierten Subjektreflexion zu, in der sich klassische Motive mit

solchen analytischer Provenienz verbinden. Henrichs Theoriekonzept stellt für M. auch den Ausgangspunkt dar für die abschließende Diskussion der Frage, inwiefern sich von der notwendigen Ichdimension von Bewußtsein eine Verbindung zu den Grundbeständen christlicher Verkündigung herstellen läßt.

Der philosophisch wichtigste Ertrag von M.s Studie liegt in einer Struktur- und Funktionsskizze des Selbstbewußtseins, die er am Ende seines Durchgangs durch die verschiedenen analytischen Theorieansätze und das Werk Henrich entwirft (562–564) und für die folgende Punkte wesentlich sind: 1) Selbstbewußtsein erweist sich als nichtgegenständlich, obwohl es referiert. 2) Der für Selbstbewußtsein charakteristische Wissenssinn muß als nicht-propositional bestimmt werden. 3) Negativ läßt sich diese Wissensform anvisieren über die Beantwortung der Frage, in welchem Sinn die für das Selbstbewußtsein charakteristischen egologischen Sätze ‚wahr' und ‚deskriptiv' heißen können. 4) Positiv steht für sie die Rede von dem Mit-sich-vertraut-Sein des Bewußtseins. 5) Analytisch gesehen, findet diese Unmittelbarkeit ihren direkten Ausdruck darin, daß das durch sie verkörperte Wissen zumindest seiner Substanz nach nicht aus identifikatorischen Prozessen hervorgeht. 6) Insofern keine Identifikation stattfindet, kann es auch keinen Referenzfehlschlag geben. 7) ‚Ontological-Commitments' im Sinne eines cartesischen Dualismus bleiben aufgrund der Nichtgegenständlichkeit des Bewußtseins ausgeschlossen. 8) Jeder Objektgebrauch von ‚ich' erweist sich vom respektiven Subjektgebrauch abhängig. 9) Die Unhintergehbarkeit kann in diesem Falle nicht via Retorsion gesichert werden, sondern ‚zeigt sich' im ‚ich'-Gebrauch und der Aufklärung seiner Logik. 10) Damit ist eine wohlbestimmte Reflexivität von Selbstbewußtsein nicht ausgeschlossen. 11) Präreflexivität und spezifische Reflexivität begründen zusammen die Distanzierungsfähigkeit des Subjekts gegenüber eigenen Annahmen und Urteilen, die sich in ‚Mir scheint'-Sätzen artikuliert. 12) Selbstbewußtsein tritt nur ‚in actu' auf, begegnet also nicht in der Form der Virtualität. 13) Für solche Aktualität lassen sich weitreichende Bedingungen angeben. Wenn nämlich 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. 14) In seinem Dasein erfährt sich Selbstbewußtsein einerseits in bezug auf seine aktuellen Fälle nicht konstant, sondern ephemer und kann daher nur vermittels der Quasi-Indikatoren auf Dauer gestellt werden. 15) 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. 16) Dem Selbstbewußtsein eignet insofern Kontingenz, als es hinsichtlich seines Auftretens nicht über sich verfügt, also hinsichtlich seines Grundes sich entzogen bleibt. 17) Im Bewußtsein davon gründet auch das Syndrom von Selbstbewußtsein und Selbsterhaltung. 18) Mit dem Selbstbewußtsein ist für ein Subjekt die Möglichkeit gegeben, sich gegenüber der Welt und zugleich in (s)einer Welt zu wissen. 19) Wesentlich für den Menschen ist also, daß er zugleich (durch sein Gegenüber-der-Welt-Sein) Subjekt und (durch sein In-der-Welt-Sein) Person ist. 20) Religion kann als Chiffre der Vermittlung beider Momente einen präzisen Sinn gewinnen.

Im abschließenden fundamentaltheologischen Teil seiner Arbeit geht M. von der These aus: „Gotteslehre wie Inkarnationsdogma, Religionen-Problem wie Trinitätstheologie, Christologie wie Soteriologie samt ihrer Prolongation in der Ekklesiologie lassen sich im Ausgang von und mit dem Instrumentar über sich verständigter Subjektivität nicht nur je für sich mit einer Begründungsdimension ausstatten, sondern auch in ihrem systematischen Zusammenhang aus einheitlichem Grund zur Darstellung bringen" (600). Bedeutung hat ein solches einheitlich begründetes Theoriekonzept s.E. nicht nur für die anstehenden interreligiösen Diskurse, sondern auch für die Auseinandersetzung mit den holistischen Sinnstiftungsprogrammen neomythischer und vor allem neognostischer Provenienz.

Abschließend stellt sich M. selbst die Frage, was der von ihm entwickelte theologische Abschluß der Selbstbewußtseinsproblematik für die Philosophie und für die Theologie bringen könne. Für die Philosophie, so stellt er klar, bedeute er den Abschied von einer Verweigerungshaltung gegenüber dem Gedanken des Absoluten und ein Sich-Herantasten an „Begriffsformen, die das Absolute nicht einzig als vollständig Begriffenes zulassen" (ebd.), für die Theologie hingegen eröffne er die Möglichkeit, daß sie via Rückgriff

auf eine Theorie des Selbstbewußtseins ihre fundamentaltheologischen Basisannahmen reformuliert und auf diese Weise „die geschichtlich aufgebürdeten und zu einem erheblichen Teil von ihr selbst mitzuverantwortenden Blockaden gegen die Moderne" (601) durchbricht.

Der Verf. dürfte sicher recht haben mit der Feststellung, daß er sich mit der vorliegenden Untersuchung in einem theologisch noch weithin unbearbeiteten Terrain bewegt. Verdienstvoll an seiner Studie ist vor allem die ausführliche Aufarbeitung der neueren Selbstbewußtseinsdiskussion im Bereich der analytischen Philosophie sowie in der sog. Heidelberger Schule. Wieweit die in der vorliegenden Arbeit relativ kurz geratene theologische Applikation dieser Diskussion den aktuellen theologischen Diskurs zu befruchten vermag, wird sich zeigen müssen. Sicher ist aber auf jeden Fall, daß die neuere Selbstbewußtseinsdiskussion eine theologische Applikation verdient, und dazu wichtige Voraussetzungen bereitgestellt zu haben, ist nicht das geringste Verdienst der vorliegenden Studie. H. L. Ollig S. J.

Kaufmann, Rolf, *Die Hölle.* Eine neue Reise in unsere Unterwelt. Solothurn und Düsseldorf: Benziger 1994. 208 S.

In praktisch-therapeutischer und theoretisch-hermeneutischer Zielsetzung sucht der Autor die Abhängigkeiten der traditionellen Höllenvorstellungen von den realen Höllen, die Menschen in ihrem wirklichen Leben auf Erden erfahren, verstehbar zu machen; es geht ihm dabei um die „radikale Erdung der alten mythischen Glaubensvorstellungen – und damit auch der Theologie als ganzer" (9). Allerdings sei dieses Buch nur für diejenigen geschrieben, die sich mit dem alten archaischen Weltbild der bisherigen Großreligionen nicht mehr wohlfühlen. Im ersten grundlegenden Teil (13–106) soll ein neues Verständnis der alten mythischen Bilder von der Hölle, vom Jüngsten Gericht, dem Fegefeuer und dem Totenreich entfaltet werden, indem im Gefolge der Tiefenpsychologie C. G. Jungs die „natürlichen arttypischen psychischen Fundamente" freigelegt werden, auf denen alle Unterweltsvorstellungen der Menschen basieren. Im zweiten Teil (107–161) werden die archaisch-mythischen Vorstellungen aus der Geschichte der Religionen vorgeführt und kritisiert. Der dritte Teil (195–207) dient der Auslegung von vier Märchen, die von der Unterwelt handeln und in ihrer Bildsprache darauf hinweisen, wie wichtig eine gelungene Beziehung zwischen der bewußten Oberwelt und der unterbewußten Unterwelt im Menschen selbst sei. In einem Ausblick (195–207), in dem auch auf verschiedene Filme Bezug genommen wird, soll noch einmal die Wichtigkeit der Auseinandersetzung mit dem Thema unterstrichen werden.

Die Hauptthese des Autors, der 25 Jahre lang als Gemeindepfarrer tätig war (121) und über eine zwanzigjährige therapeutische Praxis verfügt (9), besteht darin, daß die traditionellen Glaubensinhalte nicht wie im früheren Weltbild „konkretistisch" als etwas „außen und unabhängig vom Menschen Existierendes" aufzufassen seien, sondern als „Projektionen innerer Tatsachen und Vorgänge" (17). Der Wandel im Weltbild führe viele Menschen zunächst zu einer Distanzierung von ihrer bisherigen Religion, es sei jedoch mit einer neuen tiefenpsychologischen Integration der Religion zu rechnen. Die tiefenpsychologische Form des Glaubens sei in der Hauptsache ein persönliches Bezogensein auf Transzendenz, bei dem die Glaubensinhalte (fides quae) symbolisch und nicht mehr archaisch-konkretistisch gedeutet werden, so daß auch das Glauben-*Müssen* entfalle. Letzten Endes wird es darum gehen, daß der Mensch in ein ausgewogenes Verhältnis zwischen seiner eigenen psychischen Ober- und Unterwelt kommt. Je zivilisierter die Oberwelt ist, um so höllischer, brutaler und unmenschlicher ist oft die eigene Unterwelt des Menschen (74); die spät-archaischen Höllenbilder erscheinen als der Abfalleimer einer in hellem Licht strahlenden Kultur. Wir müssen die Illusion fallen lassen, jemals zu vollkommenen, heiligen Menschen zu werden (76). Der Lebensnerv der archaischen Vorstellung wird allerdings bei dem Thema „Leben nach dem Tod" getroffen (96); sie setzt voraus, daß die Seele den Körper verlassen kann und ins Jenseits reise. Für die symbolische Auffassung gilt demgegenüber, daß das Ich mit dem Tode zunichte wird und die Vorstellung von einem persönlichen Bewußtsein nach dem Tode unvollziehbar geworden ist (98). Es gebe kein stichhaltiges Argument für eine Bejahung des

Weiterlebens unseres bewußten Ichs nach dem Zerfall unseres Leibes (103). Im übrigen könne man aber tolerant sein: Archaiker und Symboliker können gut nebeneinander leben, wenn sie sich gegenseitig nicht missionieren wollen (101). Insofern jedoch etwa die katholische Kirche weiterhin ein konkretistisches Verständnis aufrechterhalte, wie es sich z. B. in dem neuen Welt-Katechismus manifestiere, sei damit zu rechnen, daß „eines nicht allzu fernen Tages (...) ein morsch gewordenes Gebäude fast lautlos in sich zusammenfallen" werde (120). In seiner Kritik der traditionellen Höllenvorstellungen, die sich nach Auffassung des Autors in den fünf Weltreligionen weitgehend gleichen, weist er u. a. auf den Kontrast zu deren jeweiliger Ethik hin (136). Er hält auch die heute wieder modische Vorstellung von einer Seelenwanderung für ein Relikt archaischen Denkens (133) und bestreitet mit einem gewissen Recht die verbreitete These, daß es in Israel keinen Leib-Seele-Dualismus, der ja für das archaische Denken bezeichnend ist, gegeben habe (153). Im übrigen scheint sich der Autor darüber zu verwundern, daß es heute noch Geistliche gibt, die es für Neuheidentum halten, Auferstehung mit den in ihrer vollen Frühlingspracht stehenden blühenden Kirschbäumen zu identifizieren (186).

Bei seinem Versuch, die Theologie zu „erden", geht der Autor im Grunde von dem gleichen Problem aus, demgegenüber Rudolf Bultmann sein Entmythologisierungsprogramm und die existentiale Interpretation entwickelt hat: Die überlieferten Glaubenstexte bedienen sich einer mythologischen Sprache, in der das Jenseitige als Diesseitiges vorgestellt wird, das sich gleichwohl außerhalb des Menschen abspielt. Bultmann hingegen wollte diese Glaubenstexte in bezug auf das Selbstverständnis des Menschen interpretieren, das ihm jedoch keineswegs von sich aus zukommt, sondern zu dem er aufgrund der Begegnung mit der Glaubensbotschaft gelangt. Diese wird zwar nur im Glauben als Wort Gottes erkannt, aber nicht erst durch den Glauben zum Wort Gottes gemacht. Im Unterschied zu Bultmann, der Gott keineswegs auf eine psychische Realität des Menschen reduziert, sondern den Menschen als auf einen von ihm verschiedenen Gott verweisend versteht, will jedoch K. den Sinn religiöser Aussagen, wie es scheint, nur in innerpsychischen Realitäten sehen. Das wäre überzeugend, wenn es nur die Alternative gäbe, sich Gott entweder „konkretistisch" als ein höheres Wesen außerhalb des Menschen vorzustellen oder ihn mit einer innerpsychischen Realität zu identifizieren. Dann sollte man sich wohl eher für letzteres entscheiden. Aber gemäß der christlichen Botschaft verhalten sich die Dinge doch noch etwas anders. Nach ihr sind wir aus dem Nichts geschaffen; d. h. in allem, worin wir uns vom Nichts unterscheiden, nämlich in schlechthin jeder Hinsicht, in der wir sind, sind wir solcher Art, daß wir ohne Gott nicht wären. Die christliche Verkündigung bricht damit unsere Sprache insofern auf, als sie neben einem Gebrauch unserer Begriffe, unter die das damit Gemeinte fällt, auch einen hinweisenden, analogen Gebrauch von Begriffen einführt. Sie spricht von einem Gott, der unter keine Begriffe fällt und von dem man nur so sprechen kann, daß man die gesamte Wirklichkeit unserer Welt als das versteht, was restlos im Verweisen auf eine solche Wirklichkeit aufgeht, die man nur so definieren kann, daß man sagt, wir seien restlos auf sie bezogen, ohne mit ihr in irgendeiner Weise in eins zu fallen. Gott ist, „ohne wen nichts ist". Weil es in dieser Sicht aufgrund des einseitigen Bezogenseins der Welt auf Gott nur ihre einseitige Ähnlichkeit Gott gegenüber (via affirmativa) und aufgrund ihres Verschiedenseins von Gott ihre Unähnlichkeit Gott gegenüber (via negativa), aber keine Ähnlichkeit Gottes mit der Welt (via eminentiae) gibt, ist dieses Verständnis angebbar von jeder Projektion unterscheidbar. Alles von Gott Verschiedene, nämlich die ganze Wirklichkeit unserer Welt und Erfahrung und des eigenen Selbst einschließlich ihres Geschaffenseins ist Gegenstand unserer Vernunft. Gegenstand des Glaubens ist allein die Gemeinschaft mit einem Gott, der größer ist als alles, was wir denken können. Sie besteht darin, daß wir im Anteilhaben am Gottesverhältnis Jesu in die Liebe Gottes zu Gott, des Vaters zum Sohn aufgenommen sind und deshalb nicht mehr aus der Angst um uns selbst leben müssen. Für diese Liebe sind auch unsere Archetypen von Glück und Freude nur ein Gleichnis, ohne selbst vergöttert werden zu dürfen. Wenn Gott selbst nicht unter Begriffe fällt und man nur hinweisend von ihm sprechen kann, dann gilt das gleiche auch von unserem „ewigen Leben", der Gemeinschaft mit Gott, gegen die nicht einmal der Tod Macht hat. Es fällt nicht unter unsere Begriffe, sondern wir können nur analog mit dem Bild guter Erfahrung in der Welt davon sprechen. Aber

nicht das „ewige Leben" ist ein Bild, sondern ihm gegenüber unsere gute Erfahrung in der Welt. Umgekehrt ist für den, der aus der Angst um sich selbst lebt, die ganze Welt ein Bild der Hölle, weil der Tod das letzte Wort zu haben scheint und keine noch so erfreuliche Erfahrung dagegen ankommt. Es handelt sich damit keineswegs um ein „archaisches" Verständnis, sondern um ein Verständnis widerspruchsfreier Kompatibilität von Vernunft und einem Glauben, der sich auf einen von uns verschiedenen Gott richtet.

P. Knauer S. J.

Mennekes, Friedhelm, *Künstlerisches Sehen und Spiritualität.* Zürich/Düsseldorf: Artemis & Winkler 1995. 263 S.

In den letzten zwei Jahrzehnten ist der Name des Verfassers zu einem Begriff geworden, über „Lager und Zäune" hinweg, für unorthodox-originelle Vermittlung zwischen zwei seit dem Barock einander fremd gewordenen Welten: Kirche und Kunst. Dies durch eine Reihe von Einzel- und Sammelpublikationen, vor allem aber durch konkrete Gesprächs- und Ausstellungsarbeit. Hier legt er nun eine Auswahl aus Veröffentlichtem vor, um jenseits der Tagesgeschäfte Rechenschaft zu geben und eine grundsätzliche Diskussion zu eröffnen. (Mit der beginnt darum ansatzweise bereits diese Rezension.) „Um zwei Systeme geht es in diesem Buch, um Religion und Kunst... Religion ist ein System, das einem kreativen Handeln entspringt, dem Glauben." Doch geht es tatsächlich (zum Glück) kaum um Systeme, obwohl die gesammelten Texte „theoretisch ... von einem kultursoziologischen Ansatz zusammengehalten" werden sollen (11 – vielleicht wäre solche Rationalisierung eher bedauerlich als bei [9] den „Religionsgemeinschaften"?), vielmehr mit eindrucksvoller Offenheit und Sensibilität um Einzelne(s): Farbe und Form, das Ereignis eines Bildes, das sich Herausbilden einer Gestalt, vor allem um den Einzelmenschen, und zwar nicht als Seelsorge-Objekt, sondern als konkretes Gegenüber. (Angesichts solcher Empfänglichkeit ein zweiter Zwischenruf: Ist Glauben erstlich kreatives Handeln? Und: In Religion wie Kunst gehe es um das Unbekannte [11]; „Das Allzuferne ist in der Orientierung, wird aber nie erreicht." Hält es dafür nicht uns? Monsieur Teste: „Dieu n'est pas loin. Il est ce qu'il y a de plus près.") – Die Sammlung ist drei-gegliedert. Zuerst zwei Grundsatz-Texte zu Gemeinsamkeiten der beiden „Systeme"; dann Aufsätze zu einzelnen Künstlern; schließlich Berichte aus der erwähnten praktischen Arbeit.

I. Mythos – Kunst – Religion als Grundformen der Sinnvermittlung: Mythos und Vernunft (Cassirer, Tillich); Mythos und Religion (hier wird Kunst mit J. Heinrichs und H. Wagner als „Selbstbeziehung des Subjekts auf sich als leidendes" verstanden) (dazu – schon wieder dazwischengesprochen – Celans Meridian-Rede, die das Gedicht als eine ausgestreckte Hand beschreibt; sie wäre dann einer transzendierenden Mystik weniger zu kontrastieren?); Mythos und Gesellschaft (Religion als Weg von einer dialektischen Lösung der Subjekt-Objekt-Problematik zu einer dialogischen [37]); Mythos und Kunst (mit begründeter Kritik am Konzept „individueller Mythologie", womit man das Pluralismus-Problem überspringen zu wollen scheine). Neubesinnung auf die Kraft des Mythischen selbst ist nicht bloß nötig, sondern im Gange. – Kontemplative Formen künstlerischen Weltverstehens. Im Unterschied zu weltanschaulich einheitlichen Gesellschaften (die man wohl doch nicht gleich „totalitär" nennen sollte – 50) sind in der pluralistisch strukturierten Gesellschaft die Deutungen durch den Zweifel gegangen; sie werden am Menschen ausgerichtet (wie die Wissenschaften unabhängig [?]). Doch gibt es im Prozeß der Ausdifferenzierung fortbestehende Konsensbereiche, darunter das übergreifende Fragen zum Ganzen der Welt und einer menschenwürdigen Gesellschaft. Und hierbei sind Religion, Kunst und Philosophie (Th. Luckmann) wichtigste Kräfte. Dabei stehen die Gruppen einigermaßen isoliert nebeneinander. M. will indes auf Berührungspunkte aufmerksam machen: „zwischen Religion und Kunst, vor allem zwischen Abstraktion und Kontemplation" (53), wobei Religion besonders den Aspekt des transzendenten Verwiesenseins aufgreift. Innerhalb ihrer wird die Mystik wichtig, als „cognitio Dei experimentalis" (54, Z. 2 v.u.: erworbene Gnade?). Konzentration, Meditation, Kontemplation sind zu unterscheiden, jedenfalls geht es um eine aktuelle Erfahrung des „Einen und Letzten". So etwas aber begegnet auch in der Kunst, z. B. (aus den

Programmen der Kunst-Station Sankt Peter in Köln) vor Josef Albers Quadraten oder den Farbräumen Dorazios, bei Stella, Heerich oder Mikl, Tàpies. So weist M. auf Entsprechungen hin: Traditionsorientierung, doch in einem „Aufbruch". Sichfreimachen zur Schau (quer zu Erwartungen des Publikums bzw. des Marktes). Religion wisse dabei das Schöne an das Wahre und Gute zu binden, Kunst könne das Offenbarte vor dem Abfall in Fanatismus und „die Arroganz einer absolut gewählten Erkenntnis" bewahren (78).

II. Auf ein Ratzinger-Wort über den Zweifel als Treffpunkt von Gläubigen und Ungläubigen läuft der erste der Künstler-Aufsätze im zweiten Teil hinaus, wobei Rez. allerdings sowohl bei F. Bacon wie erst recht bei Cioran diesen Zweifel vermißt (ähnlich ist später [169] zu Irmer von der Gewißheit der Sinnlosigkeit die Rede) und gern wüßte, welchen Sinn beider Schaffen denn tatsächlich schaffe (wäre nicht eher hier jene Arroganz zu konstatieren, die für M. vor allem in der Religion droht?). Anders in der Tat bei A. Rainer. Dürfte indes die Solidarität des Glaubenden sich auf ein Mitzweifeln beschränken, bei höchstens leisem Hinweis auf relative, subjektive Erfahrungen (94), doch im Verzicht auf das Zeugnis (über dessen Wie freilich zu reden wäre) von jenem einzigen „Namen, in dem Heil" ist? Einbahnig sollte die Herausforderung im neuen Verhältnis (95) von Kunst und Religion doch nicht verlaufen. Dies gerade im Blick auf F. Bacon, der den Autor offensichtlich ganz besonders fasziniert, den Rez. hingegen – ebenso offen bekannt – bei aller formalen Größe eher abstößt. „Gewalt als reale Dimension des Lebens" (120) – ja! Als „ein Prinzip des Geistigen, sich über sich zu erheben"? Das Triptych Bacons in der Apsis als „das Menschliche im religiösen Raum"? Wie, wenn eben hier Vereinnahmung drohte, und zwar doppelt: das Christliche ins Religiöse wie des Protestes in Eliots Mystik? – Nicht so bzgl. der Aktion Manresa von J. Beuys, die M. eindrucksvoll rekonstruiert. Pastoral verständlich und wohl auch im mainstream der Jesuiten-Tradition die anscheinend fraglose Übernahme von Beuys' anthroposophischem „Aktivismus" (zumal es einer „in contemplatione" ist); trotzdem hätte ich mir ein klärend-vertiefendes Wort zum Thema „Gnade" gewünscht. J. Brown, A. Hrdlicka, J. Avramidis, A.-B. Rhaue, M. Irmer sind die Künstler, denen weitere Texte gelten, ursprünglich für Ausstellungskataloge oder die Zeitschrift *Kunst und Kirche* geschrieben.

Teil III sammelt wieder programmatische Rechenschaftsablagen. Das gegenwärtige Verhältnis von Kunst und Kirche ist „gekennzeichnet durch alle Attribute der Fremdbeziehung" (175), so daß weder Schuldzuweisungen noch Appelle hilfreich wären, sehr wohl aber die Besinnung auf das gemeinsame „Interesse an der Sinnreflexion in der Gesellschaft". M. hebt erhellend auf Berührungen zwischen der Christologie Karl Rahners und A. Rainers Christusikonographie ab. Sodann berichtet er über Konzeption und Erfahrungen in seiner Kölner „Kunst-Station". Während den „künstlerischen Ambitionen der Kirche… weithin eine devot-devotionale Hofkunst" entspricht, die Kunst anderseits sich theoretische Hilfe statt bei der Theologie bei Ästhetik, Philosophie oder Kunstwissenschaft holt, gibt es doch Brückenbauer – von beiden Seiten her: R. Guardini, O. Mauer, M. A. Couturier, P. Regamey – W. Kandinsky, G. Rouault, P. Mondrian, J. Beuys; als Dritte Kunstwissenschaftler wie W. Hofmann oder W. Schmid; und vor allem liege das Verbindende, dies ja ein durchgehender Gedanke des Buchs, im Strukturellen. Vor diesem Hintergrund wird 1. Sankt Peter vorgestellt, die letzte spätgotische Kirche Kölns, in ihrer jetzigen Form weitgehend auf den Bau von 1513–1525 zurückgehend; 2. berichtet M., wo jetzt die neue Kunst Platz findet: Skulpturen im alten Kirchhof, Malerei auf der Kirchenempore, ein Maler und ein Komponist im Turm-Anbau, vor allem Triptychen im Altarraum. Es hat Proteste gegeben; doch sind sie, erfahren wir, in der Minderheit und kommen weitgehend von außen. Ist die Frage erlaubt, wie ernsthaft theologisch die Diskussion bisher geführt worden ist? Auch in einem zweistündigen Sonntagsgespräch vor großem Publikum unter dem bezeichnend („pastoral") subjektiven Titel „in dieser Kirche kann ich nicht mehr beten". Eine Anfrage nicht bloß an den Verfasser, auch nicht bloß an den Kirchenvorstand mit seinen resoluten Frauen, sondern vor allem – zum Thema religiöser, sakraler, liturgischer Kunst – als Ruf zu einem verbreiterten wie vertieften theologischen Disput, wäre doch eine Beschränkung auf den pastoralen Blick für Kunst wie Kirche zu wenig. Zu den Auswahlkriterien für die Apsis, in der für den Glauben (und nicht erst „nach theologischer Auffassung") das Kreuzes-

opfer Christi sich vollzieht, „also Leiden, Tod und Auferstehung Jesu sakramental ‚verhandelt'werden" (214 – retten die Anführungszeichen die Formulierung?), erklärt M., eine künstlerische Äußerung müsse sich darin „einfügen" – „nicht im Sinne einer Unterordnung, eines ‚Dienstes', sondern im Sinne einer Kommunkation". Fraglos akzeptabel außerhalb der Feier der Eucharistie – und zwar nicht bloß für Besucher, sondern auch und gerade für Beter; gleichermaßen aber für den eucharistischen Vollzug als solchen (in dem doch wohl eine andere Kommunikation ansteht)? Die Fragen sind nicht rhetorisch, sondern ernsthaft als solche gemeint, ganz im Sinn des hier so sympathisch gesprächsoffenen wie konfliktfähigen Wagnisses selbst (zudem – um nicht mißverstanden zu werden – als Pendant zu ähnlichen Fragen an Konzertmessen in der Münchener Michaelskirche, welche ihrerseits diese füllen). Schließlich – „Von Atelier zu Atelier" – gibt M. Auszüge seiner Künstlergespräche in den großen mit F. J. v. der Grinten herausgegebenen Bänden. Sicher war es eine wichtige Erfahrung für die Künstler, einem Seelsorger zu begegnen – dazu einem Jesuiten (was immer die Leute, selbst heute, wo das neue Schreckgespenst Opus Dei heißt, darin sehen), der behutsam fragt und zuhört, statt ihnen zu predigen, gar sie mit Antworten einzudecken auf Fragen, die sie nicht an ihn gerichtet haben. In der Tat lasse Theologie sich gesagt sein, statt gleich wieder bloß mit Kunst*wissenschaften* umzugehen, habe sie die Betroffenheit durch die konkreten, oftmals verstörenden Werke „einmal schweigend auszuhalten, ohne ihrer notorischen Neigung zu Kommentierung, Sezierung, Theoretisierung nachzugehen" (243). Doch wieder rückgefragt, und diesmal an den Seelsorger vor Ort: Kommt es, jenseits des Gewinns, den er selbst aus solcher Betroffenheit zieht, zum Gegengeschenk der Provokation an die Künstler? Gewiß liegt die schon im Faktum des beruflichen Status als solchen (wie Beuys' Irritation belegt); doch das genügt heute nicht, nachdem sich zunehmend Priester als „Querdenker" andienen, und zwar medienwirksamer in der Kirche als außerhalb ihrer. Mit denen sollte man (und sei man auch das Börsenblatt des deutschen Buchhandels [Nr. 91]) P. Mennekes nicht in einen Topf werfen. Eben darum aber wünschte ich den Gesprächspartnern zwischendurch in dieser Richtung „Klartext" (und zwar gerade hier, nicht anderwärts in Predigtreihen). Nun steht gewiß nicht alles Beredete in den Texten – und gehört auch nicht alles dorthin; anderseits denke ich außer an das Gesprächsgegenüber an den (aufzuklärenden) Leser …

Der Leser nun dieser Besprechung hat hoffentlich 1. die Gemeinsamkeit von Rez. und Autor bemerkt, 2. auch ohne detaillierte Inhaltsangaben eine Vorstellung von Richtung und Fülle der Texte gewonnen, 3. einen Eindruck bekommen, wie (ganz wörtlich) bewegend das Engagement des Verfassers, sein Anliegen und seine Reflexion dessen sind. Es ist das gewußte, und zwar kaum gewollte, aber getragene Los von Grenzgängern, daß sie mit ihren Ortsbewegungen (fürs erste jedenfalls) auch nur in den Grenzregionen „etwas bewegen", kaum in den Zentren der berührten Großgebiete. Anderseits bewegt und ändert sich, wo überhaupt sich etwas bewegt und ändert, stets das Ganze. Eine logische Trivialität, aber praktisch vielleicht nicht bloß trivial. Darum sehen auch die Rückfragen sich (natürlich keineswegs als trivial, doch erst recht nicht etwa als Rückruf, sondern) durchaus im Dienst eines wichtigen Dienstes. J. Splett

Adler, Gerhard, *Die Engel des Lichts.* Von den Erstlingen der Schöpfung. Stein am Rhein: Christiana 1992. 158 S.

„Gelegentlich mutet die Situation wie eine Art von Schizophrenie an, wenn die Predigt auf der Kanzel die Existenz der Wesen negiert, die in der Liturgie angerufen werden" (97). – In der Tat schweigen weithin die Theologen verlegen (nachdem von Aristoteles bis Kant die großen Denker sich mit diesen Geistwesen befaßt haben); anderseits gibt es nicht bloß ein sektenhaftes Opus Angelorum, sondern der Verlag Zweitausendeins bringt seine Engelbücher stapelweise unters Volk. Zum Einstieg skizziert Verf., wo heute von Engeln die Rede ist: Hohen Tons im Cherubikón zum großen Einzug in der Göttlichen Liturgie, oder anders in den Duineser Elegien, wirkmächtig in Wim Wenders' Himmel über Berlin, vielleicht nicht so harmlos, wie der aufgeklärte Zeitgenosse meint, in Rockgruppen mit dem Namen „Lucifer's Friend" oder „Hell's Angels", vom Kitsch – nicht bloß zur Weihnachtszeit – zu schweigen. Eine erste Ordnungshilfe bietet

die Namenerklärung: einer Funktion statt des Wesens. Dies faßt A. im Einklang mit der Tradition als geschöpfliches Geistwesen und gibt zu bedenken, daß in Theologie wie Philosophie mit dem Schwinden des Engels auch die Idee der Seele schwinde (mit ähnlichen Verwahrlosungsfolgen übrigens, auf die er ja in seinen Publikationen zur Reinkarnation eine Antwort versucht hat). Vor diesem Hintergrund nun zuerst ein Blick ins AT (Jesaja-, Ezechiel-Vision, Ps 91, Tobit); ein Exkurs zu Athene als Schützerin Achills und dann des Odysseus; Engel im NT, von Zacharias bis zur Geheimen Offenbarung, schon hier keineswegs stets dasselbe (wer ist z. B. der Engel des Petrus Apg 12,13–15?), anderseits in der Zusammenschau aller Stellen wohl doch mehr als bloße Bildersprache. Das führt zur Weltbild-Diskussion: Aufklärung von Voltaire bis Bultmann, demgegenüber W. Nigg, A. Köberle, A. Rosenberg. Die folgenden Kapitel referieren, vor allem nach G. Tavard, die Geschichte der Angelologie: Patristik, Dionysios, „Von der Scholastik bis zur Gegenwart" (K. Barth, C. Westermann, U. Mann, Streit um den Holländischen Katechismus, Credo Pauls VI.): „Scholastische Allwissenheit weicht einer bescheideneren und ehrfürchtigen Sichtweise auf die Schöpfung Gottes. Die Grenze zwischen Engelablehnung und Engelgläubigkeit verläuft keineswegs entlang konfessionellen Demarkationslinien" (94). Lex credendi lex orandi: das Folgekapitel zeigt die Engel in Gebet und Kirchenlied; schließlich Kunst und Literatur: M. Chagall etwa, I. B. Singer oder, anthroposophisch bestimmt, S. Bellow (Humboldts Vermächtnis). Zum Ausklang empfiehlt A. den Rückstieg von theologisch-philosophischen Spekulationen zur Erfahrung des „Archetyps Engel"; Beistand wie Tobit widerfährt heute nach ihren Berichten einem C. G. Jung, Chagall oder dem russischen Theologen S. Bulgakow. Im Anhang drei Texte: Hildegards Vision der Engelchöre, E. Peterson über Engel und Liturgie, R. Guardini über den Engel des Menschen; schließlich Hinweise zu (neuerer) Literatur, in der ganzen zu findenden Breite (Unterscheidung der Geister sei Sache des Lesers). – Zahlreiche Bilder, schwarzweiß und farbig (Bildlegenden, nach den Zitatnachweisen, am Ende) schmücken das Buch nicht nur, sondern sind ein wichtiger Part dieser Einladung dazu, eine gewisse rationalistische Engführung aufzubrechen und sich einer reicheren Wirklichkeit zu öffnen. Wie, wenn der Auftrag zur Bewahrung der Schöpfung sich nicht bloß auf Pflanzen und Tiere beschränkte? Anders als diese haben die Erstlinge der Schöpfung das nicht nötig; vielleicht aber wir, und auch die Theologie? J. Splett

Gestrich, Christoph, *Die Wiederkehr des Glanzes in der Welt.* Die christliche Lehre von der Sünde und ihrer Vergebung in gegenwärtiger Verantwortung. Tübingen: Mohr (Paul Siebeck) 1989. X und 394 S.

Auf dem Hintergrund früherer Aufsätze zur Krise des Sündenbegriffs und zur Bedeutung der Sündenvergebung legt der Verf., evangelischer Theologe in Berlin, nun eine umfangreiche Monographie vor, die beide Aspekte, die Lehre von der Sünde und die Lehre von der Sündenvergebung, vereinigt. Ziel der Arbeit ist der Versuch, „in der Situation des aus geschichtlichen Gründen weithin verschütteten Vermögens, für die Realität der Sünde eine Sprache zu finden, die wichtigsten Erkenntnis-, Verstehens- und Sprachbedingungen für die Sünde wieder freizulegen" (198), um dadurch Sinnperspektiven angesichts der Überlebenskrise wiederzugewinnen. Dabei strebt er keine konfessionelle Festlegung an, wenngleich Luthers Theologie „richtungsweisend" (V) bleibt. Damit ist die Reformation und ihre Rechtfertigungslehre als einer der beiden Bezugspunkte benannt; der andere Bezugspunkt ist die Moderne und ihre angebliche Selbstbehauptung. Wenn nun die Sünde als „Selbstrechtfertigung" (V) bestimmt wird, erhellt daraus, daß im Grund Reformation und Moderne gegeneinander ausgespielt werden oder anders ausgedrückt: Es geht um die Überwindung der Moderne aus dem Geist der Reformation. Ob dieses Unternehmen gelingen kann und der Aufgabenstellung einer Sünden- und Vergebungslehre „in gegenwärtiger Verantwortung" hinreichend gerecht wird, muß sich am Gesamtduktus des Buches zeigen.

Das I. Kap. (1–32) besteht aus sieben hinführenden „Meditationen", die schon etwas von der Arbeitsweise des Verf. zeigen und eher assoziativ den Titel des Buches rechtfertigen sollen. Die Rückkehr des durch die Sünde verdunkelten Glanzes (kabod, doxa) in die Welt, die dann anhebt, *„wenn wir endlich von Gott wieder hören"* (32). Im langen

II. Kap. (33–193) unterzieht sich der Verf. der komplexen Aufgabe, den „Problemstand in der Lehre von der Sünde und vom Bösen" (33) zu notieren. Dies unternimmt er, indem er einerseits, eine Wiederannäherung katholischer und protestantischer Hamartiologie konstatierend, auf systematische Entwürfe der Gegenwart rekurriert, wobei er eine dezidierte Gegenposition zu Pannenberg vertritt und alle Versuche ablehnt, die Sünde mit der Identitätsproblematik in Zusammenhang zu bringen. Demgegenüber bezieht er sich auf Positionen der dialektischen Theologie und bestimmt Sünde primär „*als menschliche Mißachtung des göttlichen Wesens und Wirkens*", als einen „frevelhaften menschlichen Übergriff in den Bereich der Identität Gottes" (80). Andererseits erörtert er die Sündenproblematik anhand neuzeitlicher Auslegungen der jahwistischen Sündenfallgeschichte (Kant, Herder, Rousseau, Fichte), nebst einem Exkurs über Drewermann, dessen Thesen zu Unrecht als „summarische Wiederholungen idealistischer philosophischer Anschauungen" (159) etikettiert werden. Überdies reflektiert der Verf. über das Böse in unserer Zeit, wobei er die Shoa als das „absolut Böse", weil ohne erkennbaren Grund geschehen, bezeichnet (186). Das Programm des III. Kap. (196–298) besteht in einer systematischen Entfaltung der Sündenlehre, die zunächst den Vorgang des Sündigens thematisiert. Dabei fällt auf, daß gegenüber der oben geäußerten Bestimmung der Sünde als „Fehlausrichtung auf Gott" (80) diesfalls die Sünde definiert wird als „*die von allen Menschen im Zuge ihrer angstvollen Sorge um sich selbst produzierte (oder hingenommene) unangemessene Beziehung zu anderen Lebewesen und Dingen*" (199); diese Bestimmung soll die Spitzenbehauptung vorbereiten, daß die allgemein erfahrbare Grundgestalt der Sünde „*die Inanspruchnahme der Umwelt zur Selbstrechtfertigung*" sei (204), ein Verhalten, das „*ohne die Wahrnehmung seiner Spitzenberührung mit der Gottesfrage nicht zureichend verstanden werden*" könne (206). Des weiteren wird in diesem Kap. die neutestamentliche Sündenlehre erörtert und dabei eine Reflexion über die noch zu kritisierende Unterscheidung von Schuld und Sünde eingeflochten. Auch das Problem der Erbsünde wird in seinen nur selektiv wahrgenommenen biblischen, patristischen und aktuellen Dimensionen sehr kursorisch dargestellt, wobei ein biblischer Anhalt in Abrede gestellt wird, obwohl einige in der Literatur aufgeführte Exegeten diesen Anhalt sehr wohl sehen. Die Darstellung der katholischen Diskussion bleibt in den 60er Jahren stehen, und die Unterscheidung von Erbsünde und Tatsünde wird mit der Autorität Luthers als falsch bezeichnet. Schließlich werden die Fragen nach kollektiver Schuld und kollektiver Vergebung diskutiert. Im IV. Kap. (299–345) behandelt der Verf. in drei Schritten die Vergebung, indem er die neutestamentlichen Grundlagen bespricht, die negativen Erfahrungen thematisiert und anhand der Stichworte „Sühne" und „Stellvertretung" die Erneuerung von Kirche und Welt bespricht.

Zunächst ist die Grundkonzeption des Verf., über die Sünde im Zusammenhang der Vergebung zu handeln, sehr positiv zu werten. Denn die gesamte jüdisch-christliche Tradition war nie an Schuld und Sünde als solcher interessiert, sondern immer nur an ihrer Überwindung; daher sprechen die Symbola der Kirche vom Glauben an die *remissio peccatorum*. Wie Ricœur in seiner überzeugenden Reflexion auf den performativen Akt des Sündenbekenntnisses nachgewiesen hat, ist dieses immer von der Hoffnung auf Vergebung geprägt. Von Sünde ist theologisch korrekt nur im Horizont der Gnade zu reden. Daher stellt der Verf. seine Überlegungen mit Recht in den Horizont von *kabod* und *doxa*, wobei zu bedauern ist, daß er die große Theologie des Glanzes im 20. Jahrhundert, wie Hans Urs von Balthasar sie entworfen hat, nicht wahrgenommen hat. In der Tat ist es eine „schnöde Auskunft, wenn *das Erste*, was wir vom Menschen zu sagen wissen, lautet, er sei ein Sünder" (27), was freilich der als problematisch apostrophierte *usus tertius legis* durchaus anstrebt (vgl. 209). Es wäre daher durchaus konsequent gewesen, das Buch mit dem Schlußkapitel über die Sündenvergebung anfangen zu lassen, wie der Verf. selbst bemerkt, ohne es auch zu tun (295).

Bei der Rede vom Glanz ist gewiß zu berücksichtigen, daß dieser Glanz schon auf der Schöpfungswirklichkeit, auch des „sehr gut" geschaffenen Menschen, ruht und daß daher dessen Streben nach Anerkennung nicht umstandslos in verwerfliche „Selbstrechtfertigung" umgemünzt werden darf, wenngleich dieses Streben durchaus sündhafte Züge annehmen kann. Umgekehrt kann freilich die Annahme und Anerkennung des Menschen durch den Menschen Ausdruck und Weitergabe jener dem Menschen von

Gott gnädig gewährten Rechtfertigung sein. Die Bestimmung der Sünde als „Selbstrechtfertigung" krankt darüber hinaus daran, daß sie terminologisch und sachlich so sehr an das emphatische Rechtfertigungsverständnis des 16. Jahrhunderts gebunden bleibt, daß allererst dessen Kenntnis in die Lage versetzt, zu verstehen, was denn die Selbstrechtfertigung sein soll und warum sie so verwerflich ist. Damit aber wird die Chance vertan, die Sündenrede „in gegenwärtiger Verantwortung" auszusagen, mindestens für einen Zeitgenossen, der in der paulinischen Theologie nicht zu Hause und die Reformationsgeschichte nicht gut kennt. Das Verfahren ist freilich insofern konsequent, als die Moderne als Selbstbehauptung und Selbstrechtfertigung denunziert wird, um um so strahlender von der Reformation reden zu können und sie als einzige Hermeneutik für ein theologisch angemessenes Verständnis der Sünde auszugeben. Viele Gründe, vor allem das grobe Schema der „guten" Reformation und der „bösen" Moderne, lassen daran zweifeln, daß dies der Weg ist, „die wichtigsten Erkenntnis-, Verstehens- und Sprachbedingungen für die Sünde wieder freizulegen" (198). Damit soll die Moderne nicht etwa gegen Kritik immunisiert werden, die sie nun wirklich verdient hat; es sei nur an die „Dialektik der Aufklärung" erinnert. Aber es geht nicht an, eine gesamte Epoche als solche theologisch anzuschwärzen. So wenig das Mittelalter „finster" war, so wenig können die Bestrebungen und Denkweisen einer Epoche, schon gar nicht ohne genauere Darstellung und Prüfung, als Selbstbehauptung oder Selbstrechtfertigung be- oder gar verurteilt werden.

Ein weiteres Grundproblem, das die gesamte Arbeit durchzieht, ist die weder existentiell noch ethisch, noch theologisch haltbare Unterscheidung von Schuld und Sünde, die immer wieder behauptet, wenn auch nicht streng durchgehalten wird. Nach dieser Unterscheidung bezeichnet Sünde „unser verfehltes Verhältnis gegenüber Gott", die Schuld dagegen „das verfehlte zwischenmenschliche Verhältnis" (246). Schuld sei grundsätzlich vermeidbar und könne durch ein verbessertes Verhalten bereinigt werden, während die Sünde „ständiges Begleitmoment unserer Existenz", „unvermeidliches Ingredienz unseres Wesens und Strebens" (95) sein soll. Damit rettet der Verf. zwar die Möglichkeit sittlich guten Handelns, ontologisiert aber die Sünde als Wesensmerkmal. Als Folge dieses Vorgehens wird der Sünde jegliche sittliche Substanz genommen, während der Schuld jeglicher theologische Bezug genommen wird. Das führt den Verf. in tausend Schwierigkeiten der Abgrenzung und zur Rede von fließenden Grenzen. Selbst der Dekalog, dessen Gnadenhorizont in der Präambel aufleuchtet, muß sich die biblisch unbegründete Aufteilung gefallen lassen, Sünde sei Verstoß gegen das erste Gebot, während die Weisungen der zweiten Tafel „Schuld" zu nennen wären (vgl. 210ff.). Dagegen ist klärend zu sagen, daß der theologische Begriff der Sünde material nichts anderes als die sittliche Schuld meint, insofern diese vor Gott (coram Deo) bekannt und erkannt wird. Im Horizont der Gnade wird menschliche Schuld, in welchen kulturellen Codes sie sich auch ausdrücken mag, als Sünde begriffen, ohne daß damit Ethik und Theologie, sittliche Besserung und Vergebung in eins fielen. Einzelkritik: Die Darstellung der „Sünde in der Befreiungstheologie" (86–90) trifft auf Frau Sölle, nicht aber auf die lateinamerikanische Theologie zu. *Luxuria* im klassischen Acht-Laster-Schema meint nicht „Luxusstreben oder Üppigkeit" (253), sondern „Unzucht".

Dieser ambitionierte Entwurf einer Sündenlehre hat, bei aller Würdigung seiner Stärken, nicht die innere Stringenz, begriffliche Schärfe und überzeugende Systematik, die seinen Verf. zum „Sündenmüller" des 20. Jahrhunderts oder das Buch zum konfessionsübergreifenden Standardwerk machen würde. M. Sievernich S. J.

Oakes, Edward T., *Pattern of Redemption.* The Theology of Hans Urs von Balthasar. New York: Continuum 1994. 334 S.

Der New Yorker Jesuit Edward Oakes, in der angelsächsichen Welt durch eine Fülle von Artikeln und durch mehrere Übersetzungen aus der deutschen Theologie und Philosophie bekannt, führt nun in „Pattern of Redemption" mit Hilfe der besten Tugenden amerikanischer Wissenschaft und Didaktik in das Denken von Balthasars ein. Unter seinen Händen entsteht das Bild eines originellen Theologen, und wir lernen einen anregenden Gesprächspartner kennen.

Im ersten Teil des in vier größere Abschnitte eingeteilten Buches geht O. ausführlich auf die Einflüsse ein, die das Denken v. B.s geprägt haben. Auch wenn er unterstreicht, daß v. B. in Bildung und Leidenschaft zunächst Germanist ist, so wählt O. doch die Begegnung mit der Philosophie Erich Przywaras als Ausgangspunkt. Denn die Lehre von der *Analogia entis* gab v. B. das Rüstzeug, um einen Kerngedanken seiner germanistischen Dissertation „Apokalypse der deutschen Seele" philosophisch zu fassen. Was er dort über die Ausdehnung des Daseins zwischen Himmel und Erde in mythischer Sprache fand und ausdrückte, konnte er nun in einen philosophischen Kontext bringen. „Nach Przywara kann die Geschichte des modernen Denkens interpretiert werden als die Unfähigkeit, die Polarität von Gottes Transzendenz und Immanenz zusammenzuhalten. Entweder wird Gottes Omnipotenz betont und dadurch die Welt ihrer eigenen Realität entkleidet ... – wie bei Luther – oder es wird in einer pantheistischen Identifikation Gott in der Welt aufgehoben – wie bei Spinoza –" schreibt O. (36 – dtsch LV). Das Verhältnis von Gott und Welt war auch der Hauptpunkt der Auseinandersetzung mit Karl Barth, wie O. im folgenden Kapitel entfaltet. Barth scheut nicht v. B.s philosophische Thesen als sündhaft darzustellen. Denn sie seien ein Versuch des Menschen, sich mit Gott auf eine Ebene zu stellen, quasi der Griff nach Gott (vgl. Fn 14, 57). v. B. widmete diesen Einwänden seines Freundes ein eigenes Buch („Karl Barth. Darstellung und Deutung seiner Theologie"). O. erinnert diese Kontroverse an den Streit zwischen Scotisten und Thomisten über die Frage, warum die zweite Person Mensch wurde (66). Barths Ablehnung der Analogielehre zeige eine in diesem Sinn quasi scotistische Einschätzung des Eigenwertes der Schöpfung: Nur weil sie die Voraussetzung der Inkarnation sei, habe sie Wert. Auch wenn Barth selbst diese Bewertung nicht explizit vornimmt, so kann *seine* Theologie doch dem Wert der Geschöpflichkeit keinen eigenen Raum zubilligen. Für Barth ist die Schöpfung wie ein „Katzenauge", das das auftreffende Licht z. B. eines Autoscheinwerfers nur passiv reflektiere. v. B. antwortet mit dem Gleichnis von Weinstock und Rebzweigen. Natürlich gibt es nur Reben durch den Weinstock, aber – so v. B. – dieses Bild impliziere eine wechselseitige Beziehung. Denn wer kann sich einen Weinstock ohne Wein vorstellen (67)? v. B.s Anliegen ist also, eine Communio des Schöpfers mit seiner Schöpfung in und durch Christus zu denken. Im folgenden dritten Kapitel des ersten Teils geht O. auf die Auseinandersetzung zwischen Goethe und Kant ein. Indem v. B. die Gestaltlehre Goethes aufnimmt, setzt er sich von den idealistischen Tendenzen ab, Subjekt und Objekt, oder Geist und Welt zu trennen. Wie Goethe sieht v. B. diesen Einheitspunkt *in der Erscheinung selbst.* Es ist die Wahrnehmung der Gestalt, die nicht den zergliedernden Prinzipien newtonischer Wissenschaft unterliege. Hier finden wir also quasi die erkenntnistheoretische Seite der Lehre von der Analogia entis. v. B. sucht eine Erkenntnistheorie, die die Communio zwischen Gott und Welt denken kann. O. beschreibt die Bedeutung dieses Zugangs folgendermaßen: „Der wirkliche Schlag gegen unseren epistemologischen Narzißmus wäre, sich vom Subjekt abzuwenden und dem sich manifestierenden Objekt zuzukehren" (96, dtsch LV). Mit der Entscheidung gegen Kant und dem transzendentalen – und d. h. subjektiven – Ausgangspunkt ist der Grundkonflikt mit Rahners Theologie benannt. Die Darstellung der Einflüsse auf das Denken v. B.s schließt mit einem Kapitel über die Kirchenväterliteratur ab, die v. B. – so O. – keinesfalls enthusiastisch und kritiklos rezipiert habe.

Die folgenden drei Teile stellen pointiert das Hauptwerk v. B.s vor, die Trilogie von „Herrlichkeit", „Theodramatik" und „Theologik". Hier soll folgender Überblick genügen: Indem v. B. radikal ernst nimmt, daß in der Passion Jesu „einer aus der Dreifaltigkeit gelitten hat", verspannt er das Leiden der Schöpfung mit Gott. „Etwas geschieht mit Gott. Und deshalb verdient dieser Teil der Trilogie [neben *Herrlichkeit* und *Theologik* L. V.] mit Recht den Titel *Theo-dramatik* in jedem Wortsinn; sowohl als subjektives als auch als objektives Präfix" (230f., dtsch LV), schreibt O. So gewinnt durch das Leiden die Geschichte Eingang in die Theo-logie. Und in dieser Version darf die Geschichte auch das sein, was sie selbst an sich ist, ohne das Andere Gottes zu werden. Denn in der Trinität gibt es bereits Andersheit und Dialog; ein weiterer Konfliktpunkt mit Rahner. Entsprechend ist auch die Lösung des Dramas nicht Fusion, sondern Kommunion. Der Mensch bleibt Mensch – und wird nicht zum Selbstvollzug Gottes vergewaltigt – er

wird von einem Gott umarmt, der selbst Kommunion von Personen ist, Trinität. Blickt man von dieser (bisweilen sehr spekulativen) Höhe auf die Theologische Ästhetik der *Herrlichkeit* zurück, so fällt auf, daß die Schönheit Gottes, von der dort die Rede ist, eben auch die Züge des Ohnmächtigen und Leidenden trägt.

Nach Meinung des Rezensenten liegt hierin ein politischerer und befreienderer Zugang als in mancher Gerechtigkeitsrhetorik. Überhaupt scheint mir in der Entscheidung, den Dichter zur Leitfigur dieses ersten Teils der Trilogie zu machen – und nicht den Staatsmann oder Philosophen – ein wesentlicher Hinweis für Fragen der Methode der Theologie: Es ist der Dichter, der die dramatische Dimension im Geschichtsverständnis des Christentums angemessen ausdrücken und würdigen kann. Der Verlust dieser Dimension führt nicht nur zur Spaltung von Frömmigkeit und theologischer Wissenschaft, sondern schließlich zum Weltverlust der Theologie. Da es aber um einen dramatischen Weltbezug geht, ist die Moralisierung der Religion keine suffiziente Antwort auf diesen Verlust. Vielleicht ist das ein Hinweis darauf, wie die Theologie aus ihrer kulturellen Belanglosigkeit herausfinden und mehr werden kann als ein Appendix für Ethikkommissionen: Denn, wenn die Theologie wieder in Sprache und Form das Dramatische integriert und sich infizieren läßt von Lebenserfahrungen, die das absurde Drama von Liebe und Liebesverneinung ausdrücken, kann das Christentum seinen Kontext wiederfinden. Dank O. könnte also das Werk v. B.s aus seiner einseitigen Rezeption gelöst und in seiner Aktualität neu begriffen werden.

O. ist ein hervorragender Führer, um im Wust der Vorurteile gegen v. B. und im Dickicht des Werkes nicht stecken zu bleiben. Er nimmt seine Leser so ernst, daß er wirklich erklärt, was zu erklären ist. Herausgekommen ist dabei z. B. im Kapitel über E. Przywara eine der besten Erläuterungen der Analogielehre, die es zu lesen gibt (15–45). Wir können O. besonders für seine klare Sprache dankbar sein. Sein offenkundiger Enthusiasmus wirkt immer motivierend, und er verschont uns von hagiographischen Tendenzen. Besonders angenehm ist seine *Epoché* in bezug auf das „Problem" Adrienne von Speyr. Zwar gesteht O. seine Verwunderung und Schwierigkeiten bezüglich mancher der mystischen Erfahrungen der spirituellen Partnerin v. B.s ein. Aber er enthält sich eines Urteils über ihre Theologie und über beider Beziehung. Er bleibt vielmehr seinem interpretatorischen Ansatz treu, nur über die *Theologie* v. B.s – und nicht über seine Biographie – und nur über *seine* Theologie – und nicht über die der von Speyr – zu schreiben; auch wenn dieser letzte Punkt nicht im Sinne von v. B. selbst sein dürfte (304 f.). – So bleibt als einziger Schönheitsfehler dieser hervorragenden Arbeit eine Anzahl von Druckfehlern in den deutschen Zitaten und die Behauptung, Joachim Fest sei Herausgeber der „Welt" gewesen (78). Ungewohnt für deutsche Leser ist das fehlende Literaturverzeichnis. Eine deutsche Übersetzung wäre sehr zu wünschen!

L. Viefhues

4. Praktische Theologie

Sebott, Reinhold, *Ordensrecht.* Kommentar zu den Kanones 573–746 des Codex Iuris Canonici. Frankfurt am Main: Knecht 1995. 350 S.

Der Verf. setzt mit dem Ordensrecht seine bereits in drei Bänden erfolgte und bei Knecht erschienene Kommentierung des CIC/1983 in bewährter Weise fort. D.h., er interpretiert die einzelnen Kanones, die er jeweils in ihrer lateinischen und deutschen Fassung vorstellt, fortlaufend in gut verständlicher, präziser und knapper Weise. Gleichzeitig macht er mit der wichtigen einschlägigen und weiterführenden Literatur vertraut. Der Verf. weist gleich bei der Erklärung des ersten Kanons, des c. 573, auf die Vor- und Nachteile der Anordnung hin, in der im Kodex das allgemein verbindliche Rahmenrecht der Institute des geweihten Lebens und der Gesellschaften des apostolischen Lebens festgehalten wird. Das Problem einer möglichst einheitlichen Formulierung eines gemeinsamen Rechts für alle sehr unterschiedlichen Vereinigungen bzw. eines allgemeinen Rechts für einen Teil dieser Vereinigungen, das der Verf. notgedrungenerweise aber un-

präzise unter dem Titel „Ordensrecht" zusammenfaßt (S. 8), wird im Kodex unter Inkaufnahme von Wiederholungen und Überschneidungen in der folgenden Ordnung der Darstellung des einschlägigen Rechts gelöst, an die sich der Verf. bei seiner Kommentierung hält: Gemeinsame Normen für alle Institute des geweihten Lebens, cann. 573–606 bzw. S. 21–82; Religioseninstitute, cann. 607–709 bzw. S. 83–271. Säkularinstitute, cann. 710–730 bzw. S. 273–300; Gesellschaften des apostolischen Lebens, cann. 731–746 bzw. S. 303–324. Dem Buch sind sodann noch fünf Register angefügt, die seine Nutzung als praktisches Nachschlagewerk deutlich erleichtern. Es beinhaltet somit die erste umfassende Kommentierung des pars III des liber II (Volk Gottes) des CIC/1982. Wenn man als kirchenrechtlicher und speziell als ordensrechtlicher Amateur es als Ganzes zur Kenntnis nimmt, ist man zunächst einmal beeindruckt, wie viele Informationen über die Rechtsordnung und die Spiritualität der so unterschiedlichen Vereinigungen, die erfaßt werden, man relativ schnell, übersichtlich und zuverlässig aus ihm schöpfen kann. Gleichzeitig wird dabei auch deutlich, wie wichtig es ist, spezielle Informationen über das partikuläre Recht der einzelnen Vereinigungen zu erhalten, wenn man einigermaßen konkret erfassen will, welche mannigfaltigen Zielsetzungen sie verfolgen und welch unterschiedliche Wege sie bei dem Bemühen um die Verwirklichung ihrer Zielsetzungen gehen. Im Zusammenhang mit dieser bereichernden Kenntnisnahme des „Ordensrechts" kommt man sodann jedoch auch zu der in der Praxis von vielen bereits unreflektiert wahrgenommenen Einsicht, daß die Verwirklichung der Zielsetzungen, die mit der Reform des Kirchenrechts angestrebt wurde, gerade im Bereich des „Ordensrechts" nur begrenzt erreicht wurde, nämlich: die innere Verknüpfung von Rechts- und Gewissensbereich, die Förderung des pastoralen Charakters des CIC, die bessere Bestimmung der Vollmachten der Diözesanbischöfe, die Anwendung des Subsidiaritätsprinzips in der Kirche, der verbesserte Schutz der Menschenrechte usw. (S. 16). Ein wichtiger Grund dafür ist zweifellos die große Schwierigkeit, die Spiritualität und Aszese der hier angesprochenen Vereinigungen in einer solchen Weise rechtlich zu ordnen, daß die Unbedingtheit der Hingabe und die Einsatzfreudigkeit ihrer Mitglieder nicht behindert, sondern gefördert wird (S. 8–9). Es ist unter diesen Umständen ein besonderer Vorteil des vorliegenden Buches, daß es dem Verf. gelingt, notwendige Kritik am kanonischen Ordensrecht in einer Weise in seine Kommentierung einzufügen, die sowohl für die noch weiterzuführende Reform des „Ordensrechts" als auch für die Förderung der Liebe zum Ordensleben sehr dienlich ist. Der Leitgedanke der vorgebrachten Kritik ist die Mithilfe bei der Erschaffung einer schützenden Schale und Hülle rechtlicher Art für das Ordensleben, durch die die Respektierung und Anerkennung der Freiheit und Mündigkeit der Ordensfrauen und -männer gewährleistet wird (s. 7). Es ist deshalb zu hoffen, daß der Verf. die Kommentierung des neuen Kirchenrechts auf gleichem Niveau fortsetzt und damit nicht nur seiner wissenschaftlichen Durchdringung dient, sondern auch den seelsorgerlichen Praktikern hilft.

W. Molinski S. J.

Boni, Andrea, *Vangelo e vita religiosa.* (Rilettura teologica e storico-giuridica delle fonti) (Spicilegium Pontificii Athenaei Antoniani 32). Rom: Edizioni Antonianum 1994. 444 S.

Obwohl nach dem 2. Vatikanischen Konzil viel Literatur zur Theologie des Ordenslebens erschienen ist, sind die Ergebnisse noch keineswegs zufriedenstellend. Der Autor, ein bekannter Professor des Kirchenrechts am Pontificium Athenaeum Antonianum und an der Pontificia Università Lateranense in Rom, beklagt die Destabilisierung und Demotivierung der Orden, die indirekt mit dem Konzil und dem neuen CIC zusammenhängen. Mit seinem Werk will er auf die Fundamente des Ordenslebens in der Offenbarung zurückgehen, dabei aber nicht eine Exegese biblischer Texte bieten, sondern vielmehr rechtsgeschichtlich die Ordensgeschichte zurückverfolgen, bis in der Hl. Schrift das „dato istituzionale della vita religiosa" gefunden ist. Das sieht er in Mt 19,21 und 1 Tim 5,11–12. Gegen die heute vorherrschende Meinung ist der Verf. der Ansicht, daß das Ordensleben „di instituzione divina (non ecclesiastica)" sei (8). – Das Werk besteht aus sechs Kapiteln. Das 1. Kap. (Istituzione ed esplicitazione della professione religiosa) fragt nach dem Verhältnis von christlichem Leben und Ordensleben, von

Taufe und Ordensprofeß, nach der Ordensprofeß in der Lehre des Paulus (1 Tim 5, 11–12) und der Apostolischen Väter. Im 2. Kap. wird der theologisch-rechtliche Inhalt der Ordensprofeß in der patristischen Lehre, in der Lehre des 2. Laterankonzils (1139) sowie in der aktuellen Lehre dargelegt. Dabei geht es vor allem um das Problem der consecratio religiosa. Das 3. Kap. behandelt die Ordensprofeß in den strukturellen Implikationen des Gemeinschaftslebens. Die kommunitäre Organisation des Ordenslebens ist eine Folge des Ordenslebens, aber konstituiert es nicht. Im 4. Kap. wird die Ordensprofeß in den verschiedenen Arten des Ordenslebens (eremitisch, monastisch, kanonikal und apostolisch) dargestellt. Kap. 5 fragt nach den institutionellen Inhalten des apostolischen Ordenslebens, nämlich den Dimensionen der Gemeinschaft, der Evangelisierung und der Prophetie, und Gegenstand von Kap. 6 ist die Ordensprofeß in der Entwicklung der kirchlichen Legislation. Die Kirche hat die Pflicht, bestimmte Garantien und Bedingungen für das Ordensleben zu fordern und zu regeln. In der „Conclusione" (407–421) faßt der Autor noch einmal seine Ergebnisse zusammen. Zur Überwindung der Demotivierung, die auf dem Ordensleben lastet, muß Natur und Identität des Ordenslebens im Licht seiner evangelischen Einsetzung vertieft werden. Die Professio religiosa ist als „patto di amicizia (alleanza sponsale)" (409) zu verstehen. Alle Christen sind infolge der Taufe zur Vollkommenheit und zur Nachfolge Christi berufen. Aber nicht alle Christen sind berufen zu einer Gleichgestaltung ihres Lebens mit dem armen, keuschen und gehorsamen Leben Christi. Die Apostolischen Väter und die Kirchenväter übernahmen und vertieften die Ansätze der Hl. Schrift. Von der Scholastik wurde der große Reichtum der patristischen Lehre nur z. T. übernommen. Ein neuer Begriff der Profeß wurde entwickelt, auf der Basis der Lehre von den „drei Evangelischen Räten". Darin sieht der Autor eine Verarmung. Die Profeß bezieht sich wie die Taufe auf Christus. Die Kirche kann nur die theologisch-rechtlichen Wirkungen der Einsetzung durch Christus ratifizieren, nicht aber deren Natur ändern. Vor allem ist die Einsetzung des Ordenslebens nicht zu verwechseln mit dessen kommunitärer Organisation durch die Kirche. Aber die Kirche hat das Recht und die Pflicht, Garantien der Treue zu verlangen und Bedingungen zu schaffen, die das sanctum propositum festigen. – Der Autor zeichnet sich durch hervorragende Quellen- und Sachkenntnis aus. Die Urteile sind präzise und pointiert, dabei aber unpolemisch. Das nicht leicht zu lesende Werk ist ein wichtiger Beitrag zur Ordenstheologie und zum Ordensrecht. G. Switek S. J.

Demel, Sabine, *Abtreibung zwischen Straffreiheit und Exkommunikation.* Weltliches und kirchliches Strafrecht auf dem Prüfstand. Stuttgart–Berlin–Köln: Kohlhammer 1995. 384 S.

Bei der vorliegenden Arbeit handelt es sich um eine in Eichstätt angenommene kanonistische Habilitationsschrift, ihr thematischer Horizont umfaßt jedoch über die kirchenrechtlichen Aspekte hinaus alle historischen, anthropologisch-philosophischen, moraltheologischen, rechtsethischen und strafrechtlichen Fragestellungen, die im Zusammenhang mit dem Problem des Schwangerschaftsabbruchs von Bedeutung sind. Ein *erster* Hauptteil behandelt die Frage nach dem Beginn des menschlichen Personseins, wobei zunächst in drei Schritten ein historischer Abriß über die rivalisierenden Zeugungs- und Beseelungstheorien seit der Antike gegeben, sodann die moderne Debatte um die anthropologische Bedeutung der Embryonalentwicklung verfolgt und schließlich ein Weg zur theologischen Interpretation dieser Sachverhalte anhand des Rahnerschen Begriffs der aktiven Selbsttranszendenz und seiner Kritik in der gegenwärtigen Schöpfungstheologie aufgezeigt werden. Schon in diesem einleitenden Kapitel verbindet die Verf. eine strenge Sachbezogenheit in der Präsentation kontroverser Positionen und Argumente mit einer eigenständigen persönlichen Stellungnahme. Diese fällt zugunsten einer präformistischen Interpretation der embryologischen Faktenbasis und einer Ablehnung des epigenetischen Phasenschemas aus, das einen gestuften, zunächst nur artspezifischen, dann individualspezifischen und schließlich personalen Prozeß der Menschwerdung annimmt.

Der *zweite* Hauptteil verfolgt die Bewertung des Schwangerschaftsabbruchs in den unterschiedlichen Kulturkreisen der Antike sowie durch das weltliche und kirchliche

Recht. Dabei spannt sich der Bogen von den frühen Konzilien und ihren Exkommunikationsbestimmungen über die geistliche Sanktionsgewalt der mittelalterlichen Bußbücher und der partikularkonziliaren Bestimmungen des 16. Jh. bis zu der Strafgesetzgebung des neuzeitlichen Staates, von der *Constitutio Criminalis Carolina* (1532) bis zur Reichsgesetzgebung von 1871, in der die bis heute geltende gesetzessystematische Einordnung des § 218 vorgebildet ist. Für die gegenwärtige Diskussion ist an diesem historischen Überblick vor allem die differenzierte Darstellung der lehramtlichen Stellungnahmen zur Unterscheidung zwischen beseelter und unbeseelter Leibesfrucht aufschlußreich, die nach den widersprüchlichen Aussagen von Sixtus V. und Gregor XIV. erst im Jahr 1869 durch Pius IX. endgültig aus dem kirchlichen Rechtsbuch verschwand. Die Tatsache, daß die Differenzierung von *foetus inanimatus* und *animatus* über drei Jahrhunderte hindurch in Geltung blieb, kann allerdings nicht, wie es oft in polemischer Bezugnahme auf den gegenwärtigen kirchlichen Standpunkt geschieht, als eine frühe Spielart unserer heutigen Fristenregelung angesehen werden. Wenn zwischen einer Abtreibung vor und nach dem Beseelungszeitpunkt unterschieden wurde, so betraf dies keinesfalls die Strafwürdigkeit des Deliktes an sich, sondern nur die Schwere des Vergehens: der Schwangerschaftsabbruch galt im kirchlichen Recht *vor* und *nach* der Beseelung als verboten, mit dem Unterschied freilich, daß die Tötung des *foetus animatus* strenger geahndet wurde (91 ff.).

In ihrem umfangreichen *dritten* Teil analysiert die Studie den Wandel der staatlichen Gesetzgebung seit dem umstrittenen Urteil des Reichsgerichtshofes aus dem Jahr 1927, das den medizinisch indizierten Abort durch die Berufung auf einen übergesetzlichen Notstand für rechtlich zulässig erklärte und dabei den Grundsatz der Gleichbewertung des geborenen und ungeborenen Lebens für den Fall dieser konkreten Interessenabwägung außer Kraft setzt. Überblickt man die Versuche der juristischen Erfassung des Abtreibungstatbestandes seit dem Beginn der Weimarer Reformdiskussion, so kommt man bei der Lektüre dieser hundert Seiten um ein ernüchterndes Fazit kaum herum: keine rechtliche Regelung kann auf sich allein gestellt noch einen wirksamen Schutz des ungeborenen Lebens gewährleisten, wenn dessen Wert im Rechtsbewußtsein der Bevölkerung nicht mehr verankert ist und durch die Proklamation eines angeblich aus der Gewissensfreiheit der Schwangeren folgenden Rechtes auf Abtreibung faktisch sogar in sein Gegenteil verkehrt wird. Unter der Rücksicht dieser weitgehenden Ohnmacht des staatlichen Rechtes, die letztlich auf der konstitutiven Schwäche des demokratischen Rechtsstaates gegenüber den auseinanderdriftenden Moralauffassungen der Gesellschaft beruht, erfahren auch die verschiedenen Indikationsmodelle eine eher skeptische Einschätzung, da sie zwar einerseits den Symbolgehalt des grundsätzlichen Bekenntnisses der Rechtsordnung zum Schutz des ungeborenen Lebens zum Ausdruck bringen, andererseits aber weithin mit einer Legitimation des Schwangerschaftsabbruches im gegebenen Fall gleichgesetzt werden. Obwohl sie die Schärfe der gegebenen Konfliktsituation und der dabei auf dem Spiel stehenden Rechtsgüter eher aus dem Rechtsbewußtsein verdrängt, hält die Verf. eine Fristenregelung daher für sinnvoller, wenn sie an drei Bedingungen geknüpft bleibt (197): daß sie 1. mit einer Pflichtberatung verbunden wird, die 2. für das ungeborene Leben zu erfolgen hat und wenn der Gesetzgeber 3. am Unwertcharakter der Abtreibung dadurch festhält, daß er sie nur für straffrei erklärt und auf die fragwürdige Konstruktion eines Tatbestandsausschlusses oder einer Nicht-Rechtswidrigkeitsfeststellung verzichtet.

Ob das innerhalb eines Fristenmodells eigentlich systemwidrige Element der ethischen und rechtlichen Mißbilligung des Schwangerschaftsabbruchs sich auch tatsächlich durchhalten läßt, erscheint angesichts der derzeitigen Gesetzeslage, die für die Rechtfertigungsthese zumindest Raum läßt, sie anderen Interpretationen zufolge sogar voraussetzt, allerdings eher zweifelhaft. Die Verf. widersetzt sich freilich einer solchen generellen Rechtfertigungsthese sehr entschieden (213 ff.) und kritisiert nicht minder scharf das Instrument eines fiktiven Tatbestandsausschlusses, auf das der Gesetzgeber in seinem jüngsten Regelungsvorschlag zurückgriff: eine auf diesem Wege vorgenommene Straffreistellung mit zeitlicher Befristung enthält keineswegs einen Wertungsverzicht, sondern eine eindeutige Wertung zuungunsten des ungeborenen Lebens (203 ff.). Aus moraltheologischer Perspektive kann auch der Schlußfolgerung nur zugestimmt werden,

daß der medizinischen Indikation erst im Falle der sogenannten „doppelt-vitalen" Bedrohung von Mutter und Kind (wenn also ohne einen Eingriff beide sterben würden) rechtfertigende Wirkung zukommen kann. Entscheidend ist dabei, daß der gerechtfertigte Abort im Fall der doppelt-vitalen Indikationsstellung nicht gegen das verfassungsrechtlich verankerte Gebot der Gleichbewertung von ungeborenem und geborenem Leben verstößt. Von seiten der Moraltheologie bringt man dies heute in der Formel zum Ausdruck, es könne ethisch vertretbar sein, dem rettbaren Leben vor dem unrettbaren den Vorzug zu geben. Eine solche Überlegung vermeidet jede Höherbewertung des mütterlichen Lebens und geht dennoch über die bloße Feststellung einer Zumutbarkeitsgrenze hinaus, kraft derer das Opfer des eigenen Lebens von der Schwangeren ethisch und rechtlich nicht verlangt werden könne.

Der *vierte* Teil bildet aus kanonistischer Perspektive natürlich den eigentlichen Schwerpunkt der Arbeit. Der kirchenrechtliche Laie wird diese scharfsinnigen Analysen mit großem informativem Gewinn lesen, wenn es ihm auch manchmal schwerfällt, den Sinn kanonistischer Fragestellungen angesichts der Tragweite der mit der Abtreibungsproblematik verbundenen ethischen und rechtsphilosophischen Konflikte überhaupt nachzuvollziehen. Das gilt vor allem für die diffizilen strafrechtlichen Einordnungsprobleme, die bis in unsere Tage (auch nach dem Erscheinen des neuen CIC von 1993) zu heftigen kanonistischen Kontroversen darüber führten, ob nur die Austreibung der noch lebenden Leibesfrucht (wie es der wörtlichen Definition des Schwangerschaftsabbruchs als *ejectio foetus immaturi* entsprechen würde) oder auch die Entfernung eines bereits im Mutterleib getöteten Embryos (wie es bei den heutigen operativen oder chemischen Verfahren meistens der Fall ist) den Straftatbestand einer Abtreibung erfüllt. Unter moraltheologischen und pastoralen Aspekten erscheinen dagegen die Ausführungen zum Sinn der auch im neuen CIC für das Delikt der Abtreibung festgehaltenen Tatstrafe der Exkommunikation als hilfreich. Ebenso wird die doppelte Zielrichtung des kirchlichen Strafrechtes plausibel erläutert, das zum einen gemeinschaftsbezogen den Schutz der kirchlichen Heilsgemeinschaft und ihres gelebten Ethos dient, zum anderen aber personbezogen die Umkehr des Sünders und seine volle Wiedereingliederung in die Kirche (von der er durch die Exkommunikation nur zweitweise abgesondert, aber nicht vollkommen getrennt war) ermöglichen will. Viele vom staatlichen Recht abweichenden Besonderheiten kirchlicher Rechtsbestimmungen wie etwa die Rechtsfigur der mit Vollendung der Tat ohne ausdrückliche Urteilsfeststellung eintretenden Tatstrafe, die Schuldvermutung im Zweifelsfall oder die Verpflichtung im inneren Gewissensbereich werden überhaupt erst auf dem Hintergrund dieser geistlichen Zweckbestimmung des kirchlichen Rechts verständlich.

Die Studie verdient in hohem Maße Lob und Anerkennung. Auch wenn man bei einer so umfassend angelegten, materialreichen Untersuchung, die zudem über die herkömmliche Einteilung theologischer Fachdisziplinen hinausgreift, in Einzelfällen immer zu einem anderen Urteil kommen mag (z. B. was die Stellung des Substanzbegriffes innerhalb der klassischen boethianischen und thomanischen Persondefinition anbelangt – vgl. 42 ff.), bleibt die eindrucksvolle Gesamtleistung davon unberührt. Wer heute nach einer umfassenden Darstellung der Abtreibungsproblematik sucht, die über die kanonistischen Aspekte hinaus zuverlässig und ausgewogen über alle moraltheologischen, rechtsethischen und juristischen Gesichtspunkte informiert, wird an der Studie von Sabine Demel nicht mehr vorbeikommen. Sie tritt der jüngeren rechtshistorischen Arbeit von G. Jerouschek (Lebensschutz und Lebensbeginn, Kulturgeschichte des Abtreibungsverbots, Stuttgart 1988) und der politikwissenschaftlichen Untersuchung von M. Gante (§ 218 in der Diskussion. Meinungs- und Willensbildung 1945–1976, Düsseldorf 1991) ebenbürtig zur Seite und vertritt in der aktuellen rechtspolitischen Diskussion einen eigenständigen Standpunkt, der die verbliebenen Möglichkeiten des weltlichen und kirchlichen Rechtes, zum Bewußtsein der Schutzwürdigkeit des ungeborenen Lebens beizutragen, unbestechlich und entschieden auslotet. E. Schockenhoff

Goldstein, Horst, *„Selig ihr Armen"*. Theologie der Befreiung in Lateinamerika ... und in Europa? Darmstadt: Wissenschaftliche Buchgesellschaft 1989. XII und 235 S.

Die Ende der 60er Jahre in Lateinamerika entstandene „Theologie der Befreiung", die heute in ruhigere Fahrwasser geraten ist, verursachte im Verlauf ihrer stürmischen Entwicklung erhebliche innerkirchliche Kontroversen, die Mitte der 80er Jahre, mit der Veröffentlichung zweier Instruktionen der römischen Glaubenskongregation, einen ihrer Höhepunkte erreichten. Dieser Hintergrund muß bei dem vorliegenden, mit heißer Feder geschriebenen Buch immer mitbedacht werden, um seine durchgehend apologetische Darstellungsweise zu verstehen und richtig einordnen zu können. Der Verf., der sich durch viele Übersetzungen befreiungstheologischer Werke in die deutsche Sprache verdient gemacht hat, legt hier nun einen vierteiligen Überblick über die kurze Geschichte der Befreiungstheologie vor.

Nach einer narrativen Einführung, die schon etwas von der Emphase erahnen läßt, stellt der Verf. im ersten Teil (11–58) den theologiegeschichtlichen Ort der Befreiungstheologie dar, um das Neue dieser theologischen Reflexion hervorzuheben. Der lange zweite Teil (59–158) beschreibt in sechs Schritten die Vorläufer, den „Quellgrund", die an Autoren dargestellte Ausformulierung, die Bewährung auf der Generalversammlung des Episkopats in Puebla, die Anfechtung und Unterstützung sowie die „ungewisse Zukunft" (150). Ein knapper dritter Teil (159–178) soll ein „Summarium der Befreiungstheologie" sein, genügt freilich keinerlei systematischem Anspruch. Das letzte Kapitel (179–200) fragt nach der Möglichkeit einer europäischen Befreiungstheologie. Hilfreiche Register schließen das Buch ab.

Positiv zu bewerten ist die kenntnisreiche Darstellung der Entstehungs- und Entfaltungsgeschichte, in der insbesondere die detailfreudig belegten Kontroversen einen wichtigen Platz einnehmen. Hier zeigt sich der Verf. als Chronist der laufenden Ereignisse, nicht jedoch als Analytiker dieser Prozesse; denn als solcher hätte er auch die geäußerte Kritik wägen müssen und nicht einfach ohne Diskussion der Gründe pauschal ablehnen oder ausblenden dürfen. Die Darstellung einzelner lateinamerikanischer Theologen wie Gustavo Gutiérrez, Leonardo Boff, Enrique Dussel, Jon Sobrino und anderer erschöpft sich meist in langen Zitaten. Sie hätten gewiß eine eingehendere Behandlung und Würdigung verdient. Vollends unbefriedigend ist das systematische Kapitel, das eher einer Stichwortsammlung ähnelt, aber nicht die großen Themen und ihren für die Theologie bedeutsamen Gehalt reflektiert. Generell ist zu bemängeln, daß der Verf. weder kritische Rückfragen zuläßt noch selbst kritische Rückfragen stellt. Der Dienst, den die europäische Theologie leisten muß, besteht genau darin, daß sie nicht einfach begeistert affirmiert, sondern den kritischen Dialog sucht. Für diese unkritische Grundtendenz des Buches, die der Befreiungstheologie einen Bärendienst tut, einige Beispiele: Man wird die theologische Begleitmusik der Emanzipation von der iberischen Vorherrschaft zu Beginn des 19. Jahrhunderts kaum als Befreiungstheologie bezeichnen können (60), weil sie zwar die Interessen der kreolischen Oberschicht legitimierte, nicht aber die Rechte der indigenen Bevölkerung verteidigte, für die ein Las Casas gekämpft hatte. Diese Periodisierung, auch wenn sie von Dussel stammt, bedarf einer Korrektur. – Das Buch stellt die verschiedenen Positionen, die befreiungstheologisch vertreten werden, einfach nebeneinander, obwohl sie zum Teil erheblich divergieren, sich bisweilen sogar widersprechen. Eine Typologie der Strömungen, wie sie exemplarisch Juan Carlos Scannone unternommen hat, fehlt ebenso wie eine Diskussion der Positionen. So wird zwar gesagt, daß zwischen „Befreiungschristen" und „Christen für den Sozialismus" eine Differenz bestehe (100); man wüßte aber gern, worin diese denn besteht. – Die umstrittene Dependenztheorie wird ohne kritische Hinweise als geeigneter theoretischer Rahmen vorgetragen (166 ff.). – Den Revolutionen Lateinamerikas wird unterstellt, sie hätten immer das Ziel der „constitutio libertatis" verfolgt (193). – Dazu kommt, daß manche Behauptungen dem Gesamt und der Intention nicht gerecht werden. Dies gilt etwa für die Behauptung, die Botschaft der Befreiungstheologie sei „die Veränderung der herrschenden sozialen Strukturen" (183). Auf solche Reduktionsformeln läßt sich die lateinamerikanische Theologie im Ernst nicht bringen. Der pauschalen Affirmation der Befreiungstheologie entspricht auf der anderen Seite die ebenso pauschale Denun-

zierung der europäischen Gesellschaften und Kirchen, denen etwa die „glatte gesellschaftliche Wand propagandistischer Selbstgefälligkeit" (185) unterstellt wird. So scheint das Buch, das die Lichtseiten der Befreiungstheologie zu schildern aufgebrochen war, doch in den „Schattenbildern" steckenzubleiben, die der Verf. seinen eigenen Sätzen attestiert (159). M. Sievernich S. J.

Schneider, Michael, *Krisis.* Zur theologischen Deutung von Glaubens- und Lebenskrisen. Ein Beitrag der theologischen Anthropologie (Frankfurter Theologische Studien 44). Frankfurt: Knecht ²1995. XIII/363 S.

Es gibt Erfahrungen im Leben des Glaubens, die sich mit den herkömmlichen Mitteln und Antworten der Psychologie kaum erklären lassen, die in den Bereich der Dogmatik, speziell der theologischen Anthropologie gehören, die aber auch dort bisher nicht genügend bedacht worden sind: konkret die Erfahrungen von Glaubens- und Lebenskrisen, von Gottesferne und Glaubenszweifel, von Not und Leid im Leben mit Gott. Dem Autor geht es darum, von der Dogmatik her zu fragen, welchen Ort und Stellenwert solche Erfahrungen von Glaubens- und Lebenskrisen im Rahmen einer theologischen Anthropologie einnehmen. Die Krisis (Scheidung und Entscheidung), die der Glaube ist, stellt den Menschen mit all seinen Erwartungen und Hoffnungen so in Frage, daß die Krisis notwendig zur Erfahrung von Krisen wird. – An vier Gestalten der Glaubensgeschichte wird exemplarisch aufgewiesen, auf welche Weise einzelne Glaubens- und Lebenskrisen Ausdruck und Folge der Grund-Krisis sind, die der Glaube ist (Kap. 1–4). Bei Johannes Cassian stellt sich die Krise als ein Kampf mit den Dämonen und den Versuchungen der Leidenschaften („Gedanken") dar. Dabei ist von besonderer Bedeutung die Versuchung der Akedia und die mit ihr verbundene fundamentale Krise. Bei Johannes Tauler erscheint die Krise in den Erfahrungen von krisenhaften Lebensprozessen, vor allem in der Krise der Lebensmitte. Für Johannes vom Kreuz zeigt sich die Krise als „Aufstiegsweg", der in den Krisen-Nächten des Glaubens seine Läuterung erfährt. Therese von Lisieux schließlich erlebt die Krise als Lebensvollzug; sie bezeugt, daß die Krisen-Erfahrung der Dunkelheit im Glauben anhalten und immer umfassender werden kann, bis dem „je größer" Gottes ein „je kleiner" des Menschen entspricht. Hier handelt es sich um keine vorübergehende, sondern eine kontinuierlich sich verdichtende Erfahrung, die bis zum Lebensende der Heiligen immer schärfer wird. – Das 5. Kapitel (Zur Entfaltung einer Theologie der Krisis) behandelt die theologische Ausdeutung und die praktische Bedeutung der Krisen-Erfahrung sowie die Relevanz einer Theologie der Krisis für die Dogmatik. Es wird deutlich, daß es Theologie nicht ohne Spiritualität gibt. Die Theologie der Krisis gibt der Dogmatik ihre praktische Dimension zurück; sie erinnert daran, „daß theologisches Denken als Nachfolge eine ‚praktische Relevanz' behält: Sie kommt aus der Nachfolge und führt tiefer in sie hinein. Zum anderen erinnert eine Theologie der Krisis die Dogmatik daran, daß es zu ihrem ureigenen Anliegen gehört, die Krisis heraufzuführen (Gott ist je größer) und den Alltag des Glaubens so zu deuten, daß alle Erfahrungen des Glaubens – auch die verschiedenen Gestalten der Krisen – hineingenommen werden können in die Krisis, die Gott ist. Die Dringlichkeit einer theologischen Antwort und Deutung von Glaubens- und Lebenskrisen zeigt sich darin, daß die Aufarbeitung von Krisen heutzutage restlos in den Bereich der Psychologie abgewandert ist." (312) Der Grund, warum es auf dem Weg des Glaubens überhaupt der Krisen bedarf, liegt darin, daß Gott selber so ist, daß die Begegnung mit ihm in das Leiden führt. Das zeigen die Martyrer, die Mystiker (mors mystica), die mortificatio (keine Mystik ohne Askese). Der Weg der Kontemplation führt in die Erfahrung der Nacht. Die Krisenerfahrung ist Betrübnis, aber nicht „Betrübnis der Welt" (lype), sondern „Betrübnis nach Gottes Sinn" (penthos). – Die wertvolle, allerdings nicht immer leicht zu lesende Studie – die verkürzte Fassung einer Freiburger Habilitationsschrift – gibt ausgezeichnete Einblicke in die jeweilige spirituelle Theologie der behandelten Personen und führt zu der wichtigen Erkenntnis, daß Krisenerfahrung nicht als ein Störfaktor, sondern als ein inneres Moment des sich vertiefenden Glaubens aufzufassen ist. Das einfache Aufstiegsschema mancher frommer Autoren entspricht also nicht der geistlichen Realität. – Die vorliegende 2. Auflage die-

ses Buches war notwendig geworden, weil durch einen Computerfehler bei der 1. Auflage an verschiedenen Stellen Text im Umfang von etwa 6 Seiten weggefallen war.

G. Switek S. J.

Martini, Carlo Maria, *Perspektiven für Kirche und Welt.* Ein Gespräch mit dem Mailänder Kardinal. München-Zürich-Wien: Verlag Neue Stadt 1993. 142 S.

Der vorliegende Band steht in einer Reihe von pastoralen Schriften, die von Carlo Maria Martini seit seinem Amtsantritt als Erzbischof von Mailand (1980) veröffentlicht und zum Teil auch ins Deutsche übersetzt wurden. Das Buch dokumentiert Gespräche, die der Mailänder Kardinal zwischen 1989 und 1991 mit dem Wirtschaftsmann Bruno Musso geführt hat. Die Themenbereiche, die dabei angeschnitten wurden, sind vor allem das Verhältnis der Kirche zur Moderne; Überlegungen zu Fragen der Theologie, Philosophie, Ethik und Religion; Reflexionen über die Ausübung des Bischofsamtes; die dornige Frage nach der Kirche und ihren Mitgliedern; die Entwicklung der Ökumene und des interreligiösen Dialogs; die Rolle der Bibel in der Gegenwart; Überlegungen zur politischen Großwetterlage. Der Vielfalt der angesprochenen Themen gibt M. selbst in einem Nachwort Konturen, indem er auf die Bedeutung der philosophischen Reflexion, der „inneren Methode" und der Naturwissenschaften abhebt, aber auch die Bekehrung und die Freude am Glauben betont, welche die Angst vor dem Wandel und dem Neuen zu bannen vermögen. Eine Kurzbiographie und eine Bibliographie der Schriften M.s schließt den Band ab.

Die Lektüre des Gesprächs erhellt einerseits, wie das Bischofsamt heute auszuüben und die damit gegebene Verantwortung wahrzunehmen ist. Der Erfolg der von M. begründeten „Schule des Wortes", einer Art offener Exerzitien in seiner Diözese, belegen den spirituellen Hunger, insbesondere auch der Jugendlichen, sowie die pastoralen Möglichkeiten, die Bibel und Liturgie bieten. Dabei betont M. mehrfach die Bedeutung der „ekstatischen Momente" (47, 59), beschreibt also eine Art Mystik für den Alltag. Andererseits gibt er immer wieder zu erkennen, wie genau er die theologischen Entwicklungen in Deutschland beobachtet und schätzt (35, 38f.), welche seine theologischen Gewährsleute sind (K. Rahner, B. Lonergan) und aus welchen spirituellen Quellen er schöpft. Für den Jesuiten Martini mag es selbstverständlich sein, die ignatianischen Exerzitien hochzuschätzen; wie der Bischof Martini sie auch für die Pastoral und seine Amtsausübung einsetzt, läßt erahnen, welche unausgeschöpften Möglichkeiten dieser „inneren Methode" neu zu entdecken sind. So unsystematisch die Gespräche auch sein mögen, sie geben als Spiegel bischöflicher Pastoral auch theologisch zu denken.

M. Sievernich S. J.

ThPh 71 (1996) 321–333

Geschichte als Sinnproblem

Zum Verhältnis von Theologie und Historik[1]

Von Georg Essen

I.

Weil der christliche Glaube sich konstitutiv auf Geschichte bezieht, ist das Christentum primär eine Erinnerungs- und Erzählgemeinschaft, die die eschatologische Wahrheit der Bundesgeschichte Gottes mit den Menschen im Horizont der eigenen Geschichte anamnetisch aktualisiert und in ihrer Praxis von der schon angebrochenen Verheißung Zeugnis gibt. Die von Christen erzählten Geschichten dienen der „Orientierung gegenwärtig handelnder und leidender Menschen in der Zeit, indem sie durch Erinnerung an die Vergangenheit eine Zukunftsperspektivierung des gegenwärtigen Lebens möglich machen [...]"[2]. Mit der Geschichte, die Christen erzählen, erheben sie einen spezifischen Wahrheitsanspruch, den sie als universal, d. h. als für alle Menschen aller Zeit existentiell bedeutsam zur Geltung bringen. Ihr zentraler Inhalt besteht darin, daß die Geschichte in ihrer Einheit und Universalität als von Gott gestiftetes Bundesverhältnis mit den Menschen zu begreifen ist, weil Gott in seiner geschichtlichen Selbstmitteilung den Menschen als freien Partner seiner Liebe erwählt hat. Dies bedeutet, daß die Geschichte nach christlichem Verständnis wesentlich Freiheitsgeschichte ist; das Kommerzium zwischen der freilassenden Freiheit Gottes und der freigelassenen Freiheit des Menschen, das im Christusgeschehen seinen Höhepunkt findet. Weil es die wesentliche Bedeutung der Geschichte Jesu ausmacht, die Selbstoffenbarung Gottes zu sein, ist sie der geschichtlich unüberbietbare und deshalb eschatologisch-endgültige Ausdruck der Bundesgeschichte Gottes mit den Menschen. Anders formuliert: Letztgültiger Sinn hat sich in geschichtlicher Kontingenz ereignet.

---

[1] Text eines Vortrages, der am 29.11.1995 im Rahmen des Kolloquiums zur Historik, Historiographie, Geschichtsdidaktik und historische Repräsentation gehalten wurde, das Jörn Rüsen im Wintersemester 1995/96 in Bielefeld veranstaltet hat. Zu den geschichtstheologischen und -philosophischen Voraussetzungen, die dem Vortrag zugrunde liegen, vgl. *G. Essen,* Historische Vernunft und Auferweckung Jesu. Theologie und Historik im Streit um den Begriff geschichtlicher Wirklichkeit (TSTP 9). Mainz 1995; *ders.,* Geschichtstheologie, in: LThK³ IV, 564–568.

[2] Vgl. *J. Rüsen,* Anmerkungen zum Thema Christologie und Narration, in: *K.-M. Kodalle* (Hg.), Gegenwart des Absoluten. Philosophisch-theologische Diskurse zur Christologie, Gütersloh 1984, 90–96, hier: 92. Ferner wird Bezug genommen auf *J. Rüsen,* Historische Vernunft. Grundzüge einer Historik I: Die Grundlagen der Geschichtswissenschaft, Göttingen 1983; *ders.,* Rekonstruktion der Vergangenheit. Grundzüge einer Historik I: Die Prinzipien der historischen Forschung, Göttingen 1986; *ders.,* Lebendige Geschichte. Grundzüge einer Historik III: Formen und Funktionen des historischen Wissens, Göttingen 1989; *ders.,* Zeit und Sinn. Strategien historischen Denkens, Frankfurt/M. 1990; *ders.,* Historische Orientierung. Über die Arbeit des Geschichtsbewußtseins, sich in der Zeit zurechtzufinden, Köln/Weimar/Wien 1994.

Die Herausforderung, die den Dialog zwischen Theologie und Historik dringlich macht, besteht nun darin, daß der Wahrheitsanspruch der christlichen Geschichtsdeutung im Horizont des neuzeitlichen Wirklichkeitsverständnisses als nicht mehr plausibel erscheint. Und zwar sind die Rezeptionsschwierigkeiten auf einen qualitativen Bruch zwischen dem biblischen und dem neuzeitlichen Geschichtsverständnis zurückzuführen. Denn in der Neuzeit konstituiert sich die Geschichtsphilosophie u. a. dadurch, daß sie sich in ideologiekritischer Absicht vom Deutungsmonopol der theologischen Geschichtsauffassung emanzipierte und sich die historia humana gegenüber der historia sacra verselbständigte. Die damit eingeleitete Anthropologisierung des Geschichtsbegriffs deklarierte schließlich exklusiv den Menschen zum weltgeschichtlichen Subjekt und führte, wo sie sich mit der historisch-kritischen Methode verband, zur Infragestellung des biblisch bezeugten Geschichtshandelns Gottes. Die von mir hier nur angedeutete Entwicklung führt dahin, daß die gegenwärtige Historie die Geschichte insgesamt nicht mehr als die Stätte des von Gott kommenden Heils versteht. Sie vollzieht vielmehr den gegenstands- wie erkenntnistheoretisch bedeutsamen Schritt, das christlich bezeugte Geschichtshandeln Gottes aus dem Objektbereich ihrer Forschungspraxis auszuklammern. Daß ein von Welt und Mensch verschiedener Gott in den Geschichtsprozeß handelnd eingreift und sich den Menschen als er selbst offenbart, wird im Horizont des neuzeitlichen Geschichtsverständnisses bestritten. Jedenfalls wird die historische Wissenschaft die Frage, ob etwa die biblische Tatsachenbehauptung eines Geschichts- und Offenbarungshandelns Gottes auch für unser heutiges Urteil wirklich geschehen sind, verneinen.

Diese Andeutungen, die darauf hinweisen wollen, warum der Wahrheitsanspruch der christlichen Geschichtserzählung in der Neuzeit problematisch wurde, müssen zu der Einsicht führen, daß es in dieser Situation nicht mehr genügen kann, die Geschichte Gottes mit den Menschen unbeirrbar weiterzuerzählen. Wenn die von Christen erzählte Geschichte im Horizont des neuzeitlichen Wirklichkeitsverständnisses zustimmungsfähig sein soll, muß sie zum Gegenstand einer reflektierenden Begründung gemacht werden. Diese Reflexionsleistung, die als ein theoretisches Unternehmen mit dem Erzählen dieser Geschichte nicht identisch sein kann, gehört zu den Aufgaben der Geschichtstheologie, die die Erzählung der Geschichte Gottes mit den Menschen zum Gegenstand einer diskursiven Begründung macht. Sie leistet die wissenschaftliche Reflexion der im Glauben gedeuteten Geschichtserfahrung: die systematische Darstellung ihres Inhaltes und die Erschließung, d. h. Vergegenwärtigung ihrer Bedeutung. Ihre Verwiesenheit auf den interdisziplinären Diskurs mit der Historik aber ist aus den folgenden Gründen unumgänglich: Die religiöse Geschichtserfahrung erhebt einen universalen Wahrheits- und Geltungsanspruch, der, wie übrigens jeder Wahrheitsanspruch, seine Haltbarkeit zu erweisen hat und also begründungspflichtig ist. Weil der Glaube auf Geschichte sich bezieht und

es ihm bereits aus genuin theologischen Gründen verwehrt ist, eine sakrale Heilsgeschichte als religiöse Sonderwelt von einer profanen Weltgeschichte strikt abzusondern, muß sich dessen Inhalt im Prozeß des aneignenden Verstehens auch mit dem gegenwärtigen historischen Bewußtsein vermitteln, d. h. als vernünftig und sinnvoll bewähren lassen. Darum ist die Geschichtstheologie in der Frage, ob das christlich behauptete Geschichtshandeln Gottes auch nach unserem heutigen Urteil Zustimmung verdient, an diejenige Wissenschaft verwiesen, die den Begriff der Geschichte als ihren spezifischen Erkenntnisgegenstand definiert.

Aus der Einsicht, daß die Geschichtstheologie auf den interdisziplinären Diskurs mit der Historik verpflichtet ist, ergeben sich Konsequenzen, die ich mit Blick auf die Theologie benennen möchte: Einsetzen möchte ich freilich mit der theologiekritischen Anmerkung, daß die konzeptionelle Erarbeitung eines tragfähigen theologischen Geschichtsbegriffs die Genese der neuzeitlichen Geschichtsphilosophie, aber auch des Verwissenschaftlichungs- und Methodisierungsprozesses der Historie aufzuarbeiten hat und zunächst Anschluß finden muß an das erreichte Reflexionsniveau der gegenwärtigen Historik[3]. Läßt sich die Geschichtstheologie jedoch ernsthaft auf diesen Diskurs ein, so ist sie andererseits auch zu einer metakritischen Auseinandersetzung mit den leitenden Axiomen des historischen Denkens berechtigt. Insofern wird dieser Dialog also immer auch Züge einer innovativ-inspirierenden und zugleich aufdeckend-kritischen Vermittlung tragen müssen: Er schließt eine Kritik der faktischen Gestalt der historischen Vernunft mit ein und rechnet mit ihrer Entstellung, ihrer Verschlossenheit und Reduktion auf die Plausibilitäten des herrschenden Bewußtseins. Freilich darf diese Kritik niemals die Diskursregel verletzen, die Rationalität der jeweiligen Argumentation zu suspendieren. Um diesen Anforderungen Rechnung zu tragen und um die Möglichkeit allgemeinverbindlicher Diskurse nicht zu unterlaufen, hat der von der Theologie gesuchte metakritische Diskurs begründungslogisch auf einem Boden zu erfolgen, den sie mit der Historik teilt. Die scheinbar leichtfertig gewählte Metapher vom gemeinsamen „Boden", den Geschichtstheologie und Historik betreten, hat gewichtige Implikationen, die weit in das prekäre Verhältnis der Theologie zur neuzeitlichen Philosophie hineinreichen. Ohne auf die kontroverse binnentheologische Diskussion eingehen zu können, vertritt der theologische Ansatz, dem meine Ausführungen verpflichtet sind, die folgende Position: Die Geschichtstheologie anerkennt in einem geltungstheoretischen Sinn die Autonomie der Historik. Sie selbst aber begreift sich als gläubige Deutung der Geschichte *sub specie Dei seipsum revelantis* und bewährt ihren Anspruch auf Wahrheit, indem sie die prinzi-

[3] Vgl. auch *A. Dunkel*, Christlicher Glaube und historische Vernunft. Eine interdisziplinäre Untersuchung über die Notwendigkeit eines theologischen Geschichtsverständnisses (FSÖTH 57). Göttingen 1989.

pielle Vereinbarkeit ihrer Erkenntnis mit historisch-kritischem Wissen aufzeigt[4]. Dies bedeutet, daß die interdisziplinäre Ausweisbarkeit des christlichen Geschichtsverständnisses im Geltungsbereich der historischen Vernunft erfolgt. Insofern ist die theologische Metakritik der Historik Kritik der historischen Vernunft in der Instanz der autonomen historischen Vernunft. Weil m. E. die entscheidenden Resultate der Vernunftkritik Kants zu den Voraussetzungen des theologisch-geschichtswissenschaftlichen Diskurses gehören, ist das von seiten der Geschichtstheologie angestrebte Ziel noch einmal zu präzisieren: Nicht die Existenz Gottes und die Wirklichkeit seines Geschichtshandelns sollen und können bewiesen werden. Vielmehr kann es ausschließlich um den Aufweis der Denkbarkeit Gottes wie um die theoretische Möglichkeit seines freien geschichtlichen Selbsterweises gehen. Anthropologisch aber wird aufzuweisen sein, daß der Geschichte eine entscheidende Bedeutung für die Bestimmung des Menschen zukommt, und er also auf die Geschichte verwiesen ist, weil sie konstitutiv die Stätte des von Gott kommenden Heils ist. Noch einmal anders formuliert: Die christliche Behauptung eines Geschichts- und Offenbarungshandelns Gottes wird sich nur aufrechterhalten lassen, wenn es der Geschichtstheologie gelingt, diesen Begriff im interdisziplinären Diskurs mit der Historik vernünftig zu begründen und argumentativ so zu vertreten, daß auch die Historik dieser Behauptung zumindest prinzipiell wird zustimmen können. „Zumindest prinzipiell"; denn zustimmungsfähig sind die Wahrheitsansprüche der von Christen erzählten Geschichte Gottes mit den Menschen nur, sofern sich die Historik einer begründeten und interdisziplinären Metakritik ihrerseits öffnet.

Bleibt noch die Frage nach der theologisch angemessenen und geschichtstheoretisch ausweisbaren Denkform, nach dem von Historik und Theologie gemeinsam beanspruchten Denken, das der geschichtlichen Gegebenheit der Glaubenswahrheit entsprechen und sich für ihr Verstehen als geeignet erweisen muß. Deshalb verlangt der von der Theologie beanspruchte Geschichtsbegriff in wissenschaftstheoretischer Hinsicht den Rückgriff auf ein dem biblischen Bundesgedanken entsprechendes Denken, weil theologischerseits nicht darauf verzichtet werden kann, die Geschichte als von Gott gestiftetes Bundesverhältnis mit den Menschen und mithin als Freiheitsgeschichte zu begreifen. Wichtig ist freilich der Hinweis, daß nicht die theolo-

[4] Zum leitenden Theologiekonzept vgl. *Th. Pröpper,* Freiheit als philosophisches Prinzip der Dogmatik. Systematische Reflexionen im Anschluß an W. Kaspers Konzeption der Dogmatik, in: *E. Schockenhoff/P. Walter* (Hg.), Dogma und Glaube. Bausteine für eine theologische Erkenntnislehre. Festschrift für Bischof Walter Kasper, Mainz 1993, 165–192; *ders.*, Erlösungsglaube und Freiheitsgeschichte. Eine Skizze zur Soteriologie, München ³1991. Einen anderen Weg schlagen W. Pannenberg und A. Dunkel ein, die über die genealogische Dependenz hinaus eine begründungslogische Abhängigkeit der Geschichtsphilosophie von der Geschichtstheologie annehmen und deren Themen theologieintern rekonstruieren. Vgl. *W. Pannenberg,* Geschichte/Geschichtsschreibung/Geschichtsphilosophie VIII. Systematisch-theologisch, in: TRE XII, 658–674; *Dunkel,* Glaube.

gische Deutung der Geschichte als Bundesgeschichte selbst, sondern der Begriff der ‚Freiheitsgeschichte' den eigentlichen Gegenstand des interdisziplinären Diskurses bilden kann. Anders angewendet: Der Begriff ‚Freiheit' ist so auf den Begriff ‚Geschichte' zu beziehen, daß die Dignität des geschichtlich Gegebenen in seiner Kontingenz und unableitbaren Positivität ebenso gewahrt wird wie die Gratuität der Offenbarung.

Mit dieser Option mischt sich die Geschichtstheologie freilich ein in den neuzeitlichen Streit um die Geschichtsphilosophie und dringt ihrerseits auf die Ausarbeitung eines nachidealistischen Geschichtsbegriffs. In der Abweisung der Hegelschen Geschichtsphilosophie konvergieren allerdings theologische und geschichtswissenschaftliche Interessen: Wie das spekulativ-idealistische Vermittlungsverhältnis von Vernunft und Offenbarung die Eigenart des christlich-theologischen Wahrheitsbegriffs korrumpieren muß, so die vom absoluten Idealismus prätendierte Dominanz der Vernunft über die Geschichte die Eigenart des geschichtswissenschaftlichen Gegenstandes. Die Geschichtstheologie ist also an einem Diskurspartner interessiert, der ihre Option für eine restriktive Theorie der historischen Vernunft teilt. Das Plädoyer für eine rein formale Geschichtsphilosophie soll darauf aufmerksam machen, daß meine Überlegungen zum Verhältnis von Geschichtstheologie und Historik keinesfalls daran interessiert sind, die Geschichtsphilosophie als „Geschichtsreligion" des historischen Idealismus repristinieren zu wollen[5].

Um den damit angedeuteten Anforderungen in theologischer wie in geschichtsphilosophischer Hinsicht gerecht werden zu können, empfiehlt sich m. E. der Rückgriff auf ein transzendentalphilosophisches Denken. Denn es entspricht dem vernunftkritischen Anspruch nachidealistischer Philosophie, weil es konstitutiv auf eine vorgegebene Wirklichkeit bezogen ist, die von ihr geleistete Reflexion post factum geschieht und also für das Geschehen nicht aufkommen kann, auf dessen Bedingung der Möglichkeit sie nur reflektiert. Und zwar reflektiert dieses Denken mittels der Methode der transzendentalen Reduktion auf die theoretische und anthropologische Möglichkeit einer vorgegebenen Wirklichkeit und vermittelt zugleich deren Bedeutung und Sinn. In dieser Konsequenz zielt mein Lösungsvorschlag, die theoretische Möglichkeit und anthropologische Bedeutung des Geschichts- und Offenbarungshandelns Gottes im Horizont des neuzeitlichen

[5] Zur Unterscheidung von formaler und materialer Geschichtsphilosophie vgl. *H. M. Baumgartner*, Geschichte, Geschichtsphilosophie, in: StL[7] II, 924–936; *H. Schnädelbach*, Geschichtsphilosophie nach Hegel. Die Probleme des Historismus (Kolleg Philosophie), München 1974; *Essen*, Historische Vernunft 175–211, 394–403. Zum Begriff der „Geschichtsreligion" vgl. *W. Hardtwig*, Geschichtsreligion – Wissenschaftliche Arbeit – Objektivität. Der Historismus in neuer Sicht, in: HZ 252 (1991) 1–32; *D. Fleischer*, Geschichtswissenschaft und Sinnstiftung. Über die religiöse Funktion des historischen Denkens in der deutschen Spätaufklärung, in: *H.-W. Blanke/D. Fleischer* (Hg.), Aufklärung und Historik. Aufsätze zur Entwicklung der Geschichtswissenschaft, Kirchengeschichte und Geschichtstheorie in der deutschen Aufklärung, Waltrop 1991, 173–201; *Rüsen*, Historische Methode (s.u. Anm. 18).

Geschichtsverständnisses zu erschließen, auf die Rezeption des von Hans-Michael Baumgartner ausgearbeiteten Entwurfs einer Transzendentalen Historik, die gerade als transzendentale die Kontingenz geschichtlicher Wirklichkeit wie die Dignität theologischer Erkenntnis unangetastet läßt und deshalb für ihre Vermittlung und kategoriale Explikation geeignet ist[6]. Auf das Verhältnis dieses Ansatzes zum Historik-Entwurf von Jörn Rüsen kann ich hier nicht näher eingehen. Statt dessen möchte ich darauf verweisen, daß sein transzendentalpragmatischer Entwurf, an der Idee der Humanität wie an der Idee der angezielten, aber nicht zu vergegenständlichenden und nicht einlösbaren Totalität des Wissens interessiert, ausdrücklich an der methodischen Berücksichtigung der im Sinne Kants regulativen Prinzipien unseres Wissensvollzugs orientiert ist. Verdient bereits diese Intention theologische Aufmerksamkeit, so nun auch ausdrücklich das Bemühen, die Totalität des Geschichtsganzen anthropologisch begreifen zu wollen[7]. Denn von hier aus bietet sich die Möglichkeit, die Anthropologie als eine gemeinsame philosophische Basistheorie im interdisziplinären Dialog von Theologie und Historik zu beanspruchen: Auf dem Boden einer anthropologischen Argumentation können für die Frage nach dem Geschichts- und Offenbarungshandeln Gottes grundlegende Problemzusammenhänge expliziert werden und eröffnen sich Chancen einer argumentativen Vermittlung des theologischen Geschichtsdenkens.

II.

Den genannten Anforderungen sucht die Transzendentale Historik dadurch zu entsprechen, daß sie in einem reduktiven Verfahren auf eine transzendentale Instanz a priori zurückgeht, um den Ansatzpunkt bestimmen zu können, die Konstitutionstheorie des empirisch-historischen Gegenstandes mit einem philosophischen Letztbegründungsanspruch zu versehen. Sofern diese transzendentallogische Reduktion Begründungsfragen der theoretischen wie praktischen Philosophie aufnimmt und nach der Bedingung der Möglichkeit des menschlichen Weltbezugs in Erkenntnis und Wissen, Wille und Handlung fragt, thematisiert sie schließlich die transzendentale Freiheit als die gesuchte schlechthin unbedingte Bedingung[8]. Nun kann an dieser Stelle die transzendentale Analyse der Freiheit nicht vollständig durchgeführt werden. Es soll vielmehr sogleich ihr Resultat beansprucht und auf den

[6] Vgl. *H. M. Baumgartner*, Thesen zur Grundlegung einer Transzendentalen Historik, in: *ders./J. Rüsen* (Hg.), Seminar: Geschichte und Theorie. Umrisse einer Historik (stw 98). Frankfurt/M. ²1982, 274–302; *ders.*, Freiheit als Prinzip der Geschichte, in: *ders.* (Hg.), Prinzip Freiheit. Eine Auseinandersetzung um Chancen und Grenzen transzendentalphilosophischen Denkens. Zum 65. Geburtstag von Hermann Krings (Praktische Philosophie 10). Freiburg/München 1979, 299–321.

[7] Vgl. *Rüsen*, Historische Vernunft 108–116; *ders.*, Rekonstruktion 47–65.

[8] Zur transzendentalen Freiheitsanalyse vgl. *H. Krings*, System und Freiheit. (Gesammelte Aufsätze Praktische Philosophie 12). Freiburg/München 1980; *Pröpper*, Erlösungsglaube.

geschichtstheoretischen Gewinn ihres Reflexionsganges aufmerksam gemacht werden. Ich fasse die Analysen in vier Schritten zusammen.

Wesentlich ist *erstens,* daß die transzendentale Reflexion Freiheit denkt als unbedingtes Sich-Verhalten, grenzenloses Sich-Öffnen und ursprüngliches Sich-Entschließen. Durch diese Bestimmungsmomente aber ist Freiheit in ihrer ursprünglichen Aktualität und reflexiven Struktur erst ihrer formalen Unbedingtheit nach bestimmt: Einerseits als das durch sich selbst Bestimmbare und das sich selbst Bestimmende; als Fähigkeit zur Selbstbestimmung, und zwar näherhin als ursprüngliches Sich-Öffnen für Gehalt und Selbstvermittlung durch Gehalt. Andererseits aber dadurch, daß die Freiheit in ihrer Unbedingtheit auch den Maßstab für die wirkliche Selbstbestimmung besitzt. Die formal unbedingte Freiheit aber wird zur realen erst durch die tatsächliche Affirmation eines Inhaltes, und zwar letztlich, der Dignität ihrer Unbedingtheit entsprechend, durch den Entschluß für andere Freiheit. Das Verhältnis der Anerkennung ist die Wirklichkeit der Freiheit.

Damit aber ist *zweitens* die Frage gestellt, wie Freiheiten überhaupt füreinander „da" sein und wie Anerkennungsverhältnisse sich realisieren können. Grundlegend ist, daß aufgrund der Unbedingtheit und Unverfügbarkeit der Freiheit ihre Bezogenheit auf andere Freiheit nur gedacht werden kann als das Ereignis eines sich mitteilenden Selbsterweises. Die ‚Wirklichkeit' aber, die den Entschluß für andere Freiheit und damit deren Anerkennung vermitteln soll, ist zu verstehen als Ausdruck und Darstellung der Freiheit selbst. Diese ‚Wirklichkeit' zeichnet sich in qualifizierter Weise dadurch aus, daß sie „als Realität der einen Freiheit zugleich die der anderen [ist], die sich durch sie ihr mitteilen will". Unter dieser Voraussetzung kommt ihr „symbolische Dignität" zu: Eine Wirklichkeit kann *Symbol* genannt werden, sofern und weil – erstens – in ihr und durch sie eine Freiheit sich anderer Freiheit selbst mitteilen will. Und zweitens, weil die Freiheit in ihr ganz als sie selbst „da" ist und „real" sich mitteilt. Drittens aber, weil in ihr „die formal unbedingte Freiheit mit ihrer Erscheinung ‚zusammenfällt', ohne sich doch in ihr zu erschöpfen oder differenzlos mit ihr in eins gesetzt werden zu können."[9] Mit dieser Einsicht verbindet sich nun auch die folgende: Die sinnlich-real wahrnehmbare Erscheinung ist das Medium, durch das sich Anerkennung vermittelt und sich – aufgrund der menschlichen sinnlich-geistigen, d. h. selber symbolischen Verfassung – auch nur in die Aufnahmefähigkeit eines Menschen hinein vermitteln kann. Nur mittels einer konkreten empirischen Modalität ist die sich für andere Freiheit entschließende Freiheit „da", d. h. kann sie „wirklich" werden und „offenbar" sein. Das aber bedeutet nun auch, daß nur im symbolisch sich mitteilenden Selbsterweis Freiheit für andere Freiheit Wirklichkeit werden kann.

[9] *Pröpper,* Erlösungsglaube 188, 246.

Drittens ist das geschichtstheoretische Resultat der bisherigen Ausführungen herauszustellen. Denn durch den Aufweis der symbolischen Struktur wirklicher Anerkennung ist es möglich, ‚*Geschichte*' (transzendentallogisch) zu begreifen als der durch symbolische Interaktion „eröffnete ‚Raum' der möglichen Selbstverwirklichung des Menschen". Er wird konstituiert, „wenn mindestens zwei reale Vernunftsubjekte existieren, die in ein konkretes Kommerzium der Freiheit(en) eingetreten sind"[10]. Damit aber ist Geschichte grundsätzlich in ihrer Bedeutung anerkannt, der adäquate Ort der Selbstvermittlung von Freiheit zu sein: Als Realisierungsbedingung konkreter Freiheiten ist die Geschichte für deren Existenz konstitutiv. Denn ihre wesentliche Bedeutung liegt darin, das Kommerzium von Freiheiten und somit reale Freiheiten zu ermöglichen. Darum ist der Mensch an die Geschichte verwiesen, weil ihm in ihr je neue Gehalte der Freiheitsrealisation begegnen (können). In der Geschichte und durch sie wird Anerkennung vermittelt oder verweigert, realisieren Menschen ihre Freiheit und sind „in Geschichten verstrickt": In ihr und durch sie, d. h. in geschichtlich-symbolischer Vermitteltheit sind Freiheiten füreinander da[11].

Mit dem *vierten* Schritt möchte ich einen Grundgedanken entfalten, der aus der symbolischen Struktur wirklicher Anerkennung resultiert und die antinomische Struktur menschlicher Freiheit zutage treten läßt. Mit ihm wird ein zentrales Problem aufgeworfen, das in besonderer Weise aufmerksam macht für die „Geschichte als Sinnproblem". Ich werde es im Anschluß an den Historik-Entwurf von Jörn Rüsen entfalten, und zwar dadurch, daß ich an das Kriterium der „narrativen Triftigkeit" erinnern möchte. Es macht darauf aufmerksam, daß die geschichtskonstituierende Tätigkeit der narrativen Synthesis ein Sinnbildungsprozeß ist, in dem Ideen als „oberste Gesichtspunkte der menschlichen Daseinsorientierung" eine maßgebende Rolle spielen. Diese Ideen aber müssen ihrerseits dem „regulativen Prinzip der Menschheit als universaler Kommunikationsgemeinschaft" entsprechen[12]. Meine Frage konzentriert sich darauf, was vorausgesetzt werden muß, damit der Gedanke der Menschheit als universale, d. h. synchrone und diachrone Kommunikationsgemeinschaft überhaupt als möglich gedacht werden kann[13].

---

[10] *Baumgartner*, Freiheit 316. Freilich kann die formal unbedingte Freiheit als transzendentale nicht zum Deduktionsprinzip von Geschichte und diese selbst nicht als teleologischer Prozeß der Freiheit begriffen werden. Freiheit ist vielmehr normierendes und orientierendes Sinnprinzip von Geschichte, aber nicht ihr realgeschichtlich einlösbares Ziel. Vgl. *Krings*, Replik 400; *Baumgartner*, Freiheit 299–303.

[11] Zu dem hier vorausgesetzten Symbolbegriff vgl. *Pröpper*, Erlösungsglaube 188f., 246–248. Zu den Möglichkeiten seiner geschichtstheoretischen Aneignung vgl. *Essen*, Historische Vernunft 426–449.

[12] Vgl. *Rüsen*, Vernunft 108–116, 132–136.

[13] Dabei insistiert der von mir gewählte transzendentalphilosophische Ansatz im Unterschied zur Universal- und Transzendentalpragmatik, die sich mit der Identifikation von pragmatisch nicht hintergehbaren Regelbedingungen der Kommunikation begnügen oder es beim bloßen Faktum ihrer Anerkennung belassen, auf der Metafrage nach der Bedingung der Möglichkeit von An-

Dabei setze ich im folgenden die von der Universal- und Transzendentalpragmatik geleisteten interaktionslogischen Analysen voraus, die auch von Jörn Rüsen beansprucht werden. Entscheidend ist in diesem Zusammenhang, daß eine geschichtsphilosophisch relevante Aporie sichtbar wird, wenn man die Konzeption der unbegrenzten Kommunikationsgemeinschaft mit ihren elementaren Bestimmungen der Reziprozität und universalen Solidarität auf ihre geschichtliche Dimension hin entfaltet. Denn auch die diachron vollzogene universale Anerkennung wird mit einem Paradox konfrontiert, das bereits in synchronen Anerkennungsverhältnissen begegnet. Mit der symbolischen Struktur wirklicher Anerkennung tritt die antinomische Struktur menschlicher Freiheit zutage, weil dort, wo die formal unbedingte Freiheit sich für andere Freiheit entschließt, sich die prinzipiell unschließbare Differenz auftut zwischen ihrer formalen Unbedingtheit und der endlichen Bedingtheit ihrer Realisierung. Auch der unbedingte Entschluß für andere Freiheit kann ihr unbedingtes Seinsollen zwar intendieren und es in konkreten Handlungen auch zusagen, aber nicht einlösen. Denn die unbedingte Bejahung des anderen kann nur auf endliche Weise realisiert werden. Diese Einsicht hat geschichtstheoretische Implikationen, die einerseits Hypothesen enthalten über Richtung und Grundtendenz des faktischen Geschichtsverlaufs, dann aber auch methodologische Hypothesen über den Umgang mit Geschichte. Sie konvergieren mit dem von Helmut Peukert in die Diskussion eingebrachten „Paradox anamnetischer Solidarität", das seinerseits an die bekannte Horkheimer-Benjamin-Auseinandersetzung um die Abgeschlossenheit oder Unabgeschlossenheit des Vergangenen anschließt[14]. Daß die gegenseitige Anerkennung und universale Solidarität als der normative Kern kommunikativen Handelns gelten darf, hat Folgen für die Frage, wie diese Solidarität in der Geschichte realisiert und wie ihr normativer Anspruch in der Methodologie der narrativen Rekonstruktion der menschlichen Vergangenheit eingelöst werden kann. Vergangenheit ist ja vor allem die geschichtlich-kommunikative Praxis von Subjekten, die in konkreter Auseinandersetzung mit der Natur und mit den Widersprüchen ihrer Gesellschaft neue Orientierung für ihr eigenes Handeln und darin schließlich für ihre Nachkommen erschlossen haben. In welchem Sinn aber kann Vergangenheit rekonstruiert werden, wenn das geschichtliche Bemühen um die Transformation bestehender Verhältnisse seine Opfer fordert? „Sind die Subjekte", fragt Peukert, „dann selbst nur der Abfall in einem geschichtlichen Verwertungsprozeß? [...] Werden die Subjekte vom geschichtlichen Prozeß einfach überrollt und bei der Rekonstruktion von

---

erkennung. Geschichtsphilosophisch formuliert: Die Transzendentale Historik insistiert auf der Frage nach der unbedingten, d. h. moralischen Verpflichtung, aber auch nach dem *Sinn*grund geschichtlicher Erinnerung. Vgl. *Krings*, Replik, in: *Baumgartner*, Prinzip Freiheit 345–411.

[14] Zum Folgenden vgl. vor allem *H. Peukert*, Wissenschaftstheorie – Handlungstheorie – Fundamentale Theologie. Analysen zu Ansatz und Status theologischer Theoriebildung (stw 231). Frankfurt/M. 1978, 252–355.

Geschichte übersehen?" Damit aber wäre bereits das Konzept der unbedingten und universalen Anerkennung aufgegeben. Denn wie kann man, wenn doch die unbedingte Solidarität mit allen anderen die Möglichkeit eigenen Menschseins konstituiert, „die endgültige, nicht revidierbare Verlorenheit der Opfer des geschichtlichen Vorgangs, dem man sich selbst verdankt, überhaupt in der Erinnerung behalten und dabei glücklich sein, seine Identität finden"[15]? Wie ist die unbedingte Anerkennung aller, also auch Treue zu den Toten möglich? Was ist die Bedingung der Möglichkeit von Geschichte als „zeitlich sich erstreckende Universalisierung von Anerkennung"[16]?

Setzen wir ein beim Begriff der historischen Erinnerung. Der Akt der Erinnerung ist ein Umgang mit vergangenen Ereignissen, der ihren Zeitstatus, vergangen zu sein, ausdrücklich anerkennt und sie unter Wahrung der historischen Differenz im Medium der Erzählung gegenwärtig setzt. Das aber heißt: In ihrer geschichtskonstituierenden Tätigkeit, eben der aktualisierenden Vergegenwärtigung des Vergangenen, widerspricht die historische Erinnerung bereits, was wie die reine Anerkennung einer Tatsache aussehen möchte: daß die Vergangenheit restlos vergangen und abgeschlossen ist. Wenn wir schließlich noch im Blick haben, daß die Vergangenheit, die erinnert wird, ja vor allem die geschichtlich-kommunikative Praxis von Subjekten ist, dann müssen wir sagen, daß historische Erinnerung als Kategorie historischer Sinnbildung zugleich dem kategorischen Imperativ moralischen Sollens verpflichtet, d. h. von den normativen Implikationen unbedingter Anerkennung bestimmt ist. Ja, sie ist die Unbedingtheit der Anerkennung selbst, sofern man diese unter dem Zeitindex betrachtet. Doch gerade wo ein Subjekt, das den Akt der Erinnerung vollzieht, sich formell unbedingt für die Subjekte der Vergangenheit, die Opfer der Geschichte entschließt, will es mehr, als es verwirklicht und jemals verwirklichen kann. Denn indem es das Seinsollen der vergangenen Opfer unbedingt intendiert, wünscht es ihnen eine Zukunft, die es selbst nicht verbürgen und herbeiführen kann. In diesem Widerspruch kommt zwar der Tod als Grenze menschlicher Bejahung des anderen entschieden in den Blick, jedoch, weil der synchron wie diachron vollzogene Entschluß für andere Freiheit unbedingt ist und doch im Tod an die Grenze des eigenen Vollbringens kommt, ebenso die Unverfügbarkeit endgültiger Sinnerfüllung, die für die andere Freiheit nur erhofft werden kann und doch bereits antizipiert wird. Denn der Akt der Erinnerung befindet sich, ernsthaft vollzogen, bereits im Widerspruch zum Tod des anderen, zum definitiven Vergangensein der Opfer. Insofern aber weist das in die geschichtliche Dimension hinein ausgelegte Kommerzium der Freiheit durch den ihr immanenten Charakter des Unbedingten strukturell über sich hinaus auf die Idee einer

[15] *Peukert*, Wissenschaftstheorie 305, 309.
[16] *Rüsen*, Lebendige Geschichte 130.

vollkommenen Freiheit, die Idee Gottes, mit der als Wirklichkeit gedacht wird, was Menschen voraussetzen müssen, „wenn das unbedingte Seinsollen, das sie im Entschluß ihrer Freiheit zu sich selbst und zu anderen intendieren, als begründbar und somit als möglich gedacht werden soll“[17].

III.

Das Resultat dieses transzendentalphilosophischen Reflexionsganges ist ein dreifaches: Aufgewiesen ist *erstens* die theoretische Möglichkeit der Existenz Gottes. Zwar gestattet es der transzendentale Charakter der Idee Gottes nicht, aus ihr auf seine Existenz zu schließen und sie zu beweisen. Wohl aber hat die transzendentallogische Reflexion im Rückgang auf den formal unbedingten Charakter endlicher Freiheit einen Ansatzpunkt gefunden, die Idee Gottes zu denken, d. h. den Begriff der vollkommenen Freiheit als möglich und vernünftig zu erweisen. *Zweitens* kann aus der Idee der vollkommenen Freiheit der Gedanke der Selbstoffenbarung Gottes, d. h. wiederum nur ihre theoretische Möglichkeit entwickelt und als vernünftig erwiesen werden. Denn sofern die Idee Gottes als die Idee der vollkommenen Freiheit bestimmt wird, eignet auch ihr der transzendentale Entschluß für andere Freiheit. Damit aber ist Offenbarung, d. h. freie Selbstmitteilung primäres Prädikat des Gottesbegriffs. Mit der Transzendentalität dieses Prädikats ist jedoch gegeben, daß es prinzipiell nicht zum Deduktionsprinzip der geschichtlichen Selbstmitteilung Gottes werden und also aus ihm auf ein Geschichtshandeln Gottes nicht geschlossen werden kann. Vor dem Hintergrund des bisher Gesagten kann *drittens* auch das Folgende einsichtig werden: So entschieden die transzendentalphilosophischen Analysen vordringen zu der Bestimmung, daß der Mensch existiert als Frage nach absoluter Begründung und Sinngebung, so deutlich tritt zugleich das Wissen hervor, daß sich der Mensch weder selbst begründen noch sich selbst erfüllen kann. Mithin ist (nur) die Ansprechbarkeit der menschlichen Freiheit dafür aufgewiesen, daß die vollkommene Freiheit als gründender Grund und endgültiges Ziel seiner Freiheit ihm zugänglich werden kann[18].

---

[17] *Pröpper*, Freiheit 185. Die Idee Gottes ist die Idee einer allen Gehalt und sich selbst unbedingt eröffnenden Freiheit und mithin einer Freiheit, die als Einheit von unbedingtem Sich-Öffnen und unvermittelter Fülle des Inhalts nicht nur formal, sondern auch material unbedingt, d. h. vollkommen ist. Vgl. *H. Krings*, Freiheit. Ein Versuch Gott zu denken, in: *ders.*, System und Freiheit 161–184.

[18] Weil sich die vorstehende Argumentation damit begnügt, die menschliche Hinordnung auf den sich geschichtlich offenbarenden Gott aufzudecken, kann sie keinesfalls selbst schon als Sinn*aufweis* gelesen werden. Eine solche philosophische Vergewisserung findet sich hingegen bei denjenigen materialen Geschichtsphilosophien, bei denen es zu einer Verschränkung transzendentalphilosophischer und geschichtsontologischer Reflexion kommt. Denn diese Ansätze beanspruchen, darauf allein soll hingewiesen werden, eine substanzmetaphysische Wesensbestimmung von Geschichte als das der Historie vorausgesetzte Sinnfundament. Entscheidend ist hier der Anspruch, daß die sinnverbürgende Substanz der historischen Vernunft von dieser selbst in eigener Instanz bereits sichergestellt werden kann. In geltungstheoretischer Hinsicht aber ist zu beachten, daß die Historie vom jeweils vorausgesetzten Sinnfundament begründungslogisch abhängig sein

Weil in allen geschichtlich-symbolischen Realisierungen von Freiheit der mit ihrer antinomischen Verfaßtheit gegebene ‚Überschuß des Unbedingten' (H. Krings) nicht zum Erliegen kommt und geschichtlich nicht aufhebbar ist, wird gerade durch die Geschichte die Frage nach dem schlechthin Erfüllenden und Sinnverbürgenden menschlicher Freiheit aufgeworfen. Zugleich aber ist der Mensch an die Geschichte verwiesen, weil sie der Ort ist, an dem die in der formal unbedingten Freiheit begründete offene Transzendenz des Menschen ihre mögliche definitive Bestimmung dadurch erfährt, daß die vollkommene Freiheit als das die endliche Freiheit Erfüllende sich *geschichtlich* mitteilt: als zuvorkommende Ermutigung für eine historische Erinnerung, die den Grund ihrer intendierten Hoffnung für die Opfer der Geschichte selbst nahebringt und verbürgt.

Ich möchte schließen mit einer theologisch motivierten Frage, die die „Entwicklungschancen der historischen Vernunft" (Rüsen) betreffen[19].

Zwingen die bisherigen Analysen, die in geschichtstheoretischer Absicht eine dialektische Grenzreflexion vollziehen und zum „Paradox anamnetischer Solidarität" vorstoßen, nicht dazu, die Frage nach der Sinnbedürftigkeit der historischen Vernunft ausdrücklich zu stellen? Und zeigt sich nicht, daß die geschichtsphilosophische Reformulierung von Kants Antinomie der praktischen Vernunft bereits Grundlegungsfragen der Historik berührt? Denn im Paradox der anamnetischen Solidarität wird ja eine Grundaporie der historischen Erinnerung sichtbar: Sie könnte, wie gesehen, nur um den

---

soll. Vgl. *Hardtwig,* Geschichtsreligion; *Fleischer,* Geschichtswissenschaft; *Rüsen,* Historische Methode.

[19] Dabei möchte ich Andeutungen aufgreifen, die sich, behutsam und zurückhaltend formuliert, bei Jörn Rüsen finden lassen. Vgl. *Rüsen,* Lebendige Geschichte 109–135; *ders.,* Historische Methode und religiöser Sinn. Vorüberlegungen zu einer Dialektik der Rationalisierung des historischen Denkens in der Moderne, in: *W. Küttler/J. Rüsen/E. Schulin* (Hg.), Anfänge modernen historischen Denkens (Geschichtsdiskurs 2). Frankfurt/M. 1994, 344–377. – Die nachstehenden Ausführungen können auf vielfältige Anregungen zurückgreifen und sie für die geschichtsphilosophische Frage nach dem Sinngrund historischer Erinnerung fruchtbar machen. So den Entwurf von H. Peukert, der das Verhältnis einer Theorie kommunikativen Handelns (und das in ihr aufweisbare Ideal von Freiheit in universaler Solidarität) zur neuzeitlichen Geschichtsphilosophie ausdrücklich thematisiert. Ferner die mit dem Namen von J. B. Metz verbundene „Politische Theologie", die ‚Erinnerung' und ‚Erzählung' als kritisch-praktische Grundbegriffe für die Theologie fruchtbar gemacht und zum Begriff der „anamnetischen Vernunft" fortbestimmt hat. Und insbesondere die transzendentalphilosophisch vermittelte Offenbarungstheologie von Th. Pröpper, die durch die Aufnahme der neuzeitlichen Freiheitsreflexion die Möglichkeit argumentativer Vermittlung mit einem der Freiheit verpflichteten Denken wie die Chance einsichtiger Kritik am tatsächlichen Gang der neuzeitlichen Freiheitsgeschichte eröffnet und für die Theologie selbst eine Denkform bereitstellt für die Explikation des dem Glauben eigenen und von ihm geforderten Verstehens. Vgl. *Peukert,* Wissenschaftstheorie; *J. B. Metz,* Glaube in Geschichte und Gesellschaft. Studien zu einer praktischen Fundamentaltheologie, Mainz ^{5}1992; *ders.,* Anamnetische Vernunft. Anmerkungen eines Theologen zur Krise der Geisteswissenschaften, in: *A. Honneth/Th. McCarthy/u. a.* (Hg.), Zwischenbetrachtungen im Prozeß der Aufklärung. Jürgen Habermas zum 60. Geburtstag, Frankfurt/M. 1989, 733–738; *Pröpper,* Erlösungsglaube; *ders.,* Freiheit; *ders.,* Autonomie und Solidarität. Begründungsprobleme sozialethischer Verpflichtung, in: *E. Arens* (Hg.), Anerkennung der Anderen. Eine theologische Grunddimension interkultureller Kommunikation. Helmut Peukert zum 60sten Geburtstag (QD 156), Freiburg/Basel/Wien 1995, 95–112.

Preis verweigert oder abgebrochen werden, daß die Opfer der Geschichte vergessen und aufgegeben würden. Je unbedingter aber ihre Intention und ihre Entschiedenheit für sie, desto deutlicher ihre reale Ohnmacht. Vermag doch die historische Erinnerung ihre letzte Sinnhoffnung, ihr in der unbedingten Bejahung intendiertes Seinsollen, selbst nicht einzulösen. Und wenn sie dennoch sinnvoll sein soll, dann verfügt sie über diesen Sinn jedenfalls selbst nicht. Offenbar kann die historische Vernunft die Sinnvorgaben nicht selbst garantieren, die die Idee der universalen Kommunikationsgemeinschaft beansprucht und die nur um den Preis der Absurdität verraten werden könnten[20]. An dieser Stelle drängt sich eine Rückfrage an die Historik auf: Wenn die Einsicht unausweichlich ist, daß die historische Vernunft die Sinnvorgaben, von denen sie faktisch lebt, nicht selbst garantieren kann – bedeutet dies nicht, daß sie dort, wo sie diesen Sinn vermittelt, sie dies nur begründet vermag, wenn er als schon eröffnet vorausgesetzt werden kann? Deutet sich damit aber nicht die faktische Angewiesenheit der historischen Vernunft auf die Sinnvorgabe und Verheißung des christlichen Glaubens an? Denn er ist die erinnernd-erzählende Vergegenwärtigung einer schon angebrochenen Verheißung, ist die erinnernde Behauptung einer eschatologischen Wahrheit: Die Geschichte Jesu hat die Bedeutung, der geschichtlich offenbare Ausdruck dafür zu sein, daß die Macht des Todes über das Leben gebrochen ist, weil sich in ihr Gott zeigt als die Macht, die im Tod einen Menschen rettet. In eschatologischer Definitivität ist offenbar geworden, daß geschichtliche Wirklichkeit ist, was Menschen füreinander als Hoffnung intendieren und doch nicht verbürgen können. Eröffnet ist die Möglichkeit, in der Erinnerung an diese Geschichte, d. h. durch einen erinnernden Rückbezug auf Gott als die Wirklichkeit, die aus dem Tode rettet, in geschichtlich-universaler Solidarität zu existieren. Eröffnet ist damit die Möglichkeit, Geschichte als „zeitlich sich erstreckende Universalisierung von Anerkennung" (Rüsen) zu denken. Für die historische Vernunft, die sich als Vernunft der Freiheit begreift, darum beim Unbedingten menschlicher Freiheit einsetzt und mit der Feststellung ihrer geschichtlich unaufhebbaren Antinomie endet, bedeutet dies, daß sie ihre eigene historische Möglichkeit jener Freiheitsgeschichte Gottes mit den Menschen verdankt, deren theoretische Möglichkeit und anthropologische Bedeutung sie transzendentallogisch erschließt.

[20] Von anderen Voraussetzungen herkommend, macht auch J. Rüsen auf die strukturelle Antinomie der historischen Vernunft aufmerksam: „Es könnte sein, daß mit [...] dem Beharren auf Sinn angesichts seiner Negation in der historischen Erfahrung [...] etwas der Religion Ähnliches zum *notwendigen* Bestandteil einer historischen Erfahrung wird, die sich weder vom Schrecken der erfahrenen Sinnlosigkeit die Sprache auf Dauer verschlagen lassen will noch den bequemen Ausweg sucht, sich unterhalb des Sinnlosigkeitsniveaus dieser Erfahrung in den vertrauten Gleisen der fachlichen Diskurse zu bewegen." *Rüsen*, Historische Methode 371.

ThPh 71 (1996) 334–369

„Descendit ad inferos": Strafleiden oder Unterweltkrieg?

Ein Beitrag zur Wirkungsgeschichte der Höllenfahrtlehre des Nikolaus von Kues in den Bistümern Freising und Naumburg (1525/26)

Von Markwart Herzog

Die unterschiedlichen Deutungen über die Fahrt der Seele des verstorbenen Jesus von Nazareth in die Unterwelt gehören nicht zu den Brennpunkten des christlichen Denkens. In der Gegenwart findet eine Auseinandersetzung mit dem Thema vornehmlich im Anschluß an Hans Urs von Balthasar statt[1]. Dieser hatte sich gegen die vorherrschende Tradition gewandt, die den Descensus in einseitiger Weise als einen triumphalen Sieg auslegt (vgl. 1.1). Dagegen plädierte er dafür, die Höllenfahrt[2] – vom Karfreitagsgeschehen her – in den Leidensweg Jesu einzuordnen. Die Auffassung Balthasars geht auf Nikolaus von Kues zurück (vgl. 1.2). Sie kann als eine der Hauptformen des Descensus auf eine reich differenzierte Vorgeschichte[3] zurückblicken, deren sich Balthasar nur ausschnittweise bewußt gewesen ist. Dies hat auch darin seinen Grund, daß verschiedene Ausprägungen dieser Tradition der Forschung bisher verborgen geblieben sind.

Im folgenden werden zwei frühneuzeitliche Debatten über Sinn und Bedeutung der Höllenfahrt ins Bewußtsein gerufen, deren Darstellung in der wissenschaftlichen Descensus-Literatur bisher noch nicht geleistet wurde. Diese beiden Auseinandersetzungen sind verbunden mit dem Namen Anton Zimmermann († 1545): Pfarrer von Teuchern, Meuselwitz und Lissen in der Situation des geistigen Umbruchs der Reformation. Er hat sich in einer Weise mit dem Thema beschäftigt, die in ihm einen Geistesverwandten Balthasars erkennen läßt. Die erste dieser Streitigkeiten wurde schon gelegentlich erwähnt (vgl. 2); die zweite Debatte ist der Forschung bisher vollständig entgangen. Deshalb wird auf ihr das Schwergewicht der folgenden Ausführungen liegen (vgl. 3). Dabei wird vor allem ein Gutachten von Augustinus Marius (1485–1543), seit 1522 Weihbischof in Freising, ausgewertet, das er im Auftrag seines Oberhirten Bischof Philipp Pfalzgraf bei Rhein (1480–1541) verfaßte. Da die bei Marius dokumentierte Rezeption und Kritik des von Zimmermann repräsentierten Typs der Höllenfahrt beispielhaft ist, kommt sie ausführlich zur Sprache (vgl. 4).

---

[1] Vgl. *H. U. von Balthasar*, Theologie der drei Tage (1969), Einsiedeln/Freiburg 1990, 139–176.

[2] Im folgenden wird der Begriff „Höllenfahrt" nur im strengen Sinne verwendet, also nur dann, wenn er eine wirkliche Fahrt an den Ort der Hölle der Verdammten bezeichnet. Vgl. zu dieser terminologischen Weichenstellung und zur Unterscheidung der Begriffe „Höllenfahrt" und „Descensus ad inferos": *M. Herzog*, „Descensus ad inferos". Eine religionsphilosophische Untersuchung der Motive und Interpretationen mit besonderer Berücksichtigung der monographischen Literatur seit dem 16. Jahrhundert (FTS 53). Frankfurt 1996 (in Vorbereitung), Kap. III, 3.

[3] Vgl. hierzu die Ausführungen bei *Herzog* (Anm. 2) Kap. VI; X, 2f.; XII, 2.

1. Zwei alternative Konzeptionen

In der Tradition wurden zwei gegensätzliche Vorstellungen des Ganges Jesu Christi in die Unterwelt ausgearbeitet. Diese beiden Konzeptionen und der Widerspruch, der zwischen ihnen waltet, bilden den religionsgeschichtlichen Hintergrund der Debatten um Zimmermann.

1.1 Die triumphalistische Vorstellung vom Descensus

In der traditionellen Auffassung wird der Descensus Christi in die Unterwelt als der triumphale Akt eines siegreichen Kriegsherren vorgestellt. Der Erlöser besiegt die subterrestrischen Mächte, und er beschämt sie, Gott nicht die ihm gebührende Ehre gegeben zu haben. Zu den bezwungenen widergöttlichen Potentaten werden vor allem gerechnet der Teufel und die personifizierten Gestalten der Sünde, des Todes und der Hölle. Das Szenario eines kriegerischen Kampfes wurde drastisch ausgestaltet in der Kirchenkunst, in Hymnen, Gedichten, Liedern und in Passionsspielen. Vor allem die byzantinistische Forschung hat gezeigt, daß die Elemente, mit denen die bildhafte Vorstellung des Ganges Jesu Christi in die Unterwelt ausgestattet ist, der profanen Ikonographie des Militärwesens entlehnt ist[4].

Auf diesen Sieg über die Unterwelt und ihr Personal folgt die Befreiung der im sog. „limbus patrum" verwahrten Gerechten des Alten Bundes. Dabei ist zweierlei vorausgesetzt: a) Christus hat seine Passion am Kreuz vollständig ausgestanden; er wird von Ostern her als machtvoll handelndes Subjekt, nicht als leidender Delinquent von Strafvollzugshandlungen vorgestellt. b) Die gesamte Unterwelt ist eingeteilt in die *Hölle der Verdammten,* in das *Purgatorium* der zwar noch unvollkommenen, aber zur „visio Dei beatifica" Auserwählten, in den *limbus puerum* der ungetauften Kinder und in den *limbus patrum* der alttestamentlichen Väter und Propheten. Letztere sind in katholischer Sicht die bevorzugten Adressaten des Descensus ad inferos[5]. Diese beiden Voraussetzungen definieren die theologischen Aussagen über den Descensus Christi in den Lehrbüchern noch des 20. Jahrhunderts.

1.2 Die strafleidenstheoretische Konzeption der Höllenfahrt

Im Unterschied zu dieser Tradition hatte Kardinal Nikolaus von Kues (1401–1464) eine gänzlich andere Konzeption ausgearbeitet[6]: die Fahrt Jesu

---

[4] Vgl. *Herzog* (Anm. 2) Kap. IV.

[5] Vgl. für viele andere: *Thomas von Aquin*, Summa theologiae, lib. 3, qu. 52.

[6] Vgl. *Nikolaus von Kues*, Excitationvm ex sermonibvs liber decimus, in: Haec accurata recognitio trivm volvminvm / opervm clariss. P. Nicolai Cvsae Card. [hrsg. von *Jacob Faber*], Paris 1514, 176v-177r, zit. bei *Herzog* (Anm. 2) Kap. VI, 2; auszugsweise übersetzt bei *Balthasar* (Anm. 1), 163f. *R. Haubst*, Streifzüge in die cusanische Theologie, Münster 1991, 428, hat darauf aufmerksam gemacht, daß diese These im Gesamt der Äußerungen des Kardinals über den Descensus eine Ausnahme bildet, die er später stillschweigend korrigierte, da sie einigen seiner

in die Hölle, verbunden mit einem Erleiden der „dolores inferni". Die „poena infernalis" gehört wesentlich zu dem ganzen Tod („mors consummata"), von dem der Messias die Menschen erlöst. Christus ist in dieser Deutung kein österlicher Triumphator; sein Gang in die Unterwelt ist noch vom Sühneleiden des Karfreitags her umschattet und diesem zugeordnet. Der Descensus ist also eine echte Höllenfahrt, die das stellvertretende Todesleiden des Messias abschließt und vollendet.

Diese Theorie des Cusaners fand Anhänger im Kreise frühreformatorischer Denker, darunter beispielsweise der kroatische Humanist Matija Vlačić (Matthias Flacius), der Hamburger Superintendent Johann Aepin, die Reformatoren Johann Bugenhagen, Jakob Andreae und andere. Über die erste Ausgabe des Psalmenkommentars (gedruckt 1509) von Jakob Faber Stapulensis (ca. 1455–1536) hatte Martin Luther mit der Descensus-Deutung des Nikolaus von Kues Bekanntschaft gemacht. Er rezipierte sie unter anderem in seinen Psalmen-Vorlesungen von 1519–1521. Damals zählte zu seinen Hörern möglicherweise Anton Zimmermann. Dieser war 1519 (wahrscheinlich bis 1521) in Wittenberg immatrikuliert und zitierte 1525 in einer Monographie über die Höllenfahrt aus diesen Vorlesungen Luthers[7]. Der Sache nach verteidigt Zimmermann den von Nikolaus von Kues begründeten Typ der Höllenfahrtlehre, obwohl er sich nicht ausdrücklich auf den Cusaner beruft. Aber auch bei anderen Descensus-Theoretikern wie etwa Pico della Mirandola (vgl. Anm. 40) vermeidet es Zimmermann, die Autoren namentlich zu nennen, deren Lehren er diskutiert.

Insgesamt sind von dem Autor fünf Veröffentlichungen überliefert, die sich in den Beständen der Ratsschulbibliothek Zwickau/Sachsen befinden[8]. Zimmermann und seine Publikationen sind der Fachliteratur so gut wie unbekannt. Dies gilt auch für seine Interpretation der Höllenfahrt, die selbst in Spezialuntersuchungen über das Thema wenig Beachtung gefun-

---

Grundüberzeugungen über die Höllenfahrt widersprach. Vgl. dazu *Nikolaus von Kues*, Excitationvm ex sermonibus liber decimus 182r.

[7] A. Zimmermann, Ob Auch die sele Christi nach seynem todt yn der Hellen gelitten habe, [Altenburg] 1525, gedruckt bei *Gabriel Kantz*. Eine zweite Textausgabe von 1525 (vgl. Anm. 8) unterscheidet sich nur in der Typographie und im Satz. Im folgenden wird nach der von *Kantz* besorgten Ausgabe zitiert.

[8] Vgl. A. Zimmermann, Eyn Sermon auf das Euangelion *Misereor super turbam &c. Marci .VIII.*, [Erfurt: *Johann Lörsfeld*] 1523; ders., Vom vbeln der Eyde / so ynn offentlichen gerichten geschehen. Mit verteutschung vnd außlegung des Capittels *Etsi Christus de Iureiurando*, [Erfurt: *Johann Lörsfeld*] 1523; ders., Antwort vnd entschuldigung an den durchlauchtigen vnd Hochgebornen Fursten vnnd Herrn / Herrn Georgen / Hertzog zu Sachßen etc. widder seyne lugenhafftige angeber / wer sy auch synd, s.l. 1524 (in Auszügen abgedruckt und besprochen in: Unschuldige Nachrichten Von Alten und Neuen Theologischen Sachen, Leipzig 1715, 588–591); ders., Ob auch die sele Christi nach seynem todt yn der hellen gelitten habe, [Zwickau: *Jörg Gastel*] 1525 (Herzog August Bibliothek Wolfenbüttel); ders., Ob Auch die sele Christi nach seynem todt yn der Hellen gelitten habe, [Altenburg:] *Gabriel Kantz* 1525; ders., Widerruffung Ern Anthonij Zymmermans etwan pfarhern zu Teuchern / Des buchleins Ob die Sele Christi yn der helle gelieden habe, [Leipzig: *Valentin Schumann*] 1526.

den hat. Diese sind abhängig von der ersten umfassenden geschichtlichen Behandlung des Descensus aus der Feder des Dogmenhistorikers Joh. A. Dietelmair (1717–1785). Aber auch Dietelmair hatte Zimmermann nicht gelesen; ihm war seine Höllenfahrt-Lehre nur aus einer Rezension geläufig[9]. Zimmermann ist so gründlich in Vergessenheit geraten, daß er auch von den späteren Strafleidenstheoretikern der Höllenfahrt nicht erwähnt wird.

Mit der Person und den Drucken des Autors hat sich lediglich der Kirchenhistoriker und Leiter der Zwickauer Ratsschulbibliothek Otto Clemen (1871–1946) befaßt; ferner findet sich eine Analyse der ersten Höllenfahrt-Monographie Zimmermanns und ihrer Stellung in der frühreformatorischen Lehrbildung bei David George Truemper[10]. Ansonsten sind nur gelegentliche Hinweise auf den Pastor zu finden a) in Lexika, b) in Bibliographien und literargeschichtlichen Publikationen, c) in reformationsgeschichtlichen und d) lokalhistorischen Untersuchungen sowie e) bei katholischen Kontroverstheologen[11]. Eine große Ausnahme bildet der

---

[9] *Joh. A. Dietelmair*, Historia dogmatis de Descensu Christi ad inferos litteraria, Altorf ²1767, 178 (§ 165), 212 (§ 189); zu der von ihm herangezogenen Rezension vgl. Anm. 16. Vgl. *Joh. L. König*, Die Lehre von Christi Höllenfahrt, Frankfurt 1842, 260; *E. Güder*, Die Lehre von der Erscheinung Jesu Christi unter den Todten, Bern 1853, 229; *C. Clemen*, „Niedergefahren zu den Toten", Gießen 1900, 207.

[10] Siehe *D. G. Truemper*, The *Descensus ad inferos* from Luther to the Formula of Concord, Chicago 1974 [Xerox University Microfilms, Ann Arbor, Michigan/London], 153–159; *O. Clemen*, Antonius Zimmermann, in: Beiträge zur Reformationsgeschichte aus Büchern und Handschriften der Zwickauer Ratsschulbibliothek, Drittes Heft, Berlin 1903, 47–55. Vgl. auch *Herzog* (Anm. 2) Kap. VI, 5.1 und 5.2.

[11] Vgl. zu a) *Joh. H. Zedler*, Grosses vollständiges Universal Lexicon, Bd. 62, Leipzig/Halle 1749, 726f.; *Chr. G. Jöcher*, Allgemeines Gelehrten-Lexicon, Teil 4, Leipzig 1751, 2206f.; *A. Schumann*, Vollständiges Staats= Post= und Zeitungs=Lexikon von Sachsen, Bd. 5, Zwickau 1818, 763; Bd. 6, Zwickau 1819, 468;
zu b) *Joh. Moller*, Cimbria literata, Bd. 2, Kopenhagen 1744, 19; *G. W. Panzer*, Annalen der ältern deutschen Litteratur, Bd. 2, Nürnberg 1805, 463 (no. 3144), sowie Bd. 3 (hrsg. von *E. Weller*), Nördlingen 1864, 308 (no. 2738f.), 359 (no. 3228), 405 (no. 3684); *A. Kuczyński*, Thesaurus libellorum historiam reformationis illustrantium, suppl., Leipzig 1874, 79 (no. 3684); *R. Bemmann* (Hrsg.), Bibliographie der sächsischen Geschichte, Bd. I/1, Leipzig/Berlin 1918, 181; *K. Schottenloher* (Hrsg.), Bibliographie zur deutschen Geschichte im Zeitalter der Glaubensspaltung 1517–1585, Bd. 2, Leipzig 1935, 409 (no. 22967); *O. Clemen*, Unbekannte Drucke, Briefe und Akten aus der Reformationszeit, Leipzig 1942, 4;
zu c) *V. L. von Seckendorff*, Commentarius Historicus et Apologeticus De Lutheranismo (1688), Leipzig 1694, lib. 2, sect. 13, § 36, Additio 1, p. 102, vgl. ebd. K4v und M3v (Index 1, no. 1 und 85); vgl. auch die deutsche Ausgabe: Ausführliche Historie Des Lutherthums, Leipzig 1714, 885; *C. E. Foerstemann*, Liber Decanorum Facultatis Theologicae Academiae Vitebergensis, Leipzig 1838, 24; *ders.*, Album Academiae Vitebergensis, Leipzig 1841, 83; *J. K. Seidemann*, Thomas Münzer. Eine Biographie, Dresden/Leipzig 1842, 21 Anm.; *G. Buchwald/H. Joh. Scheuffler*, Die in Wittenberg ordinierte Geistlichkeit der Parochieen des jetzigen Königreichs Sachsen, in: BSKG 13 (1898) 1–214, 87f. Anm. 2; *H. Zerener*, Studien über das beginnende Eindringen der Lutherischen Bibelübersetzung in die deutsche Literatur, Leipzig 1911, 86f., 104f.; *W. Gussmann*, D. Johann Ecks vierhundertundvier Artikel zum Reichstag von Augsburg 1530, Kassel 1930, 38, 69, 112, 159 Anm. 61f.; vgl. *M. Luther*, WA Briefe 9, 224;
zu d) Kirchen-Galerie des Herzogtums Sachsen-Altenburg, 1. Abt., Altenburg s.t., 317; *J. und E. Löbe*, Geschichte der Kirchen und Schulen des Herzogthums Sachsen=Altenburg mit besonderer Berücksichtigung der Ortsgeschichte, Bd. 1, Altenburg 1886, 354; *F. Blanckmeister*, Sächsi-

Franziskanerprovinzial Kaspar Schatzgeyer (1463–1527), der sich schon 1526 mit der Höllenfahrt-Lehre Zimmermanns in einer eigenen Monographie ausführlich beschäftigt hat[12]. Weitere Nachrichten über Zimmermann sind erhalten in Archivalien[13].

Mit der Aufarbeitung der Debatten um Zimmermann wird ein Beitrag geleistet zur Kenntnis der Wirkungsgeschichte der Höllenfahrt-Lehre von Nikolaus Cusanus und seiner These, daß Christus nach seinem Kreuzestod in der Hölle auch den ‚zweiten Tod', die Pein der Verdammten durchlitten hat. Zugleich wird damit ein bisher vernachlässigtes Kapitel bayerisch-sächsischer Kirchengeschichte aufgeschlagen.

2. Weißenfels: Der erste Höllenfahrt-Streit

Zimmermanns Monographie über die Höllenfahrt von 1525 war nicht aus einem rein theoretischen Interesse entstanden. Vielmehr wurde ihre Niederschrift und ihre Verbreitung in zwei Druckausgaben veranlaßt durch einen Streit, der zwischen dem Geistlichen und der Kirchengemeinde von Weißenfels zum Austrag gekommen war. Zimmermann hatte nämlich, wie er im Vorwort berichtet, am „nächstvergangenen Pfingstmittwoch", also am 7. Juni 1525, in der Stadtpfarrkirche von Weißenfels eine Predigt über Joh 6,44ff. gehalten, hierbei eine Bemerkung über seine Sicht der Höllenfahrt gemacht. Am „Freitag nach Peter und Paul", also am 30. Juni 1525, mußte Zimmermann erfahren, daß er heftige Proteste bei seinen Zuhörern erregt hatte. Diese Reaktion der Weißenfelser motivierte ihn, seine Meinung monographisch auszubreiten und detailliert zu begründen. Sein Büchlein ist als ein Sendschreiben an die Kirchengemeinde von Weißenfels gerichtet:

> *„Der Christlichen versamlung Zu Weyssenfelß / Wünsch ich Anthonius Zymmerman Pfarrer zu Teuchern gnade vnd fryde Gottis / durch vnsern HERREN Jesum Christum.*
> Allerliebste Herren vnd freunde / Ich habe durch etzlicher menschen anregen vnd bete / am nechsten vergangen Pfingstmitwochen / ein predigt / bey euch ynn ewrer stadt pfarkirchen gethan / Darynne ich das Euangelion / welchs man auff gnanten tag / zusingen vnd leßen pflegt / fur mich genommen / Daß dann Joahnn. am vi. geschri-

---

sche Kirchengeschichte, Dresden ²1906, 159; *R. Burckhardt*, Denkwürdigkeiten aus der Vergangenheit der Stadt Meuselwitz und ihrer Umgebung, s.l. 1907, 42f.; *Heinrich Meyer*, Aus der Geschichte von Meuselwitz, Meuselwitz 1924, 267f. und 270;
zu e) vgl. Anm. 12 und 54. Ferner: *K. Schatzgeyer*, Schriften zur Verteidigung der Messe, hrsg. von *E. Iserloh/P. Fabisch*, Münster 1984, 377f. Anm. 147.

[12] K. Schatzgeyer, Verwerffung eines irrigenn artickels das die seel Christi nach abschaidt vom leib in absteigung zu den hellen hab darinn geliden hellische pein. Mit erklerung der warhayt warumb Christus zu der hellenn gestigenn sey, Landshut 1526. Die Fachliteratur über den Descensus hat dieser Monographie noch weniger Aufmerksamkeit geschenkt, als sie Anton Zimmermann gewidmet wurde. Vgl. dazu *Herzog* (Anm. 2) Kap. VI, 5.3.

[13] Im Thüringischen Staatsarchiv Altenburg liegen die handschriftlichen „Collectaneen zur Geschichte des Herzogtums Sachsen-Altenburg" von *F. K. A. Wagner*, wo Zimmermann in Bd. 15 lobend erwähnt wird. Dort sind die Akten der Visitationen im Altenburgischen von 1528 und 1533 ausgewertet. Eine maschinenschriftliche „Kirchengeschichte Lissen-Osterfeld" von *Dr. Gerhard Genz*, die Archivalien des Landeshauptarchivs Weimar auswertet, enthält Hinweise auf Zimmermanns letzten Lebensabschnitt als Pfarrer von Lissen (1539–1545).

ben stehet / also lautend. Es kan nymant zü mir kommen / es sey dann / das yhn zihe der vater der mich gesandt hat etc. [...]
So ich nu ynn gnanter predigt / euch also Christum furgelegt habe / mit anzeygung seiner gnugthuung / so er fur vnser aller sund gethan / ist vnter andern worten zufelliklich mit einkommen / das ich gesagt habe / Christus habe auch nach seinem tode / ehe er von Got wider erweckt sey gewesen / ynn der hellen gelitten / vnd daselbist auch gnug than / auf das allenthalben durch yhn / von vnsert wegen / Gott dem vatter gnug geschee / damit er vnsern gantzen todt / durch seinen todt erwürget vnd hinleget / inn dem / das er vns auch von der hellen pein erlöset / gleich wie er vns vom tode erlöset hat / Hie höre ich / das ich dem kalbe das auge gantz außgeschlagen solt haben. Ya ich solt gantz ketzerisch geredt haben / also / das auch die gantz predigt / wie gut sie gewest ist (wie sie sagen) gar von yhn getaddelt / veracht vnd verworffen wyrt / Die weyl ich Christum also hart gevneret vnd geschent habe das er auch inn der hellen gelitten haben solt / Das doch seiner mayestet allenthalben zu nahe geredt sey. O du gütiger Christus / wie gar groß hastu dich selbs geacht / da du aus gehorsam deines vatters / dich dem aller grösten sunder auff erden vnterworffen hast / also / das du durch den propheten Esaiam / Esa. 53. der aller geringst vnd verworffenister vnter allen mennern genant wyrst. Auch wie da selbst steet / das Got die sunde aller menschen vff dich gelegt hat / vnd du dafur gnug gethan hast. Vnd ich armer drecksack sprech / du habst in der hellen gelitten? wo nu hynauß? Wolan ich habs geredt / ich kans vnnd wil es auch nicht leucken / ich werde dann mit schrifften anders vnterweyst / aber die beweysung ligt mir auff dem halß / die wil ich / mit Gottis hylff / also furstellen / das yderman / hoff ich / greyffen sol / es sey denn / das der grosse neyd vnd hasse / die hertzen den feynden der barmhertzikeit Gottis / als ich besorge / verstopfen wurde. [...]
Hyrinnen aber bit ich euch meine liebe brüder gantz demütiklich / yhr woltet inn disem meinem schreiben keinen verdrieß tragen / das ich euch (wen es auch betrifft) ewre schwachheit inn demm erkentnis Christi offenbaren / so S. Pauel die Corinther vnd Hebreer milch seuglinge genenet. 1. Corinth. 3. vnd an ob angezeygter stadt / Vnd diser gebrechen nicht auß ewrer nachlessigkeit (dann ich habe euch gantz hungerig vnd begirig götlicher gerechtikeit erkant) sondern / aus dem vnfleiß etlicher ewrer prediger herkomet. Ich wolt euch langst dises argwons entlediget haben / so ist mir ditz ewer ergernis / so yhr aus meiner predigt erschöpfft / aller erst freytags nach Petri Pauli kundt worden. Auch wundert euch nicht / das yhr / als Layen / ynn disem handell schwach seyt / so doch auch bey viertzig pfarhern inn der selbigen meiner predigt waren / vnd kaum drey oder vier drunder Christum erkennen vnd angenommen haben“ [14].

Auf diesen frühen Höllenfahrt-Streit wird manchmal in der Anm. 11 genannten Literatur hingewiesen. Der wesentliche sachliche Gehalt der umstrittenen These Zimmermanns ist einfach zusammenzufassen: Seit Adam lastet auf der Menschheit als Strafe für den Sündenfall das Geschick des Todes, zu dem alle an der Sünde des Stammvaters partizipierenden Menschen verurteilt sind. Der Begriff des Todes als Strafleiden umfaßt nicht nur das biologische Ableben im Sinne der Entseelung des Leibes (der ‚erste Tod‘), sondern auch den Gang der vom Körper abgeschiedenen Seele in die Hölle. Für eine volle Genugtuung des Zornes Gottes über das von ihm abgefallene Menschengeschlecht mußte der Erlöser daher den ganzen Tod auf sich nehmen, also auch die subterrestri-

[14] Zimmermann (Anm. 7) A2r-A4r. In Zitaten aus den Schriften Zimmermanns und Schatzgeyers (vgl. Anm. 12) sind die Ligaturen und Abkürzungen aufgelöst. Lautstand und Interpunktion bleiben unverändert; die Umlaute „aᵉ“, „oᵉ“ und „uᵉ“ werden als „ä“, „ö“ und „ü“ wiedergegeben; die Überschreibung von Vokalen mit „o“ wird ebenso wie die Überschreibung von „i“ und „j“ mit zwei Punkten nicht wiedergegeben.

schen Höllenqualen: die „dolores inferni", den ‚zweiten Tod' (vgl. Apk 20, 14 und 21, 8), der im Sinne des Cusaners zur „mors consummata" gehört (vgl. Anm. 6). Erst unter dieser Bedingung sind die Menschen durch den Glauben an das stellvertretende Sühneleiden Jesu Christi vor Gott gerechtfertigt.

3. Freising: Der zweite Höllenfahrt-Streit

Zimmermann publiziert 1526 ein umfassendes Dementi seiner Theorie von 1525[15]. Der Inhalt und schon die bloße Existenz dieser Schrift ist noch weniger bekannt als Zimmermanns Druck von 1525[16]. Sie wird erwähnt von Joh. A. Dietelmair und einigen anderen Autoren.

3.1 Das Gutachten des Freisinger Weihbischofs Augustinus Marius

Die Widerrufung selbst gibt keine Auskunft darüber, warum der Autor seine Meinung geändert hat. Otto Clemen nahm an, daß Zimmermann aufgrund des Widerspruchs im lutherischen Lager widerrief[17]. Daß es sich hingegen ganz anders verhält, konnte man bisher nur aufgrund einer Bemerkung in Schatzgeyers Druckschrift über Zimmermann (vgl. Anm. 28) erahnen. Genaueren Aufschluß gibt nun aber eine Handschrift von Marius[18]: „Ain underricht Augustini Marij Doctors auff zway Tractatlin Herr

---

[15] Widerruffung Ern Anthonij Zymmermans etwan pfarhern zu Teuchern / Des buchleins Ob die Sele Christi yn der helle gelieden habe, [Leipzig] 1526. Der Text ist vollständig wiedergegeben bei *Herzog* (Anm. 2) Kap. VI, 5.4.

[16] *O. Clemen* ist der einzige namentlich bekannte Autor, der beide Höllenfahrt-Schriften Zimmermanns gelesen hatte; sie wurden auch besprochen in einer ohne Verfassernamen erschienenen Rezension: Fortgesetzte Sammlung Von Alten und Neuen Theologischen Sachen, Leipzig 1724, 1023–1027 (Anhänge II. und III.). *Truemper* (Anm. 10) 153 Anm. 1, „has been unable to locate a copy of Zymmerman's apparent retraction." Auf den Titel der „Widerrufung" ist er gestoßen bei *König* (Anm. 9) 260.

[17] Vgl. *Clemen* (Anm. 10) 53: „Diese Schrift [von 1525] scheint Zimmermanns Verjagung aus Teuchern zur Folge gehabt zu haben. Aber auch im eignen Lager stiess er auf Widerspruch. So sah er sich genötigt, im Jahre darauf einen kurzen, aber entschiedenen Widerruf zu erlassen." Vgl. ebd. 48.

[18] Sie besteht aus 105 beschriebenen und numerierten Blättern (Höhe mal Breite 15 x 10 cm); vier nicht beschriebene Blätter sind vor- und zwei nachgebunden. Datierungen: 1r („Anno 1525"), 2v („1525"), 5v („Frisingae 10. Octobris 1525") und 75v („12. Oct. 1525"). Der Autor ist Augustinus Marius, damals Weihbischof in Freising, der Schreiber möglicherweise ein Sekretär des Bischofs. Der „Unterricht" ist entstanden in Freising im Auftrag Bischofs Philipp von der Pfalz. Bei der Folierung ist ein Fehler unterlaufen: Blätter 43 und 50 stehen zwischen 54 und 55. Trotz des Fehlers handelt es sich bei den aufeinanderfolgenden Blättern 54, 43, 50 und 55 um einen zusammenhängenden Text; auch beim Umbruch zwischen 42 und 44 sowie 49 und 51 ist kein Textverlust erkennbar. Das Dokument ist unterschiedlich gestaltet: Blätter 1 bis 75 sind eingeteilt durch mit Linien gezogene Ränder; besonders die rechten Randzonen enthalten Marginalien; der Text ist mit roten Rubrizierungen versehen, die kein System erkennen lassen. Blätter 76 bis 105 wurden niedergeschrieben nach dem 21. 10. 1525 (vgl. fol. 83v zit. unten 3.2). Sie sind in der Ausstattung bescheidener gehalten – ohne Rubrizierungen und Ränder, fast keine Marginalien –, dadurch als Anhang oder Beiwerk erkennbar. Der Hauptteil ist an den Freisinger Bischof gerichtet, das Beiwerk an Zimmermann.

Anthonij Zimmermans, Pfarrhern zu Teuchern, Ob die seel Christi nach seinem tod in der hellen gelitten habe, Anno 1525.“

Dieses Dokument hätte man schon längst auswerten können, da es 1714 von dem Theologen und Kirchenhistoriker Ernst Salomon Cyprian (1673–1745) in Gotha katalogisiert wurde, wo es sich noch heute an der Forschungs- und Landesbibliothek (Signatur Chart. B 78) befindet[19]. Darüber hinaus hätte sich aufgrund der Geistesverwandtschaft Zimmermanns mit Nikolaus von Kues eine Beschäftigung mit dem Thema gelohnt. Aber auf der anderen Seite war die Satisfaktionstheorie der Höllenfahrt zu weit vom römisch-katholischen Konsens entfernt, so daß sie über einen kleineren Kreis strafjuristisch denkender Gelehrter zumeist reformatorischer Provenienz hinaus keine Gefolgschaft finden konnte. Doch auch die lutherische Orthodoxie hat diese Theorie verworfen, obwohl sich Martin Luther selbst zeitweise zu ihr bekannt hatte[20].

Das Gutachten von Marius besteht aus zwei Abschnitten: aus einem umfangreicheren ersten Teil sowie aus einem Anhang, der auf dem Titelblatt der Handschrift gar nicht erwähnt ist. Der Hauptteil setzt sich besonders mit Zimmermanns Höllenfahrt-Druck von 1525 auseinander, daneben aber auch, wie der Titel anzeigt, mit einem anderen *Tractatlin*; das Beiwerk analysiert eine handschriftliche Widerrufung Zimmermanns, die Marius in Abschrift wiedergibt. Daß es sich nur um einen Anhang handelt, ergibt sich auch aus der Gestaltung des Manuskriptes (vgl. Anm. 18). Der Inhalt der Handschrift kann wie folgt gegliedert werden:

I. „Unterricht“ über Zimmermanns Druckschrift und dessen „Tractatus declaratorius“ (Hauptteil)

(1) 2r-2v: Eine in Versform an Christus adressierte Klage
(2) 3r: Widmung und Gruß an den Freisinger Bischof Philipp von der Pfalz
(3) 3v-5v: Vorrede an den Bischof von Freising
(4) 6r-6v: Inhaltsübersicht
(5) 7r-75v: Widerlegung der Strafleidenstheorie des Descensus

II. Zimmermanns „Revocation“ und die „Antwort“ von Marius (Beiwerk)

(1) 76r-81r: Abschrift der Widerrufung Zimmermanns
(2) 81r: Widmung und Gruß von Marius an Zimmermann
(3) 81v-84v: Brief Marius' an Zimmermann
(4) 85r-105v: Diskussion der Widerrufung Zimmermanns durch Marius[21].

---

[19] Vgl. *E. S. Cyprian*, Catalogus Codicum Manuscriptorum Bibliothecae Gothanae, Leipzig 1714, 122. Die Geschichte des Weges, auf welchem die Handschrift nach Gotha gelangte, läßt sich nicht mehr nachzeichnen. Möglicherweise wurde sie in Gotha neu gebunden, wobei die Herkunftsvermerke mit den alten Spiegeln verlorengegangen sein können.

[20] Vgl. zu diesen Zusammenhängen *Truemper* (Anm. 10) 91–151, bes. 111–121 und 125–128; ferner *E. Vogelsang*, Der angefochtene Christus bei Luther, Berlin/Leipzig 1932, 44–52, 82–86 u.ö.; *ders.*, Die Anfänge von Luthers Christologie nach der ersten Psalmenvorlesung, Berlin/Leipzig 1929, 92–96.

[21] *Editorische Bemerkungen*
Die äußere Textgestaltung der Abschnitte aus der Handschrift von A. Marius erfolgt in Anlehnung an: Empfehlungen zur Edition frühneuzeitlicher Texte der „Arbeitsgemeinschaft außeruniversitärer historischer Forschungseinrichtungen“, abgedruckt in: ARG 72 (1981) 299–315. – Of-

Die Handschrift gibt Aufschluß über die Ereignisse, die Zimmermann zur Widerrufung veranlaßten, sowie über weitere, bisher unbekannte Einzelheiten seines Werkes (vgl. 3.2). Schließlich kommt ihr auch deshalb Bedeutung zu, weil ihre Argumentation – über den konkreten Anlaß hinaus – beispielhaft ist für die katholische Rezeption der frühreformatorischen Strafleidenstheorie der Höllenfahrt (vgl. 4). Die folgenden Ausführungen stützen sich vor allem auf Marius' Darstellung und Deutung der Auseinandersetzungen um Zimmermann.

3.2 Die Ereignisse im September und Oktober 1525

Der „Antwort" von Marius auf die „Revocation" Zimmermanns ist ein Brief vorangestellt. Er ist ebenso wie das ganze Antwortschreiben nicht an Philipp, sondern – mit Ausnahme des Anm. 33 zitierten Satzes (105v) – an Zimmermann gerichtet. Ob beide Texte den Adressaten Zimmermann erreicht haben, ist nicht festzustellen. Aus dem Brief an den Teucherner Pfarrer (81v-84v) sowie aus der Vorrede des „Unterrichts" an den Freisinger Bischof (3v-5r) läßt sich eine Chronologie der Ereignisse entnehmen. Zunächst wird a) die Vorrede des „Unterrichts" für Pfalzgraf Philipp und dann b) der Brief an Zimmermann wiedergegeben:

a) „[3r] – *Tu mea Christe salus* –
Dem hochwirdigen, durchleichtigen und hochgepornen fursten und hern, hern Philipsen, bischoffen zu Freysingen, administratorn des stiffts zun Numburg, pfaltzgrave bey Ryin und hertzogen in Bayren, seimem gnädigen hern und vatter, wünschet Augustinus Marius, Doctor und undertaniger diener, frid und genäd Christi und begert sich alle zeitt lassen sein bevolchen,
[3v] Nach dem in verruckten tagen (gnädiger furst, hochwirdiger herr und vatter) E. F. G. zugestelt ist worden ain newes getruckts tractätlin von der edlisten seel unsers heren Jesu Christi, wie sy nach irer absünderung von irm heiligisten gottverainten leibe in denn hellen die pen der verdampten habe nit allain wellen, sunder auch sollen leiden bis zür zeitt seiner hochpreisende urstände, von hinnemung wegen hellischer penen, welchen mit sampt sind und tode [4r] das gantz menschlich geschlecht, durch uberträttung des ersterschaffnen menschen, underworfen gewesen ist. Welches büchlins auctor und macher sich nennet Anthonium Zimmerman, pfarrherrn zu Teuchern, inn E. F. G. bistum zun Numburg gelegen, dem nach E. F. G. Vicetum und Anwalt zu Seytz schrifftlich E. F. G. angezaigt, wie genennter herr Anthoni im uberantwurt seye worden, als ain ergerlicher lerer und verkinder des wort gottes, darumm er in [= ihn] gefängklich in zichtigung behalte.

---

fensichtliche Schreibfehler wie die Verdoppelung von Worten oder Silben, beispielsweise bei Zeilen- oder Seitenumbruch, werden stillschweigend korrigiert; einheitliche Kleinschreibung, außer bei Namen und Satzanfang; Ligaturen und Abkürzungen werden aufgelöst – mit Ausnahme der Anreden des Freisinger Bischofs, Pfalzgraf Philipp („E. F. G." u.ä.), und der Stellenangaben der biblischen Bücher; die Zeichensetzung ist den heutigen Regeln angeglichen; die Marginalien werden nicht übernommen; Auslassungen des Hrsg. sind mit [...], Ergänzungen mit [ ] kenntlich gemacht; Hervorhebungen im Original werden nicht übernommen; konsonantisch verwendetes „i" wird als „j", „v" und „u" werden entsprechend dem Lautwert wiedergegeben; die Umlaute „a^{e}", „o^{e}" und „u^{e}" werden als „ä", „ö" und „ü" wiedergegeben; die Überschreibung von Vokalen mit „o" wird nicht wiedergegeben, da rein sprachgeschichtliche Gesichtspunkte in dem hier gegebenen Kontext zweitrangig sind. Zitate Zimmermanns und Augustins sind mit einfachen Anführungszeichen kenntlich gemacht; der Text ist sinngemäß in Absätze gegliedert.

[4v] Auch daneben geschickt hatt genantes her Anthonis ain vermainte erclärung seines vor außgegangnen, durch den truck tractattlins. Hat E. F. G. (als mir nit zweifelt) auß angepornem christliebendem gemütt und herzlicher begird zu göttlichern schriften ergrindung empfangen ab sollicher seltzamer, unerhörter mainung schrecken und mißfallen, und sich darnach in schrifften ersücht, ob sy zu gedulden, mit sampt irem erfinder, von christenlicher versammlung mige [5r] geacht werden. Nachgend sy auch mir ainfältigem caplan und undertänigem diener zugestelt, zubesichtigen, und mitlauffent ain underricht auff solliche tractätlin, von mir erfordert, nit als notthäfftig, sonder in gnädiger erinnerung. Das hab ich nach billichem verpflicht (so vil mir miglich) gethaun, mein mainüng auß ainfaltigem verstand angezaiget, wie dann E. F. G. hierinn in meiner antwurt wirt vernemmen. Die welle E. F. G. gnädiglichen besehen, [5v] urtailen, annemen oder verwerffen und mich armen (je doch alle weg beraitten) diener ir also lassen sein gnädiglichen bevolchen.

Datüm Frisingae, 10. Octobris 1525.

E. F. G. undertäniger suffragani, Augustinus Marius Doctor.“

b) „[81r] *Volgt hernach ain antwirt Augustini Marij auff dise reüocation.*

Dem wirdigen herrn, her Anthonio Zimmerman, pfarherrn zu Teüchern, wunscht Augustinus Marius, nach wider erfundnem liecht, beständikait.

[81v] Lieber (in Christo Jesu unserm hailand) bruder, in vergangnen tagen, als nämlich auff den ersten des Octobers ditz XXV. jars hatt unser baider genädiger furst und herr, der hochwirdig, durchleichtig, hochgeborn furst und herr, herr Philips, bischoff hie zu Freisingen, administrator zun Numburg, pfalzgrave bey Rein, hertzog in Bayrn etc., mir zugestelt, auß sonder genädiger naigüng, zway tractatlin, aines truckt, das ander geschribens, [82r] deren du dich dan mit auffgeschribnems namen auctorem und erdichter bekänst.

In welchern erstem du dich zornig erzaigest gegen etlichen frommen christen von Weißenfels, umm das, dz sy nit von stund an angenommen haben dein irsal, eingefiert in ainer predig von dem leiden der sell Christi in den hellen, und färst fur, understeest dich, zu beweren sollichs mitz trütz etc.

Im andern aber, nach verdienter zichtigüng, als du zuwiderruffung ermant worden [82v] bist, farst du noch schärpfer do herr, voll des newen, verfürischen, ewangelischen weins, und bleibst auff deiner mainung, fürst new schrifften ein, im vorigen underlaussen, wilt wider rüffen, wan du mit schrifften wirst uberwunden, dz du dich doch in kainerlay weg versehest, treubst stoltze wort von der kirchen und irem urtail, machst ain newe beschreibung der kätzer etc.

Welche hochgedachter unser G. F. und H., mir baide [83r] der massen zugestalt, bevolchen hatt. Und hat S. F. G. ain underricht meines ainfaltigen verstands nach zu stelln begert. Das ich, dan zemal verhindert durch kranckhait, nit hab migen thon bis auff den zehnden tag Octobris. Do hab ich deine tractätlin zehanden genommen und, als ich verhoff, sy baide mit der segen des wort gotts zerschnitten und dar nach sein F. G. solliche mein arbait uberantwirtet, [in] der hoffnung, sy solle dir zugestelt werden.

Als vileicht geschechen were, [83v] wan der kärcker zun Seytz nit die krafft hätte gehabt, das er, Coll. 2, nach abtöttung der glider des flaisch den gaist aufferhäbte zum liecht der ewige warhait gottes. Aber die weil gefänglicher zichtigung dich mit leiblicher fünsterung auß der verblendung deins gemütts an das war liecht gewisen hatt, so hastu unserm G. F. und Hern ain volle (als du vermainst) widerruffung zugestelt, welche ich auch dann 21. Octob. enpfangen und [84r] gelesen hab mit grossen fröden und mit preiß der wunderbarlichen gerechten gottes wol beschawet. Die weil du aber in sollicher revocation dich beclagst, dz niemants dir habe wellen begegnen, und mir nit zweifel ist, dir habe ander durch schrift anzaigt dein vergangne plinthait, on mich, denen ich nit wirdig wirde, zeraichen das geschüch [= Schuhe], und andere sonst auch wort mit lauffen laßest, die billich ainen argwon zefürchtent anzaigen, so [84v] habe ich solliche dein revocation von wort zu wort nach meinem verstandt wellen dürchläuffen und sy mit deinen baiden tractatlin und mit dem meinen (das du noch nit gesechen hast) wellen vergleichen, in kainerlay weg dir dein gemütt wellent strauffen, sonder allain dem leser zegutt, darmit er nit werde geergert. Hie mit sey got bevolchen, der mittaile dir seiner verlichne genad, stärcke und beständigkait. Amen.“

Diese Ausführungen dokumentieren, daß Zimmermann seiner Höllenfahrtlehre wegen verhaftet und gefangengesetzt, daß der Freisinger Bischof in die Auseinandersetzung eingeschaltet wurde und Zimmermann seine Lehre widerrief. Folgende Etappen lassen sich identifizieren:

(1) *Die Verhaftung Zimmermanns*: Über die Vorgeschichte, die dazu führte, daß man Philipp von der Pfalz – Bischof von Freising und Pfalzgraf bei Rhein, seit 1517 zugleich Administrator des Bistums Naumburg – einschaltete, werden nur Andeutungen gemacht: Zimmermann wurde von seinen Widersachern gefangengenommen und dem Viztum in Zeitz übergeben („Vicedominus in Seytz“[22]). Marius macht keine Angaben, um welche Gegner es sich handelt, die den Teucherner Pfarrer auslieferten. Da er hinsichtlich der in Thüringen lokalisierten Auseinandersetzungen immer nur die Weißenfelser nennt, wäre es möglich, daß der zweite Höllenfahrt-Disput eine direkte Fortsetzung des ersten bildet.

(2) *Der Bischof von Freising wird eingeschaltet*: Der Viztum von Zeitz machte dem Freisinger Bischof eine Mitteilung über die Vorkommnisse. Als Anlage waren die Druckschrift und eine handschriftliche Erklärung („Tractatus declaratorius“[23]) Zimmermanns beigefügt. Philipp von der Pfalz muß über die Auffassung des Pfarrers von Teuchern zutiefst entsetzt gewesen sein. In dieser Zeit hatte auch Schatzgeyer, 1523–1527 Guardian des Münchener Franziskaner-Konvents, beide Traktate „vonn einer trefflichen person“ (vom Freisinger Bischof?) erhalten und wurde um eine Stellungnahme gebeten[24].

(3) *Augustinus Marius wird mit einem Gutachten beauftragt*: Philipp hatte spätestens im September 1525 Kenntnis von den Auseinandersetzungen um Zimmermanns Höllenfahrtlehre. Denn am 1. Oktober 1525 leitete er die Druckschrift und den handgeschriebenen Traktat an Marius weiter mit dem Auftrag, die These des Pastors zu begutachten[25]. Jedoch war

---

[22] Marius 4r Marg. Damit ist wohl der Statthalter in Zeitz gemeint, bis 1536 war dies Eberhard vom Thor.

[23] Marius 4v Marg. Marius gibt nur eine allgemeine Beschreibung des Traktates: Marius 82v, zit. oben vor 3.2(1), sowie 56v-57r, zit. unten Anm. 27. Wahrscheinlich hat Schatzgeyer (Anm. 12) F2v-G1r, eine detailliertere Inhaltsangabe des Tractatus überliefert und sogar daraus zitiert (vgl. Anm. 27). Schatzgeyer zufolge hätte der Tractatus keine höllenfahrtstheoretischen Thesen enthalten, sondern a) die Forderung, daß sich die Lehren der Kirche auf die Bibel stützen müssen, b) die Verteidigung Zimmermanns, daß er kein Ketzer sei, c) die Gewißheit, daß die Verdammten in der Hölle keine Gnade zu erwarten hätten – eine These, mit der er schon seinen Höllenfahrt-Druck von 1525 (vgl. Anm. 51) beschlossen hatte. Dieses Fehlen von spezifisch descensustheoretischen Aussagen würde auch erklären, warum Marius den „Tractatus declaratorius“ nicht zitiert.

[24] Schatzgeyer (Anm. 12) A2r: „ES ist mir vonn einer trefflichen person zugeschickt worden / ein püechel neulich durch den druck außgegangen / wellichs vberschrifft also laudt / Ob auch die seel Christi nach seinem todt in der hellen geliden hab / Die vnterschrifft laudt / Anthonius zymmerman pfarrer zu Teuchern. […] Auf söliche schrifft pin ich / aus christenlichem gemüet vnd guter maynung ersuechet worden / mein guet beduncken vber diese materi auch zu eröffnen.“ Mit diesen Worten beginnt die Druckschrift Schatzgeyers.

[25] Insgesamt „gibt es nur wenige Zeugnisse einer Zusammenarbeit zwischen dem Oberhirten und seinem Weihbischof“ (*B. M. Hoppe* in: *G. Schwaiger* [Hrsg.], Das Bistum Freising in der Neuzeit, Bd. 2, München 1989, 71).

Marius zwischen 1. und 10. Oktober durch Krankheit verhindert. Danach untersuchte er beide Werke Zimmermanns und händigte seine Arbeit dem Bischof aus. Offenbar hatte Marius von Philipp einige Vorgaben für die Abfassung des Gutachtens erhalten, da er sich an verschiedenen Stellen darauf beruft, Argumente und Anregungen seines Bischofs berücksichtigt zu haben. In der ablehnenden Haltung gegen die Strafleidenstheorie des Descensus ist sich Marius mit Philipp einig: Besonders der „Tractatus declaratorius“ gebe in erschreckender Weise Zeugnis von der lutherischen Irrlehre[26]. Dennoch optiert Marius' „Unterricht“ für einen maßvollen Umgang mit dem Pfarrer von Teuchern: „Marius veniam petit Antonie“[27].

„[56v] Die weil nun aber her Anthoni sich gegen E. F. G. im andern tractatlin laßt mercken, wo [57r] er mit lautern hellen geschrifften werde anderst gewisen, dann sein mainüng vermige, so well er beraitt zun jeder zeitt sich erzaigen und urtailen lassen, als hab er geirrt und begert, dz sollichs geschech von der kirchen, der er gern welle volgen (wie er aber von der kirche rede, ist nit verborgen. Er zaigts an im andern tractatlin, redt darvon wie alle seine gesellen). So aber nun E. F. G. auß warhafftigen schrifften von mir nit in schluß weiß (wie er thutt), [57v] sunder rund und lautter eingefürt nach meins ainfalts vermigen on allen zweifel vernimpt sein irrung, so verhoff ich, E. F. G. lasse in genadiglich zu widerruffung kommen. Ob er aber nit uberwunden wolte von jemants sein und sich mit dem verstand der schrifften wolte behelfen furohin, denen er allain on alle andere christenliche (nit abtrinnige menschen) häut zu geleget, als fur war zun besorgen ist? Auß ursachen E. F. G. unverborgen, so gib ich dar inn, ire mit im ze- [58r] handeln kain mall, sy waißt im auß eingebilter liebe zu gott und seiner kirchen wolzethon. So vil aber mich antrifft meiner profession halben, rede ich von im wie Paulus von sollichen redt zu seinem jüngling Tito ca. 3: Ainen abtrinnigen menschen soll man meiden, so er ain mal und aber ain mal ist ermanet worden; dann es ist zewißen, dz ain sollicher verkört ist und sindiget, als der sich selbs verurtailt hatt. [58v] Ich sag weitter, dz man im von newem mit schriften solle begegnen, das tutt christenliche ordnung nit eraischen. Dann die weil er den schrifften ain anderen verstand zuleget, dann innen der heilig geist durch die gotterleichten lerer der kirchen hatt gegeben.“

Demnach solle man zwar in der Sache selbst kompromißlos an der Kirchenlehre festhalten, sie gegen Umdeutungen schützen, Zimmermann jedoch Gelegenheit zum Widerruf geben.

(4) *Der handschriftliche Widerruf Anton Zimmermanns*: Marius verfaßte sein Gutachten in der Hoffnung, es würde Zimmermann übergeben werden. Dies geschah jedoch wohl deshalb nicht, weil Zimmermann unter dem Druck der Gefängnishaft in Zeitz ein Dementi verfaßte und an den Freisin-

[26] Vgl. beispielsweise Marius 82r zit. am Anfang von 3.2; vgl. ebd. 56v-58v zit. nach Anm. 27.

[27] Marius 57r Marg. Die nach dieser Anm. zitierte Charakterisierung des „Tractatus“ durch Marius deckt sich hinsichtlich der ekklesiologischen Problematik mit einer von Schatzgeyer (Anm. 12), F2v-G1r, besprochenen Schrift Zimmermanns, bei der es sich wohl um den „Tractatus“ handelt: Zimmermann sei „des gewiß / das die heylig Christlich kyrch nichts verdamt / es geschech dann durch klare helle geschrifft / Hirumb wo nit klare helle geschrifft in dem verdamnus anngezaigt wirt / ist gewiß der Christlichen kyrchen vrteil nicht / Dann die Christlich kyrch kann mit nicht anders / dann mit Gottis wort vmbgeen / durch wellichs sy auch auffgericht vnd erpaut ist vnd wirt I. Chorin. IIII. In Christo Jesu durch das euangelium hab ich euch geporn.“

ger Bischof sandte, der es am 21. Oktober an Marius weiterleitete. Marius gibt den Text, der – wie der „Tractatus declaratorius" – auch Schatzgeyer bekannt gewesen sein muß (vgl. Anm. 35), folgendermaßen wieder[28]:

„[76r] Christenlicher leser, du hast gehört in disem sermon, dz wie wol Christüs nie kain sind gethan hautt, so hatt er sich doch willigliche in die sind, tod und helle oder vermaledeyung, dz er uns darvon erloßte, gegeben, welches niemant, er sey dann ain haid oder jud, verlaucknen kan. So er nun gewißlich der hellen pein in seinem leben gelitten und das offent- [76v] lich selbs durch sein plüttigs schwitzen im gartem beweißt hatt, auch ungezweifelt am creutz, do er mit lautter stimm zun seinem himelischen vatter schreyet: Mein gott, mein gott, wie hastü mich verlaßen. Bin ich der halben disem handel weitter nach zu trachten, in mir selbs verursacht, bis sich meine gedäncken also weitt erstreckt haben, das ich auch gern gewißt hätte, was die sel Christi nach seinem tod in der [77r] helle gemacht oder gethan habe.

Ursach aber dises meines trachtens ist, dz etlich send, die do sagen, sy habe do die pein der hellen gelitten, die andern send gantz darwider, die dritten faren mitten hin durch, wellen weder auff ditz noch jenigs gruntlich fallen, lassens also ein unbeschloßne opinion bleiben. Bin ich hier auß bewegt worden, doch nicht aller ding one etlicher andern menschen stettes anreitzen, dz ich solche opinion geschriben und durch den [77v] trück außgen lassen hab, und wie wol ich die selbige mit unbstendigen schrifften, die do nit gruntlich darauff schlüssen, bewert und beschlossen hab, als dan gewonhait und steeter brauch under den gelerten ist, dz ain jetzlicher, so etwas auff die pan brengen will, sein mainung auffs belt und, clerst er mag, gespickt [mit Belegen, Anmerkungen] dar gibt, so hab ich doch si nicht als ainen gegrinten sententz auß gen lassen, sonder dz ich gern [78r] der andern gelerten urtail und mainung daruber gehort hatte, wie uns sant Paulus ermanet, 1. Tessa. 5, dz wir alles priefen und bewichtigen sellen und dar nach das gutt erwelen und halten.

Die weil aber mir hie auff zuantwirten oder ain beschlißlich grintlich mainung auß der heiligen schrifft anzuzeigen, sich bisherr nemants understanden hatt, auch sonderlich die weil sich vil under geistlichen und weltlichen gantz sere, wie ich bericht, [78v] daran ergern, so sag ich und thü kundt hirmit idermenniglich, dz ich den Artickel, so er bisher auß der schrifft grüntlich nicht hautt migen beschlossen werden, als ainen ungegrinnten artickel oder opinion, da mit ich gelerter leitt erweken und von inen hören mächte weittere underrichtung, habe lassen außgen, und ich in auch selber als ungegrint halte, bis er auß sunderlicher offenbarüng gottis (wie [79r] es dan miglichen ist) an den tag clar gebracht werden mocht. Dz mein mainung also gestanden, namlich dz ich in nicht als gegrint, sonder als ain frag habe lassen außgen, zeigt clarlich an der tittel, so aüff genantem meinem buchlin geschriben ist, also lauttend: ‚Ob auch die seel Christi nach seinem tod die Pen der hellen gelitten habe'[29]. Denn ich waiß ja wol, dz

[28] Der Widerruf ist zweimal wiedergegeben: a) als zusammenhängender Text unter der Überschrift: „Sequitur revocatio eiusdem Domini Anthonij" (76r-81r), b) in der „antwirt Augustini Marij auff dise reüocation" (85r-105v). Der zweite Text wird immer wieder von dem wohlwollend-kritisch antwortenden Kommentar Marius' unterbrochen, unterscheidet sich kaum von der ersten Fassung. Im folgenden wird die erste Variante herangezogen. Eine gekürzte Angabe des Inhalts ist mit Zitaten auch bei Schatzgeyer (Anm. 12) G2v-G3v, nachzulesen. Er spricht davon, daß er neben dem Höllenfahrt-Druck Zimmermanns von 1525 noch zwei weitere Schriften des Autors kenne, die dieser im Gefängnis geschrieben habe: „Noch dem als gemelter Pfarrer ist (von wegen seiner predig vnd nemlich gemeltes artickels von der peen der seel Christi nach seinem todt) gefenglich angenummen worden / hatt er zwo gschrifft lassen außgeen vnter dem schein als einer entschuldigung / Erklerung / Wider rüeffung / vnnd Protestirung /"(ebd. F2v). Dabei muß es sich um den von Marius sog. „Tractatus declaratorius" (vgl. Anm. 23, 27) und um die handschriftliche Fassung der „Revocation" handeln.

[29] In der anderen Wiedergabe der „Revocation" (vgl. Anm. 28) ist der Titel des Höllenfahrt-Druckes richtig angegeben: „Ob auch die seel Christi nach seinem tod in der hellen gelitten habe" (Marius 100r).

wir gern nicht wissen sollen, was uns Gott nit hatt [79v] wollen wissen, under welchen diser artickel auch ainer ist.
Der halben ist an ainem jeglichen, was standes er seye, mein gantz fleissigs bitten: Er wolle das nit vor gegrintte halten, dz in der schrifft (wie diser artickel) nicht gegrint ist, do mit ander ergernis, so daraus entsten, vorbleiben machten. Ein itzlicher welle in ain opinion oder frage bleiben lassen, bis in gott selbs einmal (wie gesagt) offenbar mache. [80r] Bleib auch ain jetzlicher in seinem ainfaltigen glauben also, dz er feste glaub, Christus sey nach seinem tod warhafftig in die helle gestigen, wie wir auch taglich in unserm glauben bekänne, auff dz er uns do selbst erlößt. Wie aber und was do sein nidersteigen seye, auch was er do gemacht oder gethan habe, ist dir nit von nötten, dich darumm zü bekimmern. Das ist aber von notten, dz du glaubest, er sey umm deinen willen, dich zü [80v] erlösen, do hin gestigen.
Hie mit will ich mein gewissen erredt haben. So aber jemant sich hier an nicht settigen oder benügen lassen wolte, sonder den artickel als gegrindt auß der schrifft halten und auch die andern also leren, soll er wissen hie mit, dz ich unschuldig vor gott an seinem plutt sein will. Ich hab gethan, was ich habe thon söllen. Das protestier ich hirmit vor gott und aller welt. [81r] Omnia probate, quod bonum est, tente, 1. Tessa. 5."

Im wesentlichen reduziert Zimmermann seine These, daß Christus um der Rettung der Menschen willen am Ort der Hölle deren Pein durchlitten hätte, auf den metaphorischen Begriff der Höllenfahrt; zugleich distanziert er sich von der wörtlich verstandenen Höllenfahrt[30]. Diese sei biblisch nicht begründet und verdanke sich einer unverantwortlichen und anmaßenden Neugier. Dagegen plädiert Zimmermann nun für die Einfalt des Glaubens, die sich um die akademischen Quisquilien der Auslegung dieses Artikels nicht bekümmern müsse. Es genüge zu wissen, daß Christus in die Unterwelt gestiegen sei, um uns von dort zu erlösen. Damit kam er einem Anliegen von Marius entgegen, der seinen „Unterricht" auf dem Titelblatt unter das Motto gestellt hatte: „Rom. XII: Niemants halte mer von im sebs, dann sich gepürt – Christus mein hail –". Zimmermann wog sich offensichtlich in der Hoffnung, daß mit dieser Erklärung die Angelegenheit ausgestanden sei. Jedoch bedurfte es noch eines weiteren Widerrufs, wie Marius' Antwort zeigt.

(5) *Die Bewertung der „Revocation" durch Marius*: Obwohl Marius mit dem Meinungsumschwung Zimmermanns im großen und ganzen einverstanden war, wollte er sich besonders damit nicht zufrieden geben, daß Zimmermann seinen Rückzug mit eher formalen Argumenten angetreten hat: Er plädiert nämlich für eine Abstinenz von wissenschaftlichem Erkundungsdrang, da die biblischen Bücher hierfür keine hinreichenden Anhaltspunkte böten. Außerdem handle es sich bei seiner Satisfaktionstheorie nicht um eine These, mit der er sich persönlich vollauf identifiziere; vielmehr hätte seine Druckschrift eine bloße „Opinion" formuliert, und zwar in der Form einer „Frage", wie schon der Titel seiner Schrift zeige. Auf diese Fragestellung hätte er eine Antwort aus der Welt der Gelehrten erwartet.

Mit Recht entgegnet Marius, daß Zimmermann den Wahrheitswert seiner

[30] Zu dieser Differenzierung der *significatio propria* und der *significatio metaphorica* des Descensus-Begriffs vgl. die Ausführungen unten 4.3 und 4.4. Siehe auch *Herzog* (Anm. 2) Kap. VII, 5f. und Kap. IX, 3.

Strafleidenstheorie sehr viel höher angesetzt habe, und daß er den Ernst seiner These nun auf unglaubwürdige Weise herunterspiele. Daß es Zimmermann nicht nur darum zu tun gewesen sei, eine bloße Frage in den Raum zu stellen, sei schon anhand der Schärfe der Auseinandersetzung mit den Weißenfelsern offensichtlich, aber auch daran, daß er dem Strafleiden Christi in der Hölle den Rang eines Glaubensartikels eingeräumt habe. Der Sache nach teilte auch Schatzgeyer diese Auffassung[31]. Zimmermann bezwecke mit dieser Strategie der Interpretation seiner früheren Lehre, daß sich die Abkehr vom Irrtum und die Unterwerfung unter die wahre Lehre der Kirche als weniger dramatisch darstelle. Dagegen fordert Marius ein wahrheitsgemäßes, vollständiges und radikales Schuldbewußtsein des Geistlichen und eine dem Ausmaß seiner Häresie entsprechende Konversion:

„[93v] Die do begern, dz man inen sag, was inen schmäckt, solliche send die Weissenfelser nit gewesen. Wann als du selbs bekänst am A. III. blatt des truckten tractatlin [zit. Anm. 14], so habent sy dich ungern dar von gehört, send geergert worden, darumm du sy straffest als milchsägling. Das du aber sagst, du habst [94r] auß gemelten ursachen sollich opinion lassen aüßgeen, gefält mir wol, dz du es nun ain opinion nennest. Du sollst aber hinzuthon und sprechen, es were ain irrige, ergerliche opinion; dan du hasts im truckten buchlin vorgenent ain artickel des glaubens und nit schlecht [= bloß] ain artickel, sonder ain nöttigen. [...]

[95r] Höre (mein lieber Brüder), ist es dir laid, dz du gesindt habest und wilt dein irrigung bekännen, thu es lauter, clar, unbedeckt. Red nit als ain mensch; dan du waißest, ps. 115, alle menschen send lugenhafftig. Red wie 1. Pet. 4, gleich als ainer, der gottes wort redt. Wie darffest du sagen, du habest dise sach nie fur ain gewißen sententz beschloßen; es sey auch dein mainung nie gewesen. Dann die eingefurten schrifften habest du wol gewißt, dz sy nit genugsam seye gewesen, [95v] dir dein mainigung bevesten. Halt stiller mein Brüder, ich muß den leser warnen. Im trucktem buch A. III. sprichstu also und nun stoltz: Nenst dich selbs ain drecksack, wie dann der gesellen art ist:

‚Herr ich armer drecksack, ich hab gesprochen, du habest in der hellen gelitten? Wo nun hinauß, wolan ich habs geredt. Ich kans und will es auch nit leucken, ich werd dann mit schrifften anderst underweist. Aber die beweisüng ligt mir auff dem hals, die will ich mit gottis hilf also furstellen, dz jederman, [96r] hoff ich, greiffen soll. Es sey dann, dz der gross neid und hasse die hertzen der feinden der barmhertzikaitt gottis (als ich besorg) verstopfen würde' [zit. Anm. 14].

Höre aber mal, mein Bruder: Was mainstü, dz im werde unser G. F. und H., der hochwirdig vatter, bischoff Philips gedacht haben, do er dise dein revocation gelesen hatt und der jetzgemelten deiner wörter eingedänck gewesen ist? Ob S. F. G. nit habe gedacht: Hey, das ist argkwenisch, der liegen will, soll gedachtig sein. Item C. III. [= C1r] sprichstu also: Das (dz [96v] ist dein mainung) wolle wir nun mit hellen sprichen aüss der heiligen schrifft beweisen. Und sprichst do selbst: ‚Zum dritten ist von nötten, dz ich disen artickel mit hellen sprichen der schrifft beweise' und tust hinzu: ‚Die weil aber er ain artikel des glaubens ist, den wir täglich bekennen etc.' und setzest die artickel nach ain ander und schlußt dar nach herauß dein mainung und redest also

[31] Vgl. schon Marius 15v: „Also auch dz Christus nach seiner gottförmi- [16r] ge seel hellische pen hab erlitten, haben die frommen Weißenfelser im Evangelio Christi nit migen erfinden, dann es darinne nit wirt begriffen: weder im gaist noch buchstaben. Darumm ers unbillich nennt ain artickel des glaubens, und sy es auch ze wissen und versteen nit schuldig send. Und ob es schon also auch were in im selber, so ist es doch (wie geredt) kain artickel des glaubens." Vgl. auch die Kritik bei Schatzgeyer (Anm. 12) G2v-G3r.

C. II.: ‚Hirmit send geschwaigt, die do sagen, eer sey schlecht zür hellen gestigen, die altvatter zu erlödigen, und habe sonst nichts [97r] mer darinnen gethan noch gelitten.‘ Item C. III. sprichstu also: ‚Das ich ein mal auch diß büchlin beschlüße, so will ich am end einen gewissen spruch [Apg 2,24ff.], den nemant widersprechen kan, noch thar fürstellen.‘

Weitter machstu dich auch schön mit dem prauch der gelerten, wan man disputiert: Hey, dü hast nit disputiert, sonder beschlossen (wie dan baide deine büchlin außweisen) und die sach also wellen haben, und nit anderst hastu aber wellen die gelerten hören. Soltstu nit auff der kantzel darvon geredt haben oder [97v] es außgetruckt in alle welt geschickt. Du soltest gen Lipsick oder gen Ingoldstad oder auff andere schulen gezogen. Du wirdest villeicht beschaid funden haben. Nun wolan, der türn ze Seytz hatt dir den weg zaigt. Gott welle dich darauff lassen bleiben und behalten. Ich mächte leiden, mein underricht (gleichformig der schrifft und der kirchen) wäre dir zugestelt worden. [...]

[100r] Dz du den artickel anderst [als eine Frage] furtragen habest, ist dir oben anzaigt worden; [100v] die weil du aber sollichs wilt beweisen mit dem titel, das ist lamm und faül. Dann du hast oben in diser revocation gesagt, du habest gethan, als die gelerten pflegen zethon. Nun wan die gelerten disputiern mit worten oder schrifften, so ist dis wörtlin ‚Ob auch‘, im latin genant ‚utrum‘, gantz gemain. Und man braucht es zu den aller gewißesten dingen, als wan man von der menschwerdung Christi in der schul redt, so spricht man: Ob auch der sun gottis mensch sey worden. Hör aber, wie [101r] im sey: Das end gibt namen allen dingen. Darumm wir nit auff den titel schowen; wir sehe an das end. Das lautt also [= C4r]:

‚Ditz habe ich euch, meine lieben heren und bruder in Christo gutter mainung nit verhalten wellen, darinnen ir erkennen mögt, auff wasser grund ich mein predig gethan habe. Dann ich wolt ja nit gern auffm bredig stül etwas reden, will mir noch keinem christenlichem prediger auch nicht gezimmen, das ich auß der heiligen schrifft nicht kinde beweisen.‘

Hie ligt der haß, bruder Anthoni. Red [101v] rund und clar, bis ain anklager dem selbs Proverb. 15. Wiltu vor unserm G. F. und hochwirdigem vatter fur gerecht geacht werden, thu nit wie Eva, die do sagt: Die schlang hatt mich betrogen, Gen. 3., sonder wie David im 2. der Konig 12. sprich: Ich hab gesint, so wirstu genad finden bey unserm himelischen hern und fürsten Christo, der do nit will den tod des sinders, sonder das leben, Ezech. 18., und auch bey unserm irdischen herrn und vatter; dann S. F. G. nit allain guttig, [102r] sonder die gütigkait selb ist.“

Über diese von Marius beklagten Punkte hinaus hegt er noch weitere Bedenken, und er begegnet Zimmermann trotz dessen Widerrufs immer noch mit einem gewissen Mißtrauen.

(6) *Die Notwendigkeit einer Publikation des Widerrufs*: Marius äußerte die Befürchtung, Zimmermann könne, wenn er einmal den Kerker verlassen habe, seine „Revocation“ wiederum widerrufen. Vielleicht würde er doch nicht so schnell von der neuen Lehre ablassen können. In jedem Falle müsse der Widerruf auch der Öffentlichkeit und den Anhängern der lutherischen Lehre bekannt gemacht werden und somit eine ähnliche Verbreitung erhalten wie die Druckschrift Zimmermanns. Aber auch im Falle einer Publikation der Widerrufung sei die Gefahr gegeben, daß die Satisfaktionstheoretiker der Höllenfahrt das Dementi nicht ernst nähmen, da sie es auf den Zwang der Kerkerhaft zurückführen könnten. Schließlich war auch Marius der Meinung, Zimmermann hätte erst unter dem Druck der „gefänglichen Züchtigung“ [32] dementiert.

[32] Augenscheinlich wurde Zimmermann nicht der Folter unterworfen; denn in der Regel

„[102v] Dise wort alle zierete dir dein revocation wol, mächte sy auch dir christenlich, wan entlich hin were genommen der argwon anderer oben angezaigter wercker [der Höllenfahrt-Druck von 1525 und der ‚Tractatus declaratorius'], von dir [103r] gemelt und von mir widerumm verantwirt [im ‚Unterricht']. Aber die weil du nicht kanst lassen so schnell der verfierten art, und wider äfferst das wörtlin (bis in Gott selbs ain mal werde offenbare), so hör mich, mein Bruder: Redst du diß von hertzen, so bistu gerecht. Dann gott, der herr, hatt sein wort nit angebunden, 2. Tim. 2. Er veroffnet durch sein gottlichen geist täglich seiner gesponzen, der kirchen, newe warhait und heimlichait, welche dan alle das evangeli sollen werden genent; sy [103v] send es auch. Bistu aber noch lurtsch [= link, verkehrt] im hertzen, als ich dir nit vertrew, so redstu wider dich selbs. [...]

[104v] Es were alles recht und loblich (frommer bruder), so die armen verfierten selen durch dein tractatlin [105r] dise dein bekantnus sehen und lese, auch dir glaubte. Aber laider ist zubesorgen, die gewissen sey noch un erredt bey inen. Dann der anfang diser revocation wirft sy auff die buchlin, darinn sy werden finden ungleiche, wie ich dir hab angezaigt. Darumm sy sagen werden: Dein gemütt sey anderst, der kercker hab dich ditz lernen pfeiffen. Wann du herauß komest, man werd ain ander gesang hören, wie dan taglich [105v] geschäch. Auch wirt diß dein widerruff nit kommen an alle andere ort, do deine buchlin kommen send."

Trotz dieser Bedenken plädierte Marius für einen brüderlichen Umgang mit dem Pfarrer von Teuchern[33] – eine Haltung, die er schon in seinem „Unterricht" (vgl. Anm. 27) zu erkennen gab. Diese milde Gesinnung Marius' ist erstaunlich angesichts der Tatsache, daß er sonst als unduldsam im Umgang mit der Reformation eingeschätzt wird.

(7) *Die Druckfassung des Widerrufs von Anton Zimmermann*: Vielleicht war das von Marius geäußerte Mißtrauen der Grund dafür, daß man Zimmermann die Publikation eines Dementis abverlangte. Denn im Jahr 1526 erscheint tatsächlich ein gedruckter Widerruf. In diese Schrift sind der erste Abschnitt („Christenlicher leser ... gethan habe") und weitere Sätze aus der handschriftlichen „Revocation" übernommen. Diese bildet also die literargeschichtliche Vorstufe des Druckes von 1526, in dem Zimmermann besonders die Einheit der Kirche als Grund für seine Kehrtwendung anführt, zu der er schon von Marius ermahnt worden war[34]. Im Unterschied zu dem bei Marius wiedergegebenen Manuskript äußert sich Zimmermann in der

---

bezieht Marius den Begriff der Züchtigung auf die mit der Gefängnisstrafe gegebene Freiheitsberaubung und die Dunkelheit des Kerkers. Zimmermann sei zu Zeitz „in gefanglicher zichtigung" bzw. „in gefäncknus und zichtigung" bzw. „in gefängklich in zichtigung behalte[n]" worden (Marius 75v bzw. 7v-8r bzw. 4r); „nach verdienter zichtigüng, als du zuwiderruffung ermant worden" (82r). „Aber die weil gefänglicher zichtigung dich mit leiblicher fünsterung auß der verblendung deins gemütts an das war liecht gewisen hatt, so hastu unserm G. F. und Hern ain volle (als du vermainst) widerruffung zugestelt" (83v). „Das hatt dich M. G. H. zichtigung gelernt" (99r).

[33] Marius 105v: „Wans mein G. H. und S. F. G. wirdig und ersamm vest rätt darfur, annemmen so ist die sach meinthalb schlecht [= geschlichtet, zu einem guten Ende gebracht]. Gott geb dir genad und bestendikait. Du hast fur dich 1. Thess. 5: Omnia probate etc. Ich sprich und schlüß Matt. 24: Qui perseveraverit usque in finem, hic salvus erit."

[34] Vgl. Marius 61v: „E. F. G. hatt durch mich vernommen, wie diser Anthoni den prophettischen schrifften gewalt thüe, inen ain verstand züleget, den sy nie gehebt haben, auß welchem dann zanck und zerspaltung von nott sich erhebent, die dann allain ainen abtrinnigen menschen machen, genant im latin (auss greckischem genommen) [62r] hereticum."

Druckfassung des Widerrufs auch zu inhaltlichen Themen[35]. Sie seien kurz angesprochen: a) Christus hat die Höllenpein schon zu Lebzeiten durchlitten; weshalb es über die irdische Passion hinaus kein weiteres Sühneleiden braucht; b) Christus ist nach seinem Sterben in die Unterwelt gefahren, um über die Feinde Gottes zu triumphieren und um die Gerechten zu befreien. Damit hat sich Zimmermann wichtige Anliegen von Marius zu eigen gemacht und sich nun auch inhaltlich mit dessen Position identifiziert.

Infolge dieser Auseinandersetzungen hatte Zimmermann auf Betreiben Herzogs Georg von Sachsen seine Pfarrstelle in Teuchern verloren (vgl. Anm. 17). In seinem Widerruf von 1526 nennt er sich selbst „etwan [= ehedem] pfarhern zu Teuchern“. Später bekleidete er das Pfarramt von Meuselwitz (1528–1539). Vermutlich starb er 1545 als Pfarrer und Propst von Lissen (vgl. Anm. 13).

4. Die Argumente Marius' gegen Zimmermann

Der „Unterricht“ von Augustinus Marius ist nicht nur kirchengeschichtlich aufschlußreich, sondern auch aussagekräftig als ein frühes Dokument der katholischen Reaktion auf die reformatorische Satisfaktionstheorie der Höllenfahrt. Bei Marius dominieren die Klage und die Empörung über eine Auslegung des Descensus, die seines Erachtens der Würde des Erlösers schweren Schaden einbringt. Daher beginnt sein Gutachten mit einer „Klagrede“:

„[2r] *Ain klag red zü Christo,*
O guttiger her Jesu Christ, / Wie unsinig die welt nun ist:
Erstlich im heilgen sacrament / Handts zu dir brott und wein gemengt,
Darnach dich gar herauß gethan. / Du kanst kain rwe vor in niert han.
Jetzt färt nür hin dein lieblich sell, / Die drey tag in der hellen quell.
Es wirt furwar nit lang anstan, / Dz du nit mer gotts gwalt wirst han;
Dan so man sagt: Das ist mein leib, / Nicht dz ers sey, sonder bedeüt.
Hergott so volgt zu nachst hernach, / Dz si bald sagen werden auch,
Do der vatter redet von dir: / Das ist mein sun, hört in von mir,
[2v] Das dus nit seist gewesen zwar, / Sonder bedeutt, furcht ich furwar,
Das dann Cherinthus und Ebion / Mit Manichaeo nit hant thon.

[35] Offensichtlich hat Schatzgeyer nur das Manuskript dieser dritten Schrift Zimmermanns gekannt, nicht jedoch die Druckfassung, die um die genannten inhaltlichen Stellungnahmen erweitert wurde. Jedenfalls werden diese Erweiterungen bei Schatzgeyer nicht erwähnt. Außerdem stellt er das Ende der ihm bekannten Fassung so dar, wie es bei Marius wiedergegeben ist: „*Vonn seiner dritten gschrifft.* Sein dritte gschrifft / gestellt vnnter den titel der reuocation oder widerrueff / So er in kaynez wort erkent / das er gejrrt hab / Sunder meer in einen zweyfel den artickel gestelt / der vor / von gmainer kyrchen als gwiß vnd vngezweyfelt ist gehalten. [...] Im enndt seiner Reuocationn / protestirt er / wellicher disen artikell als gegrundt auff die geschrifft halten / vnnd anch [auch] die andern also leren wöl / das er vnnschuldig vor Gott ann seinem pluet sein will. Dise protestirung ist glat wider die reuocation / Dann sol mann jnn [den Artikel] nit halten als gegrundt in der geschrifft / so hat er nit gejrrt / Hatt er nicht gejrrt so darff er nit wider rüeffen. [...]“ (Schatzgeyer [Anm. 12] G2v-G3r). Wahrscheinlich war der gedruckte Widerruf noch nicht zugänglich, als Schatzgeyer die Arbeit an seinem Buch im Jahre 1526 abgeschlossen hatte.

Wie wols nit glaubten dein gothait, / Darumm sy send noch heut in laid.
Die sach ist dein, her Jesu Christ, / Wiewol alweg du guttig bist;
Eraischet doch gerechtikait, / Das ubels werd gestraufft in laid,
Das gschäch doch herr zu unser zeitt, / Darmit dein uneer werd vermeitt,
Und auch wir nit also verblentt / Dem teuffel valle in die händ,
Als dann allain dein gnad vermag. / Hie mitt volend ich dise klag.
– 1525 –"

In den Auffassungen des Freisinger Weihbischofs und des Teucherner Pastors prallen zwei gegensätzliche, religionsphänomenologisch faßbare Hauptformen der Descensus-Theorie in exemplarischer Weise aufeinander (vgl. 1). Deshalb werden die von Marius gegen Zimmermann angeführten Einwände ausführlich zitiert. Wie besonders die spätere monographische Descensus-Literatur der katholischen Theologie zeigt, werden keine neuen, über Marius' Argumentation hinausgehenden substanziellen Gedanken entwickelt werden[36].

4.1 Zimmermanns These im Kontext anderer descensus-theoretischer ‚Irrlehren'

Ausgangspunkt in Marius' „Unterricht" ist ein Abschnitt aus dem Höllenfahrt-Druck Zimmermanns von 1525[37]:

„[7r] *Anthonius:* ‚Wiewol Christus gerecht gewesen ist und auch beliben, der nie kain sind gethan haüt, ist auch kain trug in seinem mund erfunden, Esaiae 43. und 1 Pet. 2. Der halben er auch von ainer junckfrowen durch den hailigen geist enpfangen und geporn hatt wellen werden, auff dz ere on alle sind were, sonst hätte er uns von sinden nit kinden erlösen. So hatt er doch [7v] in der zeitt seines leidens alle unsere sind (gleich wies sein aigen were) auff sich genommen und alle pen, so wir dar fur hätte mußen leiden, gelitten, ja auch die pen, die jetzund die verdampten leident.'

Augustinus: Ditz ist (gnädiger fürst und herr) die grundred und furgelegt mainung des armen mans herr Anthonij Zimmermans, umm welcher willen er in gefäncknus [8r] und zichtigung E. F. G. anwalt verschlossen als ain irriger, ergerlicher handler und mißbraucher des wort gottes, und in im angezaigter gütte wirt behalten, aüff welchem grund seiner mainung eer dann sich noch heutt diss tags vermaint wellen zubeharren, nach laütt des anderen E. F. G. zugeschickten geschribnen tractätlis, darinn eer sich vermaint zu entschuldigen und erclären und sich erpeütt, ob er mit claren schrifften anderst wer- [8v] de underricht oder mit schrifs grunde gelert, sich beraitt zu sein, sollichs zu wider rüffen."

Marius verwirft Zimmermann zwar nicht in Bausch und Bogen; aber insgesamt überwiegt die Verurteilung seiner These als einer schlimmen Irrlehre. Um das Ausmaß der Abweichung in der Auffassung Anton Zimmermanns von der Norm der katholischen Lehrbildung deutlich zu machen, konfrontiert Marius dessen Position mit zwei klassischen Typen unorthodoxer Meinungen zum Descensus: mit den Theorien von Giovanni Pico della Mirandola (1463–1494) – Christus ist nur der Wirkung, nicht der Substanz nach in die Unterwelt gelangt – sowie von Jakob Faber und Nikolaus von Kues – Christus hat in der Hölle die Qualen der Ver-

[36] Vgl. die Zusammenstellung der Einwände bei *Herzog* (Anm. 2) Kap. X, 3.
[37] Zimmermann (Anm. 7), A4v.

dammten durchlitten. Unproblematisch sind für Marius die beiden erstgenannten Autoren; denn Pico hatte – anders als Zimmermann – nicht öffentlich gepredigt, sondern in lateinischer Sprache für die wissenschaftliche Diskussion formuliert[38], und Jakob Faber hatte seine 1509 von Nikolaus Cusanus übernommene Position (vgl. 1.2) in der zweiten Auflage seines Psalmenkommentars von 1513 widerrufen[39]. Dagegen mußte die katholische Haltung zu Nikolaus zwiespältig sein. Denn er ist einerseits der Begründer der umstrittenen Strafleidenstheorie der Höllenfahrt, und anders als Jakob Faber hat er nicht wieder dementiert; anderseits ist der Kardinal eine herausragende kirchliche Autorität. Marius steht nun vor einem schwierigen Problem; denn Zimmermann hätte sich zu Recht auf den Cusaner als Gewährsmann für seine Höllenfahrtlehre berufen können, obwohl es Äußerungen des Kardinals gibt, die bezeugen, daß er vom Gedanken der Höllenfahrt als Strafleiden wieder Abstand genommen hat (vgl. Anm. 6). Daher verweist Marius in seinem „Unterricht“ in einer etwas hilflos gezwungenen Weise auf Fabers Versicherung: Er und Nikolaus hätten der Norm des kirchlichen Glaubens durchaus nicht widersprechen wollen:

„[8v] Dar auff ich von E. F. G. auss verpflichter gehorsamen erinnert, kurtzlichen mein ainfältigen beschaid gibe, das sollicher mainung furhaltung, wie wol sy etliche warhait von Christo anzaige, je doch von wort zu wort nit gleichformige seye den göttlichen schrifften, auch denn durch in eingefürten. Das auch dise mainung, wie er sy furbringt, unerhört seye, von kainem christen menschen nie furgetra- [9r] gen oder an das liecht evangelischer genad gepracht worden, von der zeitt Christi bis auff disen tag. Dann wie wol der wolgeporn, edel, streng und vest herr Joann Picus Grave zu Mirandula dises artickels halb, der absteigung Christi in die hellen, ain schullererische mainung zu Romm [im Jahre 1486] hautt wellen christenlicher art verfechten, dar zu er doch nit ist zugelassen worden, so ist doch gemelter her und grave der gottliche sele Christi vil genadiger gewesen dann diser Zimmer- [9v] man, wann er hatt irme zugelegt die pen der helle; sonder [Pico hat] schullererisch darvon geredt, wie die liebe seel Christi furnemmer die drey tag in den hellen sey gewesen und do hin gestigen nach irer wirckung dann substantz und wesen[40]. Und hatt sich in seiner schirmred [vgl.

[38] Vgl. *G. Pico della Mirandola*, Apologia tredecim quaestionum, in: Omnia Opera, Venedig 1519, d1r-i8v, hier d5r-e6r. Marius wirft Zimmermann vor, die „Sprachspiele“ der auf den Kreis der Gelehrten beschränkten wissenschaftlichen Reflexion und der öffentlichen Predigt nicht wie Pico in der rechten Weise zu unterscheiden. Vgl. Marius 14r: „Darumm G. F. diser Anthoni (nach inhalt eingefierter wort Pauli) unweißlich hütte gehandelt, ob auch sein ergerliche mainung war were. Dann er kan mercken, dz in ainer rede versamlung verständig und ainfältig, volkommen und unvolkommen menschen werden er- [14v] fünden. Darumm gefarlich ist, jede haimlichait vor jeden zu melden, geschweigen irrsal, wie er dan selber bekänt durch aines gelerten mans spruch, den er einfieret. Hierumm er den gütten und frommen schäfflin zu Weissenfels nit, als ainem güttigen lerer züsteet, begegnet, in dem dz er sy straufft umm den unverstant seines irrsals und maint, es sey in inen sträfflich, dz sy noch nitt alle volkomne speiß des wort gottes (das er doch irrig handelt) migen erdewen.“

[39] Vgl. *J. Faber*, Qvincvplex Psalterium. Gallicum. Rhomanum. Hebraicum. Vetus. Conciliatum, Paris ^{2}1513, 46v–47v, vgl. † A.iiij.r-a.iij.v. Wiederabgedruckt unter dem Titel: Disceptatio, De Descensu Christi ad Inferos, in: *D. Cramer*, De descensu Christi ad inferos, Stettin 1615 (Anhang).

[40] Marius bezieht sich auf einen für 1486 in Rom geplanten Kongreß, der 900 Thesen Picos erörtern sollte. Seine Kritik an Picos Descensus-Theorie geht konform mit Zimmermann. Vgl.

Anm. 38] der massen also verantwirt, dz sein gemütt von der kirchen Christi noch heut auff diesen tag nit ist verworffen, noch auch anderst dan als christenlich in schulmassiger [10r] übung wirt geduldet.

Der gleichen auch der hochgelert und achtpar herr Doctor Jacobus Stapulensis, in außlegung des 30. Psalmen, sich auch hatt lassen merchen: Wie villeicht auß prophettischen schrifften gütiglichen ergrindt mächte werden, dz die seel Christi, die do noch veraint im leben mit dem leib denn ersten tode Adae, dz ist die sind, am stamen des heiligen creütz hatte hingenommen. Habe auch uber das den andern tod der sind nachvolgent (dz ist die pen [10v] der verdamnis) wellen leiden, je doch nach anredung und zuredstellüng bäptlicher heilikait, als er sich fleissiger hat in stille ersucht und die schriften bas ergrint, haut er nit allain sich selber, sonder auch den wirdigisten herrn und vatter cardinalem Cusanum (auß welchens christenlichen schrifften er geursacht ist worden, in sollche mainung sich einzelassen) christelichen verantwurt, sein unverstant anzaigt, sein und genants Cusae gemütt und achtung also erclärt, dz sy baide [11r] der heilige kirche Christi mainüng nie widerspännig seye gewesen, wie dann E. F. G. in Apologia findt, die er dem hochwirdigisten hern und vatter Giulelmo Briconeto, romischer kirchen cardinal und bischoff zu Tusculan[41], sich zü beschirmen hatt zugestellet, sich der massen (als ainem christenlichem diener und ausspender göttlicher gehaimnußen gepirt) der christenlichen kirchen haltung und verstand güttiglichen underworffen begeben, und der selbige sich söllen und wellen gehor- [11v] chen erzaiget. Die weil dann solliche mainung G. F. und Herr also unerhört, new, ergerlich und den schrifften ungemäß durch gemelten doctor und alle andere wirt erkännet."

Auch in seiner „Antwort" auf Zimmermanns „Revocation" versucht Marius, den Zusammenhang zwischen der Lehre des Pfarrers aus Teuchern und der Strafleidenstheorie von Nikolaus Cusanus und Jakob Faber zu relativieren. Auf G. Pico della Mirandola wird wiederum nur deshalb angespielt, weil dieser von der gängigen Auffassung abgewichen ist.

„[90v] Ich red warlich in lieb mit dir, mein bruder, ungezweiffelt will ich sein die geisel [= Diener, Bürge] gottes, habe dich bracht zu annemung der alleweg beraitten erbarmung Christi: Dz du auß erleichtung des geists dein irrsal erkannest und nun clar sehest, wie du dem kalb das oüg auß geschlagen habest, als du dann noch verblent im ersten buchlin gar trutzlich sprachest am A. III. blatt [gemeint ist aber die „Revocation" 77r zit. oben 3.2(4)]: Du setzest hie dreyerlay mainungen der gelerten und woltest dich dar durch (das flaisch tätt es) noch gern entschuldigen, als ob du nit der erst we- [91r] rest, der dise ergerliche mainung auff die ban hätte gebracht, ich laß sein. Aber in der maß und gestalt, wie du darvon hast geredt, ist von Christo bis hie her kainer nie gewesen, als du hättest in meinem tractätlin am anfang migen clar sehen, so es dir furkommen were. Dann ich meinem G. F. und H. anzaig die mainung Pici Mirandulae, auch cardinalis Cusae und Stapulensis. Darum dise distinction der dreyerlay opinion ist argwenisch. Wol were war und clar darvon geredtt, wan du recht [91v] erkäntest und zaigtest, were die gelerten weren, die sollichs vor dir haben gehalten. Dü hast es aber nit derffen thon auß zwayen ursachen. Zum ersten du fürchtest, du werdest sy entristen, wan sy leben noch; züm andern so haben sy nit also geredt wie du, sonder allain dich ristig gemacht und dir das rößlin gesatelt. Und es send die gemainen doctores der newen christenlichen kirchen, die do innerhalb acht jaren ist entsprüngen [...] [92v] Die lieblichen doctores und fromen herrn, Picus, Cusa und Stapulensis, habent

Zimmermann (Anm. 7) C2r, „das die sele Christi warhafftig / personlich / vnd wesentlich / ist in der aller vntersten vnd letzten hellen gewesen vnd nicht wie etliche sagen / Christus sey nur wircklich vnd nicht personlich drinnen gewesen".

[41] Guillaume Briçonnet (1470–1534) hat als Vorsteher der Abtei Saint-Germain des Prés, Paris, im Jahre 1509 Jakob Faber an sein Kloster berufen; ihm ist der Anm. 39 genannte Psalmenkommentar Fabers gewidmet.

dir warlich nit ursach geben. Sy haben dar von gerett; aber sy send ungleich in iren mainungen dir gewesen und hant ze tausent mal beschaidner darvon geredt dan du, wie es sich in iren apologijs und schirmreden erfindt und habent sich, auch darmit zun vermeiden ergerniß, also geschickt und christenlich gehalten, dz du billich [93r] soltst von in gelernt haben zeschweigen. Aber wann du vermainst, deine gemaine doctores, so ist dir wol zeglauben. Dann ir gaist ist also trutzig, dz er darff, was er gedänckt, etiam quod non audet Graecia mendax, als es sich beweiset mit dem heiligen sacrament des zarten fronleichnam Jesu Christi, mitt den bildern und anderen dingen etc.“

Auf den italienischen Humanisten im Zusammenhang der Satisfaktionstheorie eines wörtlich genommenen Ganges Jesu in die Hölle zu verweisen, hätte sich in jedem Falle erübrigt, da Zimmermann anders als Pico eine echte Fahrt und nicht nur eine effektive Präsenz des Erlösers in der Unterwelt behauptet. Aber worauf es Marius ankommt, ist die Abweichung von der kirchlichen Norm der Deutung des Artikels. In der den „Unterricht“ eröffnenden „Klagrede“ fährt er noch schärfere Geschütze auf: Hier schlägt er den geistesgeschichtlichen Bogen von Zimmermanns Erlösungslehre zu christologischen Entwürfen, die schon von den Kirchenvätern als Häresien abgelehnt worden waren: zu dem Gnostiker Kerinthos (Ende 1. Jhd.), zu Ebion, dem fiktiven Stifter der Ebioniten, und zu Manichaeus (216–ca. 276)[42]. Über diese polemischen Vergleiche hinaus finden sich bei Marius alle wesentlichen Gedanken, die man auch in der späteren, besonders in der katholischen Literatur des 16. und 17. Jahrhunderts gegen die Strafleidenstheorie der Höllenfahrt vorbringen wird.

4.2 Die Würde des Gottessohnes und seines Werkes

Als zentraler Einwand gegen die von Zimmermann repräsentierte Lehre wurde der Widerspruch geltend gemacht, der zwischen der himmlischen Lichtgestalt des Erlösers und den grauenvollen Verhältnissen in der Hölle klafft. Es war für die Seele des Erlösers aufgrund dessen göttlicher Abkunft und überragender Dignität unangemessen, an den Gott entfremdeten Ort der Hölle zu fahren, die schlechte Gesellschaft der Verdammten zu teilen und deren Pein zu leiden[43]. Eine derartige Annahme ist – so der katholische Einwand – als gotteslästerlich abzulehnen. Vielmehr ist Christus bei seinem Descensus im Zustand der Seligkeit an einen paradiesischen Ort gelangt, wofür Marius Lk 23,43 anführt – eine Bibelstelle, die immer wieder gegen die Satisfaktionstheorie der Höllenfahrt vorgetragen wird:

„[54r] Ich bitt, E. F. G. welle doch betrachten, wie es miglich sey gewesen, dz der

[42] Vgl. zu Kerinthos, Ebion und die Ebioniten die Häretiker-Kataloge bei *Irenaeus von Lyon*, Adversus haereses I, 26, 1 f., in: SC 264, 344–346; *Ps.-Tertullian*, Adversus omnes haereses III, 2 f., in: CCL 2, 1405.

[43] Marius 22r: Zimmermann „leret gantz und gar ain anders, nit ain außlegents oder von nott auß denn artickeln des glaubens flüßents, ain gantz widerspennigs und allen schrifften ungemässes, auch der edle seel Jesu Christi unwirdigs und nachtailigs und furwar der massen, als jemants von Christo bis hieher nie hatt geredet“.

schaücher auff den tag des leidens von stundan nach dem tod Christi habe migen bey Christo sein im paradys (das ist, sein gothait anschowen und [54v] niessen), wann er noch durch Christum von der hellische pen leiden nit were gewesen erlödiget. Müssete die seel des schawchers dann nit auch mit sampt der edle seel Christi noch verdampt sein (die drey tag) gewesen, dere doch verhaissen was: Heutt, nit uber drey tag, wirst du mit mir sein im paradiß. Darum, G. F. und herr vatter, unchristenlich ist, sollichs zun gedäncken, geschweigen zun reden oder dem [43r] ainfaltigen christglaubigen hauffen furzehalten."

Aber nicht nur die Person, sondern auch das Werk des Messias wird von Zimmermann gelästert, der soteriologische Wert des für die Menschen erduldeten Todes geschmälert: Nach katholischer Meinung ist das Kreuzesopfer für die Satisfaktion der gekränkten Ehre Gottes hinreichend. Es bedarf keiner Erweiterung oder Ergänzung in Gestalt einer postmortalen Passion der vom Leibe getrennten Seele Jesu; denn sonst wäre Christus umsonst gestorben.

„[25r] Wie [hätte denn] die gottveraint seel Christi von nötten in den hellen (darein sy nit zu leiden, sonder die leidenden zu erlödigen ist gefa- [25v] ren) hellische pen nit allain hab wellen, sonder müßen leiden? Wo gedänckt der gutt man hin? Will er, dz im Christus umm sonst sey gestorben? Hab erst nach seim tod in voll mussen erlösen durch leiden? So doch eer und alle seine anhanger unss bezeihen, wann wir in unsere tugentsamen wercken (nachvolgender mainung den fußpfatten Christi, verpracht in der gnad Christi) verhoffen selig zu werden, wir seye gleuchsner, heuchler, werckhailigen, gott misstrewig, [26r] Christus sey uns umsonst gestorben[44]. Ja warlich, im und seins gleichen, nit uns, ist er umm sunst gestorben, die weil er darff sagen, das bitter sterben und leiden des ubergebnen leibs Christi in tod hinein und das außgossen plütt am Creutz seye nit genug gewesen zür hinnemmung sind, tod und helle, darinn wir vom Adam verkaufft seye gelegen."

4.3 Der Kreuzestod als vollständige Satisfaktion und seine Bedeutung für den Höllentod

Demnach teilt Augustinus Marius – wie auch Kaspar Schatzgeyer[45] – die Auffassung Anton Zimmermanns, daß die Menschen zu Sünde, Tod und Hölle verurteilt waren. Aber die katholischen Denker deuten die Erlösung ganz vom Karfreitagsgeschehen her: Das Sterben Jesu am Kreuz hat einen solchen alles überragenden Heilswert, daß es auch das postmortale Strafgeschick des im Erzsünder Adam korporativ zusammengefaßten Menschengeschlechts mit abzugelten vermag. Dagegen hielten die Satisfaktionstheoretiker der Höllenfahrt ein über den Kreuzestod hinausgehendes Strafleiden der Seele Christi in der Hölle für erforderlich. Erst unter dieser Bedingung hätte die Genugtuung ihren vollen Wert erhalten, die Erlösung den ganzen Tod des Menschen abgedeckt. Es ist also eine

[44] Vgl. Zimmermann (Anm. 7) A2v-A3r: „Dann er ist vns von Got gemacht. 1. Corinth. 1. zur weißheit zür gerechtickeit / zur heiligung / zur erlösung / zur gnugthunung / vnd zu allem was vns not vnd nutz zür seligkeit ist / auff das nymant auf sich selber / vnd seine wercke bawe / nach sich vertröste / sondern allein durch den glauben / vff disen heyland Christum Jesum vnsern herren".

[45] Vgl. die bei *Herzog* (Anm. 2) Kap. VI, 5.3, zitierten Belege.

andere Auffassung des erlösenden Todes Jesu, die Marius veranlaßt, den als Genugtuung konzipierten Descensus zu verwerfen:

„[26r] Pfew der lesterung des leidens Jesu Christi und der zeruckenwerffüng aller alten und newen testa- [26v] ments und darüber aller heiligen vätter schrifften, welche alle dem ubergebnen leib Christi in den leiblichen tod und dem vergoßnen Blütt am stammen des hailigen creutz allain zulegent die erledigung des verkaufften menschlichen geschlechts, die dann statt in auffhebung der sind, des tods und der hellischen penen, umm welche drew stuck der Teuffel im paradiß vom Adam ain kaufbrieff oder hantschrifft hatt empfangen. Den selbigen dan Christus, [27r] Col. 2., in der stund seiner ableibung hatt zun stucken zerrissen und die trimmer an den stammen des heiligen creutzes gepünden zur beweisung, wie wol eer fur uns die sind, den tod und pen der hellen auff sich hätte genommen und ware sy auch worden, so habe er sy doch do zemal alle drewe gäntzlich uberwunden.

Dann ungezweifelt, dz er solliche pen und marter hautt gelitten vor und in der stund seines leidens und sterbens, die kain creatur nie hatt oder [27v] wirt migen leiden, die do auch hatt ubertroffen alle weis und maß menschliches leidens und ist in dem vergleicht worden den penen der hellen, darvon die lieblichen psalmen alle reden sonder und samentlich. Der herr Anthoni villeicht mächte (fur sich) einfieren, und auch ains tails haut eingefieret, seinen irsal zubevestigen. Aber sy werden all von allen christenlichen lerern nach buchstaben und gaist verstanden, dz sy gäntzlich von seinem pittern leiden [28r] und sterben hie auff erden erlitten allain stimmen.“

Zimmermann und Marius sind sich darin einig, daß Christus von den „drei Stücken“ Sünde, Tod und Hölle erlöst. Sie sind sich auch darin einig, daß Christus den Menschen zugute zur Sünde wurde. Umstritten hingegen ist die Konzeption der Erlösung von Tod und Hölle. Für Zimmermann bedarf die Genugtuung des Kreuzesopfers einer Ergänzung durch die Satisfaktion der Höllenfahrt. Dies ist aus zwei eng miteinander zusammenhängenden Gründen, a) einem strafrechtlichen und b) einem thanatologischen, erforderlich.

a) Juristisch gesehen löst die von Christus geleistete stellvertretende Übernahme der bloßen Todes-Strafe im Sinne der Entseelung des Leibes nicht von der postmortalen Seelenqual der Höllen-Strafe; denn im Leiden Jesu muß das ganze Strafgeschick des sündigen Menschengeschlechts aufscheinen, nämlich Tod und Hölle, und zwar in derjenigen zeitlichen Aufeinanderfolge, in der beide Sanktionen als voneinander unterschiedene Strafen den erlösungsbedürftigen Menschen bedrohen.

b) Zimmermann vertritt einen komplexen Begriff des auf den Menschen lastenden Todes, und zwar die Konzeption des „ganzen Todes“, die er – wie schon Nikolaus von Kues (vgl. Anm. 6) und später beispielsweise der Merbecker Pastor Johann Karl Rauschenbusch, der Rechtshegelianer Carl Friedrich Göschel und Hans Urs von Balthasar[46] – auch auf die Passion Jesu und ihre soteriologische Funktion anwendet. Tod bedeutet nicht nur das Ableben im Sinne der traditionellen philosophischen Auffassung einer Trennung von Leib und Seele im Moment des Sterbens, sondern auch das postmortale Geschick der Seele, deren Höllenfahrt nämlich.

[46] Vgl. *Herzog* (Anm. 2) Kap. VI, 6 und Kap. VI, 6, sowie den Exkurs über C. F. Göschel.

Daher war der Kreuzesgehorsam nicht hinreichend für die Erlösung, sondern mußte ergänzt werden durch den Descensus in die Hölle. Für Marius hingegen erfolgte der vollständige Loskauf aus dem Tod und aus der Hölle schon am Kreuz: durch das Erleiden des Todes im Sinne des Blutvergießens und der Entseelung des Leibes. Ein eigenes genugtuendes Leiden der abgeschiedenen Seele ist in dieser Perspektive nicht geboten.

Zimmermann „[38v] färt darnach nün forthin, sein mainüng der leidende seel halben in den hölln zu bestätten, und bräucht Paulum zun Galathern am [39r] 3. und zaigt an, wie sich unser herr Jesus Christus demm gesatz hab underworffen und nachgend der maledeyung. Er seye auch fur uns die sind, der tod und die hölle worden, der ubel nie gethan habe.

Diß gebe wir im alles zun, so er hat solcher wörter christenlichen verstand (wie er sich ainstails in langer erclärung laßt vernemmen) in sollicher mainung: Das Christus der massen dise drew ding auff sich habe ge- [39v] nommen und seye sy worden, nit dz er sy worden sey an inen selbs, sonder allain auff sich genommen habe die pen (und genugthuung) an statt aller menschen, welche gott nach seiner göttliche ordnung darumm erinnert und eraischet hatt, als dann geschechen ist in dem, das er uns sein gerechtikait geben hautt umm unser sind, tod und helle und hautt uns gerechtfertiget in im. Disen verstand laßt er sich wol mercken zehaben, [40r] welches (so im also ist) im furwar sein mainung nit festiget, sonder schwecht.

Dann als wenig er darumm hatt mussenn sindn von wegen, das er hatt auff sich genommen unsere sinden, als wenig hautt er auch därffen der helle pen nach der seel leiden, umm dz, das er die hell an unser statt ist worden und hats auff sich genommen, sonder dise baide mit sampt demm tod haütt allain sein willigs ainigs leiden und sterben hingenommen. Wann nit [40v] der leib oder die seel allain ains besünder, sonder sy baide samtlich (nit zertailt) als ain gantzer Christus mit gantzer menschlicher natur, leib und seel nach mit in selben, und darnach mit gott veraint, habent dise drew ding söllen hinnemen noch hie auff erdrich, und das durch leiden und sterben. Und hautt sollichs am holtz söllen geschechen, darmit das verkaufft widerumm werd gelesset an dem ort, dar an es ist versetzt worden, [41r] dar zu dan aüch grintlich dient und sich füget der spruch Osee c. 13, den E. F. G. mir anzaiget hatt. Do er spricht, das leben, dz ist Christus, stirbt am holtz. Und die helle wirt beraubt auß oder durch sein piß, und diß zaigt nit allain an diser, sonder aller prophetten sprich, die do Christum zukinfftig haben verkindiget. Dann die erlösung ist gestanden auff leiden und verdienen: auff leiden des leibs und verdienen der edle [41v] seel Christi Jesu. Diß auch alles bewert sein göttlich wort Jo. 19, als er sprach: Es ist volbraucht, und naigt sein haupt und gab auff seinen gaist, welchs wort herr Anthoni besorgt, es werde im sein abtrinnige mainüng stirtzen. Darumm tutt er auch darvon meldung und glosiert es on alle vernunff grund oder auch schrifft. Mag sollichs E. F. G. in im besechen B. III. do sein text anfacht: ‚Auch hilft nit das etliche furwenden etc.'[47]

In summa er [42r] will, dz dise volbringung allain zu versteen sey vonn den dingen, die do haben söllen geschechen an seinem cörpel durch das leiden, darvon die propheten habe geredet. Aber es sey darumb nit volbracht gewesen, das er habe sollen

[47] Vgl. Zimmermann (Anm. 7) B3v: „Auch hilfft nicht / das etliche furwenden / das Christus gesagt habe an seynem letzsten ende am creutze / Es ist volbracht / vnd neygt das heupt / vnd gab den geist auff / Joan: 19. vnd wollen damit beweysen / Christus habe nichts nach seynem tode gelitten / sondern am crutz habe er alles volbracht / wz vns not gewesen ist zur selickeyt / Hirauff sage ich dz am creutz alles volbracht ist wurden / was durch die propheten geweyssaget vnd beschriben war / von Christo / was er an seynem cörper leyden solt / ehe ehr sturbe / wie das auch augusti: vber disen text clerlich sagt / Denn die propheten haben sonderlich von dem leyplichen leyden Christi geschriben / wye vnd waßerley weysse ehr leyden solt / Als Esaias antzeygt Esaie: am 50." Sie hätten also ein Leiden des Leibes am Kreuz gemeint, nicht eine eigene Passion der Seele, die ihrer Höllenfahrt vorbehalten ist. Gegen die Inanspruchnahme Augustins durch Zimmermann vgl. Marius 44r-45v zit. unten 4.6.

an seiner seel leiden. Ach gott der plinthait! Warumm hat Christus mussen leiden? Ists nott gewesen on hinderbringung? Nain fur war, sonder allain (wie oben gehört), dz es dem vatter gefallen hatt und [42v] auch nach gend sollichs durch die prophetten verhaissen hatt."

4.4 Höllenpein und Höllenfahrt (der Gottesverlassenheitsschrei)

Marius (vgl. 4.3) und Zimmermann (vgl. 3.2[4]) anerkennen einen übertragenen Sinn des Höllenleidens und des hierfür gebrauchten Descensus-Begriffs. *Metaphorice* bedeutet es im Falle Jesu Christi die Höllenpein während der irdischen Passion. Auf katholischer Seite hat man jedoch immer wieder eingeschärft: Damit kann nicht gemeint sein, a) daß der Erlöser von seinem Vater im Himmel verlassen gewesen wäre, auch nicht, b) daß Christus sich während seiner Todespein – wie Martin Luther bisweilen wähnte[48] – von der Hilfe seines Vaters im Himmel ausgeschlossen glaubte und der Verzweiflung verfallen war.

Für Marius gilt daher: „Christus a patre nunquam vere derelictus."[49] Insofern ist der strenge Gebrauch des Terminus „Hölle", wenn er nicht nur die Unterwelt im allgemeinen bedeutet, in den Verbindungen „Höllenfahrt", „Höllenpein" eigentlich irreführend, selbst wenn er – wie bei Marius – nur die Strenge und die Schärfe des Leidens Jesu bezeichnen soll. Denn Hölle ist der Existenzbereich der Verdammten, die nicht etwa aufgrund eines ihnen äußerlichen Mißgeschicks in diesem grauenhaften Bereich der Unterwelt eingesperrt wurden, sondern die sich selbst durch eigenes Verschulden gegen Gottes Gnade und Herrlichkeit verschlossen haben.

Gegen diese extreme, aber denkmögliche Konsequenz einer Theorie der Höllenfahrt als Strafleiden, die im Ernst auch von ihren Vertretern in dem Sinne, als wäre Christus seiner persönlichen Gerechtigkeit verlustig gegangen, letztlich nicht gezogen worden war, hat die katholische Reaktion mit Recht Bedenken erhoben. Denn schließlich würde damit auch die Funktion der Höllenfahrt als Satisfaktion der verletzten Ehre Gottes aufgehoben[50]: Jesus von Nazareth wäre dann nämlich nur einer unter vielen Sündern, der für sein eigenes Verhalten Strafen erleidet; sein Sterben

---

[48] Zum geistigen Ringen Luthers um diese Frage, wie Christus trotz seiner personhaften Gerechtigkeit die Gottesferne des sündigen Menschen bis in die Tiefen der Höllenverdammnis durchlitt, vgl. *D. Vorländer*, Deus incarnatus. Die Zweinaturenlehre Luthers bis 1521, Witten 1974, 190–199, bes. 195 u.ö.

[49] Marius 51r Marg. Vgl. ebd. 56r: „Auch die lieben, alten, heiligen vätter, welcher kainer nie sollichen verstand zugelegt hautt den prophetten oder psalmen, sonder sy alle ainhelliglich solliche sprich dem leiden Jesu Christi am stammen des creutz zugelegt haben, darzu sy dann andere sprich alts und news testaments bewegt haben, als ich E. F. G. nur ain auß Paulo, Heb. 10, [56v] will anzaigen, do er also spricht: Christus hatt mit ainem opfer in ewigkait volendet die geheiligiten. Hatte sein seel nun in den hellen müßen leiden, so were sein ainigs opfer nit am Creutz durch sein leiden und sterben volendet worden, sonder es hätte erst in der hellesche pen sein erfillung erlanget, welches grawsam und wider alle schrifft ist."

[50] Vgl. dazu die bei *Herzog* (Anm. 2) Kap. X, 3.2, zitierten Belege von Robert Bellarmin, Thomas le Blanc und Franciscus Neumayr.

wäre ohne soteriologischen Wert, kein stellvertretendes Leiden für die anderen.

Daß es jedoch auch auf katholischer Seite terminologische Unschärfen gibt, zeigt Marius' Plädoyer einerseits für eine präzise Unterscheidung der Todes-Strafe und der Höllen-Strafe: „Mortis et inferni non pares penae“ [51] – nicht „dz die seel Christi die pen der verdampten habe gelitten, sonder allain, dz sy ab sey gestigen in die hellen [d. h. Unterwelt]“ [52]. Und doch soll Christus anderseits am Kreuz die Pein der Hölle ausgestanden haben (vgl. 4.3).

Auf reformatorischer Seite verteidigt Zimmermann nicht nur die übertragene Verwendung des Wortes „Höllenfahrt“ (zu der schon die Todesangst am Ölberg gehört[53]), sondern im besonderen auch dessen wesentlichen Sinn: als Fahrt an den Ort der Hölle und als Erleiden ihrer Pein. Wie von anderen katholischen Kontroverstheologen dieser Zeit, die beide Varianten der Strafleidenstheorie, nämlich Erleiden der Höllen-

[51] Marius 64r Marg. Vgl. ebd. 62v: Zimmermann „ist nit der erst, sagt aber: Tod und helle seyen ain ding. Das kinde wir nit vernemen; dann tod ist gemain allen menschen; aber hellische pen gehört allain den verdampten zun. Al- [63r] len menschen ist gesetzt, ain mal zesterben, Heb. 9, und dar nach kompt das urtail, das ist die vergewißung ewigs lebens oder der verdammnis; und das nent die kirch das sonderlich urtail. Darumm Eccs. 9 geschriben steet: Es waißt der mensch nicht, ob er wirdig sey der liebe oder des haß, sonder alle ding werdent ungewiß gehalten in kunftige zeitt. Dz ist, die weil wir leben, wisse mir nit, ob wir sälig oder verdampt [63v] werde. Aber darnach, Eccs. XI., spricht abermal die schrifft, das holtz, es falle gegen mittag oder gegen mitternacht, in welche statt es fält, darinn wirt es beleiben. Dz ist: So bald der mensch ist gestorben, so velt er aintweder gegen mittentag in der genaden oder gegen mitternacht in der ungenaden gottes und wirt do beleiben. Dz ist: Er wirt wißen, auff welchen ort er ist gefallen, ob er schon nit on alles mittel zun gott oder [64r] in die hellen wurde faren. Darum, genädiger furst und herr, ist nit zungedulden, das man sag, dz des tods und der helle leiden ain pen sey. War ists aber (auch vor von uns zugelaßen), dz offt und vil inn schrifften ains fur das ander werde genommen. Nun aber entlichen, so er zü erklarung diser worter sich wendet, hebt er an gar vil seltzamer verwickelter irrgeng zepawen von dem schlauff der gestorbnen heiligen, [64v] vom tod der verdampten, von der schoß Abraae; darinnen im wol und von nötten zu antwirten were.“

Vgl. Zimmermann (Anm. 7) C3v-C4r: „Hirumb folget [aus Apg 2,24] / dz er fur seiner aufferstehung / da seiu [= sein] leyp woll yn der hoffnung gerwet hat / die sele aber fur andern allen die schmertzen des todes oder der hellen gefület vnd gelitten habe / Damit er vns von den allen erlöset / auff das wir auch rugen mögen ynn der hoffnung der herlichen aufferstehung / Wie alle verstorbene alt veter geruget haben / Die an yhrem sterben / mit festem glauben / der verheyssung Gottes / so er Abraham versprach / angehenget haben / vnd drynnen entschlaffen sind / vnd rugen oder schlaffen also / biß an den jungsten tag / da sie mit vns / vnd aller welt aufferweckt werden / zur selickeit leibs vnd selen ewiklich. Das heist in die schoß Abrahams gefaren / als ynn die zusagung / so Abraham von Got geschach / das yn seinem samen / das ist ynn Christo / der von ym nach der menscheit geboren werden solt / alle völcker solten gebenedeyet werden / gleuben vnd drynnen entschlaffen yn aller ruge biß an den jungsten tag. Die vngleubigen aber sind alle gestorben / vnd sterben noch heutiges tags yn der aller grösten verzweyflung / vnd werden also erhalten yn dem erschrecklichen tode / yn der aller grösten angst vnd zweyflung / auch biß an den jungsten tag / da wirt dann das ewige fewer / durch das letzste vrteyl Christi / sie einwickeln vnd zyhen yn abgrundt der helleu [= hellen]“.

[52] Marius 66r.

[53] Vgl. Zimmermann (Anm. 7) B4r-B4v. Siehe auch Zimmermanns „Revocation“: bei Marius 76r-76v, zit. oben 3.2(4), und in der Druckschrift Zimmermanns von 1526 (Anm. 15), A1v-A2r.

pein am Kreuz und in der Hölle, als die Ketzerei der „Verzweiffler“ und der „Höllen-Creutziger“ brandmarken[54], wird dieser reformatorische Typus der Descensus-Theorie auch von Marius ebenso entschieden angegriffen:

„[49r] Ich will aber ine, G. F. und Herr, mit schrifften handlen des hailigen evangelischen text, dar auß E. F. G. mage mercken den grossen irrsal dises menschens, die wolle E. F. G. gnädiglichen nach inhalt der evangelischen ordnung also [49v] vernemen. Nach dem, als den hern Jesum alle pen und marter der sind, des tods und der hellen hätten umgeben und er sich nun der volendung zu nächet, wolt er anzaigen die strenge sollichs seines bitterns leidens und sprach in person seines Flaisch, Matth. 27: Mein gott, mein gott, wie hast du mich verlassen. Nit dzer dan zemal gott lose were; dann on göttlichen beystand were im nit miglich gewesen, solliche pen [51r] zeleiden, sonder dz er an zaigte die größe und schärpfe sollicher pen und leidens, wie dan nachgende wort und werck beweisen, dann kurtz hernach, nach demm er gesechen haütt, dz alle ding garnach verbracht gewesen send, darmitt entlich die Schrifft Jo. 19. erfilt wurde, sprach er: Mich durstet, und es ist im geraicht worden ain geschirr vol mit essich in ainem schwamm mit insoppen vingepünden, welches er dann hatt versucht. [51v] Aber, wie Matth am 27. spricht, nit hatt wellen trincken, hatt eer darauff gesprochen: Es ist volbracht. Dz ist: Nun ist alles geschechen, dz do haut sollen verbracht werden nach anzaigungen der schrifften zun hinnemung und auffhebung der sind, todes und der hellen.“

In diesem Zusammenhang wurde über den Sinn des Aufschreis Jesu am Kreuz (Ps 22,2; Mt 27,46) diskutiert: Entsprechend einiger Äußerungen Luthers sowie anderer Denker der Frühreformation ist Mt 27,46 ein Indiz dafür, daß der Erlöser tatsächlich – momentan wenigstens – von seinem Vater im Himmel verlassen war und dadurch die ganze Dramatik der mit der Sünde gegebenen Verzweiflung und radikalen Entfremdung des Menschen von Gott auf sich genommen hatte. Zwischen Marius und Zimmermann kommt dieser Disput zum Austrag anhand von Ps 8,5f. – Verse, deren Sinn in der damaligen Exegese auch zwischen Desiderius Erasmus von Rotterdam (1466/69–1536) und Jakob Faber umstritten war[55]. Sie werden bei Luther (Wittenberger Bibel von 1543) übersetzt mit: „WAs ist der Mensch / das du sein gedenckest / Vnd des Menschen kind / Das du dich sein annimpst? Du wirst jn lassen eine kleine zeit von Gott verlassen sein / Aber mit ehren vnd schmuck wirstu jn krönen.“ Zimmermann rezipiert diesen Gedanken folgendermaßen[56]:

---

[54] Vgl. *Joh. C. Füßlin* (Hrsg.), Beyträge Zur Erläuterung der Kirchen-Reformations-Geschichten Des Schweitzerlandes; Erster Theil, Zürich/Leipzig 1741, 161–188 („Johann Eckens Schreiben an die Eidsgenößische Stände“, datiert auf den Tag der Apostel Simon und Juda 1525). Eck warnte vor den Lehren der deutschen Reformation. Dabei nennt er „die Verzweiffler, (welche sagen, Christus unser lieber Herr habe am Creutze gezweifelt und gesündiget) die Höllen-Creutziger (welche sagen, Christus habe kleine Dinge auf Erden gelidten, in der Hölle haben ihn die Teufel erst recht gecreutziget“ (ebd. 185). (Im Sinne Ecks wäre Zimmermann ein Vertreter dieser beiden Irrlehren zusammen.) Vgl. ferner die Belege von Joh. Cochlaeus und Joh. Eck, zit. bei *Herzog* (Anm. 2) Kap. VII, 5.

[55] Vgl. dazu die Ausführungen bei *Vorländer* (Anm. 48) 159–161.

[56] Zimmermann (Anm. 7) B2v. Bei den Worten „Ditz ist ewre stunde ... der hellen vnterworffen gewesen“ handelt es sich um die deutsche Wiedergabe der Psalmenvorlesung Martin Luthers über Ps 8,6: Operationes in Psalmos. 1519–1521, in: WA 5, 274, 1–4. Auch der fol-

„Christus schrey mit lauter stymm am creütz / Mein got / mein Got / warumb hastu mich verlassen? Math. 27. vnd Psal. 21. Ditz verlassen von Got hat sich angehaben / Da die Juden Christum ym garten fingen / Da er sagt zu yhnen Luce. 22. Ditz ist ewre stunde vnd die macht der finsternis. Dann biß zu der selbigen stunde ist er mechtig ynn wortten vnd wercken gewest / aber bald ein kleine zeit / als die drey tage / ist er geschwecht / vnd von Got verlassen ynn diser macht / vnd der schwacheit / dem tode vnd der hellen vnterworffen gewesen biß zu seiner aufferstehung / Wie gemeinklich die Doctores schliessen vber dise wort / Psal. 8. geschriben also lautend. Du wirst yhn ein wenig lassen mangeln an Got / (ditz ist die zeit der verlassung) aber mit ehren vnd schmuck wirstu yhn krönen (das ist geschehen yn seiner aufferstehung) etc."

Für katholische Denker ist die Unterstellung, daß Christus in der Passion von Gottes Beistand verlassen und über dieses Geschick verzweifelt gewesen wäre, der Gipfel der reformatorischen Irrlehre über den wahren Sinn von Kreuz und Descensus; sie ist eine Gotteslästerung, da sie Christus nachsagt, er hätte aufs schlimmste gesündigt. Nach Marius ist Ps 8,5 f. dagegen auf den Gedanken der – modern gesprochen – „Selbstunterscheidung" des Sohnes vom Vater zu beziehen und nicht darauf, daß Gott Vater seinen eingeborenen Sohn, wenn auch nur transitorisch, gleichsam „fallengelassen" hätte, oder daß Christus in seiner Todesangst dieser Meinung gewesen wäre.

„[28v] Es bekennet auch selber diser arme man, dz der brauch der schrifft seye (wie dann war ist), das tod und helle ains fur das ander werde genommen. Darumm sich zu erwundern ist, dz er sich selbs nit erkänt und auss seinem aignen mund sich nit ist strauffet güttiglich, ee und in Christus, als ain untrewen diener urtaile. Wie hatt er doch der wort Pauli so böß lich vergessen: Heb. 2. Wir se- [29r] che Jesum von des leidens wegen seines tods mit preiß und ere gekrönt, darmit die genad gottes fur uns alle were den tod versüchen.

Höre E. F. G. hie Paulum. Er bekänt ausstrükt die gnad, dz ist, der son gottes hab durch das leiden des tods und sterbens allain uns und im die coron der glori gäntzlich erlanget! Und laß sich nit bekimmern die falsche gloß von etlichen boßlich zugelegt[57]: Im habe die drey tag der engel oder der gothait gemangelt. Dann wiewol [29v] ain gezenck sich erhäbt hatt von etlichen hochgelerten diser stelle halben auß dem 8. ps. genommen, auß den sprachen beweget, dz etlich wellen, man selle lesen, im habe gemangelt der engel, etlich der gothait.[58] So ist doch sollichs alles nit auff dise drey tag geredt (wie clärer her nach wirt bewert), sonder auff sein menschait (nach dem er Jo. 1.4. spricht: Der vatter ist mer als ich) zudeuttet, wie all heiligen bekännen. Darumb gemelte gloß [30r] weder in hebreischer, caldaischer noch latinischer zungen wirt grundt, sonder sy ist zu verwerffen; dann sy ist lürtsch [= verkehrt]."

Sowohl nach römisch-katholischer Tradition wie auch gemäß der lutherischen Orthodoxie ist der Descensus-Christus kein Leidensknecht, der nach dem Kreuz auch noch unterirdische Strafen passiv erdulden und

---

gende Abschnitt in Zimmermanns Höllenfahrt-Druck – B2v, zit. bei *Herzog* (Anm. 2) Kap. VII, 1, Anm. 2 – über Gott als Quell des Lebens, von welchem Christus im Zustand des Todes am Ort der Hölle in der Qual der Verdammten abgeschnitten ist, zitiert er mit Kürzungen aus Luthers Psalmenkommentar, ohne die Vorlage zu nennen (vgl. WA 5, 602, 14–19).

[57] Siehe *Vorländer* (Anm. 48) 158–165, vgl. 196–199.

[58] Zur Kontroverse zwischen Jakob Faber und Erasmus von Rotterdam, ob Christus von Gott oder von den Engeln verlassen war, vgl. die Belege bei *Vorländer* (Anm. 48) 159–161.

durchleiden muß. Vielmehr ist er ein aktiver und mächtiger Kriegsherr, der den Kampf Gottes gegen die widergöttlichen Mächte zu Ende führt und den Sieg in der Unterwelt proklamiert, oder ein die göttlichen Urteile nicht etwa erleidender, sondern sie verkündender, bestätigender und vollstreckender Gerichtsherr[59].

4.5 Die Freiheit der Seele Christi („liber inter mortuos")

Mit dem Kreuzestod ist der Leidensweg Jesu nach dieser herkömmlichen Auffassung vollständig ausgeschritten. Der Descensus-Christus kann nach Marius nur als aktiver, gegen Hölle und Teufel streitender, sie „beißender" und Menschen durch eine Machttat befreiender Kämpfer vorgestellt werden, nicht als Leidensknecht, der über die römische Strafjustiz hinaus in den Klauen des Höllenpersonals einer weiteren Notlage unterworfen ist (vgl. Anm. 54). Vielmehr ist der Messias frei unter den Toten, und auch die Erlösung von Tod und Hölle ist ein freier Akt der Liebe Gottes.

„[30r] Ich zaige aber E. F. G. an die recht glos, Phil. 2, die Paulus selbs gibt, do er spricht, nach dem er sich selbs hatt gedämmütiget, ist er worden gehorsam bis in tod, aber bis in tod des creutzes. Was kan doch lauterer furgewänt werden, die seel Christi vor sollicher uneer zu bewaren? [30v] Nun fur hin weitter, ee nun wir zu der bewerung komen seiner mainung, habe wir noch ain wortlin von nott zu melden:
Er spricht, wir hätte nit kinden migen von gott dem vatter durch Christum von sind, tod und hellen erlößt werden, dan der son gottes, Christus, were also mensch worden: Enpfangen von ainer junckfrowen, geporn, gestorben und hätte also gelitten. Das doch in der warhaitt nit ist gewesen (bloslich darvon ze reden) von nötten, son- [31r] der ist es allain entsprungen und geschechen auß der höchste göttliche gütte und barmhertzikait, dann zereden von nöttiger notturfft. So were vil andere weg gott dem vatter miglich gewesen, dardurch er uns im hätte migen versönen, on die menschwerdung, sterben und leiden seines sons, unsers herrn Jesu Christi. Dann seinem gewalt send under worffen alle ding. Die weil aber zuwider- [31v] bringung unser unschuld und hinnemmung unser arbaitsamikait nit hautt hierinne geschicktere weil und weg furgewent migen werden, so hautt solliche weis im also gefallen und hats von ewigkait also verordnet, dz sein son von ainem weib solle dergestalt geborn werden, die do mit irem saumen zerkniste [= zerquetsche] dem teuffel sein haupt und allem seinem saumen, wie dan, Gen. 3, von stund an der schlangen von im [32r] verkindt ist worden nach dem kauff, den Adam und Eva hatten mit ir getroffen, sich selbs und alle ire nachkömmen in den tod, sind und hölle umm ain zergenckliche erlustigung gegeben. Und das sollichem also sey, sprach Gott, sy wirt dir dein habt zerknisten, und sprach nit: Sy müß dir es zerknisten. Also dz ist anzaigt worden die freyhait göttlicher erbarmung und außgeschloßen zwingende notturffnkait.
[32v] [...] wan sollicher und der gleichen sprich [Gen 3,15; Mk 14,36; Lk 24,26] alle [33r] (wie wol sy zimlichait anzaigen) so reden sy doch nit von unabwendiger notte, sonder allain von guttiger gotts verhaissung, auß welcher solliche nott entspringt. Dann was gott ain mal redt und freyledig verhaißt, mag darnach anders nit gesein. Sein sprechen ist verbringen: Er hatt geredt, und die ding send worden. Sein wortt bleibt ewig: Himel und erd zergend; aber die wortt gottes zergend nimmer. Darumm der gutt herr irret, [33v] und doch ungezweifelt nit unwissent. Wan so er diß also mächte bekriegen, dz er därffte sagen, dz Christus der gstalt hätte müssen leiden, es were sunst unser erlödigung unmiglich gewesen, so volgte villeicht nachgend auch herauß sein irsall. Die weil im aber nit also ist, und dise nott nit entspringt von wegen

[59] Vgl. zu diesen beiden Motiven die Ausführungen bei *Herzog* (Anm. 2) Kap. IV und V.

der unmiglichait, uns anderst zun erlösen, sonder allain auß genad und barmhertzikait, darvon die propheten und das [34r] gesatz haben weißgesaget, so muss zu grund geen sein irrige mainung, deshalben, für welche er kain clare schrifft nimmer an den tag wirt bringen."

4.6 Topographische Bedingungen der unterirdischen Begnadigungspraxis

Zimmermann hat in seiner Schrift von 1525 die topologische Vielfalt der „katholischen" Unterwelt reduziert auf die Hölle der Verdammten. Dies hat Konsequenzen für seine Theorie der Erlösung. Denn gleichzeitig hat er an dem traditionellen Motiv einer Befreiung der alttestamentlichen Gerechten festgehalten. Also hatten sich die Altväter zum Zeitpunkt des Descensus nicht im Limbus, sondern in der Hölle aufgehalten[60]. Christus ist demnach in die Hölle gefahren, nicht nur um dort die Pein der Verdammten ‚pro nobis' durchzustehen, sondern auch um die Väter des Alten Bundes zu erlösen. Damit erstreckt sich der Zweck des Descensus ad inferos nach Zimmermann auf die gottgefälligen Individuen der Menschheitsgeschichte vor und nach der Erscheinung des Messias auf Erden: einerseits auf die verstorbenen Gerechten, um sie aus der Hölle zu erretten, sowie anderseits auf die Christgläubigen, um sie davor zu bewahren.

Die katholische Descensus-Hermeneutik plädiert mit Nachdruck für die erste Annahme und unterscheidet sich von Zimmermann dadurch, daß sie eine Befreiung aus dem Limbus behauptet. Auch die zweite Position ist bei katholischen Denkern anzutreffen[61], jedoch nicht unter satisfaktionstheoretischen Vorzeichen. Dieses Panorama der Erlösung wird hier ergänzt um einen dritten heilsmittlerischen Zweck: die Begnadigung von Seelen aus dem Fegefeuer. Topographie, Geschichtsphilosophie und Soteriologie verweben sich bei Marius zu einer besonders durch die Fegefeuerthematik von Zimmermann unterschiedenen Konzeption religiöser Rettung. Ausschlaggebend für diese Differenz ist also zunächst eine andere Topographie der Unterwelt, in der Christus seine irdische Tätigkeit der Erlösung fortsetzt:

„[66r] Wie vil aber örter oder stetten in den hellen [66v] seye, solt billich darinnen der kirchen glaubt werden: als nemlich die vorhelle der heiligen vetter, welche das evangelium auch die schoß Abraae nennet, Luc. 16, die vorhelle der ungetauften kindlin, das fegfewr, auch die statt der verdampten. Die weil aber dise gesellen, als nemlich her Anthoni und auch sein werckmaister und alle diser newen lere, nicht mer erkännen

[60] „Lutherani solum cognoscant sinum Abraae et infernum penalem." (Marius 66v Marg.) Jedoch ist Zimmermanns Position mit Unsicherheiten behaftet. Denn neben seiner Behauptung eines Aufenthaltes der alttestamentlichen Gerechten in „der vntersten vnd letzsten hellen" (Zimmermann [Anm. 7] C2v) verwendet er für das postmortale Geschick der Altväter auch das Bild von der Ruhe des Schlafes und vom Schoße Abrahams (ebd. C3v-C4r). Mit Recht hat Marius auf diesen Widerspruch hingewiesen (vgl. Anm. 51).

[61] Die Gewißheit, daß Christus zu unserer Erlösung ad inferos gefahren ist, findet sich zum Beispiel bei Thomas von Aquin: „[...] fuit conveniens eum descendere ad inferos, ut nos a descensu ad inferos liberaret" (Summa theologiae, lib. 3, qu. 52, art. 1, resp.), und sie ist anzutreffen in der spätmittelalterlichen Hymnodik (*Truemper* [Anm. 10] 69–79), die einer Befreiung der Väter weniger Bedeutung zumißt als dem „pro nobis".

und glauben dann die schoß Abraae und die statt der verdam- [67r] pten, und die schrifft, auch das simbolum bekent, dz Christus sey in die hellen gestigen, und her Anthoni auch selbs bekänt, es seyen ‚etlich und ir vil im tod und hellen gewesen, die doch die schmertzen oder pen der selbigen nit gelitten habe‘[62], so volgt clarlich, dz die schoß Abraae auch die helle genent werde, darinnen dan all heilig altvätter vor dem Abram und nach im bis auff Christum im glauben des zukinfftigen [67v] Messie, der dem Abrae verhaißen ware, habent gerwet, darumm sy auch die schoß Abraae ist worden genemmet von wegen der verhaißung, die im ist beschechen. Wie dann Luce am 16 wirt anzaiget, dz Abraam zum reichen schlemmer hatt gesprochen: Son gedänck, dz du gütte ding in deinem leben hast enpfangen, aber der geleichen der Lazarus üble. Darumm wirt er nun hie getröstet, du aber hertiglichen gepeiniget; zaigt [68r] im auch an, wie zwischen inen baiden ain große klufft und weitte were, dz sy zusammen nit mächte komen, ob sy schon wolte.

Nun sey im also, wie sy dann sagen, das allain dise zwun stett do werden anzaigt und erlernet auß dem evangelio. Welcher wolt doch so grawsam sein, die weil oben anzaigt ist worden, die volendung aller ding am creütz, die do gedient haben zu hinnemung sind, tods und der helle, dz er die seel [68v] Jesu Christi in die pen der verdamnis wolte setzen und nit ir so fraintlich sein, dz er ir wolte verginnen, mit den anderen erwelten zum ewigen leben in der rwige schoß Abraae zun rasten. Die weil doch Petrus und David sprechen, dz er gott gehabt habe an seiner gerechte, darmitt er nit bewegt werde (das ist durch leiden in der helle). Dann er hautt seinen geist (wie oben gehört) in die hand gott seines [69r] vatters bevolchen. Dz aber her nachvolgt, er habe hingenommen oder auffgelösset die schmertzen des tods oder der hellen, das bewert her Anthonio gar nichts an seiner mainung, sonder zaigt es uns an gewisslich das fegfewr (dz ist die dritt statt der hellen), darauß dann die hailwertigen selen nach außfegung und rainigüng in ewige glori werden kommen, welcher schmertzen der her hautt auffgelediget, in dem dz er ir et- [69v] lich gantz herauß hautt genommen und die altväter alle erlediget: die vätter vom gefängnuß, die andern vom leiden.“

In der Unterwelt befindet sich die Seele Jesu nach Marius in einem Zustand der Seligkeit. Sie befreit nicht nur die Seelen der alttestamentlichen Gerechten aus dem *Limbus*, sondern auch die anderer Auserwählter aus dem *Purgatorium*. In keinem Falle handelt es sich beim Descensus um eine Ausweitung des Strafleidens Christi.

„[44r] Alle ding, die die prophettn anzaigt haben von dem leiden des leibs Christi, sind volent worden am creütz. Aber was er an der seel hatt selen leiden, ist noch entvorgewesen? Wer sagt es?? [44v] Der Zimerman. Schow er, dz er sich nit schneide oder hawe. Die Axt ist scharpf geschliffen! Wie bewert er das? Er felt von der bibel, dann er kan nichts der mainung in ir finden, nempt fur sich Augustinum uber die wort Jo. 19: Es ist volbracht, der do sagt also:

‚Was ist anderst volendet, dan was die weißsagung ain lange zeitt vorhin vorgesagt hatt. Darnach von wegen, dz nichts mer entforstend, das do nott were, [45r] das es gescheche, ee mal eer sterbe. Do hatt er sich gehalten der massen, als ainer, der hatt gewalt gehebt, Jo. 10, sein sel hin zelegen und die selbige widerumm anzenemmen. Und als er verzogen hatt, bis do gescheche alle ding, die solten geschechen, do hatt er genaigt sein haupt und auff geben seinen gaist etc.‘[63]

Schow durch Gott, E. F. G., dise wort Augustini, ob sy nit mer wider in seye (ich

[62] Vgl. Zimmermann (Anm. 7) B4v-C1r: „Ist er nu ym tode / vnd yn der hellen gewesen / so hat er auch gewißlich die pein des todes vnd der hellen gelitten / Wie wol etliche vnd vil / ym tode vnd ynn der hellen gewesen sind / vnd doch den schmertzen oder peyn der selbigen nicht gelittenn habenn / Aber Christus hat nicht also seyn wollenn / sintemal er komen ist / den tod vnd helle / mit aller yhrer peyn zuüberwynden“.

[63] *Augustinus*, In Johannis Evangelium tractatus CXXIV, tract. 119, no. 6, in: CCL 36, 660, 2–7.

main den Zimmerman) dan fur inn, E. F. G., [45v] bedarff des kain bewerung. Die wort send clar; die weil er aber wider sich selber und alle seine gesellen, wo im gotts worts mangelt, menschen lere einfiert (doch on verstand). Warumm braucht er nit hier zü auch Augustinum uber das erst buch Mosi zu dem büchstaben im 33. c. des XII. buchs, do der hailig vatter also sagt:

‚Fur war, es wirt nit unbillich geglaubt (E. F. G. mercke dise wort), [46r] dz die sel Christi sey kommen bis an die örter, in welchen die sinder werden gepeiniget, darmit er die were aufflesen von iren penen, welche er nach seiner (uns verborgne) gerechtikait urtailt hätt, sälig zemachen.‘[64]

Höre do zu, wer welle, die glos Augustini seiner vorigen wörter durch her Anthonium (unverstentlich) eingefiert, was die seel Christi in der helle hab gethan: Fur war nicht anders, dann etlich leident selen erlödiget, nit die ver- [46v] dampten, sonder allain etlich auß dem fegfeür. Darumm laß her Anthoni Augustinum rüwen. Er ist mer wider dan mit im.

Lieber her, zaigt uns schrifft an, und darnach schlußt, nit wie es euch gefelt, sonder wie die geschrifft vermag. Ir wert aber nichts auffbringen, dz die sel Christi etwas fur uns hab müßen leiden außerhalb des leibs, nit mit ir verainte. Dann es hatt sich (wie oben anzaigt) nit gepirt, dz aines etwas on [47r] das ander solte leiden und also (und nit anderst) uns vom tod erledigen. Christus hatt uns erlößt, nit sein leib allain oder sein seel, wie wol sy baide von gott. Kaines ist abgesindert worden, weder der leib im grab noch die sele in den hellen. Darumm der gutt her Anthoni sein mainung mit unverstandt furwendet“.

Die Seelen von Verstorbenen, die zur Gemeinschaft im Reiche Gottes bestimmt sind, werden aus ihren unterirdischen Gefängnissen befreit, damit sie zur beseligenden Schau der Herrlichkeit Gottes gelangen können. Diese *visio Dei beatifica* ist die Erfüllung der religiösen Biographie des Menschen, die durch den Descensus auch zwei Klassen von schon vor Christus Verstorbenen zuteil wird: den Seelen im *limbus patrum* und im *purgatorium*.

„[70r] Hie [sc. Eph 4,8–10] merckt E. F. G., warumm die gottförmig seel Christi in die hellen seye gefaren, nit darinnen ze leiden, sonder die gefangnen vätter zu erlödigen von der gefängnuß der beraubung göttliches anschawens, auch auffzeledigen die schmertzen der helle, nit in im selber. Dann Petrus sagt [Apg 2,24]: Es seye [70v] nit miglich gewesen, dz er inn hellischen oder tods penen hätte migen behalten werden, sonder in andern, die do in im entschläuffen warn, dz ist in seiner genad und seinem glauben, auß welchem er etlich ungezweifelt hatt auß fegfeurischer pen erlödiget, und ist dar nach ir allen und auch allen deren, die in im waren und send nachgend und werden noch kunfftig entschlaufen, durch sein heilige urstend der erstling worden. Welche [71r] also entschlauffen, warlich alle mit den andern in der genaden gotts gestorbnen (die do haben in der schoß abraae gewartet die zukunfft der seel Christi, sy do zu erledigen), nach dem letsten gericht frölichen, die fröd und glori des ewigen lebens (leib und sel nach) durch gemaine künfftige urstande werden enphahen, wie dann ditz gar lieblich Paulus, 1. Cor 15, nach ordnung anzaiget.

Nun aber, dise zway stuck, erlösung der gefangnen vätter und erlödigung [71v] etlicher auß dem Purgatori, zaigt auch an der lieblich prophett, Osee c. 13, also sprechent: Von der hand des tods wird ich sy erlödigen, von dem tod wird ich sy erlösen. O tod, ich wird werden dein tod. O hell, ich wird werden dein Piß. Was bedarff es cläreres? Er spricht, er werde sy, das send die außerwelten vätter, erlödigen und vom tod und gewalt des tods erlösen, welches furwar nichts [72r] anders ist, dann ditz: Wie hailig der mensch je worden ist, so müßt er doch leiblich sterben und darnach in den gewalt des tods (das er haißt die händ des tods) fallen; das ist beraubt sein der anscho-

[64] *Augustinus*, De Genesi ad litteram libri duodecim, lib. 12, cap. 33, in: CSEL 28/1, 428, 20–24.

wung gottes, wie offt oben ist angezaigt, deren allen kaines die edel seel Christi hatt durffen warten, die dann sollichs durch ir absteigen hinhatt genommen. Darumm der schaücher in der helle, die paradisisch glori haut genossen und alle andere außerwölten. Darnach spricht [72v] er: O hell, ich wird dein piß. Das ist: Du wirst mich nit peißen; ich wird dich peißen. Gar wird ich dich nit hinnemmen, aber ain raub in dir begen, wie dann ain anderer spruch auß dem selbigen capitel genomen oben gemelt, und mir von E. F. G. anzaigt, sollichs clar hautt bewisen.

Sollichem kompt auch zehilf ain spruch Davids im 81. psalmen, do er in der person Christi redet: Mein seel ist erfilt mit ublem; mein leben hatt sich zuge- [73r] nächt in der helle; ich bin geacht worden mit den absteigenden in den see; ich bin worden als ain mensch one hilf, je doch under den gestorbnen ain freyer. E. F. G. mercke den schluss diser wörter: Ob er nit außgetrückt unser und der christenlichen kirchen mainüng bekenn auß dem hailigen David: dz under allen andern gestorbnen Christus allain frey ledig ist gewesen in den hellen von allem leiden. Aber die andern menschen [73v] alle send aintweders gefreyt worden, als Maria, sein werde Mütter, oder erlöset, wie alle andere menschen, die do fursechen send gewesen züm ewigen leben, nach der wirckung auch die verdampten nach der genugsamen, an welchen auß ir aigne schüld die wirckung ir krafft nit hatt gewircket. Darumm im (das ist Christo Jesü) die hellisch pen nach seinem leiden und sterben an seiner edle seel nichts hatt migen zufügen, son- [74r] der er hatt sy gepißen, hatt den tod, wie Osee c. 13 stett, getodtet, im sein krafft genommen, dz er nemants mer kan tötten, der in in glaubt, noch beschedigen.

Darumm E. F. G. auch ain kräfftigen spruch auß dem 23. psalmen mir hatt fürpracht, do Dauid also spricht von baiden, des himels und der helle porten, durch welche der her kräfftiglich als ain konig der glori, ain starcker mächtiger herr ist eingangen, do eer also spricht züm ersten: O ir fürsten (E. F. G. [74v] versteet die hellische gaist), hebt auff, das ist, tütt auff ewere porten, und ir ewige porten werdent aufferhebt, so wirt zun euch eingan der konig der glori. Wer ist der könig der glori? Der starck und mächtig herr, der mechtig herr im krieg. Und diss ist geredt von den höllischen porten, in welche er streitpar, mächtig und in seiner höchste glori ist eingangen. Dann von den himelischen porten hatt er nit därffen streitparlich erscheinen, aber krafftig. Darumm her- [75r] nach volgt, so er weitter spricht: Ir fursten (das ist ir himelische geist), hebt auff ewre pforten, und ir ewigen pforten wert aufferhebt, so wirt eingon der konig der glori. Wer ist diser konig der glori? Der herr der kräfften, der ist ain konig des preiß und der glori.

So vil hab ich nach meinem einfalt, E. F. G., nach gnädiger erinnerung auß heiligen schrifften wellen der edle seel Jesu Christi zu lob und eer kurtzlich einfieren, sy darmitt auß dem angststall wellen er- [75v] lodigen, denn ir diser Zimerman hätte in der helle gepawen. Darumm in dann selbs noch heutt E. F. G. auch behält in gefanglicher zichtigung.“

4.7 Die „Vermaledeiung“ des Menschen und seine „Begnadung“

Anhand der Kritik von Marius an Zimmermann wird noch ein weiterer Unterschied deutlich, der über die Descensus-Theorie hinaus von grundsätzlicher Bedeutung ist: Die Beziehung zwischen Mensch und Gott wird in der Sicht des Lutheraners dominiert von der Perspektive des verdammenden Gesetzes. Sie ist in düsteren Farben gezeichnet und von der Selbstverfehlung des Menschen bestimmt. Dadurch wird die Erlösungsbedürftigkeit des Sünders dramatisch vor Augen gestellt.

„Zum ersten / stehet geschriben ym ersten buch Mosi / ym 12. vnd 22. cap. Das Got zu Abraham gesagt hatt / ynn deinem samen sollen gebenedeyet werden alle völcker. Sollen nu alle völcker durch Abrahams samen / dz ist / durch Christum / gebenedeyet werden / so folget / das alle völcker zuuor sind vermaledeyet gewesen. Aber vermaledeyet sein / ist nichts anders / denn der sund / dem tode vnd der hellen vnterworffen sein. Hierauß folget aber vnwidersprechlich / das wir allesampt der sund / dem tode

vnd der hellen peyn schuldig gewesen sind / vnd mit nicht durch vns selbs / dauon erlöset haben werden mögen. Denn disen dreyen stücken / Welchen wir von natur vnterworffen sind / hat müssen ewicklich gnug geschehen / vnd hat doch (wie gesagt) durch vns nicht geschehen können. Hirumb ists von nöten gewesen / das einer sich williklich disen stucken / als der sund / todt vnd hellen vntergebe / vnd gnug dafur thet / der yhnen nichts schuldig noch vnterworffen were / Vnd wir also durch den selbigen erlößet wurden. Das hat Christus gethan / Welcher der samen Abrahams ist / durch welchen wir alle gebenedeyet / das ist / von sunden / todt vnd hellen erlöset / werden solten / vnd sind“ [65].

Marius hat als Vertreter des katholischen Denkens den Akzent anders gesetzt. Für ihn ist die Begnadigung des sündigen Menschen von Gott her schon verwurzelt in derjenigen Gnade, daß überhaupt Schöpfung ist. Dem Sündenfall geht die Erschaffung der guten Natur des Menschen voraus. Die „Benedeiung“ ist das Erste und das Grundlegende – ein Moment, das bei Zimmermann zwar nicht fehlt, aber sicher unterbelichtet geblieben ist.

„[36v] Wol ist war, was vermaledeyet ist (soll es gott gefallen), so ist im nott die benedeyung. Aber nit her- [37r] widerumm ist alles vor vermaledeyet gewesen, das do gebenedeyet wirt; dann es were den worten gottes widerspennig. Anfänglich stett im Genesi am 1., wie gott alle ding gutt erschaffen habe und darnach erst gebenedeyet, nemlich das werck des finfften tags. Das send gewesen die kriechende oder webende thier und die vogel. Auch am letzsten des werck des sechsten tags, dz ist den menschen, wie dann auch do selbst wirt durch Mosen [37v] außtruckt: Gott haut erschaffen den menschen nach seiner bildnuß und gleichnüß, zum bild gottes schüff er in, und er schuff sy ain mendlin und frowen. Und gott segnet sy und sprach zun in: Seyt früchtbar und merent euch und füllent die Erde etc. Höre hie zu, E. F. G., wie ware sein mig ain solliche red, das von nott vermaledeyet müße sein, was do gebenedeyet werde. Haut nit gott disen segen geredt und gesprochen uber sein unver- [38r] nunfftige creatur und auch vernunfftige, ee mal die verflüchung oder maledeyüng nie ist gewesen? Welche erst ist nach der sind Adae und Eüae darauß entsprungen.“

5. Zusammenfassung und Würdigung

Rückblickend läßt sich feststellen: Anton Zimmermanns satisfaktionstheoretische Ausarbeitung der Strafleidenskonzeption der Höllenfahrt war Gegenstand von zwei Auseinandersetzungen über Sinn und Bedeutung des Descensus: a) die Kontroverse mit Bürgern und Geistlichen der Stadt Weißenfels (vgl. 2), b) die Intervention des Freisinger Fürstbischofs Philipp von der Pfalz, in deren Verlauf der Pastor zu einem Dementi gezwungen wurde (vgl. 3). Beide Debatten führten jeweils zur Publikation einer Schrift Zimmermanns: a) des im Geiste des Cusaners konzipierten Höllenfahrt-Drukkes von 1525, b) des im Sinne Marius' verfaßten Widerrufs von 1526.

Derartige Auseinandersetzungen bilden in der Geschichte der Höllenfahrtlehre keine Ausnahme. Denn nachdem Nikolaus von Kues seine Auffassung über die Höllenfahrt skizziert hatte, wurde dieser neue strafleidenstheoretische Typus der Descensus-Theorie besonders im Einzugsbereich

[65] Zimmermann (Anm. 7) A4v-B1r, zit. bei Marius 34r-35v.

lutherischen Denkens immer wieder in verschiedenen Fassungen und Kontexten rezipiert. Auffallend häufig war die Publikation dieser spezifischen Lehrbildung begleitet von Anfeindungen und scharfen Auseinandersetzungen, Drohungen seitens der geistlichen und weltlichen Obrigkeit, dem Einschreiten der Zensur und Strafhandlungen. Oftmals wurden die Autoren so zum Schweigen gebracht, die Debatten nicht theologisch gelöst, sondern durch politische Maßnahmen beendet[66].

Anhand der bei Augustinus Marius dokumentierten Ereignisse sind nun auch die Hintergründe einer der frühesten Debatten dieser Art in ihren Grundzügen aufgeklärt. In diesem Zusammenhang hat sich gezeigt, daß Anton Zimmermann in Sachen Höllenfahrt nicht nur die beiden Druckschriften von 1525 und 1526, sondern auch zwei handschriftliche Erklärungen zum Thema verfaßt hat: eine Verteidigung seines Druckes von 1525, deren Text nicht mehr vorliegt („Tractatus declaratorius“), und ein an den Freisinger Bischof Philipp von der Pfalz gerichteter Widerruf („Revocation“), der von Marius überliefert ist und der in erweiterter Fassung im folgenden Jahr als Druck erschien. In dieser Druckfassung des Dementis sind die Hintergründe, die zu seiner Niederschrift geführt haben, mit keiner Silbe angedeutet. Kaspar Schatzgeyer hatte den Inhalt dieser beiden Manuskripte in seinem Höllenfahrt-Druck von 1526 zwar ebenfalls mitgeteilt und daraus zitiert; aber die Zusammenhänge und Hintergründe, über die er wohl informiert gewesen ist – und schon die bloße Tatsache, daß es sich um Handschriften, nicht um Drucke handelt –, sind seinen Ausführungen nicht zu entnehmen.

Die Ereignisse in den Bistümern Freising und Naumburg, die Anton Zimmermann zwischen 1525 und 1526 veranlaßten, die im Sinne des Cusaners ausgearbeitete Strafleidenstheorie der Höllenfahrt (vgl. 1.2) zugunsten des traditionellen Triumphalismus (vgl. 1.1) aufzugeben, waren bis heute unbekannt, da man das handgeschriebene Gutachten von Augustinus Marius in der Descensus-Forschung bisher noch nicht ausgewertet hatte. Die Lehrbildung Zimmermanns und die Debatten, die um sie entbrannten, sind nicht nur von kirchenhistorischem Interesse, sondern auch von erheblichem systematischem Gewicht. Denn das umstrittene Thema hat seine Wurzeln in der Theologie des Nikolaus von Kues. Sodann ist es Hans Urs von Balthasar gelungen, dieses Anliegen des Cusaners in seiner theologischen Bedeutung dem Bewußtsein der Gegenwart aufs neue zu erschließen.

[66] Siehe *E. Vogelsang*, Weltbild und Kreuzestheologie in den Höllenfahrtsstreitigkeiten der Reformationszeit, in: ARG 38 (1941) 90–132; *Truemper* (Anm. 10) 293, vgl. 218–291.

ThPh 71 (1996) 370–389

Aristotelische Intellekttheorie und die „Sohnesgeburt" bei Meister Eckehart

Einführende Überlegungen in die Problematik dieses Verhältnisses

Von Holger Helting

Der Einfluß der aristotelischen Intellekttheorie auf das Denken des Meister Eckehart wurde und wird immer wieder in der Forschung hervorgehoben[1]. Das Verdienstvolle an dieser Hervorhebung liegt darin, daß durch den Rückverweis auf Aristoteles eindeutig geklärt werden kann, daß:

1. Eckeharts Denken durchaus an die philosophische Tradition anknüpft, und es sich in seinen Predigten nicht nur um eine „reine Mystik" handelt, die einen philosophischen Zugang ausschließt;
2. Eckeharts Rede in bezug auf das „Einswerden" von Vernehmer und Vernommenen nicht als irgendeine Bestandsidentität aufgefaßt werden kann, und Eckehart schon gar nicht als Vertreter eines monistischen (substanzialistischen) Pantheismus verstanden werden kann.

Trotz all dieser positiven Errungenschaften, die der Forschung durch eine aristotelische Deutung der Intellekttheorie bei Eckehart gelungen sind, besteht doch eine gewisse Gefahr darin, daß die Differenz zwischen der aristotelischen Intellekttheorie und der Theorie des Intellekts bei Eckehart nicht deutlich wird. Es wird in diesem Aufsatz versucht werden zu zeigen, daß, gerade wenn Eckehart den Intellekt in der Sohnesgeburt denkt, er den Intellekt unaristotelisch fassen muß[2].

Die Arbeit gliedert sich in drei Hauptteile: Zuerst soll durch eine kurze Ausführung der aristotelischen Theorie des Intellekts der Boden gelegt werden für die Auseinandersetzung mit der „Sohnesgeburt" bei Eckehart. Die

---

[1] Vgl. hierzu z. B. *B. Welte*, Meister Eckhart. Gedanken zu seinen Gedanken, Freiburg 1992: § 8 „Die Sache mit der Identität", 110ff.; *ders.*, „Meister Eckhart als Aristoteliker", in: PhJ 69 (1961) 64–74. *K. Flasch*, Einführung in die Philosophie des Mittelalters, Darmstadt 1987, 174.

[2] Es soll in keiner Weise bestritten werden, daß in der gegenwärtigen Eckehart-Forschung nicht auch am Rande darauf hingewiesen wird, daß der Intellekt bei Eckehart sich letztendlich, um zur Gottesschau zu kommen, „entleeren muß", und hierin sich wohl ein Unterschied zu Aristoteles zeigt (vgl. *B. Moisisch*, Die Theorie des Intellekts bei Dietrich von Freiberg [Beiheft 1 zu Dietriech von Freiberg Opera Omnia]). Hamburg 1977, 89, und auch die in Anm. 1 zitierte Stelle bei Flasch). Es scheint aber trotzdem, daß die Radikalität dieser Differenz weitgehend unentfaltet bleibt. *E. Waldschütz* blickt in seinem Buch: Denken und Erfahren des Grundes (Wien 1989) mit etwas Besorgnis auf die Tendenz der neueren Forschung, den Intellekt bei Eckehart zur Gänze im Sinne einer von Dietrich von Freiberg herkommenden, von Aristoteles stark beeinflußten Tradition zu verstehen, und ihn so als einen der Wegbereiter für das neuzeitliche Subjektdenken auszulegen (307ff.; weitere Literaturangaben zu dieser Forschung finden sich auf Seite 312 in der Anm. 42). Der vorliegende Aufsatz versucht im Sinne und Andenken meines nunmehr leider verstorbenen Eckehart-Lehrers Dr. Waldschütz einen „Mittelweg" einzuschlagen, der einerseits keinesfalls die traditionellen, philosophischen Einflüsse in Eckeharts Intellekttheorie verleugnen will, andererseits aber gerade die sonst eher unbeachtete radikale Differenz zur aristotelischen Tradition unterstreicht.

aristotelischen Quellentexte werden nur soweit ausgelegt, als dies für unser Vorhaben unbedingt notwendig ist. Die eigentliche Auseinandersetzung findet im zweiten Teil statt. Dort wird versucht, zuerst auf die Problematik einer vielleicht zunächst naheliegend scheinenden Identifizierung von „aktivem Intellekt" und „Sohn" aufmerksam zu machen. Nachdem das Problem deutlich geworden ist, wird ein erster Schritt in Richtung einer differenzierten Auslegung dieses Verhältnisses dargeboten. In einem dritten Teil soll sich die Interpretation innerhalb eines größeren Kontextes von Eckeharts Denken bewähren.

1. Teil. Die Intellekttheorie des Aristoteles: Ein Überblick

Aristoteles unterscheidet in dem berühmten 5. Kapitel des 3. Buches von περὶ ψυχῆς zwischen einem aktiven und einem passiven Intellekt. Der passive Intellekt[3] „wird zu allen Dingen", während der aktive Intellekt[4] alle Dinge hervorbringt. Der passive Intellekt ist vergänglich, der aktive hingegen ist als „getrennter" (χωριστός), „nichtleidender" (ἀπαθής), und „ungemischter" (ἀμιγής) unsterblich (ἀθάνατος) und ewig (αἴδιος). Weiters erfahren wir dort, daß der aktive Intellekt kontinuierlich (pausenlos[5]) denkt. An diese Intellekttheorie knüpften sich seit Theophrast[6] durch die Jahrhunderte hindurch viele Fragen. Einige wichtige lauten: 1. Wie verhält sich der aktive Intellekt zum passiven? 2. Ist der Intellekt in jeder Seele individuiert, oder gibt es nur einen aktiven Intellekt, an dem die einzelnen Seelen teilhaben? 3. Wie ist das „pausenlose" Denken des aktiven Intellekts zu verstehen, da der Mensch doch in der Erfahrung steht, „Denkpausen" zu machen? 4. Was ist mit der Identität von Intellekt und dem Erkannten gemeint?

In bezug auf die „Sohnesgeburt" bei Meister Eckehart ist, wie sich später deutlich herausstellen wird, besonders die letzte Frage von Bedeutung. Einzig ihr gilt in den folgenden kurzen Überlegungen zu Aristoteles die primäre Aufmerksamkeit. Den ersten Hinweis auf die Weise, wie die Aktivität des aktiven Intellekts (die alles Seiende hervorbringt) zu denken ist, gibt das Gleichnis mit dem Licht im 5. Kapitel. Dort wird gesagt, daß die Aktivität des aktiven Intellekts „wie das Licht" (οἷον τὸ φῶς) zu denken ist: „Denn auf irgendeine Weise schafft auch das Licht, daß die Farben, die der Möglichkeit nach sind, Farben der Wirklichkeit nach werden."[7] Durch das

[3] Bekannt unter den Namen: νοῦς παθητικός, bzw. intellectus possibilis. Vgl. Aristoteles, On the Soul III.5. (Griech./Engl.), London 1986. Von nun an zitiert als *De Anima*.

[4] Bekannt unter den Namen: νοῦς ποιητικός, bzw. intellectus agens. Vgl. *De Anima* III.5.

[5] *De Anima* 430a23: ἀλλ' οὐκ ὁτὲ μὲν νοεῖ ὁτὲ δ' οὐ νοεῖ.

[6] Ein kurzer Überblick über die Rezeptionsgeschichte der aristotelischen Intellekttheorie findet sich in der Einleitung von Sir *D. Ross* zu seiner Ausgabe von *De Anima* Oxford (1961) auf den Seiten 41 ff. *R. D. Hicks* gibt ebenfalls einen solchen Überblick in seiner Einleitung zu *De Anima* (Amsterdam 1965: Ixiv ff), der auch die modernen Interpretationsversuche erwähnt.

[7] *De Anima* 430a16 f.: τρόπον γάρ τινα καὶ τὸ φῶς ποιεῖ τὰ δυνάμει ὄντα χρώματα ἐνεργείᾳ χρώματα.

Licht erscheinen die Farben, die in den Dingen der Möglichkeit nach liegen. Ein grüner Apfel, zum Beispiel, der in der Dunkelheit sein Grünsein nur der Möglichkeit nach ist[8], zeigt sich als grüner, wenn er vom Licht bestrahlt wird (das Licht verwirklicht das im Apfel der Möglichkeit nach angelegte Grün-sein des Apfels). Analog muß auch der aktive Intellekt etwas in dem Seienden verwirklichen können, das dieses seiner Möglichkeit nach in sich trägt[9].

Eine Verständnishilfe für diesen Gedanken bietet die Zusammenfassung, die Aristoteles im 8. Kapitel des 3. Buches gibt. Zuerst wird dort wiederholt: „Die Seele ist in gewisser Weise alles Seiende. Denn das Seiende ist entweder Wahrgenommenes oder Gewußtes; die Erkenntnis ist einerseits irgendwie das Erkannte, die Wahrnehmung andererseits irgendwie das Wahrgenommene. Auf welche Weise es sich so verhält, muß untersucht werden."[10] Das „irgendwie" der Weise, wie der Intellekt der Möglichkeit und der Wirklichkeit nach alles Seiende ist, kann nach Aristoteles, rein formal betrachtet, auf zwei Weisen geschehen. Entweder ist das Erkennen das konkrete Seiende selbst (d. h. das Seiende als Form und Materie), oder es ist das Seiende seinem εἶδος („Aussehen", „Form", „Idee", „Bild") nach. Da Meister Eckehart das Phänomen des „εἶδος" (forma) mit „Bild" anzusprechen pflegt, wird dieses Wort von jetzt an als Übersetzung von „εἶδος" gewählt, um terminologisch so wenig Verwirrung wie möglich zu gewährleisten[11].

Durch das Phänomen der Wahrnehmung, für das ebenfalls gilt, daß es in gewisser Weise alles (wahrnehmbare) Seiende ist, läßt sich sehr anschaulich verdeutlichen, daß das „Seiende selbst" nicht in der Seele sein kann. Denn durch das Gesehenwerden des Steines befindet sich offenkundig nicht der Stein selbst im Auge, sondern sein (materieloses) „Wahrnehmungsbild"[12].

---

[8] Für Aristoteles gehört zum Vollzug des Grün-seins das Sich-als-Grünes-Zeigen, was nur mit Hilfe des Lichtes geschehen kann. Die Hilfe, die das Licht gibt, wird von Aristoteles im 7. Kapital des 2. Buches behandelt (das Licht aktualisiert das Durchsichtige [διαφανές], welches das Medium ist, in dem sich Farben zeigen können).

[9] Genauer gesagt müßte die Analogie so lauten: Wie das Licht das durchsichtige Medium aktualisiert, so daß Farben sich in ihm zeigen können, so ermöglicht der aktive Intellekt durch das Aktualisieren der Offenheit, die in sich Intelligibles anwesen zu lassen vermag (= passiver Intellekt), das Erkannt-sein von Intelligiblen. Aus dieser Überlegung läßt sich zusammenfassen: So wie sich das Licht (Aktualität) zum Durchsichtigen (Potentialität) verhält, so verhält sich der aktive Intellekt zum passiven.

[10] *De Anima* 431b20ff: ἢ γὰρ αἰσθητὰ τὰ ὄντα ἢ νοητά, ἔστι δ' ἡ ἐπιστήμη μὲν τὰ ἐπιστητὰ πως, ἡ δ' αἴσθησις τὰ αἰσθητά. πῶς δὲ τοῦτο, δεῖ ζητεῖν.

[11] Bei Eckehart ist allerdings das Wort „Bild" nicht immer unbedingt als das aristotelische εἶδος (als der vom Intellekt aktualisierte Wasgehalt der Dinge) zu verstehen, denn Eckehart gebraucht dieses Wort auch im Zusammenhang von Überlegungen über die „Vater-Sohn"-Beziehung, wo der aristotelische Sinn das Phänomen nicht zureichend zu fassen vermag (denn hier handelt es sich nicht etwa um aus Materie und Form bestehende „Dinge"). Es ist also von vornherein zu beachten, daß der „Bildbegriff" bei Eckehart verzweigter ist als die (didaktische) Gleichsetzung von εἶδος=Bild nahelegen könnte.

[12] Die Wahrnehmung nimmt zwar das reine (universelle) Bild des Steines irgendwie auf, aber nur „per accidens" (cf. *Hicks* lxii), d. h. die Wahrnehmung erkennt das Bild des Steins nicht als

Analog befindet sich nicht der Stein selbst (als Bild und Materie) im Intellekt, sondern als reines (universelles Bild). Dadurch, daß der Intellekt offen ist dafür, (intelligible, universelle) Bilder zu empfangen, ist er der „erleidende Intellekt", d. h. er „erleidet" die Aufnahme dieser Bilder (er vermag Bilder entgegenzunehmen; er vermag also, sich etwas von den Phänomenen sagen zu lassen). Er ist offen für das Empfangen des Bildes von jeglichem Seienden. Durch diese Offenheit kann gesagt werden, daß der „passive" Intellekt der Möglichkeit nach alles Seiende ist: Er vermag das Bild von jeglichem aus Materie und Bild zusammengesetzten Seienden zu empfangen.

Aber der Intellekt, als ganzes Phänomen betrachtet, empfängt nicht nur das Bild, sondern er erkennt es auch als solches. Der aktive Intellekt erkennt das Bild des Steines *als* (universelles) Bild des Steines. Er erkennt, daß dieses konkret wahrgenommene Seiende ein Stein ist (ein Individuum aus der Gattung/Art[13] der Steine), weil es das Bild des Steines in sich trägt. Das Bild des Steines ist etwas Universelles, d. h. es charakterisiert alles „steinhafte" Seiende. Ein jeglicher Stein trägt ein Bild der „Steinhaftigkeit" in sich. Steine unterscheiden sich dadurch, daß sie durch ihre Materie Akzidentien annehmen (eine bestimmte Größe, Qualität, Position ...). Die Wahrnehmung abstrahiert zwar vom Stein auch ein materiefreies Bild[14], nimmt aber den Stein als dieses individuelle Seiende wahr, ohne Einsicht in die „Steinhaftigkeit" dieses Seienden zu haben. Der aktive Intellekt trennt das Individuelle (die konkreten Akzidentien) des Steines ab, indem es dasjenige erkennt, was diesen einzelnen Stein zu einem Stein macht (dasjenige also, was allen Steinen gemeinsam ist). Der Stein weiß nichts von seiner Steinhaftigkeit; dadurch, daß der Intellekt die Steinhaftigkeit des Steins (das Bild des Steins)

---

universelles Bild des Steines (sie liefert gewissermaßen dem Intellekt das undifferenzierte „Rohmaterial" für diese Wesenserkenntnis). Die Wahrnehmung nimmt diesen konkreten Stein wahr, ohne die Möglichkeit zu haben, das Steinhafte, das allen Steinen zukommt, eigentlich zu gewahren. Nur um dieses durch die Wahrnehmung „uneigentlich" gewahrte Bild von dem noetischen, reinen, universellen Bild (dem intelligiblen εἶδος) zu unterscheiden, wurde das „wahrgenommene Bild" terminologisch als „Wahrnehmungsbild" gekennzeichnet. Aristoteles selbst sagt an einer Stelle: „ἐν τοῖς εἴδεσι τοῖς αἰσθητοῖς" 432a4 f.

[13] Ob Gattung oder Art kommt darauf an, wie differenziert man das Phänomen des Steines betrachtet. Wenn z. B. Sandstein und Granit unterschieden werden, dann ist ein einzelner Sandstein der Art nach ein Sandstein und erst der Gattung nach ein „Stein". Wenn allerdings auf der Gattungsebene nur zwischen Unbelebtem und Belebtem, und der Art nach nur Steine, Pflanzen, Tiere und Menschen unterschieden werden, dann ist ein jeglicher Granit oder Sandstein der Art nach Stein, der Gattung nach „unbelebt".

[14] Wenn der Stein mit seiner Materie aufgenommen werden würde, dann müßte wohl das Auge beim Erblicken des Steines durch die eingedrungene Materie größer bzw. schwerer werden, was offenkundig nicht der Fall ist. Den Unterschied zwischen dem „Wahrnehmungsbild" und dem konkreten Seienden, das wahrgenommen wird, faßt *Hicks* in seiner Einleitung (xlviii) sehr treffend zusammen: „Thus Aristotle is able to decide between the conflicting views of his predecessors, according to some of whom like acts upon like, while Heraclitus and Anaxagoras insisted that for any change to be perceived object and percipient must be unlike. ... both are right and wrong. The *percipiendum* is unlike, the *perceptum* is like, that which perceives it (footnote 4: 416b35, 417a18–20, 418a3–6), ..."

erkennt, holt er also etwas aus diesem einzelnen Stein heraus, was in diesem nur der Möglichkeit nach ist; der Intellekt aktualisiert das Bild des Steins (konstituiert das Aktuell-Sein des Steines in seiner Steinhaftigkeit) und ist so das Bild des Steins. Das Bild des Steins hat sein Sein im Erkanntwerden, denn das Bild als Bild ist nur der Möglichkeit nach im Stein. Der einzelne Stein ist immer Bild und Materie, nie Bild allein. Wie das Licht die Grünheit des Apfels zum Vorschein bringt (und so ursprünglich untrennbar mit dem Sich-Zeigen des Grüns verbunden ist), so bringt der Intellekt die Steinhaftigkeit des Steins ans Licht.

Der Intellekt deckt auf, daß es sich bei diesem konkreten Seienden um einen Stein (eine „Instanz" der Steinhaftigkeit) handelt, weil dieses Steinhaftigkeit in sich trägt. Mit der Erkenntnis der Steinhaftigkeit kann der Intellekt jeden Stein als Stein erkennen. Kein Seiendes könnte als in seinem Wasgehalt entdecktes Seiendes ohne den Intellekt sein[15]. Der Intellekt ermöglicht es, Seiendes als etwas anzusprechen, weil er universelle Strukturen im konkreten Seienden freizulegen vermag (zu aktualisieren vermag). Kurz zusammengefaßt: Der Intellekt ist der Möglichkeit nach alles Seiende, weil er qua passiver Intellekt eine Offenheit ist, die alle Bilder aufzunehmen vermag; er ist der Wirklichkeit nach alles Seiende, weil er diese Offenheit aktualisieren kann, d. h. weil er das durch die Wahrnehmung[16] *per accidens* aufgenommene Wesen (Bild, εἶδος) des einzelnen Seienden erkennt. Nur in diesem Erkennen *ist* das Bild aktuelles Bild, und deswegen und auf diese Weise ist der Akt des Erkennens nicht trennbar vom Akt des Erkanntwerdens. So ist wohl der Satz: „ἡ ἐπιστήμη μὲν τὰ ἐπιστητὰ πως" zu verstehen.

2. Teil. Ein Interpretationsansatz zur Klärung des Verhältnisses zwischen der aristotelischen Intellekttheorie und der „Sohnesgeburt" bei Eckehart

2.1 Methodische Vorbemerkung

Der erste Schritt der folgenden Überlegungen wird es sein, erst einmal das Problem in all seiner Schärfe zu fassen. Dazu wird auf eine Spannung hingewiesen, die dann begegnet, wenn verschiedene Aussagen Eckeharts bezüglich der Vernunft gegenübergestellt werden. Diese Spannung wird mit Hilfe einer Untergliederung eigens gekennzeichnet:

2.2 Aufweis der scheinbaren Identifikationsmöglichkeit der aristotelischen Intellekttheorie mit dem Denken des „Sohnes" bei Eckehart.

---

[15] Ohne den Intellekt wären Seiende höchstens „der Möglichkeit nach in ihrem Was-Gehalte entdeckbare Seiende".

[16] Die Probleme, die mit dem „Vermittlungscharakter" der „φαντάσματα" (*De Anima* 432 a 13 ff) verbunden sind, werden im Rahmen dieser skizzenhaften Ausführung der aristotelischen Intellekttheorie einfach übergangen.

2.3 Aufweis der scheinbaren Unvereinbarkeit von dem aristotelisch gefaßten Intellekt und dem „Sohn" bei Eckehart.

Der Rest des zweiten Teils widmet sich der Aufgabe, die Extrempole dieser Spannung harmonisch aufeinander einzustimmen.

2.4 Ein Interpretationsversuch zur Klärung des scheinbar paradoxen Verhältnisses zwischen aristotelischem Intellekt und dem „Sohn" bei Eckehart.

2.2 Aufweis der scheinbaren Identifikationsmöglichkeit der aristotelischen Intellekttheorie mit dem Denken des „Sohnes" bei Eckehart

Am Beginn der Exposition der aristotelischen Intellekttheorie wurde gesagt, daß die Frage nach dem Sinn der „Identität" von großer Bedeutung für ein Verständnis von Eckeharts Denken sei. Dies gilt es jetzt zunächst einmal zu belegen, dann zu durchdenken. Eckehart gibt in einer seiner Predigten folgende Formulierungen seines Grundgedankens:

> Als ich heute hierher ging, da sann ich darüber nach, wie ich euch so verständlich predigen könnte, daß ihr mich gut verstündet, und erdachte ein Gleichnis. Könntet ihr das recht verstehen, so verstündet ihr den eigentlichen Sinn und den Grund meines ganzen Anliegens, über den ich je gepredigt habe. Das Gleichnis aber hat es mit meinem Auge und mit dem Holz zu tun: Wird mein Auge aufgeschlagen, so ist es ein Auge; ist es zu, so ist es dasselbe Auge. Durch das Sehen hinwiederum geht dem Holze weder etwas zu noch ab. Nun versteht mich recht genau! Geschieht es aber nun, daß mein Auge eins und einfältig in sich selbst ist und (nun) aufgeschlagen und im Anschauen auf das Holz gerichtet wird, so bleibt ein jedes, was es ist, und doch werden beide im Vollzug des Anschauens so eins, daß man wahrhaft sagen kann: Auge-Holz, und das Holz ist mein Auge. Wäre nun noch das Holz unstofflich und rein geistig wie das Sehen meines Auges, so könnte man tatsächlich sagen, daß im Vollzug meines Sehens das Holz und mein Auge sich in einem Sein befänden. Trifft dies (nun schon) bei körperlichen Dingen zu, um wieviel mehr gilt es bei geistigen Dingen![17]

Dieses Gleichnis gibt nun mit einer unwesentlichen Veränderung[18] genau den Gedanken wieder, den Aristoteles zu Klärung des Sinnes der „Identität" von Vernehmen und Vernommen ausspricht. Eckehart sagt

---

[17] *Meister Eckehart,* Deutsche Predigten und Traktate. Herausgegeben und übersetzt von *Josef Quint.* Zürich 1979, Pr. 34, 314f. (Der mittelhochdeutsche Text ist entnommen aus: Deutsche Werke. Herausgegeben im Auftrag der *Deutschen Forschungsgemeinschaft* unter der Leitung von *Josef Quint.* Stuttgart 1958–1976 (Band I, II, III und V). Hier: II, Pr. 48, 416. Im folgenden zitiert: „DPT, Predigt-Nr., Seitenzahl" und „DW, Predigt-Nr., Seitenzahl"). „Dô ich hiute her gienc, dô gedâhte ich, wie ich iu alsô vernünfticlîche gepredigete, daz ir mich wol verstüendet. Dô gedâhte ich ein glîchnisse, und kündet ir daz wol verstân, sô verstüendet ir mînen sin und den grunt aller mîner meinunge, den ich ie gepredigete, und was daz glîchnisse von mînem ougen und von dem holze: wirt mîn ouge ûfgetân, sô ist ez ein ouge; ist ez zuo, sô ist ez daz selbe ouge, und durch der gesiht willen sô engât dem holze weder abe noch zuo. Nû merket mich vil rehte! Geschihet aber daz, daz mîn ouge ein und einvaltic ist in im selben und ûfgetân wirt und ûf daz holz geworfen wirt mit einer angesiht, sô blîbet ein ieglîchez, daz ez ist, und werdent doch in der würklichheit der angesiht als ein, daz man mac gesprechen in der wârheit: ouge-holz, und daz holz ist mîn ouge. Waere aber daz holz âne materie und ez zemâle geistlich waere als diu gesiht mînes ougen, sô möhte man sprechen in der wârheit, daz in der würklichheit der gesiht daz holz und mîn ouge bestüenden in éinem wesene. Ist diz wâr von lîplîchen dingen, vil mê ist ez wâr von geistlichen dingen."

[18] Statt von „Stein" ist hier von „Holz" die Rede, und die intellektuelle Vollzugsidentität wird nicht eigens ausgeführt, sondern lediglich angedeutet.

also, daß Auge und Holz dem Bestand nach (als Bild und Materie) eindeutig voneinander getrennt sind. Im Sehen wird das *per accidens* aufgenommene, von der Materie getrennte Bild des Holzes so wahrgenommen, daß der Akt des Sehens das Sein des Wahrgenommenwerdens des Bildes konstituiert. Im Vollzug herrscht also eine Identität. Der Grundgedanke Eckeharts hat offenbar irgendetwas mit einer Vollzugsidentität (also mit derjenigen Einheit, die nicht am Bestand haftet) zu tun. Einen Hinweis auf die Vertiefung der Einsicht in diesen Grundgedanken gibt uns die oben zitierte Stelle auch: Die Identität des Vollzugs intensiviert sich bei „geistigen Dingen."

Ein „geistiges Ding" aber ist die Vernunft (der Intellekt). Eckehart gibt in seinen Predigten zu erkennen, daß er die Aktivität der Vernunft durchaus aristotelisch versteht. Für Eckehart erkennt die Vernunft dadurch, daß sie die in der Wahrnehmung *per accidens* aufgenommenen Bilder als universelle Bilder erkennt. Die Erkenntnis nimmt also ihren Ursprung aus der sinnlichen Erfahrung[19]: „Dennoch empfängt sie [die Vernunft] von den Sinnen; was die Sinne von außen eintragen, davon nimmt die Vernunft auf."[20] Eckehart erkennt auch deutlich, daß das Bild selbst kein „Ding" ist, das selbst wieder Bilder zum Erkanntwerden benötigen würde, sondern es ist das, wodurch Dinge erkannt werden (also ein „ens quo" und nicht ein „ens quod"):

> Daher sehe ich (auch) nicht die Hand oder den Stein (an sich), vielmehr sehe ich ein Bild des Steines; dieses Bild selber aber sehe ich nicht in einem anderen Bilde oder in einem Vermittelnden, sondern ich sehe es unmittelbar und ohne Bild, weil das Bild (selber) das Vermittelnde ist und nicht ein anderes Vermittelndes, denn Bild ist ohne Bild und Laufen ohne Laufen – es verursacht wohl das Laufen …[21]

Eckehart versteht also das Bild als Grund der Aktivität des Dinges, das im Erkanntwerden aber nicht etwa den Intellekt zum Laufen verursacht, sondern als Bild die Aktivität zu erkennen gibt.

Weiters führt Eckehart 5 Eigenschaften der Vernunft an, die wir von Aristoteles her bereits kennengelernt haben[22]: 1. Sie löst ab von Hier und Nun.

---

[19] Vgl. hierzu *De Anima* 432a3ff: „ἐπεὶ δὲ οὐδὲ πρᾶγμα οὐθὲν ἐστι παρὰ τὰ μεγέθη, ὡς δοκεῖ, τὰ αἰσθητὰ κεχωρισμένον, ἐν τοῖς εἴδεσι τοῖς αἰσθητοῖς τὰ νοητά ἐστι, τὰ τε ἐν ἀφαιρέσει λεγόμενα καὶ ὅσα τῶν αἰσθητῶν ἕξεις καὶ πάθη."

[20] DPT Pr. 22, 253 (= DW I, Pr. 21, 365: „Dennoch nimet si von sinnen; daz die sinne von ûzen întragent, dâ von nimet vernünfticheit."). Vgl. auch DPT Pr. 57, 417 (Der mittelhochdeutsche Text dieser Predigt wurde noch nicht in die kritische Ausgabe aufgenommen. Quint hält ihn aber durchaus für echt (siehe DPT 525)).

[21] DPT Pr. 40, 345 (= DW III, Pr. 69, S. 168: „Dar umbe ensihe ich niht die hant oder den stein, mêr: ich sihe ein bilde von dem steine. Aber daz selbe bilde daz ensihe ich niht in einem andern bilde oder in einem mittel, mêr: ich siehe ez âne mittel und âne bilde, wan daz bilde íst daz mittel und niht ein ander mittel, und her umbe ist daz: wan bilde ist âne bilde und loufen âne loufen; ez machet wol loufende;"). Dadurch, daß Eckehart das Wesen des Bildes genuin aristotelisch versteht, kommt er nicht in alle die Paradoxe und Probleme, in die die moderne materialistische Auslegung des Bildes als „Gehirnreproduktion (Abbild) von physikalischen Objekten der Außenwelt" kommen muß. (vgl. hierzu *G. Pöltner*, Evolutionäre Vernunft, Stuttgart 1993.)

[22] DPT Pr. 40, 345ff. (= DW II, Pr. 69, 169ff.).

Der aristotelische Intellekt erfaßt ja gerade die universellen Bilder, nicht das Akzidentelle (Raum und Zeit). 2. Sie gleicht nichts. Der Intellekt ist das einzige „Seiende" innerhalb des aristotelisch gedachten Kosmos, das nicht aus Form und Materie zusammengesetzt ist (der Intellekt hat kein Organ). 3. Sie ist lauter und unvermengt. Wie bereits zitiert, spricht Aristoteles den aktiven Intellekt als „χωριστός", „ἀπαθής" und „ἀμιγής" an. 4. Sie ist in sich selber wirkend und suchend. Der aristotelische Intellekt vermag durch den aktiven Intellekt seine Potentialität aus sich zu aktivieren. 5. Sie ist ein Bild. Bei Aristoteles heißt es im 8. Kapitel des 3. Buches, daß der Intellekt das Bild der Bilder ist[23].

Bisher hat sich also ergeben, daß der Grundgedanke des Meister Eckehart etwas mit der Vollzugsidentität im „geistigen Bereich" zu tun hat, und daß Eckehart bestens mit der aristotelischen Intellekttheorie vertraut ist. Ein weiteres Grundwort bei Eckehart ist die „Sohnesgeburt". In einer Predigt heißt es:

> Ich habe auch öfters schon gesagt, daß eine Kraft in der Seele ist, die weder Zeit noch Fleisch berührt; ... Denn der ewige Vater gebiert seinen ewigen Sohn in dieser Kraft ohne Unterlaß so, daß diese Kraft den Sohn des Vaters und sich selbst als denselben Sohn in der einigen Kraft des Vaters mitgebiert[24].

Gott gebiert also seinen Sohn in die Seele und steht mit ihm in einer Einheit. Der Sohn wird als „Kraft in der Seele" bezeichnet, die weder Zeit noch Raum berührt. Wir wissen, daß Eckehart genauestens darüber Bescheid weiß, daß für Aristoteles der Intellekt eine Kraft in der Seele ist, die „unvergänglich" ist (berührt also die Zeit nicht) und, da keine Materie, auch kein Organ hat (also auch kein „Fleisch" berührt). Endlich sind wir also zum eigentlichen Kernproblem dieser Arbeit gekommen: Wie verhält sich die aristotelische Intellekttheorie zur „Sohnesgeburt" bei Eckehart?

Das erste Problem ist wahrscheinlich, überhaupt ein Problem in diesem Verhältnis zu erkennen. Denn aus dem bisher Gesagten läßt sich doch leicht ausrechnen, daß 1. die Einheit zwischen Gott und Mensch eine Vollzugseinheit ist (wie zwischen „Auge" und „Holz", nur „geistiger"), und 2., daß der „Sohn" der „aktive Intellekt" des Aristoteles ist. Es hat somit den Anschein als würde sich der Grundgedanke Eckeharts in bezug auf den Intellekt gänzlich von Aristoteles her verstehen lassen.

Eckeharts Identifizierung vom „aristotelischen Intellekt" und dem „göttlichen Funken" (Sohn) in der Seele kann scheinbar auch durch zahlreiche Stellen „eindeutig" belegt werden. So heißt es z. B.:

---

[23] *De Anima*, 432a2: „ὁ νοῦς εἶδος εἰδῶν."

[24] DPT Pr. 2, 161 (= DW I, Pr. 2, 32: „Ich hân ouch mê gesprochen, daz ein kraft in der sêle ist, diu berüeret niht zît noch vleisch ... Wan der êwige vater gebirt sînen êwigen sun in dirre kraft âne underlâz, alsô daz disiu kraft mitgebernde ist den sun des vaters und sich selber den selben sun in der einiger kraft des vaters.").

1. Das Fünklein der Vernunft, das ist das Haupt der Seele ... und ist so etwas wie ein Fünklein göttlicher Natur und ein göttliches Licht, ein Strahl und ein eingeprägtes Bild göttlicher Natur[25].
2. Mit dem „Sohne" erfassen wir ... die Vernunft ...[26].
3. Die Seele hat nichts, worein Gott sprechen könnte, als die Vernunft[27].
4. Eine Kraft ist in der Seele ... (es ist) die Vernunft: dieser Kraft ist nichts fern noch draußen ... Diese Kraft nimmt Gott ganz entblößt in seinem wesenhaften Sein; sie ist eins in der Einheit ...[28].

Aus allen diesen Zitaten geht doch eindeutig hervor, daß Meister Eckehart als „göttlichen Kern" des Menschen die Vernunft ansetzt; die Vernunft wiederum, wie oben ausführlich gezeigt wurde, ist ganz im Sinne des Aristoteles begriffen. In einer weiteren Predigt spricht er sogar ausdrücklich von „2 Söhnen" der Vernunft und gibt damit die aristotelische Unterscheidung des aktiven und passiven Intellekts wieder:

Wieder in einem anderen Sinne wollen wir nun von den „zwei Söhnen" der Vernunft sprechen. Der eine ist die „Möglichkeit" ..., der andere ist die „Wirklichkeit" ... Nun spricht ein heidnischer Meister: Die Seele hat in dieser Kraft ... das Vermögen, geistig zu allen Dingen zu werden. In der wirkenden Kraft gleicht sie dem Vater und wirkt alle Dinge zu einem neuen Sein[29].

2.3 Aufweis der scheinbaren Unvereinbarkeit von dem aristotelisch gefaßten Intellekt und dem „Sohn" bei Eckehart

Wo liegt also das Problem, das in diesem Aufsatz thematisiert werden soll? Es liegt darin, daß, wenn Eckeharts „Sohn" einfach mit der aristotelischen Auslegung des Intellektes zu identifizieren ist, sich unzählige Widersprüche, oft in derselben Predigt, ergeben würden; denn, obwohl sich viele Belegstellen für die Identifizierung von „Sohn" und „Intellekt" anführen lassen[30], so lassen sich noch mehr Stellen dafür anführen, daß Eckehart scheinbar den Intellekt gerade nicht als mit Gott in einer Einheit stehend ansieht:

1. Alle Kräfte der Seele und alle ihre Werke: das alles ist „Menge", Gedächtnis, Vernunft und Wille, die alle vermannigfaltigen dich. Darum muß du sie alle lassen ...[31]

---

[25] DPT Pr. 51, 392 (= DW II, Pr. 37, 211. „Daz vünkelîn der vernünfticheit, daz ist daz houbet in der sêle ... und ist als vil als ein vünkelîn göttlîcher natûre, ein götlich lieht, ein zein und ein îngedrücket bilde göttlicher natûre.").

[26] DPT Pr. 52, 396 (= DW II, Pr. 43, 317: „Bî dem ‚sune' nemen wir vernünfticheit ...").

[27] DPT Pr. 52, 397 (= DW II, Pr. 43, 322f.: „Diu sêle enhât niht, dâ got în gesprechen müge, dan vernünfticheit").

[28] DPT Pr. 14, 221 (= DW I, Pr. 13, S. 220ff.: „Ein kraft ist in der sêle ... vernünfticheit: dirre kraft enist niht verre noch ûzer ... Disiu kraft nimet got blôz zemâle in sînem istigen wesene; si ist ein in der einicheit ...").

[29] DPT Pr. 51, 394 (= DW II, Pr. 37, 220f.: „Nû sprechen wir in einem andern sinne von den ‚zwein sünen' der vernünfticheit. Daz ein ist diu mügelicheit, der ander ist diu würklicheit., Nû sprichet ein heidenischer meister: „diu sêle hât in dirre kraft mügelicheit, alliu dinc ze werdenne geistlîche". In der würkenden kraft glîchet si sich dem vater und würket alliu dinc in ein niuwez wesen").

[30] Zumindest, wenn man sie gedankenlos aus dem Kontext reißt.

[31] DPT Pr. 59, 432. (Der mittelhochdeutsche Text dieser Predigt wurde noch nicht in die kritische Ausgabe aufgenommen. Quint hält ihn aber durchaus für echt (siehe DPT S. 527)).

2. Darum wirkt Gott seine göttlichen Werke nicht in der Erkenntnis ...[32]

3. ... es gibt vielmehr etwas in der Seele, aus dem Erkenntnis und Liebe ausfließen; es selbst erkennt und liebt nicht, wie's die Kräfte der Seele tun[33].

4. Mitunter wird in der Seele ein Licht offenbar, und der Mensch wähnt, es sei der Sohn, doch ist es nur ein Licht ... [der Geist schöpft die Seligkeit] weder aus der Liebe noch aus dem Erkennen noch aus dem Anschauen[34].

An einer anderen Stelle wird sogar ausdrücklich abgelehnt, daß die Meister mit ihrer eigenen Vernunft in den tiefsten Grund vordringen könnten:

Denn, die über den Adel der Seele geschrieben haben, die waren da noch nicht weiter gekommen, als sie ihre natürliche Vernunft trug; sie waren nie in den Grund gekommen ... Bei aller Wahrheit, die alle Meister mit ihrer eigenen Vernunft und Erkenntnis je lehrten ... haben sie doch nie das Allermindeste in diesem Wissen und in diesem Grunde verstanden[35].

Um die Verwirrung noch zu steigern, kann darauf hingewiesen werden, daß Eckehart oft predigt, daß es über dem „Licht der Vernunft" noch ein weiteres „Licht der Gnade" gibt:

1. Oberhalb jenes Lichtes [Vernunft] ist die Gnade. Die Gnade (aber) kommt nimmer in die Vernunft noch in den Willen[36].

2. Das Licht der Sonne ist klein gegenüber dem Licht der Vernunft; die Vernunft hinwiederum ist klein gegenüber dem Licht der Gnade. Gnade ist ein Licht, das alles, was Gott je erschuf oder erschaffen könnte, überschwebt und überragt. Und doch, wie groß auch das Licht der Gnade sein mag, es ist klein gegenüber dem Lichte, das Gott ist[37].

3. Nun gibt es ein weiteres Licht, das ist das Licht der Gnade; dem gegenüber ist das natürliche Licht so klein wie das, was eine Nadelspitze von der Erde zu fassen vermag ...[38]

An anderen Stellen wiederum spricht Eckehart davon, daß die „Liebe" oder „das Licht des Glaubens" den Weg zu Gott eröffnet:

1.a. Nichts bringt dich Gott näher und macht dir Gott so zu eigen wie dieses süße Band der Liebe[39].

1.b. Durch das Erkennen nehme ich Gott in mich hinein; durch die Liebe hingegen gehe ich in Gott ein[40].

---

[32] DPT Pr. 45, 368 (= DW III, Pr. 60, 22: „Dar umbe enwürket got sîniu göttlîchiu werk niht in der bekantnisse ...").

[33] DPT Pr. 32, 306 (= DW II, Pr. 52, 496: „einez ist in der sêle, von dem vliuzet bekennen und minnen; daz enbekennet selber niht noch enminnet niht alsô als die krefte der sêle").

[34] DPT Pr. 25, 270 (= DW II, Pr. 39, 264 f.: „Etwenne wirt ein lieht offen in der sêle, und der mensche waenet, ez sî der sun, und ez ist niuwan ein liecht ... der geist neme sîne saelicheit ... noch in minne noch in bekennenne noch in anesehenne").

[35] DPT Pr. 57, 423.

[36] DPT Pr. 52, 398 (= DW II, Pr. 43, 325: „Ob dem liehte ist gnâde; diu enkumet niemer in vernünfticheit noch in willen").

[37] DPT Pr. 53, 402 (= DW III, Pr. 70, 196: „Daz lieht der sunnen ist kleine wider dem liehte der vernünfticheit, und diu vernünfticheit ist kleine wider dem liehte der gnâde. Gnâde ist ein lieht überswebende und übergânde über allez, daz got ie geschuof oder geschepfen möhte. Daz lieht der gnâde, swie grôz ez ist, ez ist doch kleine wider dem göttlîchen liehte").

[38] DPT Pr. 33, 311 (= DW III, Pr. 73, 262: „Nû ist ein ander lieht, daz ist daz lieht der gnade; gegen dem ist daz natiurlich lieht als kleine als einer nâdel spitze mac begrifen des ertrîches gegen dem ganzen ertrîche ...").

[39] DPT Pr. 59, 439.

[40] DPT Pr. 7, 186 (= DW I, Pr. 6, 113: „Mit bekennenne nime ich got in mich, mit minnenne gân ich in got").

2. Und auch Gott ist ein Licht, und wenn das göttliche Licht sich in die Seele gießt, so wird die Seele mit Gott vereint wie ein Licht mit dem Lichte. Dann heißt es ein Licht des Glaubens ...[41]

Mittlerweile dürfte es klar geworden sein, daß es in der Tat Probleme gibt mit der Identifizierung von „Sohn" und dem aristotelisch verstandenen „Intellekt". Das Problem scheint nunmehr so klar, daß es schwierig ist, überhaupt einen Ausgangspunkt für eine klärende Untersuchung zu finden. Im Folgenden soll ein erster Schritt[42] in die Richtung einer Klärung unternommen werden. Als Ausgangspunkt dient eine Betrachtung über den Unterschied von „Gnade" und „Vernunft".

2.4 Ein Interpretationsversuch zur Klärung des scheinbar paradoxen Verhältnisses zwischen aristotelischem Intellekt und dem „Sohn" bei Eckehart

Wie wir gesehen haben, wiederholt Eckehart des öfteren, daß die Gnade über der Vernunft steht. Was ist Gnade? In einer Predigt erfahren wir: „Die Gnade wirkt kein Werk, sie gießt (vielmehr) nur alle Zier vollends in die Seele."[43] Das Ausgezeichnete an der Gnade ist, daß sie kein Werk wirkt. Kein Werk zu wirken, scheint „höher" zu sein als das Wirken der Vernunft, das Bilder von Seienden zu trennen vermag. Das bedeutet nicht, daß die Vernunft irgendwie herabgewürdigt wird, um die Gnade höher erscheinen zu lassen. Eckehart spricht durchaus auch von dem „Wunderwerk" der Vernunft:

Sie [die Seele] vermag Wunder zu wirken in ihrem natürlichen Lichte. Sie ist so kräftig, daß sie zu trennen vermag, was eins ist. Feuer und Hitze sind eins; fällt es in die Vernunft, sie weiß es zu trennen. Weisheit und Gutheit sind in Gott eins; fällt die Weisheit aber in die Vernunft, so denkt sie an das andere (= die Güte) nicht (mehr)[44].

Weiters vermag die Vernunft durch das Erkennen der Bilder, die „Dinge" zu „veredeln", weil sie eben die Bilder in den Dingen als Bilder erkennt: „... denn das allergeringste und allerwertloseste, das es an körperlichen Dingen gibt, das wird, wenn es je (nur) von diesem Licht, welches die Vernunft ist, beschienen oder beleuchtet ward, edler als alles, was körperlich ist."[45] Das edle Werk der Vernunft ist also die Aktivität des

---

[41] DPT Pr. 30, 297 (= DW II, Pr. 32, 142: „Und got ist ouch ein lieht; und swenne sich daz götlîche lieht giuzet in die sêle, sô wirt diu sêle mit gote vereinet als ein lieht mit liehte; sô heizet ez ein lieht des glouben ...").

[42] Erste Schritte in der Philosophie haben es an sich, daß sie öfters vom Weg abkommen. Aber gerade diese Fehltritte sind durchaus weiterführend, weil sie helfen, die Richtung des Weges besser kennenzulernen. In der Hoffnung diese Wegrichtung zumindest durch Fehltritte aufzuzeigen, ist alles Folgende geschrieben.

[43] DPT Pr. 22, 254 (= DW I, Pr. 21, 367: „gnâde enwürket kein werk, wan alle gezierde giuzet si zemâle in die sêle").

[44] DPT Pr. 52, 399 (= DW II, Pr. 43, 328: „Si vermac wunder in im natiurlîchen liehte; si ist sô kreftic, si scheidet, daz ein ist. Viur und hitze ist ein; vellet ez in vernunft, si scheidet ez. Wîsheit und güete ist an gote ein; vellet wîsheit in vernunft, si engedenket des andern niemer").

[45] DPT Pr. 33, 310 (= DW III, Pr. 73, 260: „wan daz allerminste und daz allersnoedeste, daz dâ

Erkennens oder Verstehens: „Das Licht aber, das von der Vernunft ausfließt, ist das Verstehen..." [46] Im Akt des Verstehens waltet, wie oben ausführlich besprochen, die Vollzugsidentität. Von der Gnade heißt es nun: „Gnade aber führt nie zur Einigung in einem Werk." [47]

Das „Wunder der Vernunft", nämlich ihre Vollzugsidentität im Akt des Vernehmens von universellen Bildern, ist also gerade das, was sie der Gnade gegenüber „geringer" macht[48]. Die Gnade benötigt nicht den Akt (das Werk) des Vernehmens von „Äußerlichem", um zu einigen. Ein Anhaften an die Vollzugsidentität im Denken führt also zu der Unmöglichkeit, die Gnade eigentlich zu „empfangen". Mit der Aktivität des Denkens kommt der Mensch höchstens so weit, daß er erkennt, daß Gott ist[49]: In eine ursprüngliche Einheit mit Gott gelangt die Vernunft aber durch ihre Aktivität des Erkennens nicht. Der Mensch kann also seine Einheit mit Gott nicht bewirken. Vielmehr muß er von allen Dingen so abscheiden, daß er nicht mehr an den Bildern, die die Vernunft aktualisiert, anhaftet: „... je mehr du ohne Bilder bist, um so empfänglicher bist du für sein Einwirken..." [50], und: „Wer nicht alle Äußerlichkeit der Kreaturen läßt, der kann in diese göttliche Geburt weder empfangen noch geboren werden." [51] Aber auch dieses Abscheiden ist im eigentlichen Sinne kein „Vorbereiten" der Einheit mit Gott: „Du kannst nimmer so schnell an das Bereiten denken oder nach ihm begehren, daß Gott nicht schon vorher da wäre, auf daß er dich bereite." [52]

Gott ist also immer schon da. Er gibt im Innersten des Menschen dem Menschen Halt. Dieser Halt wird aber nur eingesehen, wenn jeglicher „Eigenhalt", d. h. jegliches Festklammern an Vernommenes, aufgegeben wird.

---

ist an lîplîchen dingen, daz ie beschinen oder bliuhtet wart von disem liehte, daz vernünfticheit ist, daz wirt edler dan allez, daz lîplich ist").

[46] DPT Pr. 33, 311 (= DW III, Pr. 73, 261: „Und ist diz lieht bekantnisse, daz dâ vliuzet von der vernünfticheit...").

[47] DPT 52, 398 (= DW II, Pr. 43, 326: „Gnâde eneiniget niht an deheinem werke").

[48] Daraus erhellt sich, daß die Vollzugsidentität zwischen Sehen und Gesehenem, wenn sie nur einfach „geistig potenziert" wird zu der Vollzugsidentität zwischen Erkennen und Erkanntem, noch nicht das Wesentliche der Einheit zwischen Gott und Sohn erfaßt.

[49] Vgl. DPT Pr. 45, 368 (= DW III, Pr. 60, 22). „Daß Gott ist" wird z. B. in den Gottesbeweisen der *theologia naturalis* entdeckt. Es ist also möglich, intellektuell Gott ganz nahe zu kommen; eine intellektuelle Einsicht kommt aber nicht über diese Nähe hinaus zu einer wahren Einheit mit Gott. Der letzte Schritt kommt (auf intellektuellem Wege) vor einem unüberwindbaren, dunklen Abgrund zum Innehalten. Dies gilt natürlich auch von einer jeden, noch so klaren Auslegung von Eckeharts Predigten. (Anselm, den Eckehart manchmal in seinen Predigten zitiert, ist ein gutes Beispiel für jemand, der auf intellektuellem Wege eindeutig das Dasein Gottes bewiesen zu haben glaubt, jedoch letztendlich [verzweifelt] aufschreit: „Aber ich kann dich nicht spüren") (Ubique es tota praesens – et non te video. In te moveor et in te sum – et te non possum accedere. Intra me et circa me es – et non te sentio" *Anselm von Canterbury*, Proslogion. Lateinisch-Deutsch. Stuttgart 1962, 112 [Kapitel 16]). In diesem Aufsatz wird ein Versuch unternommen – soweit es philosophisch möglich ist – aufzuweisen, daß Eckehart in seinen Predigten auf einen Erfahrungsvollzug hinweist, der einer natürlichen Gotteserkenntnis zugrunde liegen kann.

[50] DPT Pr. 57, 421.

[51] DPT Pr. 57, 424. Vgl. auch DPT Pr. 40, 344 (= DW III, Pr. 69, 165).

[52] DPT Pr. 59, 435.

Aber der Gedanke des Aufgebens des Eigenhalts nährt die Angst der Haltlosigkeit, solange der Mensch noch nicht eigentlich in Gottes Halt steht:

> Nun könntest du sagen: Ach, Herr, wenn es denn notwendig so sein muß, daß man aller Dinge entäußert und verödet sei, äußerlich wie innerlich, die Kräfte wie ihr Wirken, – wenn das alles weg muß, dann ist es ein schwerer Stand, wenn Gott den Menschen so stehen läßt ohne seinen Halt ...[53]

Es stellt sich nun die Frage, worin sich denn der Halt Gottes nach der Aufgabe des „Eigenhalts" bekundet?

Der Sohn liegt nicht in der Aktivität der Vernunft. Er liegt auch nicht in der Kraft der Vernunft. Er liegt vielmehr im „Inneren" der Vernunft. So zitiert Eckehart in einer Predigt einen Meister, der sagt: „Ich werde etwas in mir gewahr, das glänzt in meiner Vernunft; ich verspüre wohl, daß es etwas ist, aber was es sein mag, das kann ich nicht begreifen..."[54] Gott berührt den Menschen im Innersten der Vernunft, dieses Berühren aber kann von der Vernunft selbst nicht „vernünftig" begriffen werden. Jeglichem Akt der Vernunft (jeglichem Erkennen) liegt nämlich immer schon etwas zugrunde: Das Ermöglichtsein des Aktes der Vernunft[55]. Daß überhaupt Erkennen möglich ist, d. h., daß überhaupt Intellekt ist, dazu trägt der Mensch nichts bei. Der Sohn Gottes ist derjenige, der alles von seinem Vater empfängt: „... des Vaters Wesen ist, den Sohn zu gebären, und des Sohnes Wesen, daß ich in ihm und nach ihm geboren werde."[56] Die Vernunft ist alle Dinge, insofern sie das Edelste der Dinge aktualisiert: „Ein Meister sagt: Gott hat in allen seinen Werken alle Dinge im Auge. Die Seele ist alle Dinge."[57] In gewisser Weise kann gesagt werden, daß durch die Vernunft (in bezug auf die Aktualität) überhaupt etwas ist und nicht nichts. Das Ermöglichtsein der Vernunft selbst, die alle Dinge ist, ist die Gnade, die durch nichts bewirkt werden kann, weil sie allem Wirken zugrunde liegt. Erst durch die Gnade ist demnach alles.

Der Sohn kann nichts als empfangen (geboren werden). Der Intellekt ist also der Sohn, insofern er überhaupt ermöglicht ist. Das „Möglichsein" (das „Gemochtsein" von Gott) des „aktiven Intellekts" ist etwas, das Aristoteles immer schon voraussetzte und nie eigens bedachte. Der aristotelische „aktive Intellekt" ist also der Sohn, solange er in seiner innersten Wurzel, d. h. also unaristotelisch, gedacht wird. Das folgende kommentierte Zitat versucht dies zu verdeutlichen:

---

[53] DPT Pr. 59, 435.

[54] DPT Pr. 57, 422.

[55] Damit ist natürlich nicht der passive Intellekt gemeint (von dem kann nur in ganz spezieller Weise gesagt werden, daß er den aktiven bedinge, nämlich dadurch, daß der aktive Intellekt zum Aktualisieren potentiell Aktualisierbares „braucht"; davon ist aber hier nicht die Rede). Es geht hier um dasjenige, das ermöglicht, daß der aktive Intellekt überhaupt den passiven aktualisieren kann.

[56] DPT Pr. 25, 270 (= DW II, Pr. 39, 264: „des vaters wesen ist, daz er den sun geber, und des sunes wesen ist, daz ich in im und nâch im geborn werde").

[57] DPT Pr. 22, 255 (= DW I, Pr. 21, 370: „Ein meister sprichet: got meinet in allen sînen werken, alliu dinc. Diu sêle ist alliu dinc").

Soweit wir diesem Bilde [Sohn], in dem alle Bilder ausgeflossen und herausgelassen sind [durch die Aktivität des „aktiven Intellekts"], gleichen [d. h. nicht an der Aktivität (am Werk) haften, sondern sein „überhaupt sein und nicht nicht" (seine „Ermöglichtheit") gewahren] und in diesem Bilde widergebildet und gleich in das Bild des Vaters eingetragen sind [Sohn empfängt, Vater schenkt – im „Vollzug" nicht voneinander trennbar] – soweit er *das* in uns erkennt, *soweit* erkennen wir ihn, wie er sich selbst erkennt[58].

Soweit der Sohn erkannt wird (und dadurch mit Sein beschenkt), soweit erkennen wir, wenn wir des Sohnes überhaupt gewahr sind und nicht an den „Werken des Sohnes", d. h. an der Aktivität des aktiven Intellekts, haften, auch Gott, weil dieser sich zur Gänze dem Sohn schenkt[59]. Dies geschieht in der intensivsten („geistigsten") „Vollzugseinheit", weil 1. kein durch Materie bewirkter (potentieller) Eigenbestand besteht[60] und 2. weil die Vollzugsidentität auch nicht materiellen Ursprung hat[61]; von dieser Vollzugsidentität kann deswegen gesagt werden:

Ein Bild als Bild und das, dessen Bild es ist, das kann niemand voneinander sondern ... Gott selbst zum Trotz, den Engeln zum Trotz, den Seelen und allen Kreaturen zum Trotz (sage ich), daß sie die Seele, wo sie Bild Gottes ist, (von Gott) nicht zu trennen vermöchten[62].

Dieses Bild des „Sohnes" und des „Vaters" hat aber nichts mit den „Bildern" der Dinge zu tun[63], die ja Materie informieren. „Bild" ist in bezug auf „Vater" und „Sohn" höchstens analog zu verstehen.

Das folgende Gleichnis faßt schön zusammen, daß die Suche nach Gott nicht durch Werke fündig wird, sondern durch Gewahrwerden dessen, was vor allen Werken bereits ist:

---

[58] DPT Pr. 53, 403. (DW III, Pr. 70, 197 f.: „Rehte als vil wir dem bilde glîch sîn, in dem bilde alliu bilde ûzgevlozzen und gelâzen sint, und in dem bilde widerbildet sîn und glîche îngetragen sîn in daz bilde des vaters, als verre als er daz in uns bekennet, als verre bekennen wir in, als er sich selben bekennet").

[59] Vgl. DPT Pr. 34, 314: „Dieser Mensch hat die unterste Stätte bezogen, und in diesen Menschen muß sich Gott ganz und gar ergießen, oder – er ist nicht Gott." (DW II, Pr. 48, 415: „der mensche hât die niderste stat besezzen, und in den menschen muoz sich got alzemâle ergiezen, oder er enist niht got").

[60] D.h. weil weder Gott noch Intellekt materiellen Eigenbestand haben. Ihr „Bestand" besteht einzig und allein als Beziehung (= relatio, das „πρός τι", welches für Aristoteles immer ein relativ unbedeutendes Akzidenz ist, wird bei Eckehart von allergrößter Bedeutung (vgl. hierzu auch *Waldschütz*, besonders Punkt 4.3 im 4. Kapitel des III. Teils). Nur in der Beziehung „ist" Gott und Sohn. Vgl. die radikale Formulierung dieses Gedankens bei *Angelus Silesius:* „Ich weiß, daß ohne mich Gott nicht ein Nu kann leben; / Werd ich zunicht, er muß von Not den Geist aufgeben" („Cherubinischer Wandersmann". Auszugsweise abgedruckt in: Der Himmel ist in dir. Ausgewählt und eingeleitet von *Gerhard Wehr*. Zürich 1982, I.8).

[61] Also nicht so, wie die Einheit zwischen den universellen Bildern und dem Intellekt, da die Bilder dieser Vollzugsidentität ihren Ursprung in den aus Bild und Materie zusammengesetzten Seienden haben.

[62] DPT Pr. 52, 399. (= DW II, Pr. 43, 329: „ein bilde, als ez ein bilde ist, des ez ein bilde ist, daz enkan nieman gesundern ... Trutz gote selben, trutz den engeln, trutz den sêlen und allen crêatûren, daz sie daz mügen gescheiden, dâ diu sêle ein bilde gotes ist!") Vgl. auch Pr. 40, 345 (= DW III, Pr. 69, 176 f.).

[63] Vgl. DPT Pr. 57, 418: „Gott aber bedarf (überhaupt) keines Bildes noch hat er irgendein Bild. Gott wirkt in der Seele ohne jenes „Mittel", Bild oder Gleichnis, fürwahr, in ihrem Grunde, in den nie ein Bild hineinkam, sondern nur er selber mit seinem eigenen Sein." Vgl. auch Pr. 40, 345 (= DW III, Pr. 69, 168).

Der Gerechte sucht nichts in Werken ... Selbst, wenn du dir Gott zum Ziel nimmst, so sind alle Werke, die du (selbst) darum wirken magst, tot, ... denn du tust wie ein Gärtner, der einen Garten pflanzen sollte, dabei aber die Bäume ausrodete und dann (noch) Lohn (dafür) haben wollte[64].

Das einfache abgeschiedene Hinhören[65] auf das Wesen des Bildes, das alle Bilder ist, bringt also den Menschen eher zur Einheit mit Gott als jegliches Nachdenken, Predigten-Hören oder Beten. Dieses Wesen des Bildes (des Intellekts) ist kein Bild mehr im bekannten Sinne und kann nur als Ruhe jenseits der Bilderwelt an(-)genommen werden. Die daraus resultierende Not(-)wendigkeit des schweigenden Gewahrens der Geburt wird von Eckehart an vielen Stellen ausdrücklich hervorgestrichen:

1. Solche (Menschen [„die aller Tugenden Wesen an sich und in sich gezogen haben"]) mögen wissen, daß es das allerbeste und alleredelste, wozu man in diesem Leben kommen kann, ist, wenn du schweigst und Gott wirken und sprechen läßt[66].
2. In der Nacht, wenn keine Kreatur (mehr) in die Seele leuchtet noch lugt, und im Stillschweigen, wo nichts mehr in der Seele spricht, da wird das Wort (ein-)gesprochen in die Vernunft[67].
3. ... ist es dann nicht besser ... daß ein solcher Mensch [= ohne Halt] etwa bete oder lese oder Predigt höre oder andere Werke verrichte, die doch Tugenden sind ... Nein! Wisse für wahr: Ganz still zu stehen und so lange wie möglich, das ist dein Allerbestes[68].
4. Gott bedarf nichts weiter, als daß man ihm ein ruhiges Herz schenke: dann wirkt er solche heimliche und göttliche Werke in der Seele, daß keine Kreatur dabei zu dienen oder (auch nur) zuzusehen vermag; ja nicht einmal die Seele unseres Herrn Jesu Christi kann da hineinlugen[69].
5. Soll ich denn also völlig in Finsternis stehen? – Ja, sicherlich! Du kannst niemals besser dastehen, als wenn du dich völlig in Finsternis und in Unwissen versetztest[70].

Zusammenfassend läßt sich das Gesagte systematisch etwa so darlegen: Der Gedanke der Vollzugsidentität ist für Eckehart äußerst bedeutend. Der Sache nach unterscheidet er aber zwischen zwei wesentlichen „Arten" der Vollzugsidentität: 1. Die „horizontale" Vollzugsidentität; dies

---

[64] DPT Pr. 25, 267 (= DW II, Pr. 39, 253ff.: „Der gerehte ensuochet niht in sînen werken ... Jâ, und bildest dû got in dich, swaz dû werke dar umbe würkest, diu sint alliu tôt, ...wan dû tuost rehte als ein gartenaere, der einen garten pflanzen sölte und danne die böume ûzriutete und wölte danne lôn haben").

[65] Vgl. DPT Pr. 50, 390: „Des Vaters sprechen ist sein Gebären, des Sohnes Hören ist sein Geboren-werden." (= DW II, Pr. 27, 53: „Des vaters sprechen ist sîn gebern, des sunes hoeren ist sîn geborn werden.") Vgl. auch DPT Pr. 58, 430f.: „Und deshalb werden wir im ewigen Leben viel seliger sein kraft des Hörens als des Sehens. Denn der Vorgang des Hörens des ewigen Wortes ist in mir, der Akt des Sehens aber geht von mir weg; und das Hören erleide ich, das Sehen aber wirke ich." (Der mittelhochdeutsche Text wurde noch nicht in die kritische Ausgabe aufgenommen. Quint hält diese Predigt aber durchaus für echt [siehe DPT 525f.]).

[66] DPT Pr. 57, 419.

[67] DPT Pr. 33, 312 (= DW III, Pr. 73, 266: „in der naht, sô kein crêatûre in die sêle enliuhtet noch enluoget, und in dem stilleswîgenne, dâ niht in die sêle ensprichet, dâ wirt daz wort gesprochen in die vernünfticheit").

[68] DPT Pr. 59, 435.

[69] DPT Pr. 45, 367 (= DW III, Pr. 60, 19f.: „Got enbedarf nihtes, wan daz man im ein ruowic herze gebe; sô würket er sôgetâniu heimlîchiu götlîchiu werk in der sêle, daz dâ kein crêatûre zuo gedienen noch gesehen enmac; noch diu sêle unsers herren Jêsû Kristi enmac niemer zuo geluogen").

[70] DPT Pr. 59, 433.

ist die uns durch Aristoteles bekannte, in der der Intellekt (/das Wahrnehmen) mit dem intelligiblen (/wahrgenommenen) Bild in einer Einheit steht. 2. Die „vertikale" Vollzugsidentität; Voraussetzung hierfür ist, daß der Mensch nicht in der „horizontalen" Vollzugsidentität zerstreut und verloren ist (egal ob dieses „Verlorensein" intellektuell oder sinnlich ist). Die durch diese Voraussetzung geschaffene „docta ignorantia"[71] ermöglicht das Gewahrwerden, daß überhaupt Intellekt ist und nicht nichts. Das Gewahrwerden dieses Seinsgeschenkes (das zur *Folge*[72] hat, daß der Mensch in gewisser Weise alle Dinge ist) ist das Gewahrwerden des Sohnes, der nichts tun kann außer empfangen. Sobald er etwas tut, setzt er seine Ermöglichtheit voraus, strebt nach „außen" und entdeckt die Welt durch das Aktualisieren der Bilder. Noch wunderbarer als alle Dinge zu sein, ist es aber überhaupt zu sein. Mit den Worten Eckeharts:

> Das Licht aber, das von der Vernunft ausfließt, ist das Verstehen, und es ist recht wie ein Ausfluß und ein Ausbruch oder ein Strom gegenüber dem, was die Vernunft in sich selbst in ihrem Wesen ist. Und dieser Ausbruch ist so weit davon entfernt wie der Himmel über der Erde[73].

Hier wird deutlich, daß die Vollendung des Intellekts qua Intellekt, nämlich das Verstehen, am weitesten[74] weg ist von der Vollendung des Intellekts qua Sohn (= von der Welt abgeschieden mit Gott in einer Einheit zu stehen, d. h. alles Sein zu empfangen).

3. Teil. Bewährung der soeben vorgenommenen Auslegung innerhalb eines größeren Kontexts von Eckeharts Denken

Die vorangegangene Erörterung hat die Differenz zwischen der aristotelischen Intellekttheorie und der des Meister Eckehart dadurch aufzuweisen versucht, daß hervorgehoben wurde, wie bei Eckehart der Intellekt in seinem „Geboren-werden", „ursprünglichen Entstehen" bzw. seiner „Ermöglichtheit" auf eine Weise bedacht wird, die sicherlich nicht so bei Aristoteles gefunden werden kann. Somit wäre also bei Eckehart der Intellekt erst dann eigentlich als Sohn erfaßt, wenn der Mensch in der (unaristotelischen) Erfahrung des „Geborenwerdens" des Intellekts steht. Hierzu wurden Beleg-

---

[71] Vgl. DPT Pr. 57, 423 f.: „Denn dieses Unwissen lockt und zieht dich fort von allen Wissensdingen und überdies von dir selbst."

[72] Dadurch, daß der Mensch seinen „Eigenhalt" aufgibt, verliert er zwar zunächst eine „haltbare" Identität mit dem Vernommenen, aber durch die Einheit mit Gott kehrt alles Aufgegebene in gewisser Weise wieder zurück: „... und er bringt (dann) alles das (wieder) mit sich herein, was du aufgegeben hast und tausendmal mehr..." (DPT Pr. 59, 433). Ein wenig mehr hierzu findet sich im letzten Teil dieser Arbeit.

[73] DPT Pr. 33, 311 (= DW III, Pr. 73, 261: „Und ist diz lieht bekantnisse, daz dâ vliuzet von der vernünfticheit, und ist rehte als ein ûzvluz und ein ûzbruch oder ein strâm gegen dem, daz vernünfticheit in ir selber ist in irm wesene. Und dirre ûzbruch ist sô verre dâ von geverret, als der himel ist über die erde").

[74] Vgl. hierzu DPT Pr. 34, 314: „Nun sagt ein Meister, nichts sei so ungleich wie Himmel und Erde ..." (= DW II, Pr. 48, 413 f.: „Nû sprichet ein meister, daz niht enist sô unglîch einander als himel und erde").

stellen angeführt, die allerdings bei näherer Überlegung den Anschein erwecken könnten, als sähe Eckehart die „letzte Vollkommenheit" des Menschen in einer weltabgeschiedenen Einheit mit Gott. Wie ist diese Einheit zu verstehen? Bedeutet sie ein gänzliches „Sich-Abwenden" von dem Leben in dieser Welt? Bringt die vorgenommene Interpretation der Intellekttheorie bei Eckehart dadurch notwendiger Weise mit sich, daß dieser als radikaler Befürworter einer weltverneinenden „vita contemplativa" angesehen werden muß? Wenn dies eine notwendige Konsequenz der hier vorgetragenen Auslegung der Intellekttheorie bei Eckehart wäre, dann würde sie vielleicht noch größere Widersprüche hervorbringen, als sie zu lösen vermochte. Denn gerade bei Eckehart lassen sich viele Stellen anführen, wo er als radikaler Befürworter der vita activa erscheint:

> Wie ich auch sonst schon gesagt habe: Wäre ein Mensch so in Verzückung, wie's Sankt Paulus war, und wüßte einen kranken Menschen, der eines Süppleins von ihm bedürfte, ich erachte es für weit besser, du ließest aus Liebe von der Verzückung ab und dientest dem Bedürftigen in größerer Liebe[75].

Ebenso gibt Eckehart in seiner „unorthodoxen" Auslegung von Lk 10,38–42 zu verstehen, daß für ihn Martha, die nicht zu Jesu Füßen sitzt und nicht verzückt ist wie Maria, sondern geschäftig arbeitet, die weitaus höhere Reife erreicht hat[76].

Damit die hier vorgetragene Interpretation nicht von Anfang an unter solch einem Einwand zu scheitern droht, ist es jetzt abschließend noch notwendig, diesem Einwand nachzugehen. Es soll sich noch kurz zeigen, daß durch die Thematisierung des Problems des Verhältnisses von der Sohnesgeburt und dem aristotelischen Intellekt vielmehr erst der Boden bereitet wird für eine Ergründung, wie Eckeharts Denken eine Trennung von vita activa und vita contemplativa unterlaufen kann. Der Grundgedanke ist hier: wenn der Intellekt sich nicht mehr in dem Erkennen des Wesens der Dinge verliert und dadurch in Abgeschiedenheit seinen eigenen Ursprung gewahrt, dann eröffnet sich dem Menschen eine neue Weise der Zuwendung zur Welt; der Mensch ist so durchaus aktiv in der Welt, ohne aber zerstreut („verloren") nur „bei den Dingen" zu sein. Den Intellekt als Sohn zu erfahren, bedeutet also nicht, daß die alltäglichen Weltbezüge gänzlich verschwinden; es ist lediglich so, daß die alltäglichen Weltbezüge und der in diesen waltende (aristotelisch faßbare) wesenserkennende Intellekt verwandelt erfahren werden. Die aristotelisch nicht faßbare Erfassung des Grundes schließt den aristotelisch faßbaren Weltbezug also nicht aus, sondern vielmehr verwandelt mit ein. Diesen Grundgedanken gilt es also abschließend noch umrißhaft zu explizieren:

---

[75] DPT Reden der Unterweisung 10. Kapitel, 67 (= DW V, 221: „Als ich mêr gesprochen hân: waere der mensche alsô in einem înzucke, als sant Paulus was, und weste einen siechen menschen, der eines suppelîns von im bedörfte, ich ahtete verre bezzer, daz dû liezest von minne von dem und dientest dem dürftigen in mêrer minne").

[76] DPT Pr. 28, 280–289 (= DW III, Pr. 86, 481–492).

Der Schritt zur Abgeschiedenheit von der Welt reißt den Menschen zunächst aus allen Bezügen, an die sein „Ego" sich klammert (mit dem sein Ego sich identifiziert). Verloren in der Alltäglichkeit, sucht der Mensch seine Identität in seinen Vollzügen; er bezeichnet sich als „Läufer", weil er läuft, als Tischler, weil er Tische anfertigt, als Lehrer, weil er lehrt. Dadurch, daß der Mensch von seinen Vollzügen abscheidet, zerspringt gewissermaßen sein Ego[77]. Seine ganze Identität scheint ihm geraubt zu sein. Aber in dieser Identitätslosigkeit kann dem Menschen aufgehen, daß ihm im Innersten seines Wesens („Sohn", „Seelenwipfel") ermöglicht ist, sich mit seinen Aktivitäten zu identifizieren. Seine eigentliche Identität liegt im Ermöglichtsein. In dieser Erfahrung wird der Sohn geboren. In dieser Erfahrung erfährt der Intellekt seinen Grund. In dieser Erfahrung, in der die neue Identität sich zeigt, „schaut" der Mensch nur noch auf Gott und sieht in allem nur noch Gott. Drastisch wird dies im folgenden Gleichnis verdeutlicht:

> Was der [Blitz] trifft, wenn er einschlägt, sei's Baum oder Tier oder Mensch, das kehrt er auf der Stelle zu sich hin; und hätte der Mensch (auch) den Rücken hingewendet, im selben Augenblick wirft er ihn mit dem Antlitz herum. Hätte ein Baum tausend Blätter, die alle kehren sich mit der rechten Seite dem Schlage zu. Sieh, so auch geschieht es allen denen, die von dieser Geburt betroffen werden ... Das Antlitz wird völlig dieser Geburt zugekehrt, ja, in allem, was du siehst und hörst, was es auch sei, – in allen Dingen kannst du nichts anderes Aufnehmen als diese Geburt[78].

Aber diese Erfahrung des Geborenwerdens ist nicht das Ende des gottgefälligen Weges, sondern vielmehr sein eigentlicher Anfang: „Hat denn der Geist im ewigen Leben kein Hinschauen auf Gott? Ja und nein! Sofern er geboren ist, hat er kein Aufschauen und kein Hinschauen (mehr) auf Gott. Insofern er aber (noch) geboren wird, hat er ein Hinschauen auf Gott."[79] Wenn der Sohn geboren ist, dann steht er in so einer Einheit mit

---

[77] In Wahrheit kommt er ohne „Ego" seinem eigentlichen Wesen näher. Vgl. DPT Pr. 31, 302: „Ego, das Wort „Ich", ist niemandem eigen als Gott allein in seiner Einheit" (= DW II, Pr. 28, 68: ‚Ego', daz wort ‚ich', enist nieman eigen dan gote aleine in sîner einicheit"). Vgl. ebenfalls: DPT Pr. 47, 376: „ ‚ich'... Niemand kann dieses Wort im eigentlichen Sinne aussprechen als der Vater" (= DW II, Pr. 31, 117f.: „‚Ich' ... Nieman enmac daz wort eigenlîche gesprechen dan der vater"). Vgl. auch das lateinische Werk *Expositio libri Exodi* Cap. 3, 14: „Ego sum qui sum", wo es heißt, daß einzig Gott im eigentlichen Sinn das Fürwort „ich" zukommt (*Meister Eckehart*, Lateinische Werke. Herausgegeben im Auftrag der *Deutschen Forschungsgemeinschaft* unter der Leitung von *Josef Koch*. Stuttgart 1936ff., II, 20. „Li ego pronomen est primae personae. Discretivum pronomen meram substantiam significat; meram, inquam, sine omni accidente, sine omni alieno, substantiam sine qualitate, sine forma hac aut illa, sine hoc aut illo. Haec autem deo et ipsi soli congruunt, qui est super accidens, super speciem, super genus. Ipsi, inquam, soli"). Zur Verdeutlichung des Sinnes des „Zerbrechens des Ego" kann ein Gleichnis Eckeharts herangezogen werden. „Das Weizenkorn (wiederum) trägt (die Anlage) in seiner Natur, alle Dinge zu werden; darum zahlt es den Einsatz und gibt sich in den Tod, auf daß es alle Dinge werde" (DPT Pr. 24, 265; = DW II, Pr. 51, 474: „Diß weytzenn korn hat es in der natur, das es alle ding mag werdenn; darumb giltet es vnd gibt sich in den tod, vff das es alle ding mag werdenn").

[78] DPT Pr. 59, 437.

[79] DPT Pr. 25, 270 (= DW II, Pr. 39, 265: „enhât der geist kein ansehen in dem êwigen lebene an got? Jâ und nein. dâ er geborn ist, dâ enhât er kein ûfsehen noch kein ansehen an got. Aber dâ er geborn wirt, dâ hât er anesehen gotes").

Gott, daß Gott überhaupt nicht mehr angeschaut werden kann, weil alles Schauen sich bereits aus der Einheit mit Gott vollzieht[80]. Diese Einheit ist so intensiv, daß der Mensch in „mit beiden Füßen" in der Welt stehen kann, ohne sich dabei in die Vollzugseinheit des Intellekts oder der Wahrnehmung zu verlieren[81]: „Und solche Leute stehen bei den Dingen und nicht in den Dingen. Sie stehen ganz nahe und haben (doch) nicht weniger, als wenn sie dort oben am Umkreis der Ewigkeit stünden ... Ganz so stand es mit der lieben Martha." [82]

Wenn der Sohn geboren ist, dann steht er in dem Grund Gottes (der Gottheit[83]). Wenn der Sohn in diesem Ereignis stehend in der Welt Werke verrichtet, dann ist Gott kein thematisches Gegenüber mehr[84] („dann entwird Gott")[85], sondern Er ist in allen diesen Werken als deren Ursprung da.

---

[80] Radikal ausgesprochen: „Wenn der Sohn geboren ist, nimmt er nichts (mehr) vom Vater, denn er hat alles; wenn er aber geboren wird, nimmt er vom Vater" (DPT Pr. 7, 186) (= DW I, Pr. 6, 112: „Dâ der sun geborn ist, dâ ennimet er niht von dem vater, wan er hât allez; aber dâ er geborn wirt, dâ nimet er von dem vater").

[81] Gegenüber der Einheit mit Gott sind alle anderen Arten der Einheit „akzidentiell". Eckehart verdeutlicht dieses Phänomen der unterschiedlichen Intensivitätsgrade von Einheiten in einer anschaulichen Analogie: „ihr müßt (zudem) wissen, daß mein Auge viel mehr Gemeinsamkeit hat mit dem Auge eines Schafes, das jenseits des Meeres ist und das ich noch nie gesehen habe, als mit meinen Ohren, mit denen es doch in einer Seinsgemeinschaft steht. Und das kommt daher, weil des Schafes Auge die gleiche Betätigung ausübt wie mein Auge auch ..." (= DW II, Pr. 48, 417: „Ir sult daz wizzen, daz mîn ouge vil mê einicheit hât mit eines schâfes ougen, daz jensît mers ist und daz ich nie gesach, dan mîn ouge habe einicheit mit mînen ôren, mit den ez doch ein ist in dem wesene; und daz ist dâ von, wan des schâfes ouge hât die selben würklichheit, die ouch mîn ouge hât").

[82] DPT Pr. 28, 283. (= DW III, Pr. 86, 485 f.: „und die liute stânt bî den dingen und niht in den dingen. Sie stânt vil nâhe und enhânt es niht minner, dan ob sie stüenden dort oben an dem umberinge der êwicheit ... Alsô stuont diu liebe Marthâ"). Hier wird auch klar, daß die Bedeutung des Intellekts bei Eckehart nicht in einen „Intellektualismus" entartet, wo nur einige wenige „Übergescheite" Seelenfrieden finden können. Martha war bestimmt keine Gelehrte und trotzdem erreicht sie inneren Frieden in höchster Vollendung. Intellekt bedeutet ursprünglich einfach „sich überhaupt in der Welt verstehen", Seiendes als Seiendes erfassen zu können (also gerade nicht primär „schwierige Rechenaufgaben" besonders schnell und elegant lösen zu können). Ein übertriebener „Intellektualismus" kann eher dazu führen, daß der Seelenfrieden ausbleibt, gerade weil ein solcher Mensch sich nicht aus seinen Denkvollzügen lösen kann. Daß allerdings auch mit diesem Seelenfrieden beachtliche Denkarbeit geleistet werden kann, dafür ist wohl Eckehart selber ein vorzüglicher Zeuge.

[83] Die Unterscheidung zwischen Gott und Gottheit hat *Shitzuteru Ueda* in seinem äußerst interessanten und hilfreichen Aufsatz „Die Bewegung nach Oben und die Bewegung nach Unten: Zen-Buddhismus im Vergleich mit Meister Eckhart", in: ErJb 50 (Frankfurt 1981) 223–272 in seiner Bedeutung hervorgehoben. Diese Unterscheidung ist in der Predigt, die Ueda auslegt, explizit und konsequent von Eckehart vorgenommen. Allerdings gibt es nicht allzu viele Predigten, wo diese Unterscheidung von Eckehart den Worten nach konsequent durchgeführt wird. Es müßte eigens untersucht werden, inwiefern diese Unterscheidung der Sache nach in den anderen Predigten Eckeharts dennoch von Bedeutung ist.

[84] Dies ist das eigentliche „Ziel" der Einheit im Grunde Gottes: „Darum bitte ich Gott, daß er mich Gottes quitt mache" (DPT Pr. 32, 308) (= DW II, Pr. 52, 502: „Her umbe sô bite ich got, daz er mich ledic mache gotes ...").

[85] Die Gnade, die die Seele zurück zu Gott bringt, ist nur die Blüte, die noch Frucht tragen muß: „Die Gnade vereinigt die Seele nicht mit Gott, sie ist vielmehr (nur) ein volles Zubringen; dies ist ihr Werk, daß sie die Seele zurück zu Gott bringt. Dort wird ihr die Frucht aus der Blüte zuteil" (DPT Pr. 22, 254; DW I, Pr. 21, 367: „gnâde eneiniget niht die sêle mit gote, si ist ein volbringen; daz ist ir werk, daz sie die sêle wider ze gote bringet. Da wirt ir diu vruht von dem bluo-

Dann ist der Mensch eins mit dem tiefsten Grunde Gottes und lebt so ein kontemplatives Leben, gerade weil er jeden Akt aus der (oder: verwurzelt/gründend in der) Einheit mit der Gottheit wirkt. Vita activa und vita contemplativa können hier nicht mehr getrennt voneinander verstanden werden. Der Sohn ist der Intellekt, der sich aus dem Bezug zu seinem Ursprung erfährt. Aus der Erfahrung dieses Ursprungs verwandelt sich der Bezug zur Welt. Der Sohn qua intellectus agens (d. h. in seinem ermöglichten *Welterkennen*) erkennt in seinem Weltbezug durchaus nach wie vor das Wesen der Dinge, aber er erkennt qua Sohn (d. h. als *ermöglichtes* Welterkennen) noch mehr: den Ursprung allen Seins. Dieser Ursprung ist selbst nicht das Sein. Alles Sein kommt also gewissermaßen eigentlich von dem wundersamsten Nichts: „Daher sagt der erleuchtete Dionysius, wo immer er von Gott schreibt: Er ist (ein) Über-Sein, er ist (ein) Über-Leben, er ist (ein) Über-Licht." [86] „Damit daß er nichts sah, sah er das göttliche Nichts." [87]

men"). Die „Frucht" besteht darin, daß der Mensch jeden Moment mit Gott handelt, ohne daß Gott als Gegenüber erfahren wird. Das „Licht des Glaubens" könnte das Handeln „aus dem Heiligen Geist" besagen, also gewissermaßen das Licht sein, in dem Martha handelt. Das wäre wohl auch das Licht Gottes (bzw.: der Gottheit), das, wie oben zitiert, über dem Licht der Gnade und dem Licht der Vernunft steht. (Kierkegaard definiert den Glauben auf diese Weise: „Im Sich-zu-sich-selbst-Verhalten und im sich-selbst-sein-Wollen gründet das Selbst durchsichtig in der Macht, durch die es gesetzt wurde. Die Formel wiederum, an die des öfteren erinnert wurde, ist die Definition des Glaubens" („... i at forholde sig til sig selv og i at ville vaere sig selv grunder Selvet gjennemsigtigt i den Magt, som satte det. Hvilken Formel igjen, hvorom oftere er mindet, er Definitionen paa Tro") (*Søren Kierkegaard*, Sygdommen til Døden. Samlede Vaerker, Bind 15. København 1991[4], 180).

[86] DPT Pr. 37, 331. (= DW III, Pr. 71, 223: „Dâ von sprichet der liehte Dionysius, wâ er von gote schrîbet, dâ sprichet er: er ist über wesen, er ist über leben, er ist über lieht").

[87] DPT Pr. 37, 333. (= DW III, Pr. 71, 228: „In dem, daz er niht ensach, dô sach er daz götlich niht"). Es soll hier lediglich angedeutet werden, daß die Intellekttheorie bei Eckehart auf enge Weise mit der „Nichts"-Problematik verbunden ist. Eine phänomenologische Ausarbeitung des „Nichts-Denken" bei Eckehart und die sich hieraus ergebenden Konsequenzen für eine Gegenüberstellung von der Intellekttheorie Eckeharts und einer averroistischen bleibt einer späteren Arbeit vorbehalten.

ThPh 71 (1996) 390–409

Aufhebung des Religiösen durch Versprachlichung?

Eine religionsphilosophische Untersuchung des Rationalitätskonzeptes von Jürgen Habermas

Von Michael Kühnlein

I. Der Anachronismus des Sakralen und die semantischen Potentiale der Religion

Die Theorie des kommunikativen Handelns ist eine Theorie der Versprachlichung des Sakralen:

„Bei der Beantwortung dieser Frage (wie das kommunikative Handeln zwischen dem rituell gehegten Fundus gesellschaftlicher Solidarität einerseits, geltenden Normen und persönlichen Identitäten andererseits vermittelt, M. K.) lasse ich mich von der Hypothese leiten, daß die sozialintegrativen und expressiven Funktionen, die zunächst von der rituellen Praxis erfüllt werden, auf das kommunikative Handeln übergehen, wobei die Autorität des Heiligen sukzessive durch die Autorität eines jeweils für begründet gehaltenen Konsenses ersetzt wird. Das bedeutet eine Freisetzung des kommunikativen Handelns von sakral geschützten normativen Kontexten. Die Entzauberung und Entmächtigung des sakralen Bereichs vollzieht sich auf dem Wege einer Versprachlichung des rituell gesicherten normativen Grundeinverständnisses; und damit geht die Entbindung des im kommunikativen Handeln angelegten Rationalitätspotentiales einher. Die Aura des Entzückens und Erschreckens, die vom Sakralen ausstrahlt, die bannende Kraft des Heiligen wird zur bindenden Kraft kritisierbarer Geltungsansprüche zugleich sublimiert und veralltäglicht. ... In dem Maß, in dem sich die Sprache als Prinzip der Vergesellschaftung durchsetzt, konvergieren aber die Bedingungen der Sozialität mit Bedingungen der kommunikativ hergestellten Intersubjektivität. Gleichzeitig wird die Autorität des Heiligen in die bindende Kraft normativer Geltungsansprüche, die allein diskursiv eingelöst werden können, überführt.“ [1]

Insofern ist es nicht ohne eine gewisse Pikanterie, daß Habermas sich gerade unter nachmetaphysischen Bedingungen der Moderne (!) gezwungen sieht, die These eines aus der Versprachlichung resultierenden Anachronismus des Sakralen zu modifizieren. Diese Modifikation ist jedoch theoriestrategisch so markant, daß sie sich kaum – ohne jedenfalls dabei argumentative ‚Brüche‘ zu produzieren – in ein detranszendentalistisch und intersubjektivistisch konzipiertes Projekt der Moderne integrieren läßt; denn als bei Habermas das Zutrauen in die Neutralisierungskraft der Sprache noch intakt war, hieß es lapidar:

„Das nachmetaphysische Denken bestreitet keine bestimmten theologischen Behauptungen, es behauptet vielmehr deren Sinnlosigkeit. Es will nachweisen, daß in dem grundbegrifflichen System, in dem die jüdisch-christliche Überlieferung dogmatisiert (und damit rationalisiert) worden ist, theologisch sinnvolle Behauptungen gar nicht aufgestellt werden können. Diese Kritik verhält sich zu ihrem Gegenstand nicht mehr

[1] *J. Habermas*, Theorie des kommunikativen Handelns, Band 2, Frankfurt am Main 1981, 118 (119) und 143.

immanent; sie greift an die Wurzeln der Religion und macht den Weg frei zu einer (im 19. Jahrhundert) einsetzenden historisch-kritischen Auflösung der dogmatischen Gehalte selber."[2]

Der Habermas in der Vergangenheit auszeichnende theoretische Optimismus ist aber in seinen jüngeren und jüngsten Publikationen fast gänzlich gewichen; er wird konterkariert durch eine die Versprachlichung relativierende, quer zum behaupteten Anachronismus stehende Versprachlichungsresistenz des Sakralen überhaupt:

„Solange die religiöse Sprache inspirierende, ja unaufgebbare semantische Gehalte mit sich führt, die sich der Ausdruckskraft einer philosophischen Sprache (vorerst?) entziehen und der Übersetzung in begründende Diskurse noch harren, wird Philosophie auch in ihrer nachmetaphysischen Gestalt Religion weder ersetzen noch verdrängen können."[3]

Offensichtlich gehört es zu dem Repertoire eines postmetaphysische Motive aufnehmenden Denkens, sich nach der pompösen Aufhebung der Gestalten des absoluten Geistes – Kunst, Religion, Philosophie – wieder klammheimlich dem komplexen und spannungsreichen Verhältnis von Religion und Philosophie zu widmen und es zu einem Gegenstand theoretischer Kritik zu machen. Habermas spricht in diesem Zusammenhang von „Koexistenz", sogar von einer „Abhängigkeit" der Philosophie (!) ist die Rede[4]. Bedeutet das vielleicht, daß die normativen Implikationen kommunikativen Handelns affirmativ auf die Ressourcen des Sakralen bezogen bleiben, ja sogar an seiner in der Widerständigkeit freigesetzten „semantischen Energie" partizipieren? Muß man gar eine ‚Dialektik der Versprachlichung' annehmen?

Ziel der vorliegenden Untersuchung ist es nun, die Bedeutung der Rede von den „unaufgebbaren semantischen Gehalten der Religion" zu erschließen, denn es gehört zu den Hartnäckigkeiten des Habermas'schen Denkens, eine Antwort darauf schuldig zu bleiben. Die uns inspirierende Fragestellung – „Aufhebung des Religiösen durch Versprachlichung?" – läßt sich somit rekonstruieren als die Frage nach den semantischen Potentialen der Religion. Was macht also ihre spezifische, neutralisierende Vermittlungen quasi selbst neutralisierende Vermittlungsresistenz aus? Unsere These sei gleich kontrastierend vorangestellt: Wenn unter Prämissen nachmetaphysischen Denkens der Religion nicht mehr die Kraft zur Motivation zugetraut wird, da Versuche, generelle Antworten auf Fragen des guten Lebens zu finden, philosophisch längst obsolet geworden sind, wenn man mit der den profanen Alltag deflationierenden Erfahrung des Außeralltäglichen (Leid, Schuld, Tod) prinzipiell trostlos leben muß, wenn aus kommunikationstheoretischer Sicht ein Zusammenhang besteht zwischen der Symbolisierung von Solidaritätserfahrungen und einer deontologisch begriffenen

[2] *Ders.*, Philosophisch-politische Profile, Frankfurt am Main 1981, 29 (30).
[3] *Ders.*, Nachmetaphysisches Denken, Frankfurt am Main 1988, 60.
[4] A.a.O.

Gerechtigkeit – kurzum, wenn die sozialintegrativen und expressiven Funktionen der Religion in die Symmetriebedingungen und Reziprozitätserwartungen jeder kommunikativen Alltagspraxis eingebaut sind, dann können jene zu profanen Grundsätzen einer universalistischen Moral sublimierten ‚Dienstleistungen' der Religion nicht zugleich auch das Potential verkörpern, welches sich ebenso exklusiv den permanenten Neutralisierungsversuchen sprachlicher Verständigungsprozesse widersetzt. Mehr noch: Die Neutralisierungsimmunität ist offenkundig ein Beleg dafür, daß sich nur die Funktionen von Religion versprachlichen lassen, während ihre dysfunktionalen Ressourcen nicht in Kommunikativa überführt werden können. So gesehen konzentriert sich das von Habermas inaugurierte Versprachlichungstheorem auf das Interesse der Sicherstellung der sozialintegrativen und expressiven Potentiale des Sakralen – in dieser prononcierten Einseitigkeit jedoch selber mit einem regressiven Entdifferenzierungsbewußtsein kämpfend, welches die Religion funktionalistisch verkürzt, um dann schließlich doch – angesichts ihrer unvernutzbaren „semantischen Energie" – so etwas wie eine fortbestehende „Koexistenz" postulieren zu müssen. Die Frage nach den Bedingungen der Versprachlichungsresistenz um der Möglichkeit des Sakralen willen entpuppt sich somit als die Frage nach ihren dysfunktionalen Qualitäten überhaupt[5]. In diesem Sinne kann eine unter nachmetaphysischen Bedingungen der Moderne ansetzende Religionsphilosophie nur eine „Eroberung des Nutzlosen" sein[6]. Und es ist interessanterweise gerade Habermas selbst, der in einem Gespräch mit Theologen über die gegenwärtige Bedeutung von Religion, Kirche und Theologie diese Sinndimension flüchtig berührt:

> „Sie (die Theologen, M. K.) haben noch eine Sprache, die appellative und metakommunikative Qualitäten hat, die wir uns als Sozialwissenschaftler gar nicht mehr leisten können. Vielleicht kann diese Sprache das in Bewegung setzen, was man in Bewegung setzen müßte, um das Übergreifen von selbstobjektivierenden Interpretationssystemen aufzuhalten."[7]

In einem ersten Schritt wollen wir nun darstellen, daß sich Habermas nicht nur in traditionellen Schematismen der Religionskritik bewegt, sondern sich durchaus – wenn auch abseits seines Theorieprogramms – für die in der Macht des Sakralen liegende Ambivalenz sensibilisiert. Immerhin darf daran erinnert werden, daß er der Religion eine alternative

---

[5] Mehr sporadisch und gelegentlich pflegt Habermas auf solche Sinndimensionen aufmerksam zu machen, wenn er von der „humanen Substanz des Nicht-Eindeutigen" spricht. In: Die Neue Unübersichtlichkeit, Frankfurt am Main 1985, 97 (98).

[6] *K.-M. Kodalle*, Die Eroberung des Nutzlosen, Paderborn 1988. Kodalle insistiert zu Recht auf die Unterscheidung von Funktion und Wahrheitsanspruch der Religion. Im Anschluß an Kierkegaard versucht er durch die Kritik des Wunschdenkens und der Zweckrationalität den Begriff des Absoluten „postmetaphysisch" aufzuschließen. Vor diesem Hintergrund ist auch seine Kritik an Habermas motiviert: Versprachlichung des Sakralen, in: Allgemeine Zeitschrift für Philosophie, 1987, 39–66.

[7] *J. Habermas* in: *H.-E. Bahr* (Hg.): Religionsgespräche. Zur gesellschaftlichen Rolle der Religion, u. a. mit Beiträgen von Sölle, Habermas, Luhmann, Negt, Darmstadt/Neuwied 1975, 29.

Wirklichkeitssicht konzediert, die aufgrund ihrer Transzendenzvorstellung die Konsistenz von kulturell eingespielten Deutungsmonopolen reflexiv überprüfen kann:

„Auch in traditionellen Gesellschaften fungieren die Hochreligionen nicht ausschließlich als Legitimation der staatlichen Herrschaft (an dieser Stelle zitiert er H. Peukert): ‚sie sind in ihrem Ursprung und Kern vielfach Protestbewegungen gegen die Grundtendenz der gesellschaftlichen Entwicklung und versuchen, andere Weisen des Umgangs von Menschen mit Menschen und mit der Wirklichkeit insgesamt zu begründen.' Das will ich nicht bestreiten. Zugeben möchte ich auch, daß ich die Religionsentwicklung in der Moderne mit Max Weber etwas zu voreilig unter die ‚Privatisierung von Glaubensmächten' subsumiert und zu schnell eine affirmative Antwort auf die Frage suggeriert habe, ob denn von den religiösen Wahrheiten, nachdem die religiösen Weltbilder zerfallen sind, nicht mehr und nichts anderes als nur die profanen Grundsätze einer universalistischen Verantwortungsethik gerettet, und das heißt: mit guten Gründen, aus Einsicht übernommen werden können. Diese Frage muß aus der Sicht des rekonstruktiv verfahrenden Sozialwissenschaftlers, der sich hütet, Entwicklungstrends einfach linear fortzuschreiben, ebenso offenbleiben wie aus der Sicht des traditionsaneignenden Philosophen, der in performativer Einstellung die Erfahrung macht, daß sich Intuitionen, die längst in religiöser Sprache artikuliert worden sind, weder abweisen noch ohne weiteres rational einholen lassen." [8]

Diese Sichtweise auf eine kulturkritische Funktion (damit ist die in jeder Transzendenzvorstellung innewohnende kulturrelativierende Perspektive gemeint) bildet ein Korrektiv zu der doch recht stereotypen und argumentationsentlastenden Gleichsetzung des Religiösen mit dem „Auratischen". Denn: Religion läuft nicht per se auf eine präreflexive Bewahrung des gesellschaftlichen Status quo hinaus [9], wie die Theorie des kommunikativen Handelns teilweise suggeriert, wenn sie das Sakrale unter treuhänderische, bisweilen restriktive Funktionen der „Anpassung" [10], der „Herrschaftslegitimation" [11] und der „Unterdrückung" [12] subsumiert und damit theoretisch unterbestimmt. Und in der Tat erinnert – absichtsvoll? – das kommunikativ simplifizierende Final-Szenario einer Metaphysik des Absoluten bisweilen an eine mehr an Nietzsche gemahnende Terminologie neurotischer Selbstüberhebung. Da spricht Habermas beispielsweise von dem Religiösen als dem „Diffusen" und „Illusionären" [13] und von einer „Befreiung" [14] der Individuen aus den archaischen Strukturen des Kollektivbewußtseins.

In einem zweiten und dritten Schritt rückt schließlich die Konzeption kommunikativer Rationalität selber in den Mittelpunkt unserer Betrachtungen. Denn erst mit der Rekonstruktion der formalpragmatischen Vorausset-

---

[8] *Ders.*, Exkurs: Transzendenz von innen, Transzendenz ins Diesseits, in: Texte und Kontexte, Frankfurt am Main 1991, 141.

[9] *T. Parsons*, Religious Perspectives of College Teaching, in: Sociology and Social psychology, ed by *The Edward W. Hazen Foundation*, New Haven 1952, 14–24.

[10] *Habermas*, Theorie 87 (Anm. 1).

[11] Ebd. 89.

[12] Ebd. 133.

[13] Ebd. 487.

[14] Ebd. 127.

zungen und Bedingungen von kommunikativer Verständigung überhaupt als das der Rationalität innewohnende Telos nähern wir uns dem werkbildenden Nukleus von Habermas' sozialphilosophischen Versprachlichungsbemühungen an. Eine Argumentation, die sich anheischig macht, unter nachmetaphysischen Prämissen auf die Möglichkeit einer gegenwartsrelevanten Deutung der jüdisch-christlichen Tradition im Horizont der Moderne zu insistieren, hat sich daran explizit zu bewähren.

II. Methodischer Atheismus und religiöse Versprachlichungsresistenz

Habermas kennzeichnet seine Einstellung aus philosophischer Perspektive als „methodischen Atheismus“ [15]. Motivbildend ist hierfür der methodische Atheismus der Hegelschen Philosophie und deren aufhebendbegriffliche Aneignung von religiösen Vorstellungswelten – was jedoch gleich wieder dem posthegelschen Verdikt zäsurenbildender Argumentation zum Opfer fällt: für ein unter nachmetaphysischen Bedingungen der Moderne einsetzendes Denken ist selbst ein metaphysisch behaupteter Atheismus unhaltbar geworden [16]. In diesem Sinne forciert nun der durch eine wissenschaftlich-fallibilistische Denkungsart geprägte methodische Atheismus von Habermas ein Entmythologisierungsprogramm, das darauf abzielt, Verständigung und universale Anerkennung auf der Grundlage prozeduraler Rationalität zu rekonstruieren: den ethisch imprägnierten Auffassungen der Heilsgeschichte nur Partikularität konzedierend, verweist Habermas hier auf eine reflexive Kultur der Anerkennung, die – sich von allen besonderen kulturellen Lebensformen losmachend – ihre Programmatik der säkularisierten Welt eines moralischen Vernunftuniversalismus entlehnt. Freilich gibt aber auch Habermas zu erkennen, daß der in dieser Bescheidenheit akzentuierte methodische Atheismus mit ‚theologischen Einsprengseln' durchsetzt ist. So z. B. speist sich der werkbildende Nukleus seiner philosophischen Anstrengungen, der Gedanke der unversehrten Intersubjektivität, aus der jüdisch-christlichen Tradition des Versöhnungsmotivs:

> „Ich habe ein Gedankenmotiv und eine grundlegende Intuition. Diese geht übrigens auf religiöse Traditionen, etwa der protestantischen oder der jüdischen Mystiker zurück, auch auf Schelling. Der motivbildende Gedanke ist die Versöhnung der mit sich selbst zerfallenden Moderne, die Vorstellung also, daß man ohne Preisgabe der Differenzierungen, die die Moderne sowohl im kulturellen wie im sozialen und ökonomischen Bereich möglich gemacht haben, Formen des Zusammenlebens findet, in der wirklich Autonomie und Abhängigkeit in ein befriedetes Verhältnis treten; daß man aufrecht gehen kann in einer Gemeinsamkeit, die nicht die Fragwürdigkeit rückwärtsgewandter substantieller Gemeinschaftlichkeiten an sich hat. Diese Intuition stammt aus dem Bereich des Umgangs mit anderen; sie zielt auf Erfahrungen einer unversehrten Intersubjektivität, fragiler als alles, was bisher die Geschichte an Kommunikati-

[15] *Ders.*, Israel und Athen oder: Wem gehört die anamnetische Vernunft, in: Diagnosen zur Zeit, Düsseldorf 1994, 51.

[16] *Ders.*, Exkurs 129 (Anm. 8).

onsstrukturen aus sich hervorgetrieben hat – ein immer dichter, immer feiner gesponnenes Netz von intersubjektiven Beziehungen, das gleichwohl ein Verhältnis zwischen Freiheit und Abhängigkeit ermöglicht, wie man es sich immer nur unter interaktiven Modellen vorstellen kann. Wo immer diese Vorstellungen auftauchen ... es sind immer Vorstellungen von geglückter Interaktion. Gegenseitigkeiten und Distanz, Entfernungen und gelingende, nicht verfehlte Nähe, Verletzbarkeiten und komplementäre Behutsamkeit – all diese Bilder von Schutz, Exponiertheit und Mitleid, von Hingabe und Widerstand steigen aus einem Erfahrungshorizont des, um es mit Brecht zu sagen, freundlichen Zusammenlebens auf. Diese Freundlichkeit schließt nicht etwa den Konflikt aus; was sie meint, sind die humanen Formen, in denen man Konflikte überleben kann."[17]

Dem schließt sich ebenso das freimütige Bekenntnis an, daß nicht nur der moralische Vernunftuniversalismus seine Inspirationen aus dem Gedanken der Bundesgenossenschaft schöpft[18], sondern daß vielmehr

„wir als Europäer Begriffe wie Moralität und Sittlichkeit, Person und Individualität, Freiheit und Emanzipation ... (nicht) ernstlich verstehen können, ohne uns die Substanz des heilsgeschichtlichen Denkens jüdisch-christlicher Herkunft anzueignen".[19]

Mit solchen Überlegungen bringt Habermas sein Verständnis von Religion auf den Punkt. Religion ist nicht nur einfach zu negieren und zu bekämpfen, sondern sie ist immer auch schon – mit Marx gesprochen – „der Seufzer der bedrängten Kreatur, das Gemüt einer herzlosen Welt, wie sie der Geist geistloser Zustände ist"[20]. Daß diese von der Religion offen gehaltenen Optionen aber nicht weiter für eine systematische Auseinandersetzung mit den semantischen Potentialen des jüdisch-christlichen Glaubens genutzt werden können, liegt für Habermas darin begründet, daß unter nachmetaphysischen Bedingungen der Moderne religiöse Erfahrungen sozialisatorisch vermittelt und philosophisch in vernünftige Einsichten transformiert werden müssen. Die „überschwengliche" Idee der Versöhnung wird zu der der Mündigkeit gemildert[21], die Zuversicht, das Erbe der Religion in die profanen Bezirke begründender Diskurse einbringen zu können, geht konform mit der Einsicht in die Notwendigkeit philosophischer Transformationsprozesse, welche jene „semantischen Energien" (etwa die humanisierende Kraft unserer Überlieferungen?) intersubjektiv zugänglich halten:

„Aber ohne eine sozialisatorische Vermittlung und ohne eine philosophische Transformation irgendeiner der großen Weltreligionen könnte eines Tages dieses semantische Potential unzugänglich werden: dieses muß sich jede Generation von neuem erschließen, wenn nicht noch der Rest des intersubjektiv geteilten Selbstverständnisses, welches einen humanen Umgang miteinander ermöglicht, zerfallen soll: Jeder muß in allem, was Menschenantlitz trägt, sich wiedererkennen können."[22]

---

[17] *Ders.*, in einem Interview mit A. Honneth u. a.: Dialektik der Rationalisierung (1981), wiederabgedruckt in: Die Neue Unübersichtlichkeit 202 (203).
[18] *Ders.*, Israel 64.
[19] Ders., Nachmetaphysisches Danken 23.
[20] *K. Marx*, Zur Kritik der Hegelschen Rechtsphilosphie, in: *K. Marx/F. Engels*, (Marx-Engels-Werke, 1957ff.), Band 1, 77.
[21] *Habermas*, Profile 177 (Anm. 2).
[22] *Ders.*, Nachmetaphysisches Denken 23.

Zwar gilt auch für Habermas im Anschluß an Horkheimer: „Einen unbedingten Sinn zu retten ohne Gott, ist eitel." [23] D. h.: Vergegenwärtigt man sich die Gestalt des Absoluten, so birgt sie – gewiß – das Moment der messianischen Hoffnung auf Erlösung in sich, sie verfügt – natürlich – über Gesten des Rettens angesichts des sinnlos erlittenen Leides in der Geschichte, sie spendet – sicherlich – Trost für die verzweifelten Opfer einer ungerechten Welt, doch der Moment des Hoffens, der Gestus des Rettens, der gespendete Trost verbürgen letztendlich nur die Wünschbarkeit religiöser Gewißheiten:

> „Aber die brennende Erfahrung eines Defizits ist noch kein hinreichendes Argument für die Annahme einer ‚absoluten, im Tode rettenden Freiheit'. ... Es ist ja wahr, was Menschen überhaupt gelingt, verdanken sie jenen seltenen Konstellationen, in denen sich eigene Kräfte mit der Gunst der historischen Stunde verbünden können. Aber die Erfahrung, daß wir auf diese Gunst angewiesen sind, ist noch keine Lizenz für die Annahme eines göttlichen Heilsversprechens." [24]

Und selbst das in den kritisierbaren Geltungsansprüchen eingelassene Strukturelement des Unbedingten bedeutet nicht, daß Religion mit heutigen Rationalitätsstandards kompatibel sei. Ganz im Gegenteil: nach Habermas ist dieses Unbedingte innerhalb der Bedingungen der Konsensbildungsprozesse gerade kein zur religionsphilosophischen Plausibilitätssteigerung taugliches Absolutes:

> „Das Moment Unbedingtheit, das in den Diskursbegriffen der fehlbaren Wahrheit und Moralität aufbewahrt ist, ist kein Absolutes, allenfalls ein zum kritischen Verfahren verflüssigtes Absolutes. Nur mit diesem Rest von Metaphysik kommen wir gegen die Verklärung der Welt durch metaphysische Wahrheiten an – letzte Spur eines Nihil contra Deum nisi Deus ipse." [25]

Doch wie gesagt: Dieser theoretische Optimismus wird konterkariert durch eine die Versprachlichung selbst relativierende, quer zum behaupteten Anachronismus stehende Versprachlichungsresistenz des Sakralen überhaupt. Äußeres Signum dafür, daß es sich hier nicht etwa um eine philosophische Koketterie angesichts einer an ‚stabilen' Parametern der Entwicklungslogik gewonnene, längst in (sichere) Prognosen umschlagende Erwartung zukünftig-neutralisierender Transformation handelt, ist dabei der von Habermas selbst gegebene Hinweis, „um der Klarheit willen von metaphysischen und religiösen Fragen zu sprechen" [26]. Was also vorher mit der kommunikativen Suggestivkraft herrschaftsfreien Denkens sorglos miteinander identifiziert wurde [27], geht jetzt unter dem Eindruck einer offensichtlich nachmetaphysisch verfestigten Vorurteils-

---

[23] *Ders.*, Exkurs 110ff..
[24] Ebd. 143.
[25] *Ders.*, Nachmetaphysisches Denken 184 (185).
[26] Ebd. 23.
[27] Unter dem nachmetaphysischen Finalszenario wurde nicht nur die Metaphysik, sondern auch die Religion subsumiert: „Da die Moderne den sinnstiftenden und tröstenden Gegenhalt nicht aus sich selber produzieren kann, bedarf sie der haltenden, gegenwirkenden Tradition – ob nun als Religion fürs Volk oder als Metaphysik für die Gebildeten." Ebd. 270.

struktur mit der – allerdings von Habermas kommentarlos vorgenommenen (und an Schleiermacher erinnernden[28]) – Differenzierung von Metaphysik und Religion einher. Der hybride Anspruch, daß sich durch die Versprachlichung des rituell gesicherten normativen Grundeinverständnisses Religion so en passant erledigen soll, die apodiktische Zurückweisung eines (allenfalls sentimentalischen) Überhang produzierenden Transformationsprozesses, welche sich in der anscheinend mühelosen Überführung der bannenden Kraft des Heiligen in die bindende Kraft kritisierbarer Geltungsansprüche dokumentiert, all jene aus dem Prozeß der Versprachlichung ‚logisch' folgenden diskursiven Sublimierungen und Veralltäglichungen stoßen an die Grenzen ihrer Neutralisierungskapazitäten. Was bleibt, ist ein nicht-identischer ‚Rest'.

Was sind das nun für „semantische Potentiale", die – ohne dabei kommunikationshemmend zu sein – die Identifikations- und Translationskapazitäten philosophischer Diskurse nicht nur so schnell verbrauchen, sondern ebenso fragile Abhängigkeitsverhältnisse konstituieren? Denn die Theorie des kommunikativen Handelns tritt ja mit dem systematischen Anspruch auf, genau diese „Energien" versprachlichen zu können – dabei jedoch nur auf ‚sakrale Verdichtungen' stoßend, die sich einer kommunikativen Inanspruchnahme permanent entziehen. Augenscheinlich verweist Habermas hier auf ein qualitatives ‚Prä', dem er jedoch in seinen unmittelbar daran anschließenden Ausführungen keine weitere systematische Bedeutung mehr zukommen lassen will, obwohl die philosophische Folgenlosigkeit eigentümlich quer zur nachweislich überforderten Diskursrationalität steht:

> „Solange sie (die kommunikative Vernunft, M. K.) im Medium begründender Rede für das, was Religion sagen kann, keine besseren Worte findet, wird sie sogar mit dieser, ohne sie zu stützen oder zu bekämpfen, enthaltsam koexistieren." [29]

III. Der Geltungsanspruch der Wahrhaftigkeit: Kommunikative Glaubensgewißheit und religiöse Gemeinschaft

Wenn wir mit Habermas davon ausgehen, daß in den philosophischen Transformationsvorgängen die Notwendigkeit der Versprachlichung der semantischen Gehalte der Religion zum Ausdruck kommen soll, dann ist die andauernde Versprachlichungsresistenz des Sakralen ein Indiz dafür, daß diese Profanisierungsprozesse auf die Zufuhr jener „semantischen Energien" angewiesen bleiben. Somit kommt der Versprachlichungsresistenz, die augenscheinlich auf appellativen und metakommunikativen Qua-

[28] Für Schleiermacher ist ja Religion – weit davon entfernt, Moral zu sein – auch nicht Metaphysik: „Sie (die Religion, M. K.) begehrt nicht, das Universum seiner Natur nach zu bestimmen und zu erklären wie die Metaphysik, sie begehrt nicht, aus Kraft der Freiheit und der göttlichen Willkür des Menschen es fortzubilden und fertig zu machen wie die Moral. Ihr Wesen ist weder denken noch handeln, sondern Anschauung und Gefühl." *F. Schleiermacher,* Über die Religion. Reden an die Gebildeten unter ihren Verächtern, Göttingen 1967, 50.

[29] *Habermas,* Nachmetaphysisches Denken 185.

litäten religiöser Sprache beruht, eine Schlüsselfunktion zu, verweist sie doch so auf externe Bedingungen diskursiver Konsensbildungsprozesse.

Im folgenden soll nun geprüft werden, ob nicht in den akzeptierten Geltungsansprüchen ein diskursexternes Moment eingelassen ist, welches konstruktiv an die von Habermas mobilisierten Visionen unversehrter Intersubjektivität anzuschließen vermag. Näher gilt es dabei die These zu profilieren, daß der Geltungsanspruch der Wahrhaftigkeit diskursintern zu Redundanzen führt, doch gerade als metakommunikative Bedingung gelingender Prozeduren unverkennbar religiöse Konnotationen mit sich trägt.

Nach Habermas wird die auf Verständigung angelegte Kommunikation von einem Hintergrundkonsens flankiert, der in der reziproken Anerkennung von insgesamt vier verschiedenen Geltungsansprüchen besteht, die kompetente Sprecher mit jedem ihrer Sprechakte gegenseitig erheben: es wird die Verständlichkeit der Äußerung beansprucht, die Wahrheit ihres propositionalen Bestandteiles behauptet, die Richtigkeit ihres performativen Bestandteiles versprochen und die Wahrhaftigkeit ihrer Intention zum Ausdruck gebracht. Ist nun der koordinierte Austausch von Sprechakten gestört und dadurch der Hintergrundkonsens erschüttert, werden diese vier Geltungsansprüche thematisch. Freilich macht Habermas auf den hier näher zu analysierenden Umstand aufmerksam, daß nicht alle Geltungsansprüche darauf angelegt sind, diskursiv eingelöst werden zu können:

> „Wahrhaftigkeitsansprüche können nur in Handlungszusammenhängen eingelöst werden. Weder Verhöre noch analytische Gespräche zwischen Arzt und Patient dürfen im Sinne kooperativer Wahrheitssuche als Diskurse gelten. Ob jemand seine Intentionen wahrhaftig ausdrückt oder in seinen manifesten Äußerungen die zugerechneten Interaktionen bloß vorspiegelt (und sich in Wahrheit strategisch verhält), das muß sich, wenn wir die Interaktionen mit ihm nur lange genug fortsetzen, in seinen Handlungen zeigen. Ich möchte deshalb ‚Wahrhaftigkeit' als einen nichtdiskursiven Geltungsanspruch von den diskursiven Geltungsansprüchen ‚Wahrheit' und ‚Richtigkeit' unterscheiden. – Anders verhält es sich mit dem Anspruch auf Verständlichkeit. Wenn die Formierungsregeln der Sprache, deren sich der eine Partner bedient, dem anderen so unklar sind, daß er die geäußerten Sätze (auf semantischer, grammatischer oder gar phonetischer Ebene) nicht versteht, dann können beide versuchen, eine Einigung über die Sprache herbeizuführen, die sie gemeinsam verwenden wollen. Insofern könnte Verständlichkeit zu den diskursiven Geltungsansprüchen gerechnet werden. Aber die Differenz ist unverkennbar: Wahrheits- und Richtigkeitsansprüche fungieren in täglicher Rede und Interaktion als Ansprüche, die im Hinblick auf die Möglichkeit, daß sie erforderlichenfalls diskursiv eingelöst werden können, angenommen werden. Verständlichkeit stellt hingegen, solange eine Kommunikation überhaupt ungestört verläuft, einen faktisch schon eingelösten Anspruch dar; sie ist nicht bloß ein Versprechen. Daher möchte ich ‚Verständlichkeit' zu den Bedingungen der Kommunikation rechnen und nicht zu den in der Kommunikation erhobenen, sei es diskursiven oder nichtdiskursiven Geltungsansprüchen." [30]

Fassen wir also zusammen: Prinzipiell können alle vier Geltungsansprüche in Interaktionszusammenhängen eingelöst werden, doch eigen-

[30] *Ders.*, Wahrheitstheorien, in: Vorstudien und Ergänzungen zur Theorie des kommunikativen Handelns, Frankfurt am Main 1984, 139.

tümlicherweise sind nicht alle „dialogkonstituierenden“[31] Geltungsansprüche darauf angelegt, diskursiv eingelöst zu werden. Entsprechend differenziert Habermas zwischen diskursiven (Wahrheit, Richtigkeit) und nichtdiskursiven Geltungsansprüchen (Wahrhaftigkeit), die selbst nochmal von den (immanenten) Bedingungen der Kommunikation (Verständlichkeit) zu unterscheiden sind. Das Trojanische Pferd in Habermas' Argumentation ist aber sicherlich die Prädikation eines Geltungsanspruches als „nichtdiskursiv“. Denn – pointiert formuliert – wie kann ein nichtdiskursiver Geltungsanspruch überhaupt erhoben werden, wenn Geltungsansprüche per se nur diskursiv einzulösen sind? (Diese offenkundige Redundanz der Universalpragmatik und die damit verbundene Unmöglichkeit einer differenzierten Unterscheidung zwischen Wahrheits- und Wahrhaftigkeitsansprüchen trägt u. a. Tugendhat dadurch Rechnung, daß er den Geltungsanspruch der Wahrhaftigkeit mit dem Wahrheitsanspruch identifiziert: jemand, der sich wahrhaftig äußert, komme nicht umhin, für diese Äußerung einen Wahrheitsanspruch zu stellen, d. h. die Wahrhaftigkeit könne nur in einem wahren Urteil erkannt und bewiesen werden[32].)

Damit stehen wir vor folgendem Dilemma: Einerseits identifiziert Habermas Wahrhaftigkeit als eine allgemeine Kommunikationsvoraussetzung, andererseits scheint im kommunikativen Sprachgebrauch der Geltungsanspruch der Wahrhaftigkeit selbst redundant zu sein. Verstehen wir nämlich die kommunikative Verwendung von Sprache als genuin an Verständigung orientiert und Verständigung als argumentative Herbeiführung eines Einverständnisses, dann können nicht-begründungsfähige Ansprüche, die „gleichwohl gültig oder ungültig“ sind[33], wiederum keine Voraussetzungen kommunikativen Handelns sein. Terminologisch läßt sich diese Redundanz bei Habermas auffällig genau bestimmen: an einer Stelle führt Habermas aus, daß Wahrhaftigkeit ein „wahrheitsanaloger“, kognitiver „Geltungsanspruch“ sei[34], um an anderer Stelle darauf hinzuweisen, „daß expressive Äußerungen keinen deskriptiven Sinn haben, also nicht wahrheitsfähig sind“[35]. Doch dem dublettenproduzierenden Geltungsanspruch der Wahrhaftigkeit ist auch nicht auf die Spur zu kommen, indem man jetzt einfachhin argumentativ assimiliert – sei es durch die Identifikation des wahrheitsanalogen Geltungsanspruches der Wahrhaftigkeit mit dem Wahrheitsanspruch, sei es umgekehrt durch die Identifikation von Wahr-

[31] *Ders.*, Vorbereitende Bemerkungen zu einer Theorie der kommunikativen Kompetenz, in: *J. Habermas/N. Luhmann* (Hg.), Theorie der Gesellschaft oder Sozialtechnologie – Was leistet die Systemforschung? Frankfurt am Main 1971, 110.

[32] *E. Tugendhat*, Selbstbewußtsein und Selbstbestimmung, Frankfurt am Main 1979, fünfte und sechste Vorlesung.

[33] *Habermas*, Theorie, Band 1, 423.

[34] Ebd. 422.

[35] Ebd. 423.

heit mit Wahrhaftigkeit im Sinne wahrhaftiger, dialogischer Rede[36]. Das Bemühen um Wahrhaftigkeit ist sicherlich nicht nur ein Verschiedenes von dem Bemühen um Wahrheit, wie Wittgenstein eindringlich gezeigt hat[37], sondern Habermas selbst ist es, der versucht, Wahrhaftigkeit als eine universale Bedingung möglicher Verständigung darzustellen. Gegenüber einer primär an Verständigung orientierten Rede sind strategische Formen der Kommunikation ja deshalb parasitär, weil sie den Geltungsanspruch der Wahrhaftigkeit suspendieren: ohne Wahrhaftigkeit also weder Wahrheit noch Richtigkeit[38]. Gleichwohl erhöht das nur noch den Problemdruck, denn dann würden die diskursiven, wahrheitsfähigen Geltungsansprüche dependent sein von einem nichtdiskursiven und nichtbegründungsfähigen Anspruch, der sich letztendlich nur „zeigen" kann (Habermas: „Die Wahrhaftigkeit von Expressionen läßt sich nicht begründen, sondern nur zeigen"[39]), obwohl ein solches ‚postkommunikatives Zeigen' – im Anschluß an Habermas' universalpragmatische Überlegungen[40] – doch eigentlich selbst allgemein kommunikationsvoraussetzend sein müßte. Wenn wir etwas stilisieren, so ist eine gewisse Pikanterie nicht zu verleugnen: eine intersubjektivitätstheoretische Konzeption von Wissen, die scheinbar von etwas abhängig ist, das selbst wiederum nur subjektiv einholbar ist.

Das von uns rekognostizierte Dilemma erhält nun folgende spezifische Ausformung: Einerseits erweist sich der Geltungsanspruch der Wahrhaftigkeit im Kontext einer Analyse der Präsuppositionen verständigungsorientierten Handelns als redundant, andererseits muß Wahrhaftigkeit als eine universale Bedingung möglicher Verständigung angenommen werden, damit das kommunikative Handeln überhaupt von den parasitären Vernutzungen durch ein instrumentell-strategisches Denken unterscheidbar bleibt. Das verweist auf eine Äquivokation in der Verwendung von Wahrhaftigkeit, der sich Habermas allerdings nicht so recht bewußt zu sein scheint. Denn nur so ist zu erklären, warum Wahrhaftigkeit als ein mit den Sprechakten aus der Klasse der Repräsentativa auftretender Geltungsanspruch, „der besagt, daß ich geäußerte Intentionen (Gedanken, Bedürfnisse und

[36] *B. Allen*, Putnam und Rorty über Objektivität und Wahrheit, in: DZPh (1994) 6, 989–1005, 996.

[37] Wittgenstein expliziert das am Modellfalles des Geständnisses: „Für die Wahrheit des Geständnisses, ich hätte das und das gedacht, sind die Kriterien nicht die der wahrheitsgemäßen Beschreibung eines Vorgangs. Und die Wichtigkeit des wahren Geständnisses liegt nicht darin, daß es irgendeinen Vorgang mit Sicherheit richtig wiedergibt. Sie liegt vielmehr in den besonderen Konsequenzen, die sich aus einem Geständnis ziehen lassen, dessen Wahrheit durch die besonderen Kriterien der Wahrhaftigkeit verbürgt ist." *L. Wittgenstein*, Philosophische Untersuchungen, Werkausgabe Band 1, Frankfurt am Main 1984, 566.

[38] „In Interaktionen muß sich auf die Dauer herausstellen, ob die andere Seite ‚in Wahrheit' mitmacht oder kommunikatives Handeln bloß vortäuscht und sich tatsächlich strategisch verhält." *J. Habermas*, Theorie und Praxis, Frankfurt am Main 1988, Einleitung zur Neuausgabe 24.

[39] *Ders.*, Theorie, Band 1, 69.

[40] *Ders.*, Was heißt Universalpragmatik? 353 (Anm. 30).

Gefühle) ernsthaft so und genau so meine, wie ich sie geäußert habe"[41], unter der Hand mit dem „Vertrauen" gleichgesetzt wird, „das ich in die Wahrhaftigkeit einer Person setze"[42]. Diese Gleichsetzung von Wahrhaftigkeit und Vertrauen führt schließlich sogar zu einer – teilweisen – Substitution von Wahrhaftigkeit durch Vertrauen: die Herbeiführung eines Einverständnisses terminiere „in der intersubjektiven Gemeinschaft ... des gegenseitigen Vertrauens"[43].

Die kommunikationsstabilisierende Gleichsetzung von Wahrhaftigkeit und Vertrauen ist aber höchst suspekt, kommt doch der Begriff des Vertrauens in der kontrafaktischen Unterstellung der idealen Sprachgemeinschaft bei Habermas nicht vor. Darüber hinaus scheint der Argumentationsgang noch mit einer weiteren schwerwiegenden Hypothek belastet zu sein, insofern nämlich die Stringenz der von ihm stillschweigend favorisierten Gleichstellung nur unter der Voraussetzung völliger Transparenz der am Diskurs Partizipierenden aufrechterhalten werden kann. Doch das ist rabulistisch und wirklichkeitsfremd. (Sieht man einmal von dem – gegenüber einem gewöhnlichen Diskurs weniger leistenden, da gegen allgemeine Symmetriebedingungen verstoßenden – therapeutischen Diskurs ab, der zusammen mit den Bedingungen der Einlösung von Wahrheits- und Richtigkeitsansprüchen zugleich die Bedingung der Einlösung von Wahrhaftigkeitsansprüchen reflexiv prüft[44].) Wahrhaftigkeit zieht nicht notwendigerweise Vertrauen nach sich: selbst eine Person, die wahrhaftig bereit ist, Verantwortungen und Verpflichtungen zu übernehmen, die ernsthaft signalisiert, Konsequenzen zu ziehen, zu akzeptieren und zu befolgen, kann nur darauf hoffen, daß man ihr vertraut, denn Versicherungen und Handlungskonsistenzen liefern noch keine hinreichenden Gründe, um einer Person Glauben zu schenken; Wahrhaftigkeit „reduziert" sich damit auf die bestmögliche intersubjektive Verfaßtheit:

> „Eine wahrhaftige Person sieht nicht nur von Täuschung ab, sondern akzeptiert auch die Verantwortung, dasjenige kritisch zu beurteilen, was sie oder er zu anderen sagt, etwa indem man davon absieht, Gerüchte oder Klatsch in Umlauf zu bringen, die vernünftige kritische Reflexion zweifelhaft werden ließen. Einer wahrhaftigen Person geht es nicht nur darum, nicht zu täuschen, sondern auch darum, sicherzustellen, daß dasjenige, was sie zu anderen sagt, vernünftig und gerechtfertigt ist. Es mag nicht vernünftig und gerechtfertigt sein, aber der Punkt ist, es macht einen Teil des Ideals der Wahrhaftigkeit aus, daß es einem auf die Vernünftigkeit oder Rechtfertigung dessen, was man zu anderen sagt, ankommt."[45]

Wenn also der Geltungsanspruch der Wahrhaftigkeit einen Anspruch auf Transparenz erhebt, Transparenz jedoch nie vollständig zu erreichen

---

[41] *Ders.*, Wahrheitstheorien, 156 (Anm. 30).
[42] Ebd. 142.
[43] *Ders.*, Was heißt Universalpragmatik? 356.
[44] *Ders.*, Theorie und Praxis, Einleitung zur Neuausgabe 30; ferner: Erkenntnis und Interesse, Kapitel 10 und 11, Frankfurt am Main 1968.
[45] *Allen* 995.

ist und durch ein fiktionen- und illusionenresistentes Vertrauen in das diskursive Hier und Jetzt substituiert werden muß, dann ist neben den allgemeinen Kommunikationsvoraussetzungen noch eine weitere Voraussetzung (nicht: Gleichsetzung) gemacht: nämlich die des Vertrauens – ein Vertrauen, das trotz der Unmöglichkeit seiner Versprachlichung nicht dem andernorts ritualisierten Ideologieverdacht anheimfällt, weil das kommunikative Handeln hier selber auf etwas vorgreift, was sprachlich nicht beliebig reproduzierbar und – um einmal Kant zu variieren – „nicht in unserer Gewalt ist“ [46]. Mehr noch: Habermas partizipiert in seiner formalpragmatischen Rekonstruktion des Geltungsanspruches der Wahrhaftigkeit explizit am jüdisch-christlichen Wahrheitsverständnis:

> „Das hebräische Wort für Wahrheit ehmet bedeutet auch ‚Treue‘ und ‚Vertrauen‘. ... Biblische Wahrheit erfordert keine mimetische Beziehung zu den ‚Dingen‘, sondern eine dialogische Richtigkeit in den Beziehungen mit anderen. Wenn griechische Philosophen sagten, daß die Dichter lügen, meinten sie damit nicht, diese seien boshaft, sondern daß sie vernachlässigten zu sagen, wie es wirklich ist. Wenn der Evangelist vom Satan sagt, er ‚steht nicht in Wahrheit‘ (Johannes 8,44), dann meint er nicht, daß eine Diskrepanz zwischen seinen Worten und der Art und Weise, wie die Dinge sind, besteht, sondern daß dem Teufel nicht zu trauen ist, nicht einmal wenn er (nach St. Johannes Chrysostomus) die Wahrheit sagt. Griechische Wahrheit ist onto-logische Korrektheit zu sagen, wie es sich verhält. Biblische Wahrheit ist dialogische Wahrhaftigkeit, ein Teil des richtigen Handelns anderer mittels Sprache. Ihr Ideal ist nicht Adäquatheit zu nichtsprachlichen Dingen an sich, sondern Ehrlichkeit und Hingabe (singleness of heart) in den Beziehungen zu anderen Menschen.“ [47]

Somit verpuffen apologetische Abwehrstrategien, mit Versprachlichungsresistenzen genereller Art ideologiekritisch „fertig zu werden“ [48], wirkungslos, da sich hier das Vertrauen als das den Hintergrundkonsens ‚Umgreifende‘ erwiesen hat: als ‚Umgreifendes‘ von Kommunikation macht es Handeln im Horizont der Verständigungsorientiertheit erst möglich, als ‚Umgreifendes‘ von Kommunikation ist es eben aber selbst nicht mehr sprachlich einholbar. Für den weiteren Fortgang der Argumentation ist es jetzt von Wichtigkeit, aufzuweisen, wie Vertrauen, das selbst nicht kommunikativ erwirkt werden kann, zugleich Bedeutung für Kommunikation überhaupt erlangen kann – wie es sich also (im mystischen Sinn von Wittgenstein etwa) [49] ‚zeigen‘ kann. Wenn nämlich zweckrationale Begründungen von universalistischen Begründungen nicht dadurch zu unterscheiden sind, daß sie unmoralisch, irrational oder weniger konsistent wären, dieses Moment der Ungewißheit hingegen Kommunikation verzerren und dazu führen kann, eine konsensuale Einigung per se unter Fiktionsverdacht zu stellen, dann resultiert die gewiß-

---

[46] *I. Kant*, Kritik der praktischen Vernunft, Band 7 der Werkausgabe in 12 Bänden (hrsg. von *W. Weischedel*), Frankfurt am Main 1989, A 137.

[47] *Allen* 993 (994).

[48] Exemplarisch: Die Metaphysikkritik von *Habermas* in nachmetaphysisches Denken 11ff.

[49] *L. Wittgenstein*, Tractatus logico-philosophicus, Werkausgabe Band 1, 6.41ff.

heitsverbürgende Kraft des Verstehens auf – Zeigehandlungen[50]. Nur, auf welche Weise und wie dokumentiert? Sicherlich nicht durch Argumentation, wenn man einen Zirkel vermeiden möchte. Zu diesem Komplex schreibt nun Habermas:

„Einer Person glauben heißt, daß ich ausschließe, daß sie nicht meinen könnte, was sie sagt. Das Gewißheitserlebnis, das einen solchen Akt des Glaubens an eine Person begleitet... (ist) die Glaubensgewißheit."[51]

Die menschliche Gemeinschaft ist also eine Sprachgemeinschaft, eine Sprachgemeinschaft, die gestiftet ist durch eine Gemeinschaft des Glaubens. Jaspers nennt einen solchen Glauben auch den philosophischen Glauben an Kommunikation:

„Vernunft fordert grenzenlose Kommunikation, sie ist selbst der totale Kommunikationswille. Weil wir in der Zeit die Wahrheit als die eine ewige Wahrheit nicht im objektiven Besitz haben können, und weil das Dasein nur mit anderem Dasein möglich ist, Existenz nur mit anderer Existenz zu sich selbst kommt, so ist Kommunikation die Gestalt des Offenbarwerdens der Wahrheit in der Zeit. ... Denn hier gelten die beiden Sätze: Wahrheit ist, was uns verbindet – und: in der Kommunikation hat Wahrheit ihren Ursprung. Der Mensch findet in der Welt den anderen Menschen als die einzige Wirklichkeit, mit der er sich verstehend und verläßlich verbünden kann. Auf allen Stufen der Verbindung zwischen Menschen finden Schicksalsgefährten liebend den Weg zur Wahrheit, der dem Menschen in der Isolierung, im Eigensinn und im Eigenwillen, und in sich abkapselnder Einsamkeit, verlorengeht."[52]

Entscheidend ist an dem von Habermas vorgetragenen – und von Jasper eindrücklich illustrierten – Gedanken der Kommunikation, daß nicht die Sprachgemeinschaft das unhintergehbare Letzte ist, sondern die durch den Glauben gestiftete Gemeinschaft; Kommunikation bleibt Utopie, bleibt „Kampfmittel" (Jaspers[53]), solange nicht im Glauben eine Gemeinschaft erwächst, die jede Verständigung intersubjektiv zu einem „Gewißheitserlebnis" (Habermas[54]) macht. Damit sind wir der Beantwortung der Frage, wie Vertrauen sich manifestiert, ein beträchtliches Stück näher gekommen. Die These lautet: Vertrauen kann nur durch den Glaubenden in der Kommunikation verwirklicht werden; Vertrauen verweist nicht auf Strukturen sprachlich erzeugter Intersubjektivität, sondern auf Strukturen intersubjektiv gestifteter Glaubensgemeinschaft. Trotzdem ist die darin zum Ausdruck gebrachte Kennzeichnung der Sprachgemeinschaft noch zu vage, noch zu undifferenziert, um die Sprachgemeinschaft als eine im Religiösen verwurzelte Gemeinschaft des Glaubens erkennen zu lassen. Um so entgegenkommender ist es, daß Habermas im weiteren Verlauf seiner Argumentation selbst davon spricht,

---

[50] Damit schlagen wir auch einen anderen Weg als Kant ein, der moralische Innerlichkeit und Öffentlichkeit des Verhaltens nur unter der Bedingung des Gottespostulates denken kann. *I. Kant*, Die Religion innerhalb der Grenzen der bloßen Vernunft, Werkausgabe Band 8, B 138/139.

[51] *Habermas*, Wahrheitstheorien 142.

[52] *K. Jaspers*, Der philosophische Glaube, München 1974, 40.

[53] Ebd. 134.

[54] *Habermas*, Wahrheitstheorien 142.

daß sich Wahrhaftigkeitsansprüche in Interaktionen „bezeugen" lassen, Argumentation also ein im Zeugnis abgelegtes Bekenntnis sei:

> „Wer Zeugnis ablegt, will indirekt Glaubensgewißheit vermitteln. In diesem Sinne sieht Kierkegaard die christliche Glaubensgewißheit in der Zeugnisschaft der Zeitgenossen Christi begründet." [55]

Nur: Zeugnis vor wem? Vor dem Diskussionspartner mit Sicherheit nicht, denn das käme einer Argumentationsstrategie gleich; außerdem soll es ja in Diskursen ausschließlich um das überzeugungsarbeitleistende bessere Argument gehen. Deshalb kann die Antwort nach unseren bisherigen Analysen uneingeschränkt lauten: man kann Zeugnis ablegen nur vor Gott, sich in seiner Verantwortung und seinem Gewissen allein auf Gott stellend. Erst dieses zeugnisgebende Bekenntnis des Gottesglaubens erschließt den öffentlichen Daseinsbereich des Menschen als Gemeinschaft: „Nur Glaubende können Kommunikation verwirklichen" (Jaspers[56]). Wenn also das Vertrauen konstitutiv für Verständigung ist, Verständigung aber nur in einer Glaubensgemeinschaft ‚zur Sprache kommen kann', dann manifestieren sich die Weisen des Vertrauens durch das im Zeugnis abgelegte Glaubensbekenntnis. Wohlgemerkt: Hier handelt es sich nicht um Voraussetzungen des Vertrauens, sondern um die sich im Vertrauen gleichursprünglich aktualisierende Gemeinschaft in Gott. Nur so macht auch die Rede von Habermas Sinn, daß sich Unwahrhaftigkeit „in der mangelnden Konsistenz zwischen einer Äußerung und den mit ihr intern verknüpften Handlungen verraten" könne[57]. Denn in einer Sprachgemeinschaft kann ich zwar jeden täuschen, auch in meinen Täuschungsabsichten überführt werden, doch ich kann niemanden verraten, verraten kann ich nur die im Zeugnis bekannte Botschaft Gottes. Zum Abschluß möchte ich daher ein Zitat von Bultmann in Erinnerung rufen, das in seiner Eindrücklichkeit für sich selber steht:

> „Aus dem Glauben aber erwächst nicht nur die kirchliche Gemeinschaft der Berufenen, sondern auch eine Gemeinschaft, die weit über den kirchlichen Raum hinausreicht, die Gemeinschaft der Liebe, die werbend alle Menschen umspannt, – nicht als eine in der Idee des Menschen und in einer Utopie von menschlicher Gemeinschaft begründete allgemeine Menschenliebe, sondern als die Nächstenliebe, das heißt einfach als die Offenheit für den jeweils Begegnenden. Wiederum steht es nicht so, daß der Mensch außerhalb des Glaubens nicht unter der Forderung der Nächstenliebe stünde; auch nicht so, daß er nicht darum wissen und die Forderung hier und da erfüllen könnte. Aber so, daß derjenige der glaubend der göttlichen Liebe gewiß ist, sich und seine Gemeinschaft mit den Menschen schlechthin aus dieser Liebe versteht, und daß sie so zur herrschenden und tragenden Kraft seines Lebens wird. Indem Gottes Gnade ihn zu sich selbst brachte, indem sie ihn von sich selbst befreite, hat sie ihn zugleich für den Nächsten befreit. So bringt die durch den Glauben, durch Gott selbst

---

[55] A. a. O.

[56] *Jaspers* 134. Jaspers ist sich aber auch bewußt, daß Unwahrheit „aus der Fixierung von Glaubensinhalten" erwächst, „die sich nur abstoßen". Daher gelte neben dem Satz, daß nur Glaubende Kommunikation verwirklichen können, auch der Satz: „Mit Glaubenskämpfern läßt sich nicht reden." Ebd. 135.

[57] *Habermas*, Theorie, Band 1, 69.

gestiftete Gemeinschaft zur Erfüllung, was in aller menschlichen Gemeinschaft angelegt und intendiert ist. Ja, man kann sagen: der Glaube bringt die verborgene Gemeinschaft aller Menschen zur Erscheinung. Denn der Mensch ist geschaffen, er selbst zu sein, und zwar er selbst zu sein im Nehmen und Schenken von Gemeinschaft." [58]

IV. Der Geltungsanspruch der Richtigkeit: Praktische Emanzipation und die Vision vom letzten Menschen

Einleitend stellen wir dem Kapitel die These voran, daß in der Diskursivität des Geltungsanspruchs der Richtigkeit ein diskursexternes Moment isoliert werden kann, welches religionsphilosophisch qualifizierbar ist[59]. Wir knüpfen damit explizit an Habermas' Intuition an, daß rein konsenserzielende Rechtfertigungsprozeduren, die nichts über ein gelingendes Leben auszusagen vermögen, in eine Dialektik geraten, welche die zwanglos herbeigeführte ‚Wahrheit' des Konsenses per se in Bedeutungslosigkeit umschlagen läßt:

„Dürfen wir die Möglichkeit einer bedeutungslosen Emanzipation ausschließen? ... Könnte eines Tages ein emanzipiertes Menschengeschlecht in den erweiterten Spielräumen diskursiver Willensbildung sich gegenübertreten und doch des Lichtes beraubt sein, in dem es sein Leben als ein gutes zu interpretieren fähig ist? Die Rache einer für die Legitimation von Herrschaft über die Jahrtausende ausgebeuteten Kultur bestünde dann, im Augenblick der Überwindung uralter Repressionen, darin, daß sie keine Gewalt, aber auch keinen Gehalt mehr hätte; ohne die Zufuhr jener semantischen Energien, denen Benjamins rettende Kritik galt, müßten die endlich folgenreich durchgesetzten Strukturen des praktischen Diskurses veröden." [60]

Indem Habermas jedoch versucht, diese Dialektik diskursimmanent aufzulösen, gerät er in Widerspruch zu dem von ihm unaugurierten Paradigma kommunikativer Rationalität. So z. B. schreibt er: „Die Idee der Wahrheit, die sich am wahren Konsens bemißt, impliziert die des wahren Lebens." [61] Nur: was heißt hier „impliziert"? Es sollte doch gerade das epistemologische Prä einer rein formal angelegten Rationalitätsethik sein, daß sie sich von allen Konkretionen des guten Lebens losmacht; jetzt taucht aber in der Bestimmung des wahren Konsenses die Idee des wahren Lebens wieder auf! Solchermaßen vorgewarnt können uns auch die an sich merkwürdigen, auf gewisser Weise das vorher Gesagte konterka-

---

[58] *R. Bultmann,* Formen menschlicher Gemeinschaft, in: Glauben und Verstehen, Band 2, Tübingen 1961, 272 (273).

[59] Schnädelbach macht im Zusammenhang mit Kant auf Analoges aufmerksam: „Was Kant zum ‚Ding an sich' sagte und was man darin nicht vollständig mit sinnkritischen Argumenten destruieren kann, ist ein Kapitel negativer Metaphysik... ‚Ding an sich' und das ‚höchste Gut' sind bei Kant Grenzbegriffe der theoretischen und praktischen Philosophie, die auf etwas jenseits der Grenzen unserer theoretischen und praktischen Diskurse verweisen, das in ihnen selbst nicht ausdrückbar ist, von dem sie aber gleichwohl wie unsere Praxis in ihrem Gelingen abhängen:" *H. Schnädelbach,* Vernunft und Geschichte, Frankfurt am Main 1987, 172.

[60] *Habermas,* Walter Benjamin – Bewußtmachende oder rettende Kritik, 375 (Anm. 2).

[61] *J. Habermas,* Der Universalitätsanspruch der Hermeneutik, in: Zur Logik der Sozialwissenschaften, Frankfurt am Main 1982, 362. In „Erkenntnis und Interesse" gründet „die Wahrheit von Aussagen in der Antizipation des gelungenen Lebens" (164).

rierenden, zumindest relativierenden Sätze am Ende seines virtuos vorgeführten sakralen Versprachlichungszenarios nicht mehr überraschen:

> „Ob ein Leben glückt, richtet sich nicht nach Maßstäben normativer Richtigkeit, obgleich die Maßstäbe des gelungenen Lebens von moralischen Maßstäben auch nicht völlig unabhängig sind." [62]

Daraus schlußfolgert Habermas nun – gar nicht selbstverständlich –, daß das „Glücken" oder „Gelingen" von kollektiven Lebensformen

> „moralischen Forderungen nicht widersprechen (dürfe); aber ihre Substanz läßt sich nicht selbst unter universalistischen Gesichtspunkten rechtfertigen." [63]

Nur: was bedeutet hier „Substanz"? Einerseits ist das die Substanz einer Lebensform ausmachende „Glücken" für Habermas eher ein „klinischer" Sachverhalt[64], der selbst nicht universalistisch zu rechtfertigen ist, andererseits soll die Substanz „gelingender" Kollektive aber auch nicht moralischen Forderungen, die ja bekanntermaßen unter dem Maßstab der Universalisierung stehen, widersprechen. Wir sehen damit – obwohl die Theoriefähigkeit von Totalitäten vehement bestritten wird –, daß bei der formalen Analyse der Bedingungen von Rationalität implizit die Kompatibilität mit „nicht-antizipierbaren Gestalten eines nicht-verfehlten Lebens" behauptet wird, es sei auch nur ex negativo bestimmt durch die „Idee unversehrter Intersubjektivität" [65]. Motivisch erstreckt sich das bis auf die Diskurskonzeption im engeren Sinne. Am Leitfaden pragmatischer, ethischer und moralischer Fragestellungen soll zwar der jeweils spezifische Gebrauch der praktischen Vernunft (unter den Aspekten des Zweckmäßigen, des Guten und des Gerechten) argumentationstheoretisch differenziert werden[66], doch bei der Definition der Gerechtigkeit taucht die Kategorie des Guten wieder auf:

> „Mit der Sollqualität gerechtfertigter Normen verbinden wir den Sinn, daß diese Probleme des Zusammenlebens im allgemeinen Interesse regeln und somit ‚gleichermaßen gut' sind für alle Betroffenen." [67]

In dem Zusammenhang kommt es uns besonders darauf an, aufzuweisen, daß es sich bei den hier verhandelten Inkonsistenzen nicht etwa bloß um ein überschußproduzierendes Post-Versprachlichungssyndrom han-

---

[62] *Habermas*, Der Universalitätsanspruch 168.

[63] A. a. O.

[64] „Ob die Lebensform eines Kollektivs mehr oder weniger ‚geglückt', mehr oder weniger ‚gelungen' ist, mag eine generelle Frage sein, die sich an alle Lebensformen richten läßt; sie ähnelt aber eher der klinischen Frage nach der Beurteilung einer seelischen und geistigen Verfassung eines Patienten als der moralischen Frage nach der Anerkennungswürdigkeit einer Norm oder eines Institutionensystems." Ebd. 166.

[65] Zitate in: *ders.*, Exkurs 145 (Anm. 8).

[66] *Ders.*, Vom pragmatischen, ethischen und moralischen Gebrauch der praktischen Vernunft, in: „Erläuterungen zur Diskursethik", Frankfurt am Main 1991, 100–118.

[67] A. a. O. 134. Siehe auch die nachfolgenden Formulierungen: unter dem moralischen Gesichtspunkt „suchen wir ja nach einer Regelung unseres Zusammenlebens, die gleichermaßen gut ist für alle"; durch Verallgemeinerung wird die Norm „als eine für alle gleichermaßen guten Regelung qualifiziert". Zitate: 166 und 170.

delt, welches reich an Sentimentalitäten ist; vielmehr soll einsichtig gemacht werden, daß Habermas aus systematischen Gründen gezwungen ist, Modifikationen am Konzept kommunikativer Rationalität vorzunehmen, die aber durchgängig unplausibel bleiben. Gleichwohl ist es Habermas selbst, der – angesichts eines durch den Zerfall religiös-metaphysischer Weltbilder freigesetzten Massenatheismus' – die fatale Zukunftsmöglichkeit einer bedeutungslosen Emanzipation heraufbeschwört (dabei versteht Habermas unter Emanzipation die partizipatorische Umformung administrativer Entscheidungsstrukturen[68]), in der durch die Aufhebung der Gestalten des absoluten Geistes die Menschen verstummen, weil ihnen die Sprache fehlt, um die Idee des Guten noch artikulieren zu können:

„Ist eine kognitiv entwurzelte Universalmoral (nicht) dazu verurteilt, sich zu einer grandiosen Tautologie zusammenzuziehen, in der ein evolutionär überholter Vernunftanspruch dem objektivistischen Selbstverständnis der Menschen nur noch die leere Affirmation seiner selbst entgegensetzt?"[69]

Damit sieht Habermas die sozialevolutionär folgenreiche Institutionalisierung von Prozeduren diskursiver Willensbildung strukturell von Verödung bedroht, denn eine „Vernunft, die nur von der Vernünftigkeit ihrer selbst erzählt, provoziert den Vorwurf der leeren Befreiung"[70]. Setzt also die Habermas'sche Rekonstruktion des Historischen Materialismus bei ihrem Versuch, das methodisch Nicht-Antizipierbare – Wittgenstein nennt es das Mystische, Heidegger bezeichnet es als Sein, Adorno beruft sich auf das Nichtidentische – ideologiekritisch zu eliminieren und nur das als ein „wahres" Bedürfnis anzusehen, was dem Kriterium der Verallgemeinerbarkeit entspricht, und nur das für ein „echtes" Interesse zu halten, was begründbar ist, nicht einen Materialismus frei, von dem Hegel nicht zu Unrecht argwöhnte, daß dadurch lediglich der Atheismus der sittlichen Welt produziert wird?[71] Ein Atheismus, in dem auch die „utopischen Gehalte der Überlieferung unterzugehen" drohen?[72]

Wenn aber in einem alles beherrschenden Szientismus auch die Konstruktionen zerfallen, vor denen sich eine schlechte Realität zu rechtfertigen hat, damit die Bedingungen der emanzipatorischen Befreiung einer kommunikativ vergesellschafteten Kultur immer zugleich auch schon Bedingungen einer durch Technologie nur provisorisch verschleierten rückgratlosen Mittelmäßigkeit sind (Nietzsches Endzeitvision vom letzten Menschen!)[73], dann lassen sich gerade hier die „semantischen Potentiale" des Christen-

[68] *Ders.*, Walter Benjamin 375 (Anm. 2).

[69] *Ders.*, Legitimationsprobleme im Spätkapitalismus, Frankfurt am Main 1973, 166.

[70] *T. Assheuer*, Die Vernunft ist die Antwort. Was war die Frage?, in: Frankfurter Rundschau vom 18.06.1994, 3.

[71] *G. W. F. Hegel*, Vorlesungen über die Philosophie der Religion, in: Werke in 20 Bänden, Band 16, Frankfurt am Main 1986, 57.

[72] *Habermas*, Legitimationsprobleme 113.

[73] *F. Nietzsche*, Zarathustras Vorrede – Vom Übermenschen und vom letzten Menschen, in: Also sprach Zarathustra, hrsg. von *K. Schlechta*, Band 2, München 1969, 5. Abschnitt.

tums ins Spiel bringen – als Religion einer absoluten Zukunft. Und das in zweierlei Hinsicht: Zum einen ist die absolute Zukunftsutopie des Christentums nicht durch Identifikation mit einer innerweltlichen Zukunftsutopie strategisch vernutzbar; gerade die Utopiekritik von Hegel bis Rahner hat nämlich gezeigt, daß innerweltliche Zukunftsideale totalitär-terroristische Züge annehmen und daß das Christentum als Religion einer absoluten Zukunft aufgrund des unpolitischen Zuges seiner Eschatologie notwendig gegen solche Verfehlungen immunisiert ist:

„Es (das Christentum, M. K.) stellt keine inhaltlich bestimmten Zukunftsideale auf, macht darüber keine Prognosen und verpflichtet den Menschen zu keinen bestimmten Zielen seiner innerweltlichen Zukunft."[74]

Der innerweltlichen Zukunftsutopie steht bei Rahner die messianische Zukunftshoffnung des Christentums gegenüber, welche den Menschen vor der Versuchung schützt,

„die berechtigten innerweltlichen Zukunftsbestrebungen mit solcher Gewalt zu betreiben, daß jede Generation brutal zugunsten der nächsten geopfert werde und so die Zukunft zum Moloch wird, vor dem der reale Mensch für den nie wirklichen, immer ausständigen geschlachtet wird"[75].

Zum anderen wird das Christentum kraft seiner eschatologischen Perspektive zur Ideologiekritik, an der sich die Gefahr expandierender Banalität und einer von Kompensationsbedürfnissen vollgesogenen Mittelmäßigkeit nochmals „brechen" kann:

„Die notwendige Banalisierung des Alltags in der politischen Kommunikation stellt auch eine Gefahr dar für die semantischen Potentiale, von denen diese doch zehren muß. Eine Kultur ohne Stachel würde von bloßen Kompensationsbedürfnissen aufgesogen; sie legte sich ... wie ein Schaumteppich über die Risikogesellschaft. Keine noch so geschickt geschneiderte Zivilreligion könnte dieser Entropie des Sinns vorbeugen. Selbst jenes Moment Unbedingtheit, das in den transzendierenden Geltungsansprüchen der Alltagskommunikation beharrlich zur Sprache kommt, genügt nicht. Eine andere Art von Transzendenz ist in dem Unabgegoltenen bewahrt, das die kritische Aneignung identitätsbildender religiöser Überlieferung erschließt, und noch eine andere in der Negativität der modernen Kunst. Das Triviale muß sich brechen können am schlechthin Fremden, Abgründigen, Unheimlichen, das sich der Assimilation ans Vorverstandene verweigert, obwohl sich hinter ihm kein Privileg mehr verschanzt."[76]

Gegen eine ‚Vergangenheit des Vergangenen' unterstellende Technopolis von morgen, in der die Individuen unter den Reproduktionsbedingungen einer industriellen Gesellschaft „nur noch über technisch verwertbares Wissen verfügen"[77], hält die Religion den Stachel der Erin-

[74] *K. Rahner*, Schriften zur Theologie, Band 6, Köln und Zürich 1965, 77–88.

[75] A. a. O.

[76] *Ders.*, Volkssouveränität als Verfahren, in: Faktizität und Geltung, Frankfurt am Main 1993, 630 (631).

[77] Das vollständige Zitat von Habermas lautet: „Unter den Reproduktionsbedingungen einer industriellen Gesellschaft würden Individuen, die nur noch über technisch verwertbares Wissen verfügen und keine rationale Aufklärung mehr über sich selbst sowie über ihre Ziele ihres Handelns erwarten dürften, ihre Identität verlieren. Ihre entmythologisierte Welt wäre, weil die Macht des Mythos nicht positivistisch gebrochen werden kann, voller Dämonen." Zitiert nach

nerung wach, ein Stachel, der uns Menschen nicht zu letzten Menschen werden läßt.

V. Zusammenfassung

Unsere Fragestellung war eingangs folgende: Wie kann auf der Grundlage einer von erlösungsreligiösen Annahmen entkoppelten kommunikativen Ethik noch die (religiöse?) Rede von der Unaufgebbarkeit semantischer Potentiale gerechtfertigt werden? Die Antwort: Die bei Habermas quer zur Versprachlichungsthese stehende Versprachlichungsresistenz des Sakralen beruht auf metakommunikativen und appellativen Qualitäten von religiöser Sprache; sie erschließt das Vertrauen als eine die Kommunikation umgreifende Voraussetzung, welches sich gleichursprünglich nur in einer von Gott gestifteten Gemeinschaft verwirklichen läßt, in der dann auch so paradoxale Erfahrungen wie die „Sinnlosigkeit der rein innerweltlichen Selbstvervollkommnung zum Kulturmenschen (Weber), oder „daß das Nichtseiende sein könnte" (Adorno) oder schließlich die „Sehnsucht nach dem ganz Anderen" (Horkheimer) nicht ihre Legitimität verlieren. Ebenso haben wir auf die im Versprachlichungsprozeß implizierte Dialektik einer in Bedeutungslosigkeit umschlagenden Emanzipation abgehoben, wenn nicht das eschatologische Potential des Christentums als eben diese absolute Zukunftshoffnung dauerhaft gegenwärtig gehalten werden kann. Schließlich erzeugt eine durch den Handlungsbegriff auf Gesellschaft limitierte Sinndimension strukturell genau diejenigen Bedingungen, unter denen es dann sogar zu chronischen Überlastungen der kommunikativen Infrastruktur der Lebenswelt kommen kann:

> „Aber die Sinntotalität als das Universum erlebter und im Erleben implizierter Bedeutung übersteigt auch die Gesellschaft. Diese ist nicht der Inbegriff von Wirklichkeit und Sinn überhaupt, sondern bedarf ihrerseits in ihrer jeweiligen Gestalt der Verankerung und Korrektur durch ein absolutes Sinnvertrauen, das sowohl die Konflikte zwischen Individuum und Gesellschaft als auch den Gegensatz zwischen Mensch und Naturwelt übergreift. Solches absolute Sinnvertrauen hat in den Religionen als Fundierung der jeweiligen gesellschaftlichen Ordnung wie auch als Potential ihrer Erneuerung seine geschichtliche Gestalt gefunden."[78]

A. Schmidt u. a. (Hrsg.), Theologie und Soziologie, Stuttgart 1970, 79 (80).

[78] *W. Pannenberg*, Wissenschaftstheorie und Theologie, Frankfurt am Main 1973, 204.

ThPh 71 (1996) 410–418

Analytische Religionsphilosophie:

Zwischen Intersubjektivität und Esoterik

Von Edmund Runggaldier S.J.

Problemstellung

„Wovon man nicht sprechen kann, darüber muß man schweigen."[1] Das berühmte Diktum Wittgensteins drückt einen starken Appell aus: Über gewisse Dinge soll man nicht zu sprechen versuchen; tut man es dennoch, verfällt man sinnlosen Sprechweisen, die zu Pseudoproblemen führen. Entsprechende Dikta oder Appelle gibt es auch unter den logischen Positivisten: Wenn eine Frage klar gestellt werden kann, hat sie – zumindest prinzipiell – auch eine klare Antwort. Und wenn man sich mit Antworten schwer tut, so liegt es an der Fragestellung. Das Gebiet, auf dem sich die Problematik der Dichotomie zwischen Sagbarem und Nicht-Sagbarem sowie Klarem und Unklarem auch heute noch besonders zeigt, ist nun das der Religion oder allgemeiner des Religiösen. Seit den Tagen des Tractatus und der logischen Positivisten sind zwar viele Jahre vergangen. Faktisch wird aber die analytische Philosophie auch heute noch von vielen mit dem Standpunkt verknüpft, Religion und das Religiöse fielen in den Bereich des Nicht-Sagbaren. Die Standards für sinnvolle und klare Rede legten darüber hinaus die analytischen Philosophen selbst fest und sie bestimmten, wer sinnvoll und wer sinnlos spricht. Besonders von Theologen wird befürchtet, daß analytische Sprachphilosophen den Gesprächspartner gleich festlegen: Wenn du mit mir über Gott sprichst, so sprich bitte klar und gib auch klar an, was das ist, worüber du sprichst; kannst du es nicht, so schweige lieber oder erhebe zumindest keine Ansprüche auf Gültigkeit und Wahrheit.

In diesem Essay möchte ich zwar daran erinnern, daß gerade in der Tradition des späten Wittgenstein und der Sprachanalyse verschiedene Rationalitätsarten und -grade sowie verschiedene Standards und Kriterien für Sinnhaftigkeit und Klarheit in der menschlichen Rede ganz allgemein und in der religiösen Rede im besonderen herausgearbeitet wurden; ich möchte aber auch auf die erwähnte Befürchtung eingehen. Sie scheint mir nicht ganz unberechtigt zu sein. Was diese Befürchtung von neuem schürt, ist paradoxerweise eine gewisse realistisch ausgerichtete analytische Religionsphilosophie, die den sonstigen realistischen Tendenzen der aktuellen analytischen Philosophie entspricht.

Ich gehe nun davon aus, daß es in der heutigen westlichen Gesellschaft eine Verschiebung oder Entwicklung auf dem Gebiet des Religiösen gegeben hat und noch gibt: Die gesellschaftlich organisierten Großreligionen scheinen mit ihrer rational geprägten Theologie zurückgedrängt zu werden zugunsten einer diffusen, schwer überschaubaren „neuen Religiosität" und esoterischen Praxis. Diese gibt sich in der Regel eher antichristlich, matriarchalisch, neo-heidnisch und – was für unsere Überlegung von Relevanz ist – a-rational. Gewisse Praktiken und Zielsetzungen der neuen Religiosität erreichen ihr Ziel nur, wenn durch sie die Regeln der Vernünftigkeit und des rationalen Diskurses gesprengt werden und so gleichsam Platz gemacht wird für ekstatische Zustände. Der esoterisch Eingeweihte kann die religiösen Ziele nur dann erreichen, wenn er zuvor die Fesseln des Intellekts sprengt und er sich in den Bereich des a-Rationalen bedingungslos fallen läßt.

Die Gegenposition der Großreligionen hebt statt dessen das Bedürfnis der rationalen Durchdringung des Religiösen hervor: Wer überzeugt ist, daß seine religiösen Erfahrungen und Einstellungen nicht auf rein subjektiven Phantasiegebilden beruhen, will das Religiöse nicht der Beliebigkeit und Irrationalität aussetzen. Er wird für die Position Verständnis zeigen, nach der auch über religiöse Überzeugungen intersubjektiv sinnvoll

[1] *L. Wittgenstein*, Tractatus 7.

gesprochen werden kann und muß. In der von analytischen Methoden geprägten Religionsphilosophie haben wir es heute auch mit realistisch eingestellten Denkern zu tun, die genau diesen Standpunkt teilen. Ich möchte hauptsächlich auf Swinburne und Plantinga verweisen, die die Kriterien des klar Sagbaren zwar relativ eng bestimmen, aber dennoch viele religiöse Thesen und Ansichten davon nicht ausklammern wollen. Mit analytischen Methoden versuchen sie gegen die Einwände der klassischen Empiristen aufzuzeigen und intersubjektiv zu begründen, daß die traditionellen Sätze über Gott kognitiven Gehalt haben und daß sie auch wahrheitsfähig sind. Notwendige Voraussetzung dafür ist ihre Stimmigkeit oder Kohärenz. Realistisch eingestellte analytische Religionsphilosophen bemühen sich daher, mit rationalen Mitteln diese Stimmigkeit aufzuzeigen. Und in der Frage, ob religiöse Aussagen wahr oder falsch sind, greifen sie zurück auf Wahrscheinlichkeitsargumente so wie in den Fällen sonstiger Aussagen, wann immer überlegt wird, was für und was gegen ihre Wahrheit spricht.

Die realistisch gefärbten Tendenzen in der analytischen Religionsphilosophie scheinen aber andererseits der Gefahr ausgesetzt, religiöse Aussagen wie sonstige deskriptive Aussagen zu behandeln. Die Gefahr ist dabei groß, die Eigenart und Vielschichtigkeit der Rationalitätsansprüche der religiösen Rede zu übersehen und ihr nicht gerecht zu werden. Geschieht das, so drängt sich trotz all der gegenteiligen Bemühungen der Verdacht auf, daß das Religiöse doch in den Bereich des a-Rationalen und Nicht-Sagbaren gehöre. Die letzte Konsequenz davon könnte in all den Fällen, in denen der angepeilte Rationalitätsnachweis nicht überzeugt, sich demnach mit dem angeschnittenen Standpunkt des Frühen Wittgenstein und der logischen Positivisten decken!

Akzentverschiebungen in der analytischen Religionsphilosophie

In den Zeiten des logischen Positivismus schienen sich die frühen analytischen Philosophen auf den Standpunkt festzulegen, daß das Gebiet des sinnvoll und klar Sagbaren auf jenes der positiven Wissenschaften eingeengt werden müsse. In ihren Augen war somit eine Religionsphilosophie analytischer Prägung nicht möglich. Erst als sich der Einfluß des späten Wittgenstein durchsetzte mit einer entsprechenden Aufwertung der Vielfalt der Redeweisen, Sprachspiele und Lebenswelten, konnte die Überzeugung Fuß fassen, daß auch eine analytische Religionsphilosophie berechtigt sei. Es entstanden so vor dem Hintergrund der Sprachanalyse, der Sprechakttheorien und auch der konstruktivistischen Handlungstheorien Entwürfe analytischer Religionsphilosophien. Arbeiten wie jene Peukerts, Schrödters, Mucks, Grabner-Haiders, Kramls, Dalferths usw. wurden auch in breiten Kreisen kontinentaler Theologen sowie christlich gesinnter Philosophen rezipiert.

In dieser Tradition, die hauptsächlich auf dem Kontinent vertreten wurde und noch wird, ist die Dichotomie oder Grenze zwischen den Bereichen des Sagbaren und Unsagbaren keine prinzipielle. Der Übergang von einem Bereich in den anderen ist fließend und somit gradueller Art. Dieser Standpunkt legt sich auch besonders aufgrund der Analyse der Eigenart von Weltanschauungen nahe. Weltanschauungen sind nämlich nicht wie reine Theorien über die Welt zu verstehen, sondern wie komplexe Agglomerate von theoretischen Annahmen und lebensrelevanten praktischen Einstellungen. Ihre jeweilige Eigenart hängt mit Lebensentscheidungen und Lebenshaltungen zusammen. Fragen wir nach ihrer Konsistenz und Einheitlichkeit, haben wir diese Komplexität zu berücksichtigen[2].

Vor dem Hintergrund der praktisch-pragmatischen Philosophie in der Tradition des späten Wittgenstein und der Sprechakttheorien sowie der Handlungstheorien ist die simple Frage nach der Grenzziehung zwischen Sagbarem und Unsagbarem obsolet. Die entsprechende Frage, ob das Religiöse in den einen oder anderen Bereich fällt, ist zu restringiert und kann somit dem dahintersteckenden Problem nicht gerecht werden. Aufgabe heutiger analytischer Religionsphilosophie soll daher die Analyse der Komplexität des Übergangs von einem in den anderen Bereich bleiben. Sie soll ferner zur Klä-

[2] Siehe O. *Muck*, Philosophische Gotteslehre, Düsseldorf 1983, 69–102.

rung der Frage beitragen, wie und warum es verschiedene Arten von Rationalität und dementsprechend auch verschiedene Geltungsansprüche geben kann. Von besonderer Wichtigkeit ist dabei, *ob* und wenn ja, *wie* praktisch pragmatische Fragen, die Lebensentscheidungen betreffen, auch kognitiven Gehalt haben können. Viele alltägliche Lebenskonflikte hängen wesentlich mit derartigen Fragen zusammen.

Z. Z. neigen aber – wie angedeutet – verschiedene realistisch eingestellte analytische Religionsphilosophen dazu, sich vom späten Wittgenstein zu distanzieren und mit Swinburne und Plantinga die wissenschaftlichen Rationalitätskriterien und die theoretischen Erfordernisse, wie sie von den positiven Wissenschaften vorgegeben werden, auch auf das Gebiet des Religiösen anzuwenden. Einer der Gründe für eine derartige Interessenverlagerung dürfte in einer entsprechenden Verschiebung der Forschungsschwerpunkte in der derzeitigen analytischen Philosophie liegen. Ich möchte als Beispiel den Eröffnungsvortrag von v. Wright auf dem 1. Kongreß der Deutschen Gesellschaft für analytische Philosophie in Saarbrücken im Oktober 1991 anführen[3]. Er beschwor die Geister der klassischen analytischen Philosophie oder Sprachanalyse und bemängelte die neueren Entwicklungen in Richtung ontologisch realistischer Positionen. Auch die Thematik des Symposions anläßlich der Gründung der Europäischen Gesellschaft für analytische Philosophie in Zinal im Mai 1990 war symptomatisch für diese Entwicklung: Man sprach dort über den ontologischen Status von Eigenschaften und Universalien. Die Beschäftigung mit derartigen Themen wäre in den Zeiten der Hochblüte der Sprachanalyse undenkbar gewesen: Ontologische Fragen sind doch durch die Sprachanalyse überwunden!

Stark auffallend ist diese Akzentverschiebung besonders auf dem Gebiet der *Philosophy of Mind.* Erstaunlich ist, mit welcher Selbstverständlichkeit die Ergebnisse der Untersuchungen im Sinne von G. Ryles „The Gost in The Machine"[4] und der entsprechenden Begriffsanalyse ad acta gelegt und statt dessen explizit realistische Standpunkte vertreten wurden. Eine ähnliche Entwicklung im Sinne eines – wenn auch konzilianten, so doch konsequenten – Naturalismus gab es auch auf dem Gebiet der analytischen Handlungstheorie: Intentionen, Motive und Überzeugungen rufen Handlungen hervor. Diese sollen nicht wie besondere Größen, welche die kausale Geschlossenheit der physikalischen Welt sprengen würden, behandelt werden, sondern wie sonstige kausal wirksame natürliche Phänomene. Besonders Davidson sei hier wegen seines Bestrebens erwähnt, Handlungsgründe als Ursachen zu betrachten[5].

Vor dem Hintergrund derartiger Entwicklungen ist es verständlich, wenn sich auch in der analytischen Religionsphilosophie entsprechende Forschungsschwerpunkte herausstellten. In Analogie zu dem Gesagten können wir feststellen, daß die Schwerpunkte nicht mehr primär die Eigenart des religiösen Sprechens und die Gelingensbedingungen von religiösen Sprechakten sind, sondern die Wahrheit von Aussagen über Gott. Dazu muß zunächst ihre Kohärenz aufgewiesen werden. Eine Reihe von klassischen empiristischen und sprachkritischen Einwänden gegen den theistischen Glauben basierte nämlich auf der These, daß die Prädikationen Gottes in sich nicht stimmig seien und daß somit die entsprechenden Aussagen über Ihn nicht wahr sein können.

Klassisch ist Humes Einwand, daß die Extrapolation der Prädikate „mächtig", „wissend" und „gütig" ins Unendliche ihren Gehalt aufheben und zu widersprüchlichen und paradoxen Folgen führen. Realistisch gesinnte Religionsphilosophen gehen darauf ein und betreiben im guten alten Sinne Apologetik. Sie bemühen sich, durch Anwendung analytischer Methoden und durch viele gekonnte Distinktionen nachzuweisen, daß dem nicht so ist. Ihre Bemühungen sind das aktuelle Pendant zu den scholastischen Untersuchungen über das Wesen Gottes. Symptomatisch für diese Richtung dürfte das soeben

[3] *G. H. v. Wright,* Analytische Philosophie – eine historisch-kritische Betrachtung, in: Analyomen 1. Perspectives in Analytical Philosophy. Hg. v. *G. Meggle* und *U. Wessels,* Berlin 1994, 3–30.

[4] *G. Ryle,* The Concept of Mind, London 1949, Kap. 1.

[5] *D. Davidson,* Essays on Actions and Events, Oxford 1980, Essay 1.

erschienene Buch des analytisch geprägten englischen Religionsphilosophen G. Hughes sein mit dem bezeichnenden Titel „The Nature of God“ [6]. Darin werden die Eigenschaften Gottes Allwissenheit, Allmacht und Güte behandelt.

Es seien nun einige Beispiele erwähnt für Swinburnes Bemühen, die traditionellen Gottesprädikationen mit analytischen Mitteln zu klären, um so den Einwand zu neutralisieren, daß sie ein inkohärentes Gottesbild abgeben. Der Standardeinwand gegen die Allmacht läßt sich durch folgendes anschauliche Paradoxon ausdrücken: Wenn Gott allmächtig ist, müßte er auch einen Stein erschaffen können, der so schwer ist, daß er ihn nicht mehr heben kann. Kann er es nämlich nicht, so wäre er nicht allmächtig, und kann er es, so wäre er unfähig, diesen einen Stein zu heben. Statt von einem Stein könnte man sinnvollerweise von einem Universum sprechen: Kann Gott in seiner Allmacht ein Universum erschaffen, welches derart ist, daß er es nicht mehr kontrollieren kann? Das anschauliche Paradoxon bringt auch die alte Problematik zum Ausdruck, ob Gott sich in seiner Allmacht eingrenzen kann.

Swinburne diskutiert verschiedene Um- und Ausformulierungen des Paradoxons und nimmt dabei u. a. Bezug auf die Freiheit Gottes. Denn auch damit hängt das Problem zusammen. Kann Gott schlechte oder moralisch verwerfliche Dinge tun? Wenn er vollkommen frei ist, d. h. nicht von Faktoren abhängig ist, die von außerhalb wirken, kann er nicht etwas tun, wofür es überwältigende Gründe gibt, es nicht zu tun. Von der Allmacht Gottes sind also all jene logisch möglichen Sachverhalte auszuschließen, für die es überwältigende Gründe gibt, sie nicht ins Dasein zu rufen [7]. Als Ausweg aus dem geschilderten Dilemma bietet sich also eine Präzisierung bzw. Einengung des Begriffs der Allmacht Gottes an, wie sie z. T. bereits in scholastischen Traktaten vorgenommen wurde.

Kurz erwähnt sei des weiteren Swinburnes Versuch, Kenntnisse aus der modernen Bestätigungstheorie für die Frage nach der Existenz Gottes zu verwenden, ein Versuch, aposteriorische Gottesbeweise ernst zu nehmen und sie mit Wahrscheinlichkeitsargumenten zu untermauern, was in der Vergangenheit eher die Ausnahme war [8]. Wenn wir alle technischen Details weglassen, so kann Swinburnes Ergebnis in bezug auf beispielsweise den teleologischen Gottesbeweis folgendermaßen wiedergegeben werden: Weil die Ordnung in der Welt a priori sehr unwahrscheinlich ist und weil Gott aufgrund der ihm zugeschriebenen Eigenschaften gute Gründe hat, ein geordnetes Universum zu erschaffen, wenn er überhaupt etwas erschafft, spricht die Ordnung in der Welt für die Existenz Gottes. Für ein gutes induktives Argument reiche sie allein allerdings nicht aus, dafür brauche es weiteres Bestätigungsmaterial. Wenn alles relevante Tatsachenmaterial des kosmologischen Arguments, des Arguments aus dem Bewußtsein, aus der Vorsehung und der Geschichte sowie des Arguments aus der religiösen Erfahrung berücksichtigt wird, gibt es nach Swinburne auch ein gutes induktives Argument für die Existenz Gottes: „On our total evidence theism is more probable than not. An argument from all the evidence considered in this book to the existence of God is a good P-inductive argument.“ [9]

Die Deutung der klassischen aposteriorischen Gottesbeweise im Sinne der modernen „confirmation-theory“ stieß auf Widerstand von seiten der Theologen. Kritisiert wird an Swinburne u. a. ein gewisser Anthropomorphismus: Der in seinen Abhandlungen vorausgesetzte Gottesbegriff wird der Eigenart der Rede von Gott, so wie sie in den erwähnten sprachanalytischen Untersuchungen herausgearbeitet wurde, nicht gerecht. Er sei vielmehr die Extrapolation eines popularisierenden Gottesbegriffes, die z. T. auch die Eigenart der klassischen Gottesbeweise vor dem aristotelischen Hintergrund mißachtet [10].

---

[6] *G. Hughes*, The Nature of God, London 1995.

[7] *R. Swinburne*, The Coherence of Theism, Oxford 1977, 152–158.

[8] Zu den Ausnahmen siehe *W. Löffler*, Brentanos Version des teleologischen Gottesbeweises, in: Conceptus-Studien 11 (1995) 303–314.

[9] *R. Swinburne*, The Existence of God, Oxford 1979, 291.

[10] *E. Runggaldier*, Swinburnes Deutung des teleologischen Gottesbeweises, in: Klassische

Ein für die realistisch geprägte Religionsphilosophie zentrales Problem ist ferner jenes der Theodizee. Die Existenz Gottes könne nur dann sinnvollerweise angenommen werden, wenn es nicht widersprüchlich ist, daß Gott ein allmächtiges und unendlich gütiges Wesen ist und es in der Welt gleichzeitig sehr viel Übel, Leid und Bosheit gibt. Ist Gott allmächtig und unendlich gütig, kann er nicht derartiges zulassen. Religionsphilosophen wie Plantinga[11] und Swinburne[12] bemühen sich nun, anhand der Frage nach den verschiedenen Typen von Freiheit und ihrer Bewertung aufzuzeigen, daß auch das Theodizeeproblem einer Lösung zugänglich ist. Sie scheinen die analytischen Mittel, die sie verwenden, mit einem Standpunkt zu koppeln, demzufolge es auch für das Problem des Übels als des Widersinnigen und Nicht-Verstehbaren eine rational befriedigende Erklärung und Begründung im Sinne des Leibnizschen *principium rationis* geben muß. Liske vermutet nun, daß die realistische analytische Religionsphilosophie in ihrer Einstellung dazu faktisch einer Art leibnizschen Rationalismus verhaftet sei[13].

Es ist unbestreitbar, daß die realistisch gefärbten Arbeiten zur analytischen Religionsphilosophie wertvolle Beiträge zur Klärung logischer Zusammenhänge der Gottesprädikationen liefern. Sie tragen ferner dazu bei, die Argumente gegen die klassischen Aussagen von Gott und gegen seine Existenz klarer einzuordnen und zu gewichten. Wir können und müssen uns aber dennoch fragen, warum sie faktisch gerade in theologischen und kulturell gebildeten Kreisen auf dem Kontinent auf Skepsis – wenn nicht auf ausdrücklichen Widerstand stoßen. Vor dem Hintergrund der Ergebnisse der Arbeiten im Rahmen der Sprachanalyse und der Sprechakttheorie, vor dem Hintergrund der Kantschen Philosophie und der Deutschen Hermeneutik sowie der praktischen Philosophie und der konstruktivistischen Ansätze sind ihre Rationalitätsauffassungen zu eng. Sie scheinen zu ignorieren, daß es auch graduelle oder fließende Übergänge gibt zwischen den Bereichen des klar Sagbaren und Unsagbaren bzw. a-Rationalen. Statt dessen neigen sie dazu, die engen Kriterien des klar Sagbaren auf das Gebiet des Religiösen problemlos auszudehnen: Was z. B. für die alltägliche deskriptive Rede gilt, wird offensichtlich zu undifferenziert auf die religiöse Rede übertragen. Trotz der vielen spitzfindigen Unterscheidungen und Überlegungen kann diese Strategie nicht erfolgreich sein, solange sie der Eigenart der religiösen Rede nicht gerecht wird. Das eine sollte das andere nicht aus-, sondern einschließen.

Paradoxerweise scheinen die Bemühungen realistisch gestimmter analytischer Religionsphilosophen Menschen in der Ansicht zu bestärken, das Religiöse gehöre doch in den Bereich des Nicht-Sagbaren oder a-Rationalen. Es taucht somit der Verdacht auf, daß vor dem Hintergrund sowohl des logischen Positivismus als auch der realistischen analytischen Religionsphilosophie – wenn auch auf unterschiedliche Weise – es dazu kommt, daß das Religiöse der Beliebigkeit überlassen wird. Sollte das stimmen, so scheint mir das besonders bedenklich zu sein angesichts der jüngsten Entwicklungen im Bereich des Religiösen in der westlichen Welt. Wir können nämlich – wie angedeutet – feststellen, daß die Rolle der etablierten Großreligionen mit ihrer rational geprägten Theologie zurückgedrängt wird zugunsten einer neuen diffusen Religiosität, in der das Magisch-Mystische und das a-Rationale der Esoterik eine wichtige Rolle spielen.

Analytische Methoden können und sollen auch dafür eingesetzt werden, die philosophischen Voraussetzungen und Implikationen der Praktiken im Rahmen dieser neuen Religiosität und der Esoterik herauszuarbeiten. Auch wenn sich diese Praxis a-rational gibt, setzt sie verschiedene philosophische Positionen voraus. Aufgedeckt werden können und sollen so besonders die ontologischen Voraussetzungen der esoterischen Umschreibungen der Zustände, die in der religiösen Praxis angezielt werden, wie der „Erleuchtung", der „Vereinigung mit dem höheren Selbst", des „Einswerdens mit dem

---

Gottesbeweise in der Sicht der gegenwärtigen Logik und Wissenschaftstheorie. Hg. v. *F. Ricken*, Stuttgart 1991, 153–173.

[11] Siehe *A. Plantinga*, The Nature of Necessity, Oxford 1974, 164–195.

[12] Siehe *Swinburne*, Existence, Kap. 11.

[13] *Th. Liske*, Möglichkeiten und Grenzen der analytischen Religionsphilosophie am Beispiel des Theodizeeproblems. Unveröffentlichtes Manuskript, 3 f.

Kosmos" usw. Analytische Methoden sind auch hervorragend geeignet, Begriffsanalysen vorzunehmen und die Beziehungen zwischen den Bedeutungen der in bestimmten Kontexten verwendeten Ausdrücke herauszuarbeiten.

Es ist erstaunlich, in wievielen Kreisen und unter wievielen rational aufgeklärten Menschen sich die neue Religiosität esoterischer Provenienz ausbreitet. Ich möchte sie daher hier kurz charakterisieren in der Hoffnung, daß weder sie (wegen ihres Hangs zum a-Rationalen) noch die Religiosität der Großreligionen (wegen zu enger und undifferenzierter Rationalitätskriterien) der Beliebigkeit überlassen werden.

„Neue Religiosität" der Esoterik

Die antiaufklärerischen und die antirationalistischen Haltungen, die für die neue esoterische Religiosität typisch sind, breiten sich vornehmlich auf privat-persönlichem Gebiet aus. Hier werden die rational-reflexiven Denkstrukturen ersetzt durch sogenannte „erleuchtete" Erkenntnisweisen und durch ekstatisch-mystische Erfahrungen. Statt eines rationalen Weltverständnisses gehören magische, übernatürliche, außersinnliche Wahrnehmungen für die neue Religiosität zum Normalen. A-rationales, intensives religiöses Erleben soll die banale Alltäglichkeit und die rein materialistischen Lebenshaltungen und -stile überwinden helfen.

Das Bedürfnis nach Transzendenz, welches dabei zum Tragen kommt, ist aber anderer Art als die Sehnsucht nach einem personalen Gott. Die neue Religiosität kommt zu weiten Teilen ohne Gott aus. An die Stelle des personalen Gottes tritt das „höhere Bewußtsein", das „höhere Selbst", das „Ganze", der „Kosmos" oder das „All". Das, wonach sich der Mensch in der neuen Religiosität zu sehnen scheint, ist nicht ein vom Menschen unabhängiger, machtvoller und personaler Gott, sondern vielmehr eine innere tiefe und intensive Einheitserfahrung: Das in der neuen Religiosität oder Esoterik angepeilte Ziel ist eine Art „Einswerden" mit allem, mit dem Kosmos, mit dem Absoluten oder mit dem höheren Selbst.

Für die neuen esoterischen Tendenzen scheinen vornehmlich sogenannte „matriarchalische" Ausdrucksweisen und Praktiken typisch zu sein: Verschiedene weiblich-mütterliche Aspekte der neuen Religiosität drängen die etablierten Elemente der Vaterreligionen in ihrer Wirksamkeit und Erlebbarkeit zurück. „Die Göttin repräsentiert ... das, was Frauen heute als Merkmale ihrer Identität in Anspruch nehmen: die Einheit von Mensch und Natur, die Ganzheit des Lebens in ‚Leib, Seele und Geist', das Einssein mit den Zyklen des Körpers, der Erde, des Kosmos." [14] In der Göttin soll alles das symbolisiert sein, was durch die Alleinherrschaft der Vaterreligionen im Westen unterdrückt oder entfremdet wurde. Die matriarchalischen Elemente der neuen Religiosität werden offensichtlich aus einem intensiven Symbiosebedürfnis des Menschen gespeist, aus der Sehnsucht nach Einheit, nach Harmonie, nach Verschmelzung. Besonders drängend wird dieses Bedürfnis dann, wenn aufgrund moderner Lebensumstände eine entsprechende Befriedigung entbehrt werden muß. Die Einheitssehnsucht ergibt sich aus dem Leiden an den Widersprüchen, Gegensätzen, Antagonismen und Spannungen der modernen Welt.

Vor dem Hintergrund der matriarchalischen Elemente in der neuen Religiosität spielen die rationalen Aspekte und Kriterien der Großreligionen eine untergeordnete Rolle: Was zählt, ist die subjektive sinnliche Erfahrung und nicht die distanzierte rationale Überlegung oder Beweisführung. Das subjektive Empfinden hat größere Beweiskraft als die gedankliche und intersubjektiv überprüfbare Argumentation: Wirklich ist das, was mit Leib und Sinnen erlebt und erfahren werden kann.

Die erwähnten intensiven Erlebens- und Symbiosebedürfnisse stützen und fördern das Streben nach Ekstase, nach rauschartigen Zuständen des Entrücktseins oder der Versenkung. Ekstatische Erfahrungen gelten im Verständnis jener, die sie im Kontext der

[14] *S. Vierzig*, Sehnsucht nach den Müttern. Von der Renaissance des Weiblichen in der Religion, Stuttgart 1991, 47.

neuen Religiosität machen, wegen ihres transzendentalen Charakters als religiös. Besondere Riten und Kulte sollen die ekstatischen Erfahrungen in ihrer religiösen Dimension fördern. Die Techniken, derer man sich dabei bedient, sind vielfältig: so z. B. Tanz, Körper- und Atemübungen sowie Klänge und Rhythmen. Es werden auch ernsthafte Versuche unternommen, die religiös-mystische Praxis des Abendlandes wiederzubeleben. Dabei weckt auch die islamische Sufi-Mystik sowie die jüdische Kabbala in ihrer ekstatisch mystischen Dimension reges Interesse.

Das Grundmuster der Ekstase und der Mystik, die Überwindung der Vielheit und Getrenntheit, die Vereinigung mit dem Ganzen, die intuitive Schau, zieht sich durch die meisten Formen der Esoterik. Es hat Ähnlichkeiten mit der spätantiken Gnosis, mit der Bewegung des Aufstiegs und der Rückkehr aller Dinge zum Einen (Hen). Die neue Religiosität der Esoterik wird so auch als „neognostisch" charakterisiert. Im Unterschied zu den Grundformen der spätantiken Gnosis geht sie aber nicht mit einer Abwertung des Körperlichen einher: Ganz im Gegenteil, alles ist heilig, alles ist Teil des Umfassend-Einen.

Probleme durch die oppositionelle Eigenart der Esoterik

Es scheint, daß sich nur wenige Religions- und Fachphilosophen der Herausforderung des esoterischen Aufschwungs stellen: Für die meisten dürfte es nicht der Mühe wert sein, Gründe für die Ablehnung anzugeben. Und wenn Gründe dafür angegeben werden, so meistens die Irrationalität, die Nicht-Überprüfbarkeit und die mangelnde intersubjektive Kritisierbarkeit der von der Esoterik vorausgesetzten Thesen.

Wenn andererseits die esoterischen Ziele nur von denen erreicht werden, die den esoterischen Weg gehen, ist es verständlich, daß echte Esoteriker skeptisch reagieren, sobald über ihre Ziele und die Charakteristika ihrer Praktiken und Ansichten von Nicht-Esoterikern geschrieben und argumentiert wird. Was soll jemand, der keine esoterische Praxis hat, vom eigentlichen Kern der Esoterik verstehen können? Ähnliche Stellungnahmen kennen wir von seiten frommer Christen gewissen religionskritischen oder religionssoziologischen Studien gegenüber: Wie soll ein Mensch, der keine Erfahrungen mit dem christlichen Glauben gemacht und der sich nicht auf eine christliche Lebenshaltung eingelassen hat, das Wesentliche des christlichen Glaubens erfassen können?

Die übergroße Mehrheit der von der Esoterik vorausgesetzten ontologischen und anthropologischen Thesen kann als platonisierend eingestuft werden: Die tieferliegende oder grundlegende Wirklichkeit ist den positiven Wissenschaften nicht zugänglich. Die platonisierenden esoterischen ontologischen Thesen zielen auf eine Umkehr der naturalistischen Überzeugungen ab: Die Realität der feinen energetischen Ströme, die das zwischenmenschliche Klima und die Psyche des Menschen bestimmen, die feinstofflichen Körper, die uns umgeben, unser persönlicher Kern, der durch den physischen Tod nicht zu existieren aufhört, wird durch die Wissenschaft nicht erfaßt. Auch daraus folgt, daß esoterisches Wissen nicht auf einem allgemeinen Konsens beruht, sondern auf der Zustimmung der Eingeweihten oder Erleuchteten. Die kritische oder öffentliche Auseinandersetzung bei der Suche nach der Wahrheit verliert so in esoterischen Kreisen ihre Relevanz und Autorität. Die esoterischen Wahrheitskriterien sind nicht intersubjektiv wie jene in den positiven Wissenschaften, die zumindest prinzipiell jedermann zugänglich sind. Was die Esoterik prägt, ist eine starke Scheu vor reiner Theorie und Argumentation. Worauf statt dessen Wert gelegt wird, ist – wie gesehen – der subjektive Vollzug des Einzelnen, sein Erleben und Spüren. Das esoterische Wissen kann sich der Einzelne nur als Einzelner durch unmittelbare Erfahrung – Selbsterfahrung miteinbezogen – erwerben. In der Esoterik gibt es unter dieser Rücksicht keine Arbeitsteilung, genausowenig wie es sie für das Riechen, Schmecken und Spüren gibt.

Die Esoterik scheint mit einer Art Opposition oder Reaktion auf etablierte weltanschauliche Positionen sowohl in der säkularen als auch in der christlich-religiösen Welt einherzugehen. Die von der Esoterik vorausgesetzte Philosophie dürfte wohl ihren größten Gegensatz im Materialismus und in der Wissenschaftsgläubigkeit, die sich aus alten szientistischen bzw. neuen naturalistischen Positionen ergibt, haben. Diese zwei

kulturellen Strömungen dominieren nach wie vor in weiten Kreisen der modernen westlichen Welt. Sie prägen die Einstellungen und Lebensentscheidungen vieler Menschen.

Was den Dialog mit der Esoterik besonders erschwert, ist aber die Trennung zwischen Eingeweihten und Nichteingeweihten. Man unterscheidet von alters her zwischen Menschen, die dazugehören, und solchen, die fremd sind, zwischen solchen, die das Heilige verstehen, und solchen, die profan sind, also außerhalb des Heiligen stehen. Diese Trennung führt notgedrungen zu Polarisierungen und weckt verschiedene Verdachtsmomente: Wenn sich Gruppen absondern und geheime Riten praktizieren und wenn offenkundig ist, daß sie verschiedenes wissen, über das sie in der Gegenwart von Außenstehenden nicht sprechen, so wirken sie suspekt. Die anderen fragen sich: Was tut sich da? Was haben sie zu verheimlichen? Diese Verdachtsmomente führen zu Spannungen und zu wechselseitiger Ablehnung. Die Eingeweihten fühlen sich bespitzelt und unter Umständen sogar verfolgt. So neigen sie erst recht zu geheimen Riten, die ihre Identität in der Gruppe stärken sollen.

Die Esoterik gibt sich zudem a-politisch. Die esoterische Deutung des menschlichen Schicksals führt dazu, das Bestehende der menschlichen Gesellschaft nicht nur anzunehmen, sondern sogar als für den eigenen Heilsweg konstitutiv gutzuheißen. Offensichtliche Mißstände können so als Teil eines geheimen Weltplanes gedeutet werden, demzufolge Menschen nicht nur leiden, sondern auch sterben müssen. Ähnliche Haltungen der Welt und dem menschlichen Schicksal gegenüber waren in der Stoa und im stoisch geprägten Strang des Christentums weit verbreitet. Für Gesellschaftswissenschaftler, politisch Interessierte und auch Philosophen ist die angesprochene a-politische Haltung äußerst suspekt und gefährlich. Es ist somit nur zu verständlich, wenn diese Haltung einen eventuellen Dialog oder einen weltanschaulichen Diskurs belastet.

Und wenn umgekehrt die Esoterik ihre Identität als kulturell-religiöse Bewegung zumindest zum Teil ihrer Opposition zur westlichen Kultur und zur Wissenschaftsgläubigkeit verdankt, wird sie schwerlich an einem echten Diskurs im Sinne einer gemeinsamen Wahrheitssuche interessiert sein. Denken wir dabei auch an die psychologische Seite der Dialogpartner. Jene Frauen und Männer, die in der Esoterik insofern eine neue religiös-kulturelle Identität gefunden haben, als sie sich durch sie von ihrer alten Welt absetzen und befreien konnten, werden sich gegen einen Dialog mit dieser ihrer alten Welt verständlicherweise sperren. Ähnliches gilt für Frauen und Männer, die sich auf der anderen Seite von den esoterischen Aussteigern bedroht und verraten fühlen: Werden sie nicht dazu neigen, die Abtrünnigen zu bekämpfen, statt mit ihnen in den Dialog zu treten?

Gerade mit analytischen Mitteln können aber dennoch ontologische und ganz allgemein philosophische Voraussetzungen aufgedeckt und untersucht werden, die von Menschen gemacht werden, die sich auf esoterische Praktiken einlassen. Religionsphilosophisch ist und bleibt die Frage interessant, was die Inhalte der esoterischen Glaubensannahmen und der Voraussetzungen esoterischer Praktiken sind: Was sind vor esoterischem Hintergrund die letzten Bestandteile der Wirklichkeit? Was ist der Mensch und wie ist er zu deuten? Was sind die Methoden, um zur Erkenntnis der lebensrelevanten Wahrheiten zu gelangen?[15] Die Analyse dieser Inhalte und Methoden ist philosophisch von Relevanz unabhängig davon, wie es dazu kommt, daß Menschen sie annehmen, anwenden und vertreten. Der Philosoph möchte wissen, wie sie zusammenpassen, was ihre Voraussetzungen und Folgen sind und ob sie mit anderen alltäglichen Glaubensinhalten und Erkenntnismethoden kompatibel sind oder nicht. Damit ist natürlich nicht gesagt, daß er – wenn er den esoterischen oder religiösen Weg nicht geht – in der Lage wäre, auch zu wissen, wie es ist, die entsprechenden Erfahrungsinhalte und intuitiven Erkenntnisinhalte zu erfassen und mit ihnen vertraut zu sein.

Die Analyse kann selbst dann vorgenommen werden, wenn die Inhalte zunächst völlig absurd oder zumindest unter bestimmten Rücksichten als nicht nachvollziehbar erscheinen. Bereits Aristoteles greift methodisch das auf, was Menschen faktisch vertreten, um es dann zu untersuchen. Vor fünfzehn, zwanzig Jahren wäre es z. B. undenkbar

[15] Siehe *E. Runggaldier*, Philosophie der Esoterik, Stuttgart 1996.

gewesen, daß etablierte westliche Bürger wie selbstverständlich an die Wiedergeburt glauben: Der Mensch ist eine Leib-Seele-Einheit, und somit ist es unmöglich, daß er den Körper wechseln kann. Tatsache ist aber, daß es heute sehr viele Menschen auch hier im Westen gibt, die gerade wegen des Einflusses der Esoterik daran glauben.

Wir haben gesehen, daß der philosophische Diskurs mit der Esoterik besonders deshalb schwierig ist, weil die Esoterik zumindest z. T. ihre kulturell-religiöse Identität ihrer Opposition zur etablierten westlichen Welt verdankt und die Minimalkriterien für einen rational-philosophischen Diskurs nicht erfüllt. Das schließt aber nicht aus, daß man gerade mit analytischen Methoden wissenschaftlich über sie forschen und herausarbeiten kann, was ihre philosophischen Voraussetzungen sind.

Schluß

In Kreisen realistisch geprägter analytischer Religionsphilosophie sind die analytischen Methoden faktisch häufig mit einem sehr engen Rationalitätsverständnis und mit einem gewissen Rationalismus gekoppelt. In Kreisen der frühen analytischen Philosophie positivistischer Provenienz waren sie hingegen mit dem Standpunkt verknüpft, daß das Religiöse nicht in den Bereich des rationalen Diskurses falle, daß es somit nicht möglich sei, auf sinnvolle Weise darüber zu sprechen. Diesem Standpunkt entspricht faktisch das neue religiöse Bewußtsein in der esoterischen Tradition. Das Religiöse komme subjektiv für das einzelne Individuum besonders dann zum Tragen, wenn dieses die rationalen Elemente überwindet oder ausklammert. Selbst in ihrer a-rationalen Opposition setzen aber esoterische Praktiken und Einstellungen im Sinne der neuen Religiosität philosophische Standpunkte voraus, die rational diskutierbar sind. Analytische Methoden erweisen sich als besonders hilfreich, auch diese Voraussetzungen aufzudecken und zu untersuchen.

Ein im Sinne des Neopositivismus sowie heutiger realistischer Religionsphilosophen zu eng gefaßtes Rationalitätsverständnis fördert – wenn auch auf unterschiedliche Weise – Irrationalität und Beliebigkeit auf dem Gebiet des Religiösen. Es ist daher angebracht, das Religiöse auch anhand der Vielfalt von Rationalitätsmustern, wie sie von der sprachanalytischen Religionsphilosophie herausgearbeitet wurden, zu untersuchen. Analytische Methoden sind nämlich auch hilfreich, gerade die Probleme der Grenzen oder der Art der Übergänge zwischen klar Sagbarem und Unsagbarem besser in den Griff zu bekommen.

ThPh 71 (1996) 419–424

Mutmaßungen über das unschuldige Leiden

Von Sigmund Bonk

Unter „Gott" im traditionell theistischen Sinn soll ein allmächtiges, allgütiges und in jedem anderen Sinne vollkommenes, ewiges Wesen verstanden werden, welches wissentlich und willentlich unsere bekannte Welt erschaffen hat. Die faktische Frage, welche Gründe Menschen gehabt haben und haben, an die Existenz eines solchen Wesens zu glauben, soll im folgenden geradeso nur am Rande erörtert werden wie die normative, ob diese Gründe ausreichend sind beziehungsweise unter rationaler Perspektive gutgeheißen werden sollten. Statt dessen wird eine andere Frage gestellt, die auf einen – und vielleicht den bedeutsamsten – Grund für die Gottesleugnung abzielt. Dabei sind es wohl vor allem zwei solche Gründe, die über die agnostische Auffassung hinaus, daß wir die Frage nach der Existenz Gott für immer unentschieden lassen müssen, wiederholt zugunsten der atheistischen Auffassung, daß kein Gott sei, ins Feld geführt werden, und beide wiegen schwer genug: die Realität von radikal Bösem und die Realität von unschuldigem Leiden. Beide Einwände gegen den Theismus sind bei genauerer Betrachtung gewöhnlich (wir werden darauf zurückkommen) entweder gegen die Aussage der göttlichen Allgüte oder gegen die Aussage, Er sei Schöpfer der (ganzen) Welt, gerichtet. Denn wäre Gott nicht auch in seiner Güte vollkommen, so erschiene die Wirklichkeit von radikal Bösem, also abgründig Bösem um des Bösen willen, grundsätzlich ebenso einfach erklärbar wie die Wirklichkeit des Leidens Unschuldiger, und dasselbe hätte für den Fall Geltung, daß nicht der vollkommene Gott die Welt hervorbrachte – oder zumindest nicht die ganze Welt, nämlich den Ausschnitt oder Teil derselben nicht, darin sich das (radikal) Böse und das (unschuldige) Leiden ereignet: Daß er die Phänomene nicht verhindern konnte, läßt auf eine Grenze seiner Macht schließen ... Der phantasievollen Spekulation sind hier Tür und Tor geöffnet[1].

Wir haben die beiden hauptsächlichen Gründe für den Atheismus „schwerwiegend" genannt, was allerdings nicht ausschließen soll, daß auch unter den zahlreichen Erwiderungen darauf „gewichtige" Gedanken zu finden sind. Deren Wiedergabe oder gar Würdigung kann ebenfalls nicht die eigentliche Aufgabe unserer bescheidenen „Mutmaßungen" sein. Da wir uns mit ihnen aber in diese große Tradition des Theodizee-Denkens doch irgendwie einreihen wollen, können wir nicht ganz davon absehen und so müssen wir sie zu überschauen sowie wenigstens großräumig einzuteilen versuchen. Dabei bietet sich wie von selbst eine Klassifikation in zwei „Sparten" an: Die eine setzt sich aus Antworten zusammen, welche die Leugnung der Phänomene des radikal Bösen und des unschuldigen Leidens zum Gegenstand haben, die andere aus solchen, welche diese Phänomene zwar als Realitäten akzeptieren, sie jedoch irgendwie in Einklang mit dem Dasein Gottes bringen wollen. Das letztere scheint uns hinsichtlich des erstgenannten Phänomens jedoch unmöglich: Denn wenn die Welt die Schöpfung eines allgütigen Gottes sein soll, dann stünde ein darin vorkommendes, radikal Böses dazu in direktem Widerspruch. Mit anderen Worten, es wäre der Nachweis der Wirklichkeit eines radikal Bösen so etwas wie ein solider empirischer Beweis gegen Gottes (im traditionell theistischen Sinn) Existenz. Dies ist nun bei dem Phänomen des unschuldigen Leidens nicht der Fall, denn dem (All-) Guten ist das Leiden nicht so eindeutig entgegengesetzt wie das (radikal) Böse. Während dem Theisten oder „Theodizeisten" somit keine andere Wahl bleibt, als die Realität eines grund- und ziellos Bösen zu leugnen[2], stehen ihm im Blick auf das Leidensphänomen grundsätzlich zwei Argumentationsmöglichkeiten offen. Er kann die Wirklichkeit unschuldigen Leidens entweder in

[1] Bekanntlich hat sich schon Platon davon verführen lassen und so kennt sie auch der Neuplatonismus, desgleichen die Gnostiker, Marcioniten und die große Zahl der sogenannten häretischen Sekten und Schulen des Mittelalters.

[2] Wir haben die möglichen Grundlinien einer solchen Antwort bereits skizziert; vgl. auch unsere Anm. 6 und *S. Bonk*, Kleine Theodizee, Regensburg 1996.

Abrede stellen oder er kann den Gedanken an diese Realität mit dem Gottesgedanken zu versöhnen trachten.

„Unschuldiges Leiden" – nur eine Täuschung?

Wir wollen mit einer kurzen Klärung des Ausdrucks „unschuldiges Leiden" beginnen. Geringe Schmerzen, Gefühle des Unwohlseins, gelinde Traurigkeiten usf. sollten nicht eigentlich im Vollsinn des Wortes „Leiden" genannt werden. Im folgenden wenigstens wird dieses Wort nur für große leib-seelische Qualen stehen. Auch sind die geringeren, so scheint es, wenigstens teilweise einfacher erklärbar und zum Beispiel als Warnfunktionen von Organismen biologisch zu rechtfertigen. Da das Leiden mit dem Grad des Bewußtseins des Leidens wächst, mag auch bezweifelt werden, ob Tiere wirklich großes Leid (in unserem Sinne) empfinden können. Dasselbe wäre auch für sehr kleine Kinder diskutabel – aber wir wollen und können uns glücklicherweise eine solche Diskussion ersparen, da unser Thema das „unschuldige Leiden" sein soll und Tiere ebensowenig wie sehr kleine Kinder im wörtlichen Sinne „schuldig" oder „unschuldig" genannt werden können. Die Rede von Schuld (und damit auch die von Unschuld) setzt einen freien Willen, dieser aber wiederum Selbst- oder Ichbewußtsein voraus und damit etwas, das sich bei Tieren wohl gar nicht und bei Menschen erst etwa nach einem Lebensjahr entwickelt[3]. Da es andererseits den Anschein hat, als würden Erwachsene niemals wirklich unschuldig sein – wer hat nicht wenigstens in Gedanken Dinge getan, ja Verbrechen verübt, deren er sich mehr als nur schämen müßte? – bleiben vor allem Kinder nach dem ersten Lebensjahr als mögliche Subjekte unschuldigen Leidens übrig. Wir könnten ebenso gut allgemein etwa an verhungernde, vom Krieg betroffene oder krebskranke Kinder denken, aber wir wollen uns einen konkreten Fall vorstellen, wie ihn Dostojewski in seinem Roman ‚Die Brüder Karamasoff' beschrieben hat. Er hat dieses Beispiel von einem „kaum achtjährigen" Jungen seiner extensiven Zeitungslektüre entnommen: Ein verspielter russischer Junge verletzte versehentlich einen Hund am Bein. Es ergab sich, daß der Junge zu den Leibeigenen eines sehr reichen Gutsbesitzers gehörte, der als General zudem gute Beziehungen zu den Behörden des zaristischen Rußland hatte. Dieser „rächt" das seinem Hund angetane Unheil, indem er den Jungen zunächst einsperren läßt, um ihn anderntags vor den Augen seiner Mutter und vieler anderer von der Meute seiner Jagdhunde hetzen und in Stücke reißen zu lassen. Der General wurde nicht hingerichtet und kam noch nicht einmal ins Gefängnis[4]. Dies sei unser Beispiel für unschuldiges Leiden.

Ein solch konkreter Fall läßt u. E. gleich von Beginn an die erste Strategie theistischer Antwortsuche in einem ungünstigen Licht erscheinen – und das sollte auch so sein, denn wir wollen hier nicht lange verweilen, um schnell versprechenderes Gelände zu erreichen. Diese Strategie, welche in einer Leugnung des Phänomens „unschuldiges Leiden" besteht, hat in der Religions- und Geistesgeschichte verschiedene Gestalt angenommen. Sie alle haben gemeinsam, daß eine Schuld des unglücklichen Knaben postuliert wird, weswegen von seinem „unschuldigen Leiden" eben nicht die Rede sein könne. Die Reinkarnationslehren nehmen eine Schuld in einem „früheren Leben" an. Aber es bleibt dabei völlig unklar, was den guten Jungen mit dem Menschen identisch sein läßt, der früher solch schreckliche Verbrechen verübt hat, um die Strafe, von Hunden zerrissen zu werden (!), zu verdienen. Auch ist die Zahl der Menschen niemals konstant, welcher gegenteilige Umstand eine Voraussetzung von beständiger Seelenwanderung zu sein scheint. Nimmt man Tierseelen hinzu, so bleibt schwer vorstellbar, wie es etwa ein Frosch anfangen soll, seine Seele so weit zu läutern, daß er es im nächsten Leben bis zum Schwein

[3] Wir wollen damit sicherlich nicht bestreiten, daß auch die Leiden von Tieren, ungeborenen Kindern und Babies philosophisch-theologische Probleme aufwerfen, wohl aber meinen wir, daß diese nicht einfach unter die Thematik des „unschuldigen" Leidens subsumiert werden sollten. Der „sentimentalistische" Blick neigt hier zur Gleichbehandlung von sachlich Verschiedenem, was einer Klärung der Probleme niemals dienlich sein kann.

[4] Vgl. Die Brüder Karamasoff (Erstv. 1879/80), Fünftes Buch „Pro und Contra".

bringen kann, dieses dann gar bis zum „Paria" usw. Moralisch verwerflich wird dabei neben dem Kastenwesen schon die bloße Idee erscheinen, der Junge hätte die Zerfleischung „als Strafe verdient". In diesem Fall müßten sich die Dabeistehenden eigentlich an der Szene erfreuen und in dem General den gerechten Richter verehren. Wenigstens dieser Vorwurf kann auch der origenischen Variante, der These eines individuellen vorgeburtlichen Sündenfalls im Himmelreich, nicht erspart bleiben. So bleibt als noch relativ vielversprechendste Gestalt dieser Strategie der Leugnung die Erbsündenlehre zurück. Sie beruht, sehr vereinfacht gesagt, auf einem Gedanken, der im Vergleich mit dem seichtem Individualismus zunächst einmal manches für sich hat und der mit einem neueren Wort als „Gedanke der Kollektivschuld" bezeichnet werden könnte. Der russische Junge als Teil eines größeren Ganzen ist auch von der Schuld dieses größeren Ganzen nicht völlig freizusprechen. So wird es zum Beispiel jeder moralisch Rechtdenkende als ganz in Ordnung empfinden müssen, daß in Deutschland auch die jüngere Generation zu Versuchen der „Wiedergutmachung" an Nazi-Opfern aufgerufen ist. Aber andererseits kommt (hoffentlich) niemand auf die Idee, es wäre recht und billig, der Vergangenheit der Eltern und Großeltern im Hitler-Deutschland wegen Hunde auf deren Kinder und Enkelkinder zu hetzen! So mag ein Erklärungsansatz wohl vorliegen, ausreichend ist der gesamtmenschheitliche Kollektivschuldgedanke aber sicherlich nicht[5]. Und damit kommen wir zu einem mutmaßlichen ersten Zwischenergebnis: Es gibt unschuldiges Leiden oder doch wenigstens solches Leiden, dessen übergroßes Ausmaß in keinem erkennbaren Verhältnis zu dem Grad einer möglichen Schuld des Leidenden steht.

Defizitäre Erklärungsversuche einer widerspenstigen Realität

Die Tatsache des unschuldigen Leidens kann im Zusammenhang der Philosophischen Theologie mit drei die Möglichkeiten prinzipiell erschöpfenden Thesen konfrontiert werden:

1. Gott existiert überhaupt nicht.
2. Es existiert ein „göttliches Prinzip" als Ursprung und Substanz der Welt, aber dieses ist nicht personal bzw. allgütig bzw. allmächtig oder es ist auf andere Weise „unvollkommen".
3. Gott im eingangs explizierten theistischen Vollsinn des Wortes existiert.

Wir werden die Diskussion der dritten These bis zum nächsten Abschnitt aufschieben und mit der ersten beginnen. Offensichtlich enthält die Kombination der Aussagen „Unschuldiges Leiden existiert" und „Gott existiert nicht" keinen logischen Widerspruch, auch ist sie erfreulich einfach, und so erfüllt sie in theoretischer Hinsicht zwei wichtige Bedingungen für die „Diskussionswürdigkeit". Was in dieser theoretischen Hinsicht allerdings unbefriedigend bleibt, ist die Nichtnachweisbarkeit von Gottes Nichtexistenz. Denn die einzige aussichtsreiche Weise der Erbringung eines solchen Nachweises besteht eben in dem Verweisen auf das Leiden und insbesondere auf das Leiden unschuldiger Kinder[6]: Und daß dieses mit der Existenz Gottes unvereinbar ist, soll nun eben untersucht und kann somit nicht ohne Zirkel vorausgesetzt werden. Es spricht vieles dafür, daß dort, wo nicht Gedankenlosigkeit, sondern Besinnung zu der atheistischen Weltanschauung geführt haben – der Atheismus stellte bis in die jüngere Vergangenheit immer das Abweichen einiger weniger von der großen Mehrheit des Vol-

[5] In den vorliegenden „Mutmaßungen" sollen und können die Dinge nur wie im Vogelflug aus großer Distanz und in groben Umrissen betrachtet werden. Dies hat den Vorteil, auf schwierigem und ziemlich unübersichtlichem Gelände erste Orientierungen zu erleichtern, will aber eine dringend erforderliche nähere Erkundung nicht überflüssig machen, sondern im Gegenteil diese vorzubereiten helfen. Aus dem Blickpunkt dieser Aufgabenstellung heraus können wir mit dem denkbaren Vorwurf einer „sehr oberflächlichen Charakterisierung" der Reinkarnationslehre etc. leben.

[6] Die andere Weise, der Nachweis der Realität von radikal Bösem in der Welt, erscheint bei näherem Hinsehen deswegen nicht aussichtsreich, da im Grunde des Bösen das Leiden und der Gerechtigkeitssinn – und mit diesem etwas „radikal Gutes" – sichtbar werden.

kes dar – das Problem der Theodizee den Anstoß dazu gegeben hat (in seinen beiden Zweigen des moralischen Übels – „malum quod homo facit" – und des physischen Übels – „quod patitur"). Dieser Umstand enthält möglicherweise bereits einen Hinweis auf eine gewisse unangenehme Eigenschaft des Atheismus: er erscheint „freudlos" und wird auch oft mit diesem Adjektiv (sowie nicht selten mit dem weit stärkeren: „verzweifelt") versehen. Das Volk ist, wenigstens bis vor kurzem[7], stets klug genug gewesen, dies zu spüren; den doppelten Verlust, wenigstens einen Gegenstand uneingeschränkter Verehrbarkeit und dazu die Hoffnung auf ein ewiges Leben entzogen zu bekommen, wollte man nicht akzeptieren (wer könnte sich eigentlich darüber verwundern?). Der Atheismus läßt die Ungerechtigkeit, beispielsweise auch das Verbrechen an dem russischen Jungen, ungesühnt bestehen, ohne irgendeinen Trost anzubieten oder irgendwelche „Tränen zu trocknen". Wer die atheistische Möglichkeit 1 erwählt hat, kann, entgegen der oft verlauteten gegenteiligen Behauptung, zum Leben eben nicht vollen Herzens „Ja" sagen. Denn wie es gutheißen und zugleich behaupten, es gebe darin vieles ungerechte Leiden? So erscheint diese widerspenstige Leidensrealität bei genauer „lebensphilosophischer" Betrachtung eher als der Gegenstand eines bedeutenden Arguments für als gegen den Gottesglauben (wir werden auch darauf nochmals zurückkommen.)

Kommen wir zur zweiten Möglichkeit, der zwischen Atheismus und Theismus einen Mittelweg suchen wollenden These, die immer auf irgendeine Degradierung der göttlichen Personalität hinausläuft. Was anfänglich den Anschein einer weisen aristotelisch-klassischen Orientierung an der goldenen Mitte für sich haben könnte, wird auf den zweiten Blick enttäuschen. Diese These 2 ermangelt der Einfachheit der These 1, ohne deren Freudlosigkeit und impliziter Lebensskepsis zu entkommen. Insbesondere für jemanden, dem es nicht gelingen will, die ganze Welt als ein Produkt aus Zufall und Notwendigkeit, das heißt gänzlich ateleologisch zu verstehen, ist mit einem Abbau der Personalität Gottes nur schlecht gedient – so schon ein Denker, der nicht gerade im Rufe steht, theistischen Vorurteilen gedankenlos zu folgen: „Ein halber Abbau der Personalität ist inkonsequent, wie oft von theistischer Seite geltend gemacht worden ist; ein vollständiger aber, der der Gottheit auch das Bewußtsein nimmt, ist für eine Welterklärung aus Vernunft und planender Schöpfertätigkeit nicht mehr zu gebrauchen. Denn ‚unbewußte Vernunft' ist ein in sich widersprechender Begriff, weil die teleologische Weltauffassung ja gerade darin besteht, daß man ein Urwesen annimmt, welches die allein dem Bewußtsein mögliche Setzung von Zwecken, Wahl der Mittel und Verwirklichung der Zwecke durch die gewählten Mittel vollzieht. Es hilft nichts, daß man sich dieser Kalamität gegenüber auf die Autorität sehr großer Denker beruft, die solcher Halbheit das Wort geredet haben. In der Philosophie ist mit Autorität nichts zu erreichen; und von jeher war es gerade die Autorität, gegen die sich das kritische Denken gewandt hat. Alle Systeme, die einen ‚verbesserten' Gottesbegriff zugrundegelegt haben, die also ihrerseits schon sehr kritisch vorzugehen meinten, wenn sie die naive Menschenähnlichkeit Gottes – Bewußtsein, Wille, Zorn, Rache, Güte und Gnade – preisgaben, haben das erfahren müssen. Ein personal gedachter Gott ist im Hinblick auf die vorsehende, leitende und bildende Funktion, die ihm beigelegt wird, wenigstens folgerichtig gedacht; ein impersonaler Gott, eine ‚unbewußte Intelligenz' – also ein im kategorialen Sinne untermenschlich gedachtes Absolutes – ist im Hinblick auf diese Funktion jedenfalls nicht folgerichtig gedacht, auch wenn es noch so sehr als übermenschlich proklamiert wurde. Es ist nicht tragfähig, weil es den Widerspruch in sich trägt."[8]

Mutmaßungen über eine eschatologische Erklärung

Die ein „göttliches Prinzip", das „Absolute", die „Gottnatur", „Weltseele" oder was auch immer an weltanschaulichen Halbheiten bemühende These 2 ist für das Theodizee-Problem wirklich ganz unfruchtbar. Denn ist das „göttliche Prinzip" willens und

[7] Vor der machtvollen Manipulation kommunistischen und spätkapitalistischen Ursprungs in Richtung auf die materialistische Konsumgesellschaft.

[8] *N. Hartmann,* Teleologisches Denken (Erstv. 1951), Berlin 1966², 37 f.

imstande, den russischen Jungen nach seinem Tode zu trösten, dann wäre diese Position betreffs unseres Problems mit der theistischen Position identisch, andernfalls aber mit der atheistischen: tertium non datur. Wir wollen zunächst dem Atheisten mit der Annahme entgegenkommen, daß, rein theoretisch betrachtet, ungefähr gleich viel für den Theismus wie für seine entgegengesetzte Auffassung spricht. Nehmen wir weiter an, daß es ebenso unangenehm wie moralisch unbefriedigend ist, die Entscheidung zwischen Theismus und Atheismus immer weiter hinauszuzögern oder bis zum letzten Atemzug persönlich unentschieden zu lassen. Unter diesen Voraussetzungen müßte eine Wahl unter praktischen Gesichtspunkten herbeigeführt werden. Darunter wollen wir eine solche Entscheidung verstehen, die vor dem vereinten Hintergrund des Lebenswertes und der moralischen Billigkeit getroffen wird. Diese muß zugunsten des Theismus ausfallen, und zwar aus verschiedenen Gründen. Der Theismus ist, wie oftmals zu hören und lesen ist, keine verneinende Weltanschauung: nicht diese Welt wird jener anderen gegenüber „abgelehnt", sondern diese wird als Schöpfung Gottes ebenso freudig gutgeheißen wie jene als Reich Gottes. Eine doppelte Bejahung ist keine Verneinung, aber die Verneinung jener Welt muß ihren Schatten auf diese werfen. Nietzsche ist sich der Immoralität seines „großen Ja-Sagens" ausschließlich zur irdischen Wirklichkeit bewußt, welches auch das unerlöste Leiden so vieler unschuldiger Menschen bejaht. Aber auch von allen ethischen Bedenken einmal abgesehen: Muß nicht der Gedanke, daß mit dem eigenen Tod alles vorbei ist und jeder Atemzug ein Schritt auf dieses harte Ende zu bedeutet, selbst in die Vergnügungen ein schales Gefühl von Trauer, Sorge oder wenigstens Unbehagen hineinmischen? Ist nicht die Frohbotschaft vom ewigen Leben eine unverzichtbare Voraussetzung sogar für rein irdisches Glück? William James hat die glückliche „healthy-mindedness" des wahrhaft religiösen Menschen trefflich beschrieben[9]. Kant hat eine vergleichbare Aufgabe für die These von der moralischen Höherwertigkeit des Theismus gegenüber dem Atheismus geleistet: Wir sind aus ethischen Gründen angehalten, von dem zynischen „Es gibt eben keine Gerechtigkeit – punctum" abzusehen und an Gottes Wirken in einem kommenden Reich der Gnade zu glauben. Den Gedanken, daß der Mörder über sein Opfer triumphiert, wollen wir nicht gutheißen. Vereinzelt geht Kant sogar so weit, daß er einen sittlichen Lebenswandel ohne den Glauben an Gott und an Reich Gottes für unmöglich erklärt: „Es ist notwendig, daß unser ganzer Lebenswandel sittlichen Maximen untergeordnet werde; es ist aber zugleich unmöglich, daß dieses geschehe, wenn die Vernunft nicht mit dem moralischen Gesetze, welches eine bloße Idee ist, eine wirkende Ursache verknüpft, welche dem Verhalten nach demselben einen unseren höchsten Zwecken genau entsprechenden Ausgang, es sei in diesem, oder einem anderen Leben, bestimmt. Ohne also einen Gott, und eine für uns jetzt nicht sichtbare, aber gehoffte Welt, sind die herrlichen Ideen der Sittlichkeit zwar Gegenstände des Beifalls und der Bewunderung, aber nicht Triebfeder des Vorsatzes und der Ausübung, weil sie nicht den ganzen Zweck, der einem jeden vernünftigen Wesen natürlich und durch eben dieselbe reine Vernunft a priori bestimmt und notwendig ist, erfüllen."[10]

Zu dem „ganzen Zweck" eines Menschen gehöre die Einheit von „Glückseligkeit" und „Glückswürdigkeit", deren Zustandekommen einzig Gott zugetraut werden könne. So hält es Kant offensichtlich für möglich, daß Gott in seiner Allmacht auch den russischen Jungen trösten kann. In einer „gehofften Welt" wird er „seine Tränen trocknen" und ihn mit seinem sowie seine Mutter mit ihrem Schicksal versöhnen. Am Grunde dieses Glaubens zeigt sich eine kategorische Forderung des Gerechtigkeitssinns: Weil sie in der irdischen Welt zu den Geringsten und Leidensten gehört haben, werden sie in der überirdischen zu den Größten und Glücklichsten gehören. Und sie werden mit ihrem irdischen Schicksal, ja sogar mit ihrem Peiniger und seiner Tat vollkommen einverstanden sein. Vielleicht werden sie verstehen, daß auch dieses Leben nicht sinnlos gewesen war, da es die denkbare Funktion einer Vorbereitung hatte, das Maß der Liebe in der

[9] Vgl. *Ders.*, The Varieties of Religious Experience (Erstv. 1902), Cambridge/Mass. 1985, insb. Lectures III und IV.

[10] *Kant*, Kritik der reinen Vernunft, B. 840f.

Welt vergrößerte oder irgendeinen anderen Zweck erfüllte, den im Moment wohl nur Gott selbst kennt.

Iwan Karamasoff aber, der selbsternannte Anwalt der unschuldig Leidenden, will von einer solchen, nach vorne gerichteten (also nicht auf die mögliche vergangene Schuld des Kindes oder seiner Vorfahren sehenden) eschatologischen Erklärung nichts hören: „Ich will nicht, daß die Mutter den Peiniger ihres Sohnes umarme! Wie darf sie es wagen, ihm zu vergeben? Wenn sie will, kann sie für sich vergeben – mag sie ihm ihr unermeßliches Mutterleid und ihren Schmerz verzeihen; aber die Leiden ihres von Hunden zerrissenen Kindes darf sie nicht verzeihen, dazu hat sie kein Recht, auch dann nicht, wenn ihr Kind selbst dem Peiniger verziehe!“ [11]

Aber hier wird seine Argumentation, so scharfsinnig sie auch bislang stets gewesen ist, zum ersten Mal unverständlich. Welche absurde Figur würde doch ein Anwalt vor Gericht abgeben, der auch dann noch mit seinen Anklagen und Plädoyers gegen den beschuldigten (und gegen den Richter...) fortfahren würde, nachdem die Opfer schon klar festgestellt haben, sie hätten alles verziehen, ihr Recht bekommen und seien glücklicher als je zuvor! Iwan wird hier offensichtlich mehr von seinen Emotionen (sein Bruder Aljoscha nennt sie „Empörung“) als von seinen klaren Gedanken geleitet.

So bliebe nur noch eine Frage übrig, die aber sinnvollerweise nicht mehr an das Denken, sondern nur noch an den Glauben gerichtet werden kann: Kann Gott den unschuldig Leidenden ein so großes (ewiges) zukünftiges Gut schenken, daß sie dieses für bedeutsamer erachten als ihre vergangene Zeitspanne der Qualen? Unsere Antwort wäre: warum denn nicht? [12].

[11] *F. M. Dostojewski,* a. a. O., (Fünftes Buch, unmittelbar vor der „Erzählung vom Großinquisitor“).

[12] Ganz ähnlich *J. Hick* in seinem wertvollen Buch „Evil and the God of Love“ (Erstv. 1966), London 1977², 386: „I therefore end by formulating this ultimate question which lies at the heart of the theodicy-problem: can there be a future good so great as to render acceptable, in retrospect, the whole human experience, with all its wickedness and suffering as well as all its sanctity and happiness? I think that perhaps there can, and indeed that perhaps there is.“

Buchbesprechungen

1. Philosophiegeschichte

FIGAL, GÜNTER, *Sokrates* (Beck'sche Reihe 530: Denker). München: Beck 1995. 144 S.

Am Anfang jeder Sokrates-Darstellung steht die Frage nach der Bewertung der Quellen. Darüber, daß Platon gegenüber Xenophon den Vorzug verdient, dürfte heute ein weitgehender Konsens bestehen, womit noch nicht entschieden ist, ob das zu einem völligen Verzicht auf Xenophon berechtigt. Umstritten ist die Frage, wie innerhalb des Platonischen Werkes zwischen dem ‚echten' und dem Platonischen Sokrates unterschieden werden kann. Hier wendet sich F. gegen den bedeutendsten Sokrates-Forscher der letzten Jahrzehnte, Gregory Vlastos, der eine restriktive oder puristische Auffassung vertritt und den echten Sokrates nur in den frühen Platonischen Dialogen wiederfindet, und er tritt für eine teilweise Rehabilitierung von Burnet und Taylor ein, die dem echten Sokrates mehr oder weniger alles zuschreiben, was Platon seinem Sokrates in den Dialogen in den Mund legt. Die hermeneutische Prämisse, von der F. dabei mit der Berufung auf Gadamer ausgeht, lautet: „Es gibt nur Idealporträts" (21). Mit der Steigerung der literarischen Kunst steigere sich die Glaubwürdigkeit des literarischen Bildes. „Sollte Tolstois Bild von Napoleons Krieg gegen Rußland ‚unwahrer' sein, weil es lebendiger, weniger dürr ist als das Bild eines beliebigen Geschichtsbuchs?" (20f.). Nun, Lebendigkeit ist weder ein Kriterium gegen noch für die historische Wahrheit, und wenn man auf dem Gebiet der Geschichte der Philosophie die These vom Idealporträt konsequent durchhält, dann muß man auch zu der Folgerung stehen, daß eine philosophie*historische* Fragestellung letztlich sinnlos ist. Brauchbar erscheint mir dagegen ein Abgrenzungskriterium, auf das F. immer wieder zurückgreift: Das Sokrates-Bild gewinne bei Platon dadurch Konturen, daß bestimmte Themen und Denkweisen als unsokratisch gekennzeichnet würden. Hier bleibt jedoch offen, ob es sich um ein hinreichendes oder nur um ein notwendiges Kriterium handelt.

F. gliedert sein Idealporträt des Sokrates in die Kapitel „Philosophische Frömmigkeit", „Philosophie", „Politik", „Letzte Dinge". Er zeichnet es durch die Interpretation ausgewählter Abschnitte aus den Platonischen Dialogen. Der sehr gut lesbare Essay bringt eine Fülle von Anregungen und originellen Sichtweisen; dennoch bleiben viele Züge dieses Sokrates-Bildes, wie an einigen Beispielen gezeigt werden soll, verschwommen.

Wie steht es mit dem Daimonion des Sokrates? Der Rückgriff auf die Kategorie der religiösen Erfahrung wäre nach F. eine philosophische Resignation. Es sei als der „Instinkt" zu deuten, der eigenen Sache treu zu bleiben. Dennoch scheinen theologische Begriffe unverzichtbar: Philosophie sei Sache des Apollon, dem Sokrates sich verpflichtet wisse. Wenn also schon keine religiöse Erfahrung, dann doch Rückgriff auf eine religiöse Tradition? Oder würde man auch damit „philosophisch resignieren" (32f.)? – In der ‚Apologie' ist die Rede vom „Wichtigsten", das die Athener geringachten. Die Sokratische Frage nach der Tugend als dem „Wichtigsten" sei eine „politische Frage"; die politische Philosophie frage aber nach dem „Übermenschlichen", nach dem, was „nicht mehr eigentlich menschlich, aber auch noch nicht göttlich ist" (52–54). Die Verwirrung, mit welchem Begriff des Politischen wir es hier zu tun haben und in welchem Sinn das Politische das „Wichtigste" ist, wird noch größer, wenn wir später erfahren, die Fragen der Staatskunst seien keine im eigentlichen Sinn Sokratischen Fragen (115); der Satz, man dürfe Unrecht nicht mit Unrecht vergelten, markiere „die ungeheure Distanz des Sokratischen Denkens von der Politik, den antipolitischen Charakter seiner Philosophie" (111). – F. plädiert für eine Sokratische Ideenlehre: „Wenn es Sokrates um die Frage geht, wodurch die Guten gut sind, dann gibt es eine Sokratische Ideenlehre – entweder es gibt sie oder die Sokratische Frage nach dem Guten reduziert sich auf die moralische Biederkeit der Figur Xenophons" (62). Was ist hier unter „Sokratischer Ideenlehre" zu verstehen? F. greift auf den Begriff des Gebrauchswissens zurück. Daß

Sokrates in diesem Sinn ein praktisches Wissen vom Guten hat, bestreitet niemand. Die Kontroverse beginnt erst bei der Frage, ob die Platonische Idee sich in diesem Gebrauchswissen erschöpft oder ob sie eine ausgearbeitete Ontologie erfordert. Die Sokratische Ideenlehre sei im Unterschied zu der im ‚Timaios' und ‚Sophistes' „dualistisch" (80); es sei diese Sokratische, dualistische Version der Ideenlehre, welche der ‚Parmenides' kritisiere (82). Wenn man das liest, fragt man, wie die Idee als Gebrauchswissen und der Dualismus zusammenzubringen sind und ob die im ‚Parmenides' kritisierte Form der Ideenlehre mit dem Gebrauchswissen gleichgesetzt werden kann. – F. schreibt die dialektische Methode der Zusammenschau und Diairese im ‚Phaidros' dem Sokrates zu, und er glaubt, sie sei ansatzweise bereits im ‚Protagoras' zu finden. Das kann offenbleiben; mein Kritikpunkt ist, daß das Porträt hier mit sehr groben Pinselstrichen gemalt ist. Ohne Dialektik ist, wie F. mit Recht hervorhebt, die Abgrenzung des Sokrates zu den Sophisten nicht zu begreifen. Aber es gibt eine Vielfalt von Methoden der Dialektik in den Platonischen Dialogen. Warum muß man, um die Dialektik des Sokrates zu illustrieren, gerade auf diese späte Form zurückgreifen? – „Philosophie", so heißt es gegen Ende des Buches, „ist ein gedanklicher Überstieg zu jenem, was im Denken nicht sicher faßbar ist [...] Sie erweist sich als abgründig, wo man nach letzten Begründungen fragt, und darum muß sie, dort, wo es um ihre eigenen Möglichkeiten geht, auf ihre Weise rhetorisch sein: Ihr Logos muß als stärkster vertreten werden, und das geschieht am besten mit der Überzeugungskraft eines philosophischen Lebens" (128). Gewiß ist es nicht F.s Absicht, den Gegensatz von Rhetorik und Philosophie, der als roter Faden Platons Werk durchzieht, einzuebnen. Ohne Zweifel hat der ‚Phaidon' den existentiellen Aspekt, den F. hier hervorhebt. Dabei darf jedoch nicht übersehen werden, was das Leben des Sokrates erst zu einem philosophischen Leben macht. Unterscheidend für Sokrates ist nicht, daß er sich in dieser philosophischen oder existentiellen Rhetorik als überlegen erweist. Sein unterscheidendes Instrument ist vielmehr die Dialektik, der Elenchos, der zeigt, daß allein der Logos des Sokrates, auch wenn er niemals letztbegründet ist und auch keinerlei Anspruch darauf erhebt, sondern immer den Charakter der Hypothese hat, im Gespräch nicht widerlegt wird. F. Ricken S. J.

Aristoteles. Die Nikomachische Ethik. Hrsg. *Otfried Höffe.* Berlin: Akademie Verlag 1995. VIII/318 S.

Die Idee ist hervorragend, die Ausführung überzeugend: Einen preislich noch erschwinglichen (29,80 DM) Kommentar zur *Nikomachischen Ethik* (i.f. NE) herauszugeben, in dem nicht ein einziger Autor eine Gesamtinterpretation dieses schwierigen Werkes vorlegt, sondern verschiedene Autoren unterschiedlicher philosophischer Traditionen mit jeweils einem Aufsatz einen wesentlichen Aspekt des Werkes abdecken, so daß alle Aufsätze zusammengenommen eine Art kooperativen Gesamtkommentar ergeben. Daß bei einem solchen Unternehmen nicht jede einzelne Stelle der NE berücksichtigt werden kann, versteht sich von selbst; es ist aber dennoch gelungen, alle zum Verständnis der NE wichtigen Themen zu diskutieren. Sinnvoll ist weiterhin die Entscheidung, nicht alle Aufsätze für diesen Band neu schreiben zu lassen, sondern einige bedeutende Aufsätze, die bereits vor längerer Zeit verfaßt worden sind und nun zu den ‚klassischen' Aufsätzen zur NE gezählt werden können, mit in den Aufsatzband hineinzunehmen. Zu diesen Aufsätzen zählt der 1974 in den Proceedings of the British Academy 60 erschienene Aufsatz ‚Aristotle on Eudaimonia' von *John Ackrill* über I 1–3 und I 5–6 (39–62). Wie alle anderen Aufsätze englischsprachiger Autoren in diesem Band ist auch dieser leider unübersetzt; es bleibt zu hoffen, daß die Fremdsprache nicht zu viele Leser und Leserinnen abschrecken wird. – Hilfreicherweise hat man aber die in den deutschen Ausgaben übliche Einteilung der Kapitel der Bekkerausgabe in eckigen Klammern hinter die von der deutschen Kapitelzählung abweichende Kapitelzählung der englischen Ausgaben beigefügt. A. entwickelt in dem Aufsatz seine These vom inklusiven Glücksbegriff der NE, die eine Fülle weiterer Diskussionen ausgelöst hat; ein Hinweis auf diese Diskussion wäre sicherlich hilfreich gewesen (z. B. auf Peter Stemmer, der in seinem Aufsatz „Aristoteles' Glücksbegriff in der Nikomachischen Ethik. Eine Interpretation von NE I,7 1097b 2–5" [in: Phron. 37 (1992) 85–110] gegen eine in-

klusive Interpretation von Burnet, Hardie, Ackrill, Heinaman, Kraut u. a. argumentiert; unverständlicherweise fehlt dieser präzise und anregende Aufsatz auch in der Auswahlbiographie am Ende des Bandes). Aristoteles' Platonkritik in I 4 ist der 1965 zuerst erschienene, leicht überarbeitete Aufsatz von *Hellmut Flashar* gewidmet (63–82). Mit Hilfe der Kategorienlehre würden in fünf Argumenten (1096a17–b8) Platons Annahme einer Idee des Guten widerlegt; der zweite Teil von I 4 spiegele die Schuldiskussion (u. a. in der Frage nach einer Einteilung der Güter in Güterklassen) wider. Insgesamt sei Aristoteles' Kritik in der NE respektvoll, vorsichtig und oft bemüht, an Platons eigene Voraussetzungen anzuknüpfen. *Ursula Wolfs* konstruktive Abhandlung über den Sinn der Aristotelischen Mesoteslehre (83–108) erschien zuerst 1988 in der Zeitschrift Phronesis. Ihre These ist, daß die „Konzeption von der Tugend als einer *mesotes* [...] sinnvoll im Kontext der Frage nach dem guten Leben und der Einheit der Person [sei], während sie auf die moralischen Tugenden" (83), wie z. B. die Gerechtigkeit, nicht passe. Die Mesoteslehre läßt sich auf die Tugenden des individuellen Lebens, nämlich die Besonnenheit und Standfestigkeit (Tapferkeit) und ihre Unterformen (z. B. Ausdauer) anwenden. In ihrer Analyse geht W. aus von I 6. Dabei interpretiert sie das *ergon*-Argument empirisch, um nicht von der problematischen Annahme einer Bestimmung des Menschen reden zu müssen. Der Mensch sei ein Wesen, das sowohl verschiedene Strebungen und Gefühle als auch Vernunft habe; es könne sich die Frage stellen, „wie es in seinen Strebungen verfaßt sein will, welches die gute oder eine gute Verfassung des Seins in dieser Hinsicht ist" (87). So wie man bei der Herstellung einer Säge das vorliegende Material richtig ordnen müsse, damit die Säge ihre Funktion optimal erfülle, so ordne die Besonnenheit und Standhaftigkeit, mit denen Aristoteles die Mesoteslehre einführt, unsere Affekte und Strebungen so, daß sie miteinander und mit der Vernunft in Einklang stünden. Der Vorteil dieser mittleren Lebensweise liege „darin, daß sie der inneren Natur des Menschen und den äußeren Bedingungen seiner Existenz Rechnung trägt" (101). Der vierte und letzte ‚klassische' Aufsatz ist *Richard Robinsons* 1969 erschienener Aufsatz zur Willensschwäche (187–206); R. versucht vor allem in Anschluß an eine Analyse von VII 5 die Willensschwäche als eine Art intellektuellen Fehler zu erklären, der darin liegt, daß die partikuläre zweite Prämisse eines praktischen Syllogismus nicht erkannt wird.

Alle anderen Aufsätze sind eigens für diesen Band geschrieben worden. Nach einer Einleitung in den von ihm herausgegebenen Band untersucht *Otfried Höffe* den sogenannten Methodenexkurs in NE I 1 1094a22–1095a13 (13–38). Von den drei dort von Aristoteles vertretenen Thesen, daß (1) der Gegenstandsbereich der Ethik die politische Wissenschaft sei, daß (2) Ethik notwendig mit einem gegenüber der Mathematik und anderen Wissenschaften geringeren Grad der Genauigkeit arbeite und (3) Überlegungen zu den Voraussetzungen seitens des Hörers, untersucht H. vor allem die zweite detailliert und überzeugend. *Christof Rapp* hat den Aufsatz ‚Freiwilligkeit, Entscheidung und Verantwortung' Buch III 1–7 (109–134) geschrieben. R. bringt eine klare und detaillierte Analyse, die dicht am Text bleibt und auf die wichtigsten Forschungskontroversen eingeht; er betont, daß wir nach Aristoteles nicht nur für die Wahl der Mittel, um ein Ziel zu erreichen, sondern auch für die Ziele selber verantwortlich sind. *Günther Biens* Aufsatz ‚Gerechtigkeit bei Aristoteles (V)' (135–164) stellt Aristoteles' Theorie der Gerechtigkeit demgegenüber eher in groben Zügen dar. Die philosophiegeschichtliche Bedeutung von NE V liegt nach B. darin, daß Aristoteles als erster Philosoph neben der allgemeinen Gerechtigkeit noch weitere Formen der Gerechtigkeit unterschieden und damit den Grundstein für jede weitere Diskussion über die Gerechtigkeit gelegt habe. Ausführlicher geht B. auf die Probleme ein, die mit der austeilenden Gerechtigkeit verbunden sind. Fragwürdig ist B.s Interpretation der Billigkeit. Sie sei eine Tugend, durch die jemand „nicht in kleinlicher Genauigkeit sein Recht solange verfolgt, bis es zu Unrecht wird, sondern, obwohl das Gesetz auf seiner Seite [steht], geneigt ist, mit einem bescheideneren Teil zufrieden zu sein" (161). Demgegenüber wäre zu betonen, daß der Billige nicht generös auf sein Recht verzichtet, weil es dadurch zu Unrecht werden könnte, sondern daß die Billigkeit ihre Funktion in der Anwendungsproblematik von Natur aus allgemeiner Gesetze auf Einzelfälle bekommt. – Die gegenüber der Aristotelischen Theorie kritischste Abhandlung ist die von *Theodor Ebert* ‚Phronesis. Anmerkungen zu einem Begriff der Aristotelischen Ethik (VI 5, 8–13)' (165–185). Aristoteles'

Theorie sei aus mehreren Gründen „unzureichend, um nicht zu sagen, falsch" (182). Der umfassende Begriff der Klugheit (E. rechtfertigt diese Übersetzung von *phronesis* in 171–173) als Tugend desjenigen Seelenteils, der es mit allem Kontingenten zu tun hat, steht in Spannung zu der demgegenüber engeren Bestimmung der Klugheit als Tugend, die lediglich die kontingenten Handlungsmöglichkeiten des jeweiligen Menschen bestimmt. Ein Fehler bestünde darin, daß Aristoteles von einem wertenden zu einem deskriptiven Begriff der Klugheit übergeht. Weiterhin sei problematisch, daß Aristoteles „fälschlicherweise [...] Wert darauf [legt], im Bereich der *technai* keine Anwendung von ‚klug' zu erlauben" (179). Ein weiteres Problem sei, daß die Klugheit nicht nur die Mittel, sondern auch die Ziele einer Handlung bestimmt; der Preis, den Aristoteles dafür zahle, sei hoch, denn damit werde die Cleverness von der Klugheit ununterscheidbar. *Friedo Rickens* Aufsatz über ‚Wert und Wesen der Lust (VII 12–15 und X 1–5)' (207–228) geht von der Frage aus, wie sich die beiden Lustabhandlungen A (VII 12–15) und B (X 1–5) zueinander verhalten. Nach einer Lektüre der NE bis zu VII 12 erwarte man, daß eine Abhandlung über die Lust Antworten auf die Frage nach dem Verhältnis der Begriffe des Guten und der Lust und auf die Frage nach dem Verhältnis von Lust zu Proeinstellungen (wie Lieben, Erstreben, Wählen usw.) gibt. In einer dichten und prägnanten Analyse, die neben den beiden Lustabhandlungen vor allem auf die Unterscheidung zwischen einem jeweils engeren und weiteren Begriff des Prozesses und der Tätigkeit und auf *De Anima* III 2 und III 7 eingeht, zeigt R., daß B die reifere Form der Lustabhandlung bietet; A bringe zwar eine Kritik des Antihedonismus, lasse aber wesentliche Fragen, wie die nach dem genauen Verhältnis des Guten zur Lust, unbeantwortet. In B werde demgegenüber das Verhältnis von Lust und Tätigkeit (sie sind extensional gleich, haben aber unterschiedliche Intension) und das Verhältnis von Lust und dem Guten geklärt. *Anthony Price* hat den Aufsatz über ‚Friendship (VIII und IX)' (229–252) geschrieben. Sein Aufsatz geht von der Frage aus, ob es Aristoteles gelingt, eine altruistische Interpretation der Freundschaft zu geben. Dazu setzt er sich vor allem mit der Aristotelischen Behauptung auseinander, der Freund sei das andere Selbst. Der Schwerpunkt seiner Interpretation liegt auf NE IX 4, IX 8 und IX 9. *Wolfgang Kullmann* ist der Autor des Artikels über die ‚Theoretische und politische Lebensform bei Aristoteles (X 6–9)' (252–276). Aristoteles argumentiere für den Primat der theoretischen Lebensform, in der man die Welt „gewissermaßen aus der göttlichen Perspektive, von außen" (257) betrachtet. Die Priorität der theoretischen vor der politischen Lebensform begründe Aristoteles mit der scala naturae, die sich zu einer scala sapientiae verlängern ließe, in der die kulturellen Entwicklungen mitberücksichtigt würden. Weil die interessefreie Neugier, die Entdeckerfreude, das Sich-Wundern (Met I) und nicht die Sozialität das Wesen des Menschen ausmachten – denn die Sozialität teilt er mit anderen Lebewesen –, entspräche die theoretische Lebensform dem Menschen mehr als die politische. Der Aufsatz endet in einem mit Aristoteles sympathisierenden Plädoyer für eine Philosophie, die in der Anthropologie verwurzelt ist und deren gesellschaftliche Relevanz nicht Kriterium ihrer Sinnhaftigkeit und Legitimität ist, ohne deswegen bedeutungslos für eine Gesellschaft zu werden (und sei es nur als sinnvoller Freizeitfüller!). Der kooperative Kommentar endet mit *Otfried Höffes* ‚Ausblick: Aristoteles oder Kant – wider eine plane Alternative' (277–304). Zu Recht wehrt sich H. dagegen, Kant gegen Aristoteles (oder umgekehrt Aristoteles gegen Kant) auszuspielen. Dazu zeigt er sowohl Kantisches in der Philosophie von Aristoteles als auch Aristotelisches in der Philosophie Kants. Vor allem seine universalistische Interpretation der NE, die sich sowohl gegen die kommunitaristische Interpretation als auch gegen die von Kant kommenden Kritiker der NE richtet, ist überzeugend. Weniger differenziert sind manche Behauptungen ausgefallen, die einen in einem sonst klaren Aufsatz überraschen: Ob Aristoteles etwa „wichtige Merkmale der Aufklärung, so etwa (den) Verzicht auf eine theologische Moralbegründung, in aller Selbstverständlichkeit" (278, vgl. auch 281) anerkennt, ist zumindest in NE X mit seinen Ausführungen über das kontemplative Leben alles andere als klar. Auch wenn es richtig ist, daß Aristoteles keine Moral aus dem Willen Gottes herleitet (wie hätte er es auch können?), so beruht seine Ethik doch ganz entscheidend auf seiner Anthropologie; die Anthropologie wäre aber verkürzt, wenn man die theologischen Überlegungen nicht mitberücksichtigt. Auch wenn H. schreibt, daß „in der heutigen

Ontologie" behauptet werde, einige Grundaussagen seien „in allen Welten wahr" (283), so ist solch eine generalisierende Behauptung in einem sonst klaren Aufsatz eher verwirrend.

Alle Aufsätze dieses Bandes stellen hohe Anforderungen an den Leser und die Leserin. Ohne ein sorgfältiges Studium des Aristotelestextes sind viele Passagen unverständlich. Insofern ist der vorliegende Band weniger eine Einführung in das Werk, sondern vielmehr eine problemorientierte Interpretation auf meist sehr hohem Niveau. Hilfreich wäre es gewesen, wenn der Herausgeber einen vollständigeren griechisch-deutschen Index erarbeitet hätte. Zwar werden wichtige, aber lange nicht alle griechischen Begriffe, die in den Aufsätzen vorkommen, in den Index aufgenommen, so daß ein des Griechischen unkundiger Leser oder eine unkundige Leserin manche Passagen aus den Aufsätzen kaum wird verstehen können. M. Bordt S. J.

Stern-Gillet, Suzanne, *Aristotle's Philosophy of Friendship.* New York: State University of New York Press 1995. 233 S.

Eines der Hauptprobleme einer heutigen Theorie der Freundschaft ist es, einen Begriffsrahmen zu entwickeln, mit dem wir unsere Überzeugung verstehen und begründen können, daß wir einen Menschen um seiner Einzigartigkeit und seiner Individualität willen lieben. Freundschaft und Liebe zielen auf das Individuum, auf die andere Person, und die andere Person ist einzigartig. Vor diesem modernen Hintergrund wirkt Aristoteles' Theorie der Freundschaft zunächst befremdlich. Aristoteles bestimmt den Freund als das andere Selbst. Man liebt einen Freund, weil er das andere Selbst ist. Was ist mit diesem problematischen Begriff gemeint? Warum gebraucht ein Philosoph wie Aristoteles, der sich doch sonst so sorgsam an einem umgangssprachlichen Gebrauch seiner Termini orientiert, diese für das klassische Griechisch ungewöhnliche Substantivierung eines Reflexivpronomens?

Stern-Gillet (= S.) unternimmt es in ihrem Buch, den problematischen Begriff des anderen Selbst und seine philosophischen Implikationen zu klären. Insofern verspricht der Titel des Buches mehr, als das Buch bringt. S. untersucht ausschließlich die Freundschaft zwischen Guten, die Tugendfreundschaft, von der gilt, daß man den anderen als anderes Selbst liebt. Andere Themen der Aristotelischen Theorie der Freundschaft werden von ihr nur behandelt, wenn sie in direktem Zusammenhang mit der Tugendfreundschaft stehen. Dabei orientiert sie sich vor allem an der *Nikomachischen Ethik*, ohne aber die *Eudemische Ethik* aus dem Blick zu verlieren. – Zentral für S.s Interpretation der Tugendfreundschaft sind ihre ersten beiden Kapitel („Selfhood" 11–36 und „Selves and Other Selves" 37–58). Die Ergebnisse dieser Kapitel werden in den anderen fünf Kapiteln weiter entfaltet und auf verschiedene Probleme angewandt. In den ersten beiden Kapiteln entwickelt S. ihre These, daß der Begriff des Selbst bei Aristoteles ein normativer und kein deskriptiver Begriff ist, der ein Ziel beschreibt, das der Mensch erreichen soll. Die normative Interpretation des Selbst soll deutlich machen, warum es für Aristoteles möglich ist, einen Tugendfreund als ein anderes Selbst zu bestimmen.

Im ersten Kapitel zeigt S., daß Aristoteles in der *Nikomachischen Ethik* mit zwei unterschiedlichen Begriffen des Selbst arbeitet, die beide auf Aristoteles' Anthropologie beruhen, derzufolge das Wesen des Menschen seine Vernunft ist. Im ersten Fall bestimmt Aristoteles die Vernunft als praktische, im zweiten als theoretische Vernunft. Im ersten Fall besteht das gute Leben darin, habituell gemäß der praktischen Vernunft, und d. h. tugendhaft, zu leben. Ein tugendhaftes Leben zu führen ist dann möglich, wenn die praktische Vernunft des Menschen die verschiedenen Strebungen und Affekte des Menschen so ordnet, daß der Mensch durch einen Prozeß, der koextensiv mit dem Erlangen moralischer Tugenden ist, zu einer integrierten Persönlichkeit wird. Die Identität des Menschen ist die „integrated soul" (25). Die Voraussetzung für diese Identität ist, daß der νοῦς die verschiedenen Strebungen des Menschen ordnet. Diese durch den νοῦς geordnete Seele ist das Selbst des Menschen. Ein Mensch kann nun die Beziehung, die er zu seinem eigenen Selbst hat, auf das Selbst seines Freundes ausweiten. In der Tugendfreundschaft „the reflexive relation that individuals have to themselves is extended to encompass another individual, i. e., the friend" (29). Wie S. sich nun aber genau

diesen Vorgang der Ausweitung vorstellt, wird im ersten Kapitel nicht ganz deutlich (vor allem S. 29 hätte man sich ausführlicher gewünscht). Die Frage wird in der zweiten Hälfte des zweiten Kapitels wieder aufgenommen (vor allem 43–58). S. argumentiert dort, daß die Freunde in einer Tugendfreundschaft insofern gegenseitig zum anderen Selbst werden, als sie sich gegenseitig eine Aktualisierung ihrer moralischen und kognitiven Fähigkeiten ermöglichen. S. argumentiert gegen Benson, daß ein Freund nicht deswegen das andere Selbst seines Freundes ist, weil dieser sich in ihm ausdrückt, wie ein Künstler sich in einem Kunstwerk ausdrücken kann. Der Freund wird vielmehr dadurch zum anderen Selbst, daß der Freund die eigene volle moralische und kognitive Aktualisierung ermöglicht (vgl. 45). Freundschaft ermöglicht eine volle moralische Aktualisierung, weil Freundschaft eine Aktivität ist, die alle moralischen Tugenden einschließt. Kognitiv ermöglicht Freundschaft den Freunden vor allem Selbsterkenntnis und Erkenntnis der Tugend.

Auch mit dieser sicherlich richtigen Analyse der Tugendfreundschaft bleibt bei S. doch unklar, warum Aristoteles davon spricht, daß der Freund zum anderen Selbst wird. Daß in einer Tugendfreundschaft die Freunde durch die Aktualisierung zu integrierten Menschen werden und damit ihr individuelles Ziel erreichen, ein Selbst zu werden, ist plausibel. Ungeklärt bleibt aber, warum dadurch der Freund das andere Selbst ist. S. meint damit nicht einfach, daß jeder ein Selbst ist, der eine integrierte Seele hat, und es insofern soviele ‚Selbste' wie integrierte Menschen gibt und jemand, der ein Selbst ist, ohne Probleme von einem anderen, integrierten Menschen sagen kann, er sei ebenfalls ein Selbst. Wenn S. schreibt: „Indeed, the epistemic plasticity of *nous* ensures that in primary friendship it ‚becomes' the intelligence embodied in the partner's rational activities. Since [...] Aristotle identifies humans with their reason, we can now infer that those whom primary friendship binds together ‚become' each other's self in the act of apprehending each other's moral excellence" (53 f.), dann würde man sich wünschen, S. hätte „become" nicht in Anführungsstriche gesetzt, sondern statt dessen entweder klar auf ein Sachproblem der Aristotelischen Theorie hingewiesen oder eine deutlichere Rechtfertigung von ‚das andere Selbst' gegeben. Auch wenn beide Freunde dasselbe Ziel haben, nämlich ein Selbst zu werden, und selbst wenn die Freundschaft eine Bedingung dazu sein sollte, dann folgt daraus, daß beide Freunde das gleiche Ziel verfolgen und das gleiche Ideal haben, noch nicht, daß man die Identität seines Freundes irgendwie zu seiner eigenen machen kann. Aber auch wenn beide Freunde das Ideal erreicht haben, jeder ein Selbst ist und dem anderen zur Aktualisierung seiner moralischen und kognitiven Fähigkeiten verhilft, so bleibt bei S. unklar, warum jemand die reflexive Beziehung, die er zu seinem eigenen Selbst hat, auf die integrierte Seele seines Freundes erweitern kann. Weiterhin wird bei S. nicht deutlich, wie sich das Selbst als ein anzustrebendes Ziel und ein Ideal zu dem Selbst verhält, das ein guter Mensch erreicht hat und das er selber wesensmäßig (und nicht nur akzidentell) ist. Für die Analyse von ‚das andere Selbst' hat es Konsequenzen, ob man ‚Selbst' als ein „achievment word" (29), eine „evaluative, commendatory notion" (ebd.) oder als eine Eigenschaft, die bestimmte Menschen haben (vgl. 35), bestimmt.

Der zweite Begriff des Selbst ist der theoretische νοῦς in NE X. Das Wesen des Menschen liegt in seiner Fähigkeit zur theoretischen Vernunft bzw. zur Kontemplation. Dieses göttliche Element im Menschen ist bei allen Menschen identisch, hinsichtlich der Kontemplation kann es keinen Unterschied zwischen den Menschen geben. „To the extend that human beings succeed in leading the theoretical life, they transcend the boundaries of their own idiosyncrasies, individual circumstances, and private concerns. Unlike moral virtue, theoretic contemplation cannot be ‚with reference to us' (*pros hemas)*" (32). Vielleicht hätte S. noch stärker betonen können, daß sich das Problem, warum der Freund ein anderes Selbst ist, hier insofern leichter löst, weil das Selbst der Freunde numerisch identisch ist (nämlich ein und derselbe objektive, transpersonale göttliche νοῦς). S. betont zu Recht, daß dieser impersonale Begriff der Identität in Spannung zu dem Begriff der Identität als einer durch die praktische Vernunft integrierten Persönlichkeit steht. Auch wenn es verschiedene andere Stellen im Corpus Aristotelicum gibt (S. geht auf *De Anima* III5 ein), in denen Aristoteles versucht, einen Begriff der göttlichen Vernunft im Menschen zu entwickeln, bleibt stets un-

klar, wie sich beide Konzeptionen genau zueinander verhalten. Dieses grundsätzliche Problem der Aristotelesforschung läßt S. offen.

Im dritten Kapitel („For the Sake of the Other" 59–78) untersucht S., was es nach Aristoteles bedeutet, jemanden um seiner selbst willen zu lieben. Daß Aristoteles nicht gemeint habe, man liebe eine Eigenschaft statt eines konkreten Menschen, werde daraus deutlich, daß er die gemeinsame Lebensgeschichte von Tugendfreunden betone. Freunde sind nicht automatisch diejenigen, die ein Selbst erreicht haben, sondern die zusätzlich eine gemeinsame Vergangenheit, gemeinsame Erfahrungen usw. haben. Im vierten Kapitel („Self-Love" 79–102) analysiert S. die Selbstliebe. Obwohl sie ihre Wurzeln in Platons Psychologie habe, so werde sie bei Aristoteles an die praktische Vernunft gebunden und sei die Voraussetzung, nicht wie bei Platon die Überwindung, der Liebe zu einem anderen Individuum. Daß diese Selbstliebe keinen Egoismus einschließt, betont die Autorin im fünften Kapitel („Self-Love and Egoism" 103–122); überhaupt sei die Alternative zwischen Egoismus und Altruismus nur bedingt geeignet, um der Aristotelischen Position gerecht zu werden. Zu Recht weist S. darauf hin, daß das Egoismus-Altruismus-Problem dort entsteht, wo man den Menschen zunächst als ein egoistisches Wesen bestimmt, und man dann in einem zweiten Schritt erklären will, ob und, wenn ja, wie altruistische Handlungen möglich sind. Wenn Aristoteles schreibe, die Guten konkurrieren, um das Schöne zu erreichen, dann müsse man diese Behauptung nicht im Sinne einer Konkurrenz verstehen, bei dem es einen Sieger und einen Verlierer gebe. Daß sich ein Freund für einen anderen opfere, widerspräche nicht einer der Bedingungen für das gute Leben, i.e. die Vollständigkeit des eigenen Lebens. Bei der Selbstopferung wähle man zwischen zwei Übeln, bei denen in beiden Fällen der νοῦς aufgegeben werde. Der Tugendhafte wähle den Tod, weil er im anderen Fall nicht in der Lage sei, seine Integrität zu bewahren. S. argumentiert dafür, daß sich hier Züge einer Idee der Universalisierbarkeit fänden, weil der Tugendhafte in der Lage ist, unabhängig von seinen eigenen Interessen zu handeln. Er sieht etwa, daß sein Leben nicht wählenswerter als das Leben seines Freundes ist (vgl. 114 f.). Im sechsten Kapitel („Self-Sufficiency" 123–146) wendet sich die Autorin dem Problem des Verhältnisses von Selbstgenügsamkeit und Tugendfreundschaft zu. Sie argumentiert dafür, daß die Tugendfreundschaft die Selbstgenügsamkeit, die einem Menschen von seiner Natur als auf soziale Beziehungen angelegtes Wesen her möglich ist, begünstigt statt verhindert. Im letzten Kapitel („Friendship, Justice, and the State" 147–170) argumentiert sie (gegen Price) dafür, die politische Freundschaft als eine Voraussetzung und nicht als eine Folge der Freundschaft zwischen Guten zu sehen.

Eine Stärke von S.s Untersuchung liegt darin, daß sie Aristoteles auf dem Hintergrund der modernen Fragestellung nach Individualität und Identität diskutiert. Sie zeigt überzeugend, warum sich für Aristoteles bestimmte Probleme (z. B. von Egoismus versus Altruismus) gar nicht ergeben. Überzeugend und klar sind ihre Untersuchungen vor allem in den Kapiteln 3–7. Demgegenüber scheint mir ihr Versuch, den Begriff des Selbst so zu bestimmen, daß deutlich wird, warum Aristoteles zu Recht den Freund als das andere Selbst bestimmen kann, nicht präzise genug zu sein und Fragen offenzulassen. Auch wenn ihre normative Interpretation des Selbst überzeugend ist (die allerdings, worauf S. selber hinweist, auch andere Aristotelesinterpreten bereits vertreten haben), so bleibt dennoch die Frage, warum und wie genau der Freund zum anderen Selbst wird. Vermißt habe ich einen Hinweis auf Donald N. Schroeders Aufsatz ‚Aristotle on the Good of Virtue-Friendship' in: History of Political Thought 13 (1992) 203–218.

M. Bordt S. J.

Dörrie, Heinrich †/Baltes, Matthias, *Die philosophische Lehre des Platonismus.* Einige grundlegende Axiome/Platonische Physik (im antiken Verständnis) I. Bausteine 101–124: Text, Übersetzung, Kommentar (Der Platonismus in der Antike. Grundlagen – System – Entwicklung. Begründet von *Heinrich Dörrie †.* Fortgeführt von *Matthias Baltes,* 4). Stuttgart-Bad Cannstatt: fromann-holzboog 1996. XV/567 S.

Mit Band 3 war der historische Teil des Werkes, dem Heinrich Dörrie (Bd. 1, 54) die Überschriften „Kulturgeschichtliche Voraussetzungen und Gegebenheiten das Platonis-

mus" gegeben hatte, abgeschlossen. Mit dem vorliegenden Band 4 beginnt der zweite, systematische Teil „Die philosophische Lehre des Platonismus" (Bd. 1, 58), der sich nach Dörries' Konzeption in sechs Kapitel gliedern soll, die über die Axiome, die Physik, die Seele, den Platonischen Polytheismus, den Platonischen Monotheismus und die Zweckbestimmung des Menschen handeln (Bd. 1, 58–60). Wie aus dem Titel hervorgeht, ist Band 4 in zwei Teile (von etwa gleichem Umfang) gegliedert; die meisten Texte stammen aus dem 2. und 3. Jh. n. Chr.; aus der Fülle des Gebotenen kann hier nur einiges herausgegriffen werden.

Teil A „Einige grundlegende Axiome" beginnt mit der Unterteilung der Philosophie in Disziplinen. Die vor allem von den Stoikern vertretene Einteilung in Logik, Physik und Ethik wird auf Platon zurückgeführt. Das führt zu der Frage, ob Platons Dialektik, die Aufstieg zum Höchsten ist, mit der bei Aristoteles und in der Stoa rein formal verstandenen Logik gleichgesetzt werden darf. Hingewiesen sei auf umfangreiches, bei Stobaios überliefertes Exzerpt aus Eudoxos, das eine von der Stoa beeinflußte detaillierte Gliederung der Ethik bringt, deren oberste Dreiteilung ist: der Wert einer jeden Sache; der Handlungsimpuls; die Handlung. – In den Prologomena des Neuplatonikers David finden sich sechs Definitionen der Philosophie. Baltes bringt die entsprechenden Stellen bei Platon; Interesse verdient vor allem der Hinweis auf Soph. 254ab als Ursprung der Aristotelischen Bestimmung der Philosophie als Wissenschaft vom Seienden als Seienden. In der zusammenfassenden Interpretation dieser Definitionen betont Baltes den religiösen Aspekt: „Ja, man kann ohne Übertreibung sagen, daß Platons Philosophie im Grunde nichts anderes als eine Heilslehre zur Rettung der Seele ist" (255 f.). Er wird besonders deutlich bei Theon von Smyrna, der Platons Philosophie mit der Einweihung in die Mysterien vergleicht. Thema der restlichen Texte von Teil A ist die Ontologie. Sie beginnt mit der Unterscheidung von Arten des Seienden: der Zweiteilung von Tim. 27dff. in das Seiende und Werdende, die dann, ergänzt durch die Seele (Tim. 35a), zu einer Dreiteilung wird. Die Aussagen über die Dreiteilung sind von Baltes in einem differenzierten Schema rekonstruiert, das u. a. zeigen soll, daß „bei aller Divergenz im einzelnen dem Ganzen doch ein einheitliches, hierarchisch gestuftes Grundmodell des Seins zugrunde liegt" (289 f.). Seneca ep. 58 unterscheidet mit Berufung auf Platon sechs Weisen des Seins und Marius Victorinus einen vierfachen Gebrauch der Negation. Vier Texte behandeln die in diesem Zusammenhang wichtige Methode der Diairese; wir erfahren, daß man in der Kaiserzeit bis zu fünf Arten der Diairesis unterschieden habe (310); der Kommentar verweist auf den Zusammenhang der Diairesis mit der σύνοψις etwa in Rp. 537c und auf Gemeinsamkeiten der Diairese in Seneca ep. 58, 14 mit der arbor Porphyriana. – Unter dem Titel ‚Analogie' finden sich zunächst Texte der Platoniker zum Sonnen- und Liniengleichnis; genannt sei die (von Baltes ausführlich kommentierte) Erläuterung des Liniengleichnisses in einem Auszug aus Iamblich, De comm. math. scientia, wo unter anderem die textkritische Frage diskutiert wird, ob die Linie in zwei ungleiche oder gleiche Abschnitte zu unterteilen ist. Wir erfahren, daß die Analogie nicht nur als Urbild-Abbild-Verhältnis die verschiedenen Stufen des Seienden miteinander verbindet, sondern daß sie auch innerhalb ein und derselben Stufe herrscht. Dafür berufen die Platoniker sich auf die Ausführungen über die Elemente in Tim. 31bff: „Hier herrscht zwar kein Urbild-Abbild-Verhältnis [...], aber der Demiurg hat die einzelnen Glieder einer jeden Stufe durch die Bande der ἀναλογία doch so miteinander verbunden, daß Übereinstimmung, Ausgewogenheit und Freundschaft [...] das Ergebnis sind" (375 f.). Charakteristisch für den „inneren Zwang zur Analogisierung" (372) und Systematisierung ist Plutarch, De E 15, wo die fünf Arten des Seienden in Phil. 23cff. als Abbilder der fünf obersten Gattungen von Soph. 254c gedeutet werden.

Teil B über die Platonische Physik ist untergliedert in „1 Die Lehre von den Prinzipien" und „2 Darf die Materie als ein Prinzip gelten?" B 1 zeigt eine verwirrende Fülle von Prinzipien (Ursachen): Die Platoniker kennen die Aristotelische Unterscheidung von vier Ursachen, die offensichtlich zusammenhängt mit dem unterschiedlichen Gebrauch kausaler Präpositionen im Timaios. Dominierend ist die Drei-Prinzipien-Lehre Gott-Vorbild-Materie. Daneben finden wir eine auf Platons Vorlesung über das Gute zurückgehende Zwei-Prinzipien-Lehre: das Eine und die Unbegrenzte Zweiheit; in ei-

ner anderen Form sind Gott und die Materie die beiden Prinzipien. Mit Berufung auf den Mythos des Politikos und Nomoi X kann Plutarch unterscheiden zwischen Gott, einer schlechten Weltseele und der Materie. Seneca ep. 65 kennt fünf und Porphyrios bei Simpl. Phys. 10,25 ff. sechs Prinzipien; schließlich findet sich bei Eudoros wie dann später bei Plotin die Lehre von dem einen Prinzip. Baltes' zusammenfassender Kommentar zu diesen Texten (486–489) ist sehr unitarisch. Man könnte fragen, ob in der Lehre von den Prinzipien nicht eine Grenze der mittelplatonischen Platon-Interpretation deutlich wird. Lassen sich die in unterschiedlichen Zusammenhängen und unter verschiedenen Rücksichten entwickelten Unterscheidungen tatsächlich, wie es diese Schulphilosophie offensichtlich versucht, systematisieren? Eine verwirrende Fülle von Fragen und Positionen zeigt sich auch hinsichtlich der Materie; sie dürfte dadurch bedingt sein, daß hinter diesem Terminus die χωρά des Timaios, die Unbegrenzte Zweiheit und der Materiebegriff des Aristoteles stehen. Ist die Materie Prinzip? Ist sie Ursache des Schlechten oder gar des Bösen? Ist die Annahme einer Materie als Ursache des Schlechten oder Bösen mit einem Monismus zu vereinbaren, oder führt sie notwendig in einen Dualismus? Ist die Materie rein passiv, oder ist sie (was der Timaios nahelegen könnte) Ursprung der vorkosmischen, ungeordneten Bewegung? Ist sie ohne jede Beschaffenheit, oder hat sie selbst Qualitäten? Wie verhalten sich Demiurg und Materie: Hat die Unordnung der Materie den Demiurgen zur Erschaffung des Kosmos veranlaßt? – Die hier ebenfalls einschlägige Arbeit von K. Alt, Weltflucht und Weltbejahung. Zur Frage des Dualismus bei Plutarch, Numenios, Plotin, Stuttgart 1993, lag bei Abschluß des Manuskripts offensichtlich noch nicht vor.

Der außerordentlich klare und auch in der Drucklegung übersichtlich angeordnete Kommentar zeigt immer wieder, daß Baltes ein ausgezeichneter Kenner der antiken Timaios-Kommentatoren ist. Eine große Hilfe für den Leser ist, daß auch die einschlägigen Platon-Texte ausgeschrieben und übersetzt sind. – Bisher war es mühsam, sich unmittelbar anhand der Quellen mit dem Mittelplatonismus zu beschäftigen; das hat sich durch diesen Band grundlegend geändert. Er wäre, stünde dem nicht der Preis des außerordentlich sorgfältig ausgestatteten Werks, der es allenfalls für Bibliotheken und bestbezahlte Professoren erschwinglich macht, entgegen, ein sehr nützliches Textbuch für Lehrveranstaltungen. (Vielleicht läßt sich später einmal an eine erschwingliche editio minor denken.) Der Dogmenhistoriker und der theologische Systematiker lernen den Platonismus in der Form kennen, wie ihn die Patristik rezipiert hat; nicht nur vom Inhalt her, sondern auch, weil er mit dem Denkstil dieser Periode des Platonismus vorzüglich vertraut macht, ist der Band ein unverzichtbares Hilfsmittel für die Interpretation patristischer Texte. Für den Philosophiehistoriker ist der Band unter anderem ein Anlaß, über grundsätzliche Fragen der Platon-Interpretation nachzudenken. Hier tritt uns in den Texten und in Baltes' sorgfältiger, klarer und systematischer Rekonstruktion ein dogmatischer Platon ohne alle aporetischen Züge entgegen. Diese Periode des Platonismus baut aus einigen wenigen Stellen aus den Dialogen ein System. Das führt zu der bis heute umstrittenen Frage, wie Platon zu lesen ist.

F. Ricken S. J.

Halfwassen, Jens, *Geist und Selbstbewußtsein.* Studien zu Plotin und Numenios (Akademie der Wissenschaften und der Literatur. Abhandlungen der geistes- und sozialwissenschaftlichen Klasse, Jahrgang 1994, Nr. 10). Stuttgart: Steiner 1994. 71 S.

Hintergrund dieser Interpretationen ist die im Anschluß an den Deutschen Idealismus und an den späten Wittgenstein geführte gegenwärtige Diskussion über das Selbstbewußtsein, als deren Vertreter Dieter Henrich und Ernst Tugendhat genannt seien. Es geht um die Frage, ob das denkende Ich in einem zusätzlichen Akt thematisiert, daß es denkt. Plotin, so H.s These, habe als erster dieses sog. Reflexionsmodell des Selbstbewußtseins kritisiert und gezeigt, daß es in einen unendlichen Regreß führt. – Die hinsichtlich des Forschungsstandes sehr gut belegte Abhandlung gliedert sich in drei Teile. Kapitel I ist eine Schritt für Schritt dem Text folgende klare und eindringende Interpretation der Kapitel 1–5 von Plotins Spätschrift ‚Die erkennenden Wesenheiten und das Jenseitige' (V 3). Kapitel II stellt Numenios als Vertreter des Reflexionsmodells und Plotins Kritik an Numenios dar; wichtigste Textgrundlage außer den Numenios-Fragmen-

ten ist hier Plotins Schrift gegen die Gnostiker (II 9). Der Schluß wirft einen Blick auf die Entwicklung der Selbstbewußtseinsthematik bis zu Proklos.

Kapitel I ist der positive Teil; er bringt Plotins Theorie der einfachen Selbstanschauung des Geistes. Das sachliche Zentrum ist Plotins These, daß der Nous die Gesamtheit der Ideen und die Idee reine Wirklichkeit ist, d. h. die Identifikation des Seins als Aktualität mit dem Geist als Aktualität. Hingewiesen sei auf eine Bemerkung zum Wahrheitsbegriff: Plotin interpretiere die Aristotelische Adäquationstheorie nicht im Sinne einer Korrespondenztheorie von Denken und extramentaler Seinsordnung, sondern radikalisierend als Identität von Denken und Sein, was allein der ursprünglichen Intention der Adäquationstheorie gerecht werde (25 f.). – Plotins Identitätsthese scheint mir ein für die heutige Diskussion wichtiger Beitrag zu sein. Die Schwierigkeit liegt darin, daß sie in der Form, wie sie hier vorgestellt wird, d. h. als Theorie des Nous, auf einer spekulativ sehr hohen Stufe ansetzt. Es geht nicht nur um die Identität von Bewußtseinsakt und Bewußtseinsinhalt, sondern auch um die Identität sämtlicher Ideen. Dadurch wird es schwer, den phänomenalen Gehalt der These zu vermitteln. Um Plotins Theorie des Bewußtseins heute ins Gespräch zu bringen, wäre es daher erforderlich, ihren phänomenalen Gehalt zunächst auf elementareren Stufen darzulegen. Plotin müßte entdogmatisiert und mit Hilfe von Aristoteles interpretiert werden; der phänomenale Aufweis der Identitätsthese müßte etwa beginnen mit den elementaren Analysen von De an. B 5.

Kapitel II bringt eine differenzierte Rekonstruktion der Reflexionstheorie des Numenios, die sich zugleich durch ihre Geschlossenheit auszeichnet. Es läßt deutlich werden, daß Plotins Beitrag zur gegenwärtigen Bewußtseinsdiskussion vor allem in seiner Kritik am Reflexionsmodell liegen dürfte, jedenfalls in dem Sinn, daß diese Kritik leichter zu vermitteln ist als die metaphysisch beladene Nous-Spekulation. H. hebt zwei Mängel des Reflexionsmodells hervor, die Plotins Konzeption der ursprünglichen Selbstanschauung des Denkens vermeide: (1.) Numenios verdopple die Denkakte und die Denksubjekte; die Einheit des Sichwissens komme erst durch eine unter anderer Hinsicht vorgenommene Identifizierung zustande. (2.) Die Selbstbeziehung des Denkens bleibe bei Numenios sekundär, weil sie die vorgängige Gegenstandsthematisierung voraussetze, und akzidentell, weil sie das primäre Denken, von dem sie begrifflich abtrennbar ist, nur begleiten könne (55). – Zur Sprache kommt auch Plotins Kritik an den Gnostikern; sie sei hier erwähnt, weil sie zwei unterschiedliche religionsphilosophische Ansätze deutlich werden läßt. Bei beiden erfolge die Erlösung durch Erkenntnis, aber während die Erkenntnis bei Plotin auf intellektueller Selbsttätigkeit beruhe, werde sie nach den Gnostikern durch religiöse Offenbarung erlangt. „Der Zugang zur Transzendenz bleibt für Plotin auch für die in diese Welt abgestiegene Seele aus eigener Kraft möglich; sie bedarf keiner von außen kommenden Offenbarung und ihre Befreiung ist das Werk ihrer intellektuellen Selbsttätigkeit" (47).

Das Verdienst dieser Abhandlung liegt darin, daß sie von einer aktuellen Fragestellung her einen neuen Zugang zu Plotin erschließt. F. Ricken S. J.

Günther, Dorothea, *Schöpfung und Geist.* Studien zum Zeitverständnis Augustins im XI. Buch der Confessiones (ELEMENTA. Schriften zur Philosophie und ihrer Problemgeschichte 58). Amsterdam: Editiones Rodopi 1993. 96 S.

Unter Begleitung und Förderung von Wiebke Schrader und Rudolph Berlinger ist vorliegende Arbeit entstanden. Sie versteht sich als eine Unternehmung, welche einerseits die bisherige Beschäftigung mit Augustins Zeitverständnis weitertreiben und zum anderen die allgemeine philosophische Beschäftigung mit „Zeit" anregen will. Drittens wird die Arbeit Günthers (G.) auch unter die Kommentare und – eher noch – unter die Reflexionen einzureihen sein, welche das XI. Buch der „Confessiones" betreffen. Ich gewann den Eindruck, daß sich G. sehr intensiv in das gedankliche Ringen mit den augustinischen Texten (nicht nur des XI. Buchs!) eingelassen hat; deren Reichtum und Armut (in den Auslassungen und unfertigen Versuchen Augustins!) ließ sie zu einem etwas spröden, gelegentlich auch fast verschlüsselten Text gerinnen, der es dem Leser nicht leicht macht, den Reichtum der G.schen Erarbeitung bei einem ersten und vielleicht sogar nicht einmal bei einem zweiten Lesen zu erheben. – Der entzifferbare Fahrplan vor-

liegender Arbeit ist es, das augustinische Verständnis von „Zeit" als „geschaffener", als „creatum", zum Ausgangspunkt zu wählen; sodann leitet G. zu dem augustinischen Begreifen von Zeit als „distentio animi" über, als dem Bewußtwerden der Zeitlichkeit des Menschen; ein dritter Schritt bezweckt sodann, wie G. selbst sagt (9), „die Bestimmung der Zeit als creatum zugunsten der Bestimmung der Zeit als distentio animi aufzugeben". Die Frage nach der „Zeit" wandelt sich somit in die nach der „Zeitlichkeit" (3). Wozu dieses Unternehmen? Worin soll der Gewinn liegen? G. antwortet auf diese Fragen, sie versuche nur eine Folgerung aus dem augustinischen Ansatz zu ziehen, eine Folgerung, welche Augustinus nahelege, aber selbst nicht zog (9).

Wenn wir uns dem Text näher zuwenden, so zeigt sich, wie G. in drei Entfaltungen drei zentrale Fragen zu beantworten versucht, welche im Nachdenken über Zeit wohl einem jeden Menschen entstehen und um deren Beantwortung Augustinus wiederholt rang: „Was ist Zeit?" (13–31), „Wo ist Zeit?" (32–50) und „Wie ist Zeit zu messen?" (51–63). Die drei Fragen bauen aufeinander auf und verschlingen sich doch auch. *Was ist Zeit?* Die Wesens- und die Seinsfrage stehen in engstem Abhängigkeitsverhältnis, da Augustin Sein als Gegenwärtigsein bestimme (16) und Zeit ein „Nicht-mehr" und ein „Noch-nicht" ist. Aber kommt der Zeit nicht doch Sein zu? Sie ist „creatum" (18, 71), also doch wohl! Ja, aber dieses Sein der Zeit unterscheidet sich für Augustinus von dem Sein aller anderen Geschöpfe (76) durch eine besonders schwierige Feststellbarkeit, beziehungsweise, wie G. mehrfach betont, das Sein von Zeit könne gar nicht eruiert werden (18, 75, 77). Was die „*Wo*"*-Frage* betrifft, so wehrt G. sich beharrlich gegen Ausdrucks- und Denkweisen, welche Zeit verräumlichen. Der Zeit werde nur gerecht und sie werde nur angemessen gedacht, wenn sie in Zeitkategorien und Zeitvorstellungen gedacht werde (25). So muß Zeit gekannt werden, bevor sie erkannt wird! Der „Wo?"-Frage kommt somit ebenso eine reinigende Funktion zu wie der Besprechung der „*Vermessung*" von Zeit. Der Ort, wo die Verzeitlichung der Zeit festgestellt ist, ist der „animus", auch gleichbedeutend mit „anima". „Der Raum der Zeit ist so der animus selber" (65). Sie ist Bedingung der Möglichkeit für das Denken der Zeit, und ist selbst von der Zeit bestimmt, verwirklicht sie sich doch im Nacheinander (distentio) (36). Die anima ist nicht autonomer Eigner ihrer selbst, sondern nur endlicher Grund von Welt (37), sie steht also zugleich über der Zeit und bleibt im Zeitablauf doch mit sich identisch, auch wenn sie in die Zeit hineingetaucht ist; mittels der memoria erhebt sie die vergangene Zeit (58). Obwohl also endlich und sich in der Zeit aufbauend, erfaßt die anima zugleich aber „etwas" von Gott, vom „Ewigen" und vermag trotzdem beides auseinanderzuhalten, Göttliches und Menschliches, Ewiges und Zeitliches. G. arbeitet nun pointiert die beiden Zeit-„vorstellungen" so hart heraus, die der Zeit als creatum und der Zeit als distentio animi, daß sie zur Schlußfolgerung gelangt: „Zeit als creatum und Zeit als distentio animi schließen sich aus" (77): objektiv, real und auf ein unabhängiges Seiendes verweisend ist das „creatum"; die andere Vorstellung drücke hingegen „je meine Zeit" aus. Vermitteln ließe sich diese Polarität allenfalls, indem die anima als „Ort" je meiner Zeit wiederum als creata gedacht wird (78). Doch G. hält sich mit Lösungen zurück (78). Ihr reicht es gezeigt zu haben, daß nicht nur Zeitlichkeit, sondern auch Zeit durch die anima, die Subjektivität des Menschen begriffen werden müsse (83). – Damit nicht genug, tauscht G. den Begriff der distentio animi gegen einen anderen aus, der die Dynamik der anima, bzw. des animus während dieser Erdenzeit mit ihrer „Einsinnigkeit und Einmaligkeit des Zeitverlaufs" (83) hin auf Gott besser auszudrücken vermag, nämlich gegen den Begriff der intentio (84). Auf diese Weise aber weist G. noch einmal darauf hin, ohne überdeutlich zu werden, daß in dem flüchtigsten, ja gar nicht feststellbaren Geschöpf, nämlich der Zeit, eine Spur der Ewigkeit und damit des immer Bleibenden erfahrbar wird (88).

Die anregende, solide, etwas abstrakt gehaltene Arbeit ist von einer gewissen Verhaltenheit und gelegentlich von Ergriffenheit gekennzeichnet. Öfters verweist G. auf die gewählte Beschränkung, so muß sie nicht nur Antworten verweigern, sondern auch Fragen abschneiden. Trotzdem bespricht sie einen weitgestreuten Fächer (Auseinandersetzung mit G. Haeffner: S. 29) und stellt sich der Diskussion. Zu hoffen ist, daß G. in weiteren Veröffentlichungen noch mehr zu ihrer Sprache und damit zu ihrem Denken finde.

N. Brieskorn S. J.

Gilbert, Paul, *Le Proslogion de s. Anselme.* Silence de Dieu et joie de l'homme (Analecta Gregoriana 257). Roma 1990: Editrice Pontificia Università Gregoriana. 284 S.

Nach seiner ersten Monographie aus dem Jahre 1984, einer Interpretation von Anselms *Monologion* (cf. ThPh 64 [1989] 595–6), legt Vf. mit dem hier vorzustellenden Band einen weiteren Schritt auf dem Weg seiner Anselmauslegung zurück. In fünf großen Richtungen mißt Vf. das *Proslogion* aus: I. Quaero uultum tuum (11–48), II. Maius nihil (49–108), III. Summum omnium (109–140), IV. Quiddam maius (141–194), V. Hoc bonum (195–242). Eine nützliche Bibliographie zum *Proslogion* (249–279) nebst dem Verzeichnis der zitierten *Proslogion*-Stellen (281–282) fügt Vf. an. In der *Conclusion* (243–248) stellt Vf. das Anselm-Werk in den weiten Duktus der Denkgeschichte, welche sich entwickelt im Gegenüber zwischen dem Menschen und dem Absoluten. Dieser Raum gewährt die Möglichkeit der Reflexion über den Glauben, den die Heilige Schrift in Hebr 11,1 lehrt. In dieser Weise fortschreitend erfährt der Mensch denkend und erkennend Gott in der Geschichte, bis hin zur Vollendung der Zeit. – Die vorliegende Annäherung an die monastische Glaubens- und Denkgestalt, die Anselm von Canterbury war, läßt des Vf. Vertrautsein mit den Quellen wie auch mit der Bibliographie erkennen. Zustimmend sei unterstrichen, daß hiermit einer der wenigen nachdenklichen Versuche geboten wird, die Anselms persönliche und zeitgenössische Kontexte als Konstitutiva seines Denkens nicht schlechterdings übergehen. Als Anfrage mag gelten, ob nicht die Einbeziehung Augustins und Benedikts am Gespräch mit Anselm zu größerer Fruchtbarkeit führte.

R. Berndt S. J.

Die Gegenwart Ockhams. Herausgegeben von *W. Vossenkuhl* und *R. Schönberger,* Weinheim: VCH-Verlagsgesellschaft 1990. X + 419 S.

Ein unter gleichlautendem Titel im Jahre 1988 veranstaltetes Symposion bildet den Ausgangspunkt des vorliegenden Bandes. Seit dem Abschluß der kritischen Ausgabe seiner Werke durch die amerikanischen Franziskaner (im Jahr 1986) gewinnt Wilhelm von Ockham weiter an Präsenz in der Mediävistik. Davon zeugt diese beeindruckende Publikation. Die Herausgeber haben folgende thematische Ordnung zugrundegelegt: I. Philosophische Theologie: Vernunft, Schöpfung, Glaube, II. Logik und Sprachphilosophie: Signifikation, Begriff, Bedeutung, III. Naturphilosophie, Ontologie, Wissenschaft, IV. Anthropologie, Praxis, Politik, V. Zur Biographie und Wirkungsgeschichte, VI. Aktualität des Mittelalters. Im Detail handelt es sich um folgende Beiträge: I. *M. McCord Adams,* Ockham's Individualism (3–24); *R. Wood,* Ockham on Essentially-Ordered Causes. Logic Misapplied (25–50); *F. Bottin,* Ockhams offene Rationalität (51–62); *A. Ghisalberti,* Gott und seine Schöpfung bei Wilhelm von Ockham (63–76); *W. Vossenkuhl,* Vernünftige Kontingenz, Ockhams Verständnis der Schöpfung (77–93). II. *R. Schönberger,* Realität und Differenz. Ockhams Kritik an der „distinctio formalis" (97–122); *G. Leibold,* Zum Problem der Metaphysik als Wissenschaft bei Wilhelm von Ockham (123–127); *W. Hübener,* Wyclifs Kritik an den Doctores signorum (128–146); *E. Keßler,* Die verborgene Gegenwart Ockhams in der Sprachphilosophie der Renaissance (147–164); *G. White,* Ockham and Wittgenstein (165–188). III. *J. P. Beckmann,* Ontologisches Prinzip oder methodologische Maxime? Ockham und der Ökonomiegedanke einst und jetzt (191–207); *A. Goddu,* William of Ockham's „Empiricism" and Constructive Empiricism (208–231), *L.-M. de Rijk,* Ockham's Theory of Demonstration: His Use of Aristotle's kath'holou and kath'hauto Requirements (232–240); *I. Bob,* Epistemic Logic and Ockham's Theory of Demonstration (241–255); *V. Richter,* Zu „De obligationibus" in der „Summa logicae" (256–261). IV. *G. J. Etzkorn,* Ockham's View of the Human Passions in the Light of his Philosophical Anthropology (265–287); *W. Kölmel,* Perfekter Prinzipat? Ockhams Fragen an die Macht (288–304); *J. Miethke,* Zur Bedeutung von Ockhams politischer Philosophie für Zeitgenossen und Nachwelt (305–324). V. *W. J. Courtenay,* Ockham, Chatton, and the London „Studium": Observations on Recent Changes in Ockham's Biography (327–337); *H. S. Offler,* The ‚Influence' of Ockham's Political Thinking: The First Century (338–365). VI. *L. Honnefelder,* Gegenstands- und Weltbegriff in der mittelalterlichen Onto-

logie und in der universalen formalen Semantik der Gegenwart. Zur Frage nach der Aktualität der mittelalterlichen Philosophie (369–382); *O. Aicher,* Die Aktualität des Mittelalters. Beispiel Architektur (383–392); *K. Flasch,* Wozu erforschen wir die Philosophie des Mittelalters? (393–409). Personenregister (411–419). – Der Band ist interessant, weil er in der Art eines Panoramas thematische Schneisen in das Werk Ockhams schlägt, die ihren Ursprung aus der aktuellen philosophischen Sorge nicht verbergen wollen und können. Mit Honnefelder und Flasch äußern sich abschließend zwei Exponenten der derzeitigen philosophischen Mediävistik in einer Weise, die je für sich durchaus exemplarisch genannt zu werden verdient. Ihr Miteinander in ein und demselben Band bewirkt, daß sie den wißbegierigen Anfänger nicht im unklaren lassen über die Brisanz der Philosophie von Boëthius bis Cusanus für uns und unsere Weltdeutungen. R. Berndt S. J.

Daxecker, Franz, *Briefe des Naturwissenschaftlers Christoph Scheiner SJ an Erzherzog Leopold V. von Österreich-Tirol 1620–1632* (Veröffentlichungen der Universität Innsbruck 207). Innsbruck: Publikationsstelle der Universität Innsbruck 1995. 184 S.

Obwohl Christoph Scheiner, der 1573 oder 1575 in Wald bei Mindelheim geboren wurde, zu den führenden Astronomen seiner Zeit gehörte, ist er heute nahezu unbekannt. Seine lesenswerte Briefedition leitet D. deshalb mit einer Kurzbiographie des bedeutenden Jesuiten ein, um ihn dem Leser vorzustellen. Scheiner besuchte das Jesuitengymnasium in Augsburg und trat 1595 in Landsberg in die Gesellschaft Jesu ein. Nach seinem Philosophiestudium in Ingolstadt kam er als Lehrer für alte Sprachen und Mathematik an das Kolleg in Dillingen, wo er 1603 den Pantographen erfand, mit dem ein Bild in verkleinertem oder vergrößertem Maßstab kopiert werden kann. Danach studierte er Theologie und dozierte von 1610 bis 1616 an der Universität Ingolstadt Mathematik, Astronomie und Hebräisch. Am 6. März 1611 beobachtete Scheiner mit seinem Schüler Johann B. Cysat erstmals die Sonnenflecken. Darüber berichtete er in drei Briefen dem Augsburger Ratsherrn Markus Welser, der sie 1612 unter dem Pseudonym „Apelles" und dem Titel „Tres Epistolae de Maculis Solaribus" veröffentlichte. Ein Exemplar des Buches sandte Welser an Galilei, der um die gleiche Zeit die Sonnenflecken gesehen hatte. Darüber, wer die Flecken zuerst entdeckt habe, entbrannte zwischen Galilei und Scheiner ein jahrelanger Streit, der den „Kampf um das Weltbild des Kopernikus, um das heliozentrische System" (17), eröffnete.

Um astronomische und mathematische Fragen zu erörtern, besuchte Scheiner im November 1614 Erzherzog Maximilian III., der ihn zwei Jahre später als Berater nach Innsbruck berief. Mit diesem Amt betraute ihn auch Erzherzog Leopold V. von Österreich-Tirol, der nach Maximilians Tod die Regierung übernahm und 1619 den Grundstein für die Jesuitenkirche in Innsbruck legte. Die Bauleitung übergab er Scheiner, der im gleichen Jahr mit seinem Buch „Oculus" einen bemerkenswerten Beitrag zur physiologischen Optik leistete. Auf Wunsch des Erzherzogs ging Scheiner im Herbst 1620 als Professor für Mathematik an die Universität Freiburg im Breisgau. Ein Jahr später begleitete er als Beichtvater Erzherzog Karl von Österreich nach Neiße, um dort ein Jesuitenkolleg zu errichten. Als Vizekönig von Portugal reiste Karl 1624 nach Spanien. Scheiner begab sich nach Rom, um die Gründung des Jesuitenkollegs in Neiße zu regeln und sein Hauptwerk, die „Rosa Ursina", zu schreiben. Erst zwölf Jahre später kehrte er über Wien nach Neiße zurück, wo er am 18. Juni 1650 starb.

Mit dieser kurzen Lebensbeschreibung erleichtert D. das Verständnis und die Einordnung der Briefe Scheiners, die 1992 im Tiroler Landesarchiv in Innsbruck entdeckt wurden und nun in lateinischer Originalsprache mit deutscher Übersetzung vorliegen. Sie dokumentieren Scheiners Beziehungen zu Erzherzog Leopold V. und beleuchten einen wichtigen Lebensabschnitt des bedeutenden Astronomen. – Die achtundsechzig Briefe gliederte D. in drei Gruppen. Achtzehn Briefe, die Leopold V. von 1620–1624 aus Freiburg/Br., Innsbruck, Wien und Prag von Scheiner erhalten hat, zählte er zur *ersten* Gruppe. Darin unterrichtet dieser den Erzherzog über den Bau der Jesuitenkirche in Innsbruck, bittet um Unterstützung für das Kolleg in Ensisheim, beklagt sich über die schlechte Behandlung der Jesuiten an der Universität Freiburg und erwähnt seine

Ernennung zum Beichtvater Erzherzog Karls. – Die *zweite* Gruppe umfaßt zweiundvierzig Briefe, die Scheiner von 1625 bis 1632 aus Rom an Leopold V. schrieb. Darin berichtet er über die Schwierigkeiten für die Kirche in Neiße echte Reliquien und für das geplante Jesuitenkolleg die erforderlichen Genehmigungen zu bekommen. Er betont seine Unschuld am Einsturz der Jesuitenkirche in Innsbruck und macht Vorschläge für deren Wiederaufbau. Mehrfach erwähnt Scheiner den Kauf von Devotionalien, von denen er einen Teil haben möchte. Nebenbei kommt er auf seine wissenschaftliche Arbeit zu sprechen und bittet Leopold V., dafür zu sorgen, daß seine Entdeckungen Galilei nicht frühzeitig in die Hände fallen. Gegen Ende seines Aufenthaltes in Rom weist Scheiner wiederholt darauf hin, daß finanzielle Probleme den Druck seines Hauptwerkes „Rosa ursina" und damit seine Rückkehr nach Neiße verzögern. – Die *dritte* Gruppe bilden acht Briefe Scheiners an andere Personen, von denen einer an den Universalgelehrten Athanasius Kircher gerichtet ist, den er um das promulgierte Urteil gegen Galilei bittet.

Obwohl die vorliegende Briefsammlung nur wenig Hinweise auf Scheiners wissenschaftliche Arbeiten enthält und keinerlei Aufschluß über dessen Beteiligung am Galileiprozeß gibt, ist sie ein wichtiges Dokument zur Geschichte der Jesuiten im deutschsprachigen Raum. Mit ihrer Edition würdigt D. zudem einen Gelehrten, der mit praktischem Geschick wissenschaftliche Instrumente baute, wichtige Entdeckungen machte und deshalb größere Aufmerksamkeit verdient, als ihm bisher zuteil wurde. Ein Quellen- und Literaturverzeichnis sowie ein Register ergänzen die interessante Briefsammlung, die alle lesen sollten, die sich für die Geschichte der Jesuiten in Innsbruck und Freiburg sowie ihre Rolle als Fürstenberater interessieren. J. Oswald S. J.

The astronomia Europaea of Ferdinand Verbiest S. J. (Dillingen, 1687). Text, Translation, Notes and Commentaries. Hrsg. *Noel Golvers* (Monumenta Serica Monograph Series XXVIII). Nettetal: Steyler Verlag 1993. 547 S.

Seit Matteo Ricci stellten die Jesuiten in China die Wissenschaft in den Dienst der Mission. Eine besondere Rolle spielten dabei Astronomie und Mathematik, mit deren Hilfe sie den Kalender berechneten, der das öffentliche Leben des Landes weitgehend bestimmte. Welche Bedeutung diese Wissenschaften hatten, zeigt der Kalenderstreit von 1664, in dessen Verlauf Johann A. Schall und die übrigen Jesuiten in Peking vor Gericht gestellt und zum Tode verurteilt wurden. Die Ausführung des Urteils verhinderten ein starkes Erdbeben und ein Brand im Palast des Kaisers, die man als warnende Vorzeichen des Himmels deutete. Die Missionare wurden daraufhin begnadigt und unter Hausarrest gestellt. Dieser wurde erst Anfang 1669 aufgehoben, nachdem Verbiest in einem mehrtägigen Wettbewerb mit chinesischen Astronomen die Überlegenheit der europäischen Astronomie und Mathematik bewiesen hatte. – Diesen wissenschaftlichen Wettstreit, bei dem die Schattenlänge eines Stabes berechnet werden mußte, beschreibt Verbiest ausführlich in den ersten Kapiteln seines Buches „Astronomia Europaea". Da er als einziger die gestellte Aufgabe lösen konnte, beauftragte ihn der Kaiser, den Kalender zu überprüfen und die darin enthaltenen Fehler zu berichtigen. Weil er auch diesen Auftrag zur Zufriedenheit des Herrschers erledigte, wurde Verbiest zum Leiter des Astronomischen Amtes in Peking berufen. – In den folgenden Kapiteln erläutert er die Organisation und die Aufgaben dieses Amtes, macht auf die Bedeutung des Kalenders aufmerksam, der dem Kaiser und dessen Hofstaat jedes Jahr feierlich überreicht wurde, und beschreibt die Geräte, die er für die Sternwarte in Peking bauen ließ. Auf ausdrücklichen Wunsch des Kaisers erteilt ihm Verbiest Astronomie- und Mathematikunterricht. Dabei kommt er immer wieder auf religiöse Fragen zu sprechen, um den Herrscher mit dem Christentum bekannt zu machen. – Wie nützlich umfassende naturwissenschaftliche Kenntnisse für die Mission sind, zeigen die restlichen Kapitel des Buches, in denen Verbiest schildert, wie er durch den Bau von Sonnenuhren, Kanonen, Bewässerungsanlagen, mechanischen und optischen Geräten das Vertrauen des Kaisers gewinnen und die Wahrheit der christlichen Botschaft beweisen konnte. Dies führte dazu, daß ein hoher chinesischer Beamter die Rückkehr der nach Kanton verbannten Jesuiten auf ihre Missionsstationen mit den Worten befürwortete: „Wenn die Astronomie Ferdinands so ge-

nau mit dem Himmel übereinstimmt, warum zweifelt man noch länger an ihrer Religion!?" (132) Selbst europäische Waren dienten der Mission, weil viele Chinesen sagten, diese Erzeugnisse sind besser als unsere, deshalb muß es auch die christliche Religion sein. – Mit seiner „Astronomia Europaea", die 1687 in Dillingen in lateinischer Sprache veröffentlicht wurde, wollte Verbiest die Chinamission in Europa bekannt machen, materielle Hilfe dafür erbitten und tüchtige Missionare anwerben. Das Buch widmete er Kaiser Leopold I., der die Missionare in Peking viele Jahre tatkräftig unterstützt hatte. Bei der Abfassung konnte Verbiest auf eigene Publikationen zurückgreifen, die Golvers in der Einleitung zu seiner englischen Übersetzung zu identifizieren und zu datieren versucht. Dabei geht er davon aus, daß Philipp Couplet SJ das Manuskript 1683 nach Europa brachte und für dessen Drucklegung sorgte. Einen Auszug aus der „Astronomia Europaea" von Verbiest veröffentlichte Gottfried W. Leibniz 1697 in seiner „Novissima Sinica historiam nostri temporis illustrata". – Golvers verständliche und gut lesbare Übersetzung ins Englische macht dieses historische Dokument zur Chinamission einem größeren Leserkreis zugänglich. Seine kenntnisreichen Kommentare und vor allem seine ausführlichen Erläuterungen von lateinischen Fachbegriffen werden auch versierte Lateiner gerne zu Rate ziehen, wenn sie sich entschließen, den beigefügten Reprint der Ausgabe von 1687 in der Originalsprache zu lesen. Zahlreiche Illustrationen, eine umfangreiche Bibliographie und ein detaillierter Index runden die englische Übersetzung eines bedeutenden Werkes über die Chinamission ab. Mit Gewinn werden es vor allem diejenigen lesen, die sich die Mühe machen, die zahlreichen Anmerkungen aufmerksam zu studieren. J. Oswald S. J.

Koslowski, Stefan, *Idealismus als Fundamentaltheismus.* Die Philosophie Immanuel Hermann Fichtes zwischen Dialektik, positiver Philosophie, theosophischer Mystik und Esoterik (Philosophische Theologie 5). Wien: Passagen-Verlag 1994. 357 S.

Die vorliegende Arbeit verfolgt im wesentlichen zwei Ziele. Zunächst versucht K. in einer systematischen Analyse und Rekonstruktion den Denkweg Immanuel Hermann Fichtes am Thema seiner Religionsphilosophie transparent werden zu lassen. Dieses erste Ziel der Untersuchung bilden die Deutung Fichtes als „Lebensphilosoph" (20) und die Auslegung seiner Philosophie als „Fundamentaltheismus", – in deutlicher Abhebung zu allen Ansätzen, die Fichtes Philosophie einseitig von ihrem theoretisch-spekulativen Anspruch und damit ihrer idealistischen Herkunft her begreifen wollen. Dechiffriert man den Buchtitel in der Sprache der „Ismen", so sagt er folgendes aus: Fichtes Fundamentaltheismus ist der Versuch einer „Verbindung zwischen atomistischem Individualismus und Pantheismus. Er [sc. Fichte] ist der Überzeugung, *monistischen Holismus* und *individualistischen Atomismus* ineinander überführen und zu einem *theistischen Personalismus* ‚aufheben' zu müssen" (26). Die Eigentümlichkeit dieses theistischen Personalismus Fichtes versucht K. durch eine Kontrastierung mit der „paulinisch-chistlichen Gnosis Franz v. Baaders" (II. Kapitel, 101–204) und der „atomistischen Metaphysik" Johann Friedrich Herbarts (III. Kapitel, 205–264) zu profilieren.

Der von Fichte propagierte Fundamentaltheismus ist jedoch mißlungen. Die Gründe für dieses Scheitern sieht K. völlig richtig in der systematischen Disposition von Fichtes Ansatz angelegt. Die „*Schieflage*" Fichtes „zwischen Idealismus, ‚positiver Philosophie' und theosophischer Mystik" (21) artikuliert sich dabei in dem Dilemma, einerseits den idealistischen Anspruch auf philosophische Erkenntnis des Absoluten anzuerkennen, ihm jedoch andererseits eine in ihrer Bedeutung nicht durchdachte Unmittelbarkeit religiöser Gewißheit abstrakt entgegenzusetzen, die mit jenem nachträglich zu vermitteln und auszusöhnen unmöglich bleiben muß. Indem Fichte „die Philosophie von der geoffenbarten Religion berichtigen lassen möchte und zugleich ausgeht von der individuellen Eingebung, Eingeburt des göttlichen Pneuma im gottbegnadeten Genius" (26), möchte er die durch Kant und J. G. Fichte propagierte Instrumentalisierung der Religion im Dienste der Philosophie wieder rückgängig machen und in Übereinstimmung mit Schellings Philosophie der Offenbarung eine dezidierte Überordnung des Themas der Religion über die Philosophie fordern. Daß freilich umgekehrt die Verabschiedung

der kritischen Reflexion auf die Überzeugungskraft der auf dem Boden der Glaubensgewißheit stehenden, aber gleichwohl philosophisch argumentierenden Gotteslehre zurückwirkt, hat Fichte leider nicht ausreichend bedacht. K. zeigt überzeugend, daß unter den von Fichte selbst angesetzten Prämissen die Aufgabe etwa der Ontologie innerhalb des Systems in sich widersprüchlich bleiben muß. Diese wird von Fichte so entfaltet, „daß sie einerseits erst in die Wirklichkeit umschlagen soll, andererseits des ihr vorausliegenden Realen sicher ist" (183). Fichtes Ontologie möchte zwar den bei Hegel vermuteten Fehler einer Vertauschung von Form und Inhalt vermeiden, aber dabei „stürzt sie selbst in den Abgrund des ... verfemten Apriorismus" (183). Denn sie soll Fichte zufolge „nicht *nur Formwissenschaft* [sein], sondern ... auch in den *realphilosophischen* Teil des *Systems* einleiten. Der absolute Gehalt der Philosophie, ... ihre Ausrichtung auf den transmundanen Schöpfer, ist gegeben und wird *vorausgesetzt*" (183). Damit aber läuft der Gang von Fichtes Ontologie leer (188), denn beide Richtungen der ontologischen Reflexion enden aporetisch: Der Rückschluß (vgl. 197, 104) vom Gegebenen, der Selbstgewißheit des Gefühls zu einem Jenseits des Realen, Zugrundeliegenden, Substantiellen, einem Realgrund (= Gott) bleibt im Rahmen der ontologischen Betrachtung ebenso unverständlich, wie umgekehrt der Übergang vom absoluten Prius, der von aller Schöpfung unabhängigen Natur Gottes zur Offenbarungsgeschichte, zum Posterius, zur Differenz zwischen Form und Inhalt, Sein und Seiendem im Nebel des Unaussprechlichen verschwindet (194). Das eigentlich Positive, bedingungslos von der Philosophie Anzuerkennende ist für Fichte zwar nicht der transmundane Schöpfergott als solcher, gleichsam als ontologische Position; darin ist Fichtes Denken nachkantisch. Vielmehr ist es „die erlebte innere Objektivität des heilsgewissen Subjekts" (327), auf deren Grundlage es zu einer Versöhnung zwischen Glauben und Wissen, Idealismus und Realismus kommen soll. Diese Versöhnung bleibt aber einseitig, denn das philosophische Denken wird von Fichte „im Dienste des religiösen Gefühls instrumentalisiert" (327). Der so in den unendlichen Selbstwiderspruch eingespannten Philosophie bleibt am Ende – ähnlich wie beim späten Schelling – nur der Rückzug in „das *Geheimnis des absolut transzendenten* Gottes" (48), mithin die Flucht in eine negative Theologie übrig, die zwar (scheinbar) den Bedürfnissen des religiösen Bewußtseins, aber kaum den mit der Anerkenntnis des Systembegriffs verbundenen Standards philosophischer Reflexion Genüge zu leisten vermag. So bleibt am Ende in der Tat „fraglich ..., wie und ob er [sc. Fichte] überhaupt einen gedanklichen ... Weg zur philosophischen Gotteslehre gefunden hat" (28 Anm. 11).

Das zweite Ziel der Untersuchung betrifft sodann die Frage nach der Gegenwartsrelevanz der damaligen Diskussion, die K. im abschließenden IV. Kapitel (265–333) erörtert. Hier faßt er die Ergebnisse seiner Erwägungen dahingehend zusammen, daß er Fichtes Programm als einleitende Grundlegung der heutigen theosophischen Esoterik auslegt – namentlich derjenigen, die sich auf Rudolf Steiner beruft (300–307). – Diese letzten Ausführungen enthalten gleichsam das Programm, das K. mit seiner Untersuchung verfolgt. Es geht ihm weder darum, die philosophiegeschichtliche Forschung um einen Beitrag zur Philosophie Fichtes zu bereichern, noch eine systematische These als unmittelbar gegenwartsrelevant zu erweisen. Vielmehr soll durch die genannte Kontrastierung eine Tendenz, eine bestimmte Denkfigur sichtbar werden, die indirekt, quasi durch ihr eigenes Scheitern dazu befähigen soll, ein Defizit in der gegenwärtigen religionsphilosophischen Diskussion auszugleichen. Denn Fichtes Denken „befriedigt ... die Bedürfnisse einer frei vagabundierenden Religiosität. Zwischen der von der Wissenschaft entzauberten Welt und den religiösen Heilsinstanzen füllt es eine Lücke, die heute – von der ‚wissenschaftlichen Philosophie' zu Unrecht vernachlässigt – der immer größeren Raum beanspruchenden esoterischen Literatur überlassen bleibt." (267) – Wie auch immer man die Bedeutung der gegenwärtigen „esoterischen" Richtungen einschätzen mag, daß die „Anthroposophie" – namentlich die Steiners – ihre geistigen Wurzeln auch in spätidealistischem Gedankengut findet, scheint unbestreitbar zu sein. Ob sie allein deshalb schon an argumentativer Überzeugungskraft, insbesondere was ihre philosophische Dignität betrifft, gewonnen hat, möchte ich bezweifeln. Daß sie sich im Ergebnis mit der Philosophie Fichtes treffe, sofern sie „eine ‚wissenschaftliche' Brechung soteriologischer Bedürfnisse" (333) anstrebt und so „zu einem überkonfessionellen reli-

giösen Denken" führt (Klappentext), erscheint mir angesichts der dezidierten konfessionellen Äußerungen Fichtes gleichfalls wenig plausibel. Vermochte letztere doch trotz aller Probleme im einzelnen bedeutend größere Erkenntnisansprüche argumentativ einzulösen, als ihre Erben mit Programmen etwa einer „Geheimwissenschaft" je hoffen dürfen. Daß Fichtes Entscheidung für die Religion – trotz bzw. gerade wegen des Scheiterns seiner Anstrengungen um ihre vernünftige Rechtfertigung – das geeignete Mittel sei, um das an die verschiedenen Formen der Esoterik verlorene Terrain zurückzugewinnen, diese Empfehlung eines Dezisionismus trägt auch nicht gerade zur Attraktivität von K.s Interpretationsansatz bei, denn wie kann die herrschende Unverbindlichkeit in Sachen der „vagabundierenden Religiosität" überwunden werden, wenn der eigene Vorschlag die kritisierten Standpunkte nur um einen weiteren vermehrt, ohne die Positionalität der Standpunkte als solche zu problematisieren. Dem allseits beklagten Substanzverlust des religiösen Bewußtseins begegnet man nicht mit Werbeslogans für ein neues Produkt im Supermarkt der „esoterischen" Weltdeutungen.

Demgegenüber hätte der Inhalt des in Fichtes Philosophie zur Sprache kommenden religionsphilosophischen Entwurfs Gelegenheit geboten, Klarheit über die tatsächlichen Ursachen jenes beklagten Niedergangs des religiösen Bewußtseins zu gewinnen. Denn K.s Analysen zeigen deutlich, aus welchen internen Gründen die Konzeption von Fichtes Gotteslehre bzw. seiner spekulativen Theologie und Ontologie insgesamt scheitert. Hätte K. diese Gründe zurückverfolgt in die Diskussion, aus der sie historisch stammen, hätte er vielleicht ein Bewußtsein über die Aufgaben gewonnen, die aus der Forderung nach Rechtfertigung des Inhalts der Religion folgen. Denn K.s Ruf: „Zurück zu Fichte!" kann sowenig wie die übrigen „esoterischen" Alternativen die Einwände der radikalen Religionskritik entkräften, er arbeitet ihnen vielmehr (ungewollt?) in die Hände, indem er die inneren Aporien aufdeckt, die Fichtes Behandlung des Themas der Religion kennzeichnen. Der Rückzug in die Partikularität des Gefühls bzw. der Glaubensgewißheit mißrät so unversehens zum Verlust der Allgemeingültigkeit der geglaubten Inhalte. Letztere stehen bei Fichte so unter einer abstrakten Dominanz der Konstitutionsbedingungen des religiösen Bewußtseins, daß den Projektionsvorwürfen Tür und Tor geöffnet sind. Diese Einsicht hätte Fichte durch ein intensiveres Studium der religionsphilosophischen Diskussionslage zu Beginn seiner akademischen Laufbahn gewinnen können. Mittelpunkt und zentrales Thema dieser Diskussion war der Streit um Hegels Religionsphilosophie. Daß die Bedeutung dieses Hauptthemas in Fichtes theoretischer Anstrengung nicht als solche, sondern bloß gebrochen in Erscheinung tritt, liegt an der erwähnten Dominanz der religiösen Erfahrung über die geglaubten Inhalte. – Die Unangemessenheit der argumentativen Mittel zur Bewältigung der durch sie zu lösenden systematischen Probleme führt bei Fichte wie bei seinem Interpret u. a. zu Verzerrungen im Feindbild. Einerseits lobt K. Fichtes Hegel-Kritik, sie treffe „den Kern der Sache" (58), andererseits muß er die unzureichende Problemexposition Fichtes einräumen (etwa 182–198, 321f.). Diese Diskrepanz vermögen auch K.s Ausführungen zu Baader und Herbart nicht zu mildern, denn die Beziehbarkeit von Baaders und Herbarts Gegenentwürfen auf Fichte hängt wieder wesentlich an der Bedeutung jenes Hauptthemas, das K. zufolge eigentlich nicht das Hauptthema von Fichtes Philosophie bilden soll. Warum auch soll sich gerade aus der Kontrastierung mit Baader und Herbart die Eigenart von Fichtes Philosophie besser erschließen, als in der herkömmlichen Deutung etwa als „Spätidealismus"? Warum eignen sich dazu nicht ebenso gut Görres, Fries oder Schopenhauer, Anton Günther, Philipp Konrad Marheineke oder Karl Christian Friedrich Krause?

Das zentrale Problem von K.s Darstellung betrifft die Vermittlung von historisch-kritischer Rekonstruktion einerseits und der Begründung ihrer Gegenwartsrelevanz andererseits. Der Hinweis auf den sich ausbreitenden Markt der sog. Esoterik scheint mir wenig dazu geeignet zu sein, die Bedeutung der Philosophie Fichtes für den heutigen Diskussionsstand der Religionsphilosophie auszuloten. Dies wäre eher von Arbeiten zu erwarten, die in minutiösen Rekonstruktionen der Problemlage im Umkreis von Hegels Religionsphilosophie nachspüren und daraus zu einer Revision der gängigen, schon von Schelling, Weiße und Fichte popularisierten Sicht der nachhegelschen Diskussionsentwicklung beitragen. K.s Studie zeigt damit gleichsam ex negativo, daß das Thema der

Religion auch unter den Bedingungen der Moderne immer auf seine philosophische Durchdringung verwiesen ist, wie umgekehrt die Philosophie – versteht sie sich selbst – im Thema der Religion ihr eigenes erkennt. B. Burkhardt

Religionsphilosophie und spekulative Theologie. Der Streit um die Göttlichen Dinge (1799–1812). (Philosophisch-literarische Streitsachen 3). Religionsphilosophie... Quellenband. (... Streitsachen 3.1). Hrsg. *Walter Jaeschke.* Hamburg: Meiner 1994. IX/258 u. X/429 S.

Der hier besprochene Doppelband stehe zugleich für das Gesamtunternehmen des Herausgebers, das 1995 mit Bd. 4/4.1 zum Abschluß gekommen ist, vom Verlag als ein neues Handbuch zur Epoche der klassischen deutschen Philosophie vorgestellt. Es handelt sich in der Tat um eine wichtige Ergänzung zur üblichen philosophiehistorischen Vorgehensweise. Die Schriften jener Zeit der „großen Systeme" sind in den Gesamtausgaben der Autoren ediert und legen damit eine Forschungsperspektive nahe, die sich auf werkimmanente Rekonstruktionen der Entwicklungsgeschichte eines Autors konzentriert. Einer derart hermeneutisch bestimmten Philosophiegeschichte tritt hier nun ein problemgeschichtlich orientiertes Projekt an die Seite. Zumal für eine derart intensiv dialogische Epoche des Denkens, wie es die des Deutschen Idealismus gewesen ist, leuchtet die Sinnhaftigkeit eines solchen „Korrektivs" sofort ein. In vier Symposien wurden die Themenkreise „Ästhetik", „Transzendentalphilosophie und Spekulation", „Philosophische Theologie und Religionsphilosophie", „Philosophie, Literatur und Politik" bearbeitet und jeweils durch einen Forschungs- sowie einen Quellenband dokumentiert: *Früher Idealismus und Frühromantik.* Der Streit um die Grundlagen der Ästhetik (1795–1805), 1990; *Transzendentalphilosophie und Spekulation.* Der Streit um die Gestalt einer Ersten Philosophie (1799–1807), 1993; 1799–1812; *Philosophie und Literatur im Vormärz.* Der Streit um die Romantik (1820–1854), 1995.

Die Schriften des Quellenbandes sind in drei Gruppen zusammengestellt. Das Zentrum bildet Jacobis Schrift Von den göttlichen Dingen und ihrer Offenbarung (1811) sowie Schellings Erwiderung: Denkmal der Schrift von den göttlichen Dingen ... (1812). – Die erste Gruppe bringt eine Auswahl zur Vorgeschichte: Jean Paul, Des todten Shakespear's Klage ... (1789) und Rede des todten Christus ... (1795); Novalis, Die Christenheit oder Europa (1799); Schelling, Epikurisch Glaubensbekentniß Heinz Widerporsts (1799); Kotzebue, Der hyperboreeische Esel..., 4. Szene (1799); Schelling, Über das Verhältniß der Naturphilosophie zur Philosophie überhaupt (1802); Hegel, Fragment einer Naturrechtsvorlesung (1802); Eschenmayer, Die Philosophie in ihrem Übergang zur Nichtphilosophie (1803); Schelling, Philosophie und Religion (1804); Schlegel, Fichte-Rezension (1808). Für weitere Texte, wie Schreiben Jacobis und Reinholds an Fichte, verweist der Hrsg. auf den vorangegangenen Quellenband; umfangreiche Schriften wie Schleiermachers Reden und Fichtes Anweisung fehlen naturgemäß, und die Parodie Kotzebues vertritt eine Auswahl von Novalis- und Schlegel-Fragmenten. Dafür bringt Gruppe III für die Nachgeschichte alles wichtige Material: Goethe-Stellungnahmen in Notiz, Brief, Rezension, Gedicht (Groß ist die Diana ...) und Maximen (1811–1828); Schlegels Jacobi-Rezension von 1812 – und die zehn Jahre später zur Werkausgabe verfaßte; Fries' Votum für Jacobi (1812); Jacobis Vorrede zu Bd. III (1816) und seinen Vorbericht zu Bd. IV (1819) der Werke, einen Brief von ihm an Reinhold (1817) und einen Schleiermachers an ihn (1818). Im Anhang Quellennachweis (die ursprünglichen Seitenzahlen finden sich am Innenrand der Texte) und Personenverzeichnis. Bei zwei Texten handelt es sich um Originalbeiträge: bei Schellings Gedicht, das hier nach einer Abschrift F. Schlegels (wohl für den Druck im Athenaeum, der aber – ebenso wie jener von Novalis' „Christenheit und Europa", worauf es antwortet – unterblieb) ediert wird (mit den Varianten Schlegels wie relevanten Abweichungen von L. Pareysons Druck); sodann bei Schleiermachers Brief an Jacobi vom 30. III. 1818, der bisher durch Abschriften bekannt war, bis 1993 das Autograph auftauchte.

Dazu nun die Dokumentation des Symposions von 1990. Im Vorwort begründet der Hrsg. die Titelgebung, hat der Streit im engeren Sinne doch nur 1811/12 stattgehabt. Im weiteren Sinn freilich kann man das halbe Jahrhundert von der KrV bis zu Feuer-

bach dadurch charakterisieren. Am Anfang steht ein zusätzlich aufgenommener Beitrag von I. Kauttlis über „Antinomien der Überzeugung" und Aporien des modernen Theismus. War im Pantheismus- wie Atheismus-Streit der Theismus der Kläger, wird er nun selbst – angesichts des Unvermögens der Philosophie – zum Problem. Vier Auswege werden skizziert: romantische Religiosität, Übergang zum philosophierenden Nichtwissen, zur Nichtphilosophie, schließlich zur Bestreitung der Voraussetzung: eines Atheismus theoretischer wie praktischer Philosophie. Die Antinomien: Gott und die Wissenschaft, Gott und die Natur (24 dankenswerte Ablehnung des neueren Auswegs, auf das Prädikat Allmacht zu verzichten: „Gott wäre dann nicht mehr ‚aliquid quo nihil maius cogitari possit'"). Geschichte und Tradition, auf die Schlegel setzen wollte, haben ihre Überzeugungskraft eingebüßt, und Hegels Hoffnung, die Erkenntnis werde den Zwiespalt versöhnen, hat sich nicht erfüllt. *G. Müller* interpretiert die Jean-Paul-Rede mit ihrem Umschwung „vom erhabenen Schrecken zur lustbetonten Geborgenheit" (49) als Klopstock-Dekonstruktion. *E. Herms*, „Gott", behandelt Herders Geist-Philosophie. Es geht um die – notwendig dialogische – Erkenntnis des endlichen Daseins *als* Selbstoffenbarung des ewigen Daseins. *J. Jantzen* befaßt sich mit der Kontroverse Eschenmayer – Schelling und des letzteren Scheitern bei einem Konzept von Schöpfung als Fall. *E. Düsing* untersucht Fichtes späte Religionsphilosophie anhand der Bewußtseinspositionen in der *Anweisung* ... (108: „jeder der *fünf* Standpunkte"?), mit berechtigter Nachfrage zum Bruch des johanneischen Liebes-Gedankens durch die metaphysische Egozentrik des Spinozismus (125). Die Kernfrage: Besagt die Selbstaufhebung der Reflexion Erfahrung des Absoluten? *K. Hammacher* zu Jacobis Schrift Von den göttlichen Dingen verweist sie in die Gattung Essay, weil sie – „Die Natur verbirgt Gott ... Der Mensch offenbaret Gott" – an die Freiheitserfahrung nur appelliere, ohne den Aufweis des Zusammenhangs zwischen Erkenntnis und Freiheit zu liefern (136f.). Muß man hier freilich von „Analogiedenken" sprechen statt von einer (interpretierenden, transzendentalen) Erfahrung, wie sie etwa ein J. H. Newman einbringt? Notiert sei der Hinweis, daß bis heute „keine philosophische Erklärung des evolutionären Denkens" vorliege (140). Schellings Erwiderung wird von *W. G. Jacobs* vorgestellt. Auch hier begegnet die These, es sei eine Grenze des Jacobischen Denkens, daß er sittliches Bewußtsein nicht rational zu explizieren vermöge (148f.). Gibt es wirklich nur die Faktizität des Bösen (das als Kantisch „radikales" freilich noch nicht es selbst ist), nicht dem zuvor das Faktum beanspruchter Vernunft und das Vernunft-Faktum des sittlichen Anspruchs als solchen? Das zu bedenken wäre (151) nicht schon (Offenbarungs-, sondern durchaus philosophische) Theologie. Ein Böses aber, das begriffen würde, wäre keines mehr. Auf keinen Fall läßt m. E. sich sagen (153), es sei – als Gegensatz – zum Selbstbewußtsein des Guten vonnöten (dessen Widerspruch es darstellt, so wie Lärm zur Musik – statt des [notwendigen] Gegensatzes Stille. Nicht sehen kann ich, was *hier* dann die an sich wichtige Unterscheidung von Wirklichkeit und Möglichkeit des Bösen einträgt; unabhängig von der zu führenden Diskussion, wo die Liebe ihrer bedarf [außer im Geschöpf auch im trinitarischen Prozeß], scheint doch für das Selbstbewußtsein des Guten es mit solcher Möglichkeit nicht getan). *B. Bianco* erschließt die Friessche Streitschrift und fragt nach dem Wahrheitsgehalt seines Dualismus zwischen Verstand und Vernunft wie zwischen Glauben und Wissen (so unabschaffbar anscheinend letztere Opposition ist, so unerläßlich finde ich den Einspruch dagegen). F. Schlegels später Idealismuskritik widmet sich *E. Behler*. M. E. gilt tatsächlich, daß, wenn alles eins ist, alles nichts ist (179). Reizvoll die Jacobische Alternative (190): „immer eifriger fortzuphilosophieren ... oder katholisch zu werden". (Zwei merkwürdige Nominative: 188 mitte statt ‚bezeichnete': erschien; 191, Abs. 2 statt ‚er ... deutete': in dem die Komödie gedeutet wurde.) *F. Wagner* stellt erneut seine Hegel-Interpretation vor, als „theologisch", obwohl er die Möglichkeit zurückweist, den Gottesgedanken von ‚Gott als solchem' zu unterscheiden (als ginge es nicht um die Selbstunterscheidung des Denkens vom Ge- und Bedachten), und das mit ‚Gott' Gemeinte nur als vom Gottesbewußtsein dependierenden Grund sehen kann, weil (203) „der mit dem Ausdruck ‚Gott' gemeinte Sachverhalt in jedem Fall als ein vom menschlichen Vorstellen oder Denken hervorgebrachtes Konstrukt erscheint." Den Schluß bildet ein Beitrag *W. Henckmanns* über Solgers Konzept der Einheit von Offenbarung

und Philosophie. Idee im Singular meint die Gottheit selbst, der Plural steht für Wesenseigenschaften der Gottheit bzw. jene Universalien, an denen die Erscheinungsvielfalt partizipiert. Rätselhaft seine Rede von Offenbarung als Selbstvernichtung Gottes, mehrdeutig auch seine Bestimmung des Bösen (246 f.): die Wendung des Menschen zur nichtigen Welt oder diese selbst? (249, vorl. Zeile statt des falschen Dativs: die) – In jedem Band ein Personenregister. J. Splett

Schmid, Peter A., *Ethik als Hermeneutik.* Systematische Untersuchungen zu Hermann Cohens Rechts- und Tugendlehre (Studien und Materialien zum Neukantianismus 5). Würzburg: Königshausen & Neumann 1995. 324 S.

Die vorliegende Arbeit versucht einen neuen Zugang zu Cohens praktischer Philosophie, die in der Regel als Methodologie der Rechtswissenschaft verstanden wird. Schmid hält diese Deutung für einseitig. Cohens praktische Philosophie, so seine These, sei zugleich auch politische Theorie, Geschichtsphilosophie und Tugendlehre. Für diese emanzipative und geschichtsbezogene Ausrichtung von Cohens praktischer Philosophie prägt er die Formulierung, diese sei „Hermeneutik der menschlichen Welt" (174). Auch wenn sich bei Cohen selbst der Terminus Hermeneutik selbstverständlich nicht findet, so ist S. doch der Überzeugung, in Cohens Aussage, daß erst mit dem Walten des Sittengesetzes die menschlichen Dinge als menschliche verständlich würden, werde eine Struktur manifest, die sich durchaus als hermeneutische verstehen läßt, insofern das Sittengesetz gewissermaßen den Verstehenshorizont für die menschlichen Dinge abgibt. Als Methodenbegriff will S. den Begriff Hermeneutik dagegen nicht verstanden wissen, da Cohens Ethik nicht hermeneutisch, sondern transzendental-methodisch verfährt. Ebensowenig versteht er Cohens Ethik als hermeneutische Ethik, „die von einem lebensgeschichtlich und weltanschaulich vorgeprägten Vorverständnis des Sittlichen ausgeht und situativ auf die richtige sittliche Wahl bezogen ist" (175) oder als hermeneutische Existentialanalyse des sittlichen Daseins, die das Ziel verfolgt, „eine Heimat für die Geworfenheit und Endlichkeit des Daseins zu finden" (ebd.), sondern was Cohens Ethik nach S. auszeichnet, ist, daß sie den Versuch unternimmt, „durch Reflexion auf das, was man sein soll, sein Sein zu verstehen" (ebd.). Soweit zu S.s Interpretationsansatz. Seine Durchführung sieht so aus, daß S. zunächst auf den ersten Teil von Cohens ‚Ethik des reinen Willens' (= ErW) eingeht, sodann die offenen Fragen hinsichtlich der Verhältnisbestimmung von Logik und Ethik durch einen Rekurs auf Cohens zweites Kantbuch zu klären sucht und ausgehend von diesen „Einsichten in die Tiefenstruktur der Ethik" (3) eine Deutung der „systematischen Kernstellen" (104) der ErW vornimmt, die sich s. E. in den Kapiteln acht und neun finden. Denn hier geht es nicht mehr wie im ersten Teil um die Prinzipien der Ethik, sondern um deren Anwendung. Allerdings zielt Cohen hier nicht auf eine angewandte Ethik im heutigen Sinne, sondern er geht der Frage nach, „ob und wie das reine Sollen in konkreten menschlichen Handlungsvollzügen zur Anwendung kommen kann" (178). Die Lösung dieser Frage findet er in einer „Analyse der speziellen Wirklichkeitsbedingungen des ethischen Sollens" (ebd.). Wichtig ist in diesem Zusammenhang zunächst der Rekurs auf die Idee Gottes. Als „systematisches Zentrum der gesamten idealistischen Philosophie" (ebd.) garantiert sie die Harmonie zwischen Natur und Sittlichkeit. Gleichzeitig hat sie aber auch eine geschichtsphilosophische Dimension, denn sie „verbürgt ... den Fortschritt der Sittlichkeit und die Überzeugung vom Sieg des Guten" (179) und ermöglicht damit einen „Optimismus, der die ständige Arbeit an der Sittlichkeit trotz Mißerfolgen und Rückschlägen möglich macht" (ebd.).

Neben dem Rekurs auf die Gottesidee ist, wenn es um das Anwendungsproblem der Ethik geht, auch ein Rekurs auf die Tugendlehre erforderlich, die nach den Worten von S. „die subjektive Seite des geschichtsphilosophischen Optimismus Cohens" (ebd.) verkörpert. S. liest Cohens Tugendlehre also „unter der Frage nach dem – von den meisten Interpreten vermißten – subjektiven Gewißheitsgrund des Fortschritts der Sittlichkeit" (ebd.), der die notwendige Voraussetzung des individuellen sittlichen Handelns darstellt, und ist der Überzeugung, daß die Cohensche Tugendlehre „die Anwendungsproblematik der reinen Ethik zu ihrer vollständigen Lösung" (ebd.) bringt. Seine Begrün-

dung: „Die Tugenden haben darin ihre Notwendigkeit, daß der einmal eingenommene ethische Standpunkt immer gefährdet ist" (ebd.) und der Stabilisierung durch die Tugenden bedarf.

Geht man von der ErW zur Spätphilosophie über, so wird deutlich, daß Cohen sich hier zu einer Neubestimmung der Hierarchie der Tugenden gezwungen sieht. Nun ist nicht mehr die Ehre, sondern die Liebe die primäre Tugend. Denn „nur die Liebe kann jene affektive Grundstimmung erzeugen, die notwendig ist, um das Problem der Armut zum Verschwinden zu bringen" (180). Den Grund für diese Revision der Tugendlehre sieht S. in soziopolitischen Veränderungen. S. E. sind es „die sozialen und politischen Krisensymptome ..., die Cohen zu der Einsicht bringen, daß die Ehrtugenden allein nicht genügen, um eine gerechte Gesellschaft herzustellen" (296). Daher sein Rekurs auf die Religion, der nun die Aufgabe zufällt, „die für die soziale Gerechtigkeit unabdingbare Liebe in den sittlichen Diskurs einzubringen" (ebd.).

Soweit einige Hinweise zum Gang von S.s Untersuchung, die zweifellos ihre Meriten hat. Denn sie bietet einen wirklich lesbaren Zugang zu Cohens ErW, einem Werk, das man nicht zu Unrecht einer „hochgradigen Dunkelheit ... bezichtigt" (109) hat. Sie diskutiert Cohens Konzept einer praktischen Philosophie durchaus vor dem Hintergrund aktueller Problemlagen wie der Sein-Sollens-Differenz. Sie ist in einem steten kritischen Gespräch mit der „umfassende(n) und sehr kenntnisreiche(n) Monographie von Winter" (1) geschrieben. Sie bringt Licht in manch umstrittene Frage der Cohen-Interpretation. Erinnert sei hier nur an S.s Behandlung der heftig kritisierten Cohenschen These, Ethik sei die Lehre vom Menschen. Schließlich liefert S. auch Gesichtspunkte für eine Aktualisierung von Cohens praktischer Philosophie. So bemerkt er zu dem Thema Zusammenbruch des real existierenden Sozialismus: „Es gab keinen Kampf der Systeme, keine gewalttätige Revolution. Sondern einfach ... ein Verschwinden ... Dieses Verschwinden kann m. E. sehr wohl, jedoch nicht nur auf den Umstand zurückgeführt werden, den Cohen geltend macht, nämlich auf das Alleinelassen des vernünftigen verantwortungsvollen Menschen. Der Mensch wurde ökonomisch zwar freigesetzt – und auch dies nur ungenügend – aber letztlich doch nicht als selbstbewußtes, ethisch verantwortliches Individuum eingebunden. Als sittliches Wesen wurde der Mensch in der DDR nicht genug ernst genommen ... Wenn diese Interpretation zutrifft, hat dies eine wichtige Konsequenz. Es zeigt sich nämlich, daß nur der Sozialismus in seiner wissenschaftlich-materialistischen Ausformulierung überwunden ist. Dessen ethische Konzeption, wie sie Cohen gerade gegen den Materialismus zur Geltung bringt, hat noch (heute) seine Berechtigung" (80f.). Dieser Versuch einer aktualisierenden Interpretation von Cohens praktischer Philosophie schließt freilich Kritik nicht aus. So betont S.: „Dem Gerechtigkeitsdiskurs, wie ihn Cohen führt, haftet etwas Ideales im schlechten Sinne an. Seine Vorstellungen von Gerechtigkeit und Gleichheit sind derart, daß ihre Realisierung kaum vorstellbar ist. ... Außerdem fehlt, wie schon Görland ... bemerkt hat, bei Cohen eine ausführliche Analyse der Ökonomie. Cohen glaubt naiverweise, daß sich die Ökonomie rein durch das Recht und den Staat bestimmen lassen" (282).

Kann man also S. eine umsichtige und durchaus neue Aspekte eröffnende Interpretation von Cohens praktischer Philosophie bescheinigen, so fallen demgegenüber die Partien über Cohens Religionsphilosophie etwas ab. Einerseits betont S. gleich zu Beginn seiner Behandlung von Cohens später Religionsphilosophie, er wolle den Auslegungsstreit um deren Deutung nicht entscheiden, auf der anderen Seite wartet er mit einem eigenen Interpretationsvorschlag auf. Konkret versteht er Cohens späte Religionsphilosophie als Produkt einer „philosophische(n) und persönliche(n) Krise" (296). Cohen, so betont S., habe sich aus Verzweiflung über die Weltlage der Religion zugewandt. S. begreift also die Religion im Falle Cohens als „Remedium gegen die Verzweiflung an den Nöten der Zeit" (299) und meint, vor diesem Hintergrund müsse auch Cohens ‚Religion der Vernunft' verstanden werden. Zudem deutet er die „Neuorientierung des späten Cohen" (ebd.) auch auf dem Hintergrund der veränderten philosophischen Großwetterlage. Cohens Spätphilosophie, so meint er, müsse als Antwort auf die Lebensphilosophie verstanden werden, die am Vorabend des 1. Weltkriegs Konjunktur hatte. Cohen wolle in seiner Spätphilosophie auf das Krisenbewußtsein der Zeit eingehen, indem er zentrale Begriffe wie Leben, Erleben, Individualität und Entscheidung klärt, ohne frei-

lich den Bezug auf die gesellschaftliche Dimension aufzugeben. Von daher ist nach S. „Rosenzweigs Interpretation der Religionsphilosophie als Aufbruch an neue Ufer durchaus richtig" (302). Gleichzeitig ist er freilich der Überzeugung, daß Rosenzweig „die Tragweite dieser Neuorientierung verkennt" (ebd.). Kritisch an die Adresse Rosenzweigs gewandt, formuliert er: „Cohen hat nicht die Absicht, sein System hinter sich zu lassen, sondern geht auf neue Themen ein, gerade um sein System, vor allem aber die Ethik, zu retten. Er reagiert auf die Fragen der Zeit, ohne sich auf jenen platten inhaltlosen Eigentlichkeitsdiskurs einzulassen. Statt dessen versucht er, den Individualaspekt mit dem Allheitsaspekt zusammenzubringen und eine Philosophie zu entwerfen, die den Menschen vollständig, d. h. als Individuum und als Allheit, erfaßt" (ebd.). Spätestens hier fragt sich, ob S. seine Neutralität hinsichtlich des Auslegungsstreits um Cohens späte Religionsphilosophie wirklich durchhalten kann. Denn er selbst beschreibt die Alternative, um die es bei diesem Auslegungsstreit geht, wie folgt: „Auf der einen Seite wird behauptet, daß Cohen mit seiner religiösen Spätphilosophie ... die Enge seines philosophischen Systems sprenge und eine Philosophie entwerfe. Andererseits wird argumentiert, daß er in seiner Spätphilosophie zwar neue Gedanken einbringe, dadurch aber sein systematisches Gebäude nicht verlasse" (293). Nach Meinung des Rez. argumentiert S. in seiner Rosenzweigkritik im Sinne des zweiten Interpretationstyps und verwirft den ersten, von Rosenzweig vertretenen Interpretationstyp.

S. nennt aber noch zwei weitere Gründe für Cohens Neuorientierung in seiner Spätphilosophie. Die Erfahrung der Armut, mit der er nicht nur bei seinen aus dem Ostjudentum stammenden Glaubensgenossen in Berlin, sondern auch bei seinen ausgedehnten Reisen in den Osten konfrontiert wurde, habe, so meint er, „Cohen zusätzlich bewegt, eine Neukonzeption der praktischen Philosophie ins Auge zu fassen" (303). Zudem bot die Thematisierung des Sündenbewußtseins nach S.s Meinung einen Anstoß zur Beseitigung der sozialen Sünde. Denn „die Einsicht in die notwendige und immerwährende Sündhaftigkeit führt dank dem Wissen um die Erlösung durch Gott aus der Resignation hinaus und wird zur Kraft, die jene soziale Sünde, d. h. die Armut, auf der Welt beseitigen kann" (308). Das vorzügliche Mittel dazu aber ist die Menschenliebe, die in Form des Mitleids eine affektive Zuwendung zum leidenden Du ermöglicht. S. resümiert: „Erst der liebende Blick auf den armen, leidenden Anderen erweckt jene Begeisterung für die sittlichen Ideen, die Cohen bereits in der ErW als Grundlage für den Fortschritt der Sittlichkeit in Anspruch genommen hat. Die Religion liefert in diesem Sinn die emotionale Basis für die Sittlichkeit. Hierin liegt ihre Ergänzung zur Ethik" (ebd.).

Auffällig ist, daß bei S.s Deutung von Cohens später Religionsphilosophie der funktionale Aspekt dominiert. Der Religion wird eine Ergänzungsfunktion zugeschrieben in puncto Ethik bzw. eine Trostfunktion für das von der Verzweiflung bedrohte Individuum. Daß diese funktionale Außenansicht von Religion ein ‚fundamentum in re' in Cohens Werk hat, ist keine Frage. Freilich fragt sich, ob in dieses nicht auch Momente einer existenziellen Innenansicht von Religion Eingang finden. Diese Frage ist seit Rosenzweigs Cohen-Interpretation kontrovers. Man wird sie mit Blick auf den Textbefund auch nicht eindeutig beantworten können. Aber es spricht einiges dafür, daß das Schwanken, das S. bei Cohens Behandlung des Gottesgedankens konstatiert, auch für Cohens Behandlung anderer religiösen Themen gilt. Insofern sind Zweifel angebracht, ob der von S. unternommene „Versuch einer Neuinterpretation der späten Religionsphilosophie Cohens", der darauf hinausläuft, daß diese eine „stringente Weiterführung der politischen und sozialen Ziele der Ethik mit anderen Mitteln" (5) darstellt, der Vielschichtigkeit von Cohens religionsphilosophischem Spätwerk genügend gerecht wird.

H.-L. Ollig S. J.

Charles Sanders Peirce, *Religionsphilosophische Schriften.* Übersetzt unter Mitarbeit von *Helmut Maaßen,* eingeleitet, kommentiert und herausgegeben von *Hermann Deuser* (Philosophische Bibliothek 478). Hamburg: Felix Meiner 1995. LII + 602 S.

Bekannt ist Charles Sanders Peirce (1839–1914) vor allem als der geistige Vater der idealen Kommunikationsgemeinschaft und der Begründer der Semiotik. Nicht weniger

bedeutend ist seine Kritik an der mit Descartes beginnenden modernen Philosophie und seine Hinwendung zur philosophischen Tradition des Mittelalters und der Antike; sie ist nicht zu trennen von seiner Kritik am Nominalismus und seiner realistischen Wissenschaftstheorie. In den USA ausführlich diskutiert, in Deutschland dagegen fast unbekannt ist seine Philosophie der Religion. Peirce ist einer der ganz Großen auf dem Gebiet der Wissenschaftstheorie, und die Bedeutung seiner Religionsphilosophie liegt darin, daß für ihn Religion und Wissenschaft keinen Gegensatz bilden, sondern einander bedingen: Es gibt nur die eine Wahrheit. Die Voraussetzungen der wissenschaftlichen Erkenntnis lassen sich ohne theologische und metaphysische Begriffe nicht formulieren; in diesem Sinne ist Peirces Religionsphilosophie Bestandteil seiner Wissenschaftstheorie. Der Begriff, der sowohl im Mittelpunkt der Wissenschaftstheorie als auch der Religionsphilosophie steht und so beide verbindet, ist der des Instinkts: „It is the instincts, the sentiments, that make the substance of the soul. Cognition is only its surface [...] If I allow the supremacy of sentiment in human affairs, I do so at the dictation of reason itself; and equally at the dictation of sentiment, in theoretical matters I refuse to allow sentiment any weight whatever" (XXVII).

Der vorliegende Band ist Ergebnis eines durch die Fritz-Thyssen-Stiftung geförderten Projektes an der Bergischen Universität Wuppertal und dann an der Justus-Liebig-Universität Gießen. *Deuser* hat den gesamten (auf Mikrofilm zugänglichen) Peirce-Nachlaß der Houghton Library in Harvard durchgearbeitet. Die Textauswahl ist in drei Perioden gegliedert. Die erste reicht bis 1870. In die zweite fällt die Entwicklung des Pragmatismus, etwa in dem berühmten Aufsatz ‚How to make our ideas clear' (1878). Die für die Religionsphilosophie mit Abstand wichtigste Periode ist die dritte (ab 1898). Im Oktober 1908 erschien in The Hibbert Journal der Aufsatz ‚A neglected argument for the reality of God', Peirces bedeutendster religionsphilosophischer Text; er ist in diesem Band ergänzt durch Vorarbeiten und erläuternde Texte von Peirce. – Der Auswahl ist eine dichte, anspruchsvolle Einleitung in Peirces Philosophie vorangestellt. Die ausführlichen Anmerkungen beschreiben und datieren die Manuskripte und bringen sachliche Erläuterungen. Die Primärbibliographie ist zugleich eine wertvolle Information über den Stand der Peirce-Edition; die ausführliche Bibliographie zur Sekundärliteratur bietet eine wertvolle Orientierungshilfe über den Stand der Forschung. Weniger glücklich ist, daß die Bibliographien sich an verschiedenen Stellen innerhalb des Bandes finden: die Sekundärbibliographie wie zu erwarten am Ende, während man die Primärbibliographie schließlich in ihrem Versteck zwischen der Einleitung und den Texten entdeckt.

Der antirationalistische, augustinische Zug von Peirces Religionsphilosophie wird bereits in einem Text von 1867/68 deutlich, dem *Deuser* den Titel ‚Kritik des Positivismus' gegeben hat. Peirce geht davon aus, daß der ursprünglichste, stärkste und unausrottbarste Antrieb des Menschen die Liebe zum Leben ist. Sie ist mehr als die Liebe zum sinnlichen Leben; sie ist auch eine Liebe zum vernünftigen Leben und nicht auf die Grenzen des eigenen Körpers beschränkt. Der Positivist kommt mit diesem Urphänomen nicht zurecht; der Theist interpretiert es so, daß alles, was ist, das Beste ist, was nicht bedeutet, die Existenz des Übels zu leugnen. Der Positivismus ist nur eine Art der Metaphysik und als solche mit vielen Unsicherheiten belastet. Seine Schlußfolgerungen sind nicht stark genug, um die praktischen Überzeugungen des theistischen Common Sense zu erschüttern. „Wir erwachen zur Reflexion und entdecken, daß wir Theisten sind" (64).

Wissenschaft und Religion, so heißt es in einer Veröffentlichung vom 16.2.1893, sind gezwungen, einander als Gegner zu betrachten; die Einzelwissenschaften ermuntern zu einer Philosophie, die den gegenwärtig in der Religion vorherrschenden Tendenzen entgegengesetzt ist. Es wäre lächerlich zu fragen, wer an dieser Situation die Schuld trägt; elementaren Kräften kann man keine Schuld zuschreiben. Aber Peirce sieht den Tag gekommen, „an dem ein religiöser Mensch, der von seinen Erfahrungen zuinnerst geprägt ist, diesen Stand der Dinge anerkennen kann": Er wird jede religiöse Ängstlichkeit abwerfen; ebenso wie der Wissenschaftler wird er die Ergebnisse der Wissenschaft als Schritte auf dem Weg zur Wahrheit anerkennen, „und mit Freuden wird er in der Gewißheit vorangehen, daß die Wahrheit nicht in zwei widerstreitende Meinungen zerteilt ist und daß jede Veränderung, die das Wissen dem Glauben auferlegen kann, allein dessen Ausdrucksweise betrifft und nicht das tiefe Geheimnis, das er bedeutet" (210f.).

Religion ist eine „verborgene Wahrnehmung – eine tiefe Erkenntnis von etwas im uns umgebenden All" (209). In seinem Aufsatz ‚Was ist christlicher Glaube?' (veröffentlicht am 27. 7. 1893) vergleicht Peirce sie mit dem Bewußtsein von der Existenz anderer Menschen, das auch durch einen philosophischen Solipsismus nicht aufgehoben werden kann. Er unterscheidet zwischen religiösen Vorstellungen, die leicht in Zweifel gezogen werden können, und dem religiösen Phänomen. Es gibt innerhalb der Religion eine Degeneration „von der Wahrnehmung zum Vertrauen und vom Vertrauen zur Überzeugung, die mit der Zeit immer abstrakter wird", bis schließlich „der lebendige Funke der Inspiration gänzlich ausgelöscht ist" (213 f.). Religion ist nicht „ein Haufen metaphysischer Sätze" (214), sondern ein Weg: die Liebe. Diese Religion der Liebe kommt erst zu ihrer vollen Blüte in einer Kirche, deren Ausbreitung der jeweiligen Zivilisation entspricht. Peirce plädiert folglich für einen umfassenden Ökumenismus: „Wir wollen als unmoralisch all die Bewegungen verurteilen, die Unterschiede überbewerten oder die Bildung einer Gemeinschaft von bestimmten Formeln abhängig machen, die dazu erfunden wurden, Christen von der Kommunion mit anderen auszuschließen" (216). Die Gemeinschaft der Liebe soll letztlich alle Menschen umfassen, die einen klaren Verstand mit intellektueller Integrität vereinigen. Peirce wendet sich gegen eine religiöse Ghettomentalität, die darauf aus ist, die Grenzen der Kirche gegenüber der großen Gruppe der gebildeten und selbständig denkenden Menschen so eng wie möglich zu ziehen. Ebenso werden die wissenschaftlich Gebildeten aufgefordert, die Anhänger der historischen Kirche nicht aus ihrer Gemeinschaft auszuschließen. „Zweifellos hängt an den historischen Kirchen eine Menge Aberglaube; doch Aberglaube ist der Schmutz auf dem ehrwürdigen Fußboden des heiligen Gebäudes, und wer diesen Fußboden aufwischen will, muß bereit sein, für diese Arbeit im Raum der Kirche auf die Knie zu gehen" (218).

Im ‚Neglected Argument' (1908) sind drei Argumente miteinander verflochten; wir bewegen uns gleichzeitig auf der Ebene des religiösen Common Sense, der Wissenschaftstheorie und der (augustinischen) Theologie. Das erste Argument, das „bescheidene Argument", ist eine Anleitung zur Meditation. Betrachtet werden sollen die drei Welten: die Welt der sinnlichen Erfahrung oder des physikalischen Universums, die Welt des Geistes in seinen hohen und niederen Formen; die Welt reiner Ideen oder willkürlicher Hypothesen, z. B. der Mathematik. Wir sollen so lange über die drei Welten nachsinnen, bis von selbst und ohne Zwang die Vermutung aufkommt, daß diese drei Welten möglicherweise einen gemeinsamen Urheber haben. Die Meditation des „bescheidenen Arguments" ist die Grundlage aller anderen Überlegungen; sie kann durch nichts anderes ersetzt werden; in ihr wird der religiöse Common Sense sich seiner selbst bewußt. Damit betont Peirce die Unentbehrlichkeit der phänomenalen, gelebten, erfahrungsmäßigen Grundlage als Ausgangspunkt für jede Reflexion über die Religion. Die Erfahrung des „bescheidenen Arguments" wird im wissenschaftstheoretischen und theologischen Argument reflektiert und gegen Einwände gesichert. Der Kern des wissenschaftstheoretischen Arguments ist, daß die Hypothese von der Realität Gottes, zu welcher die Meditation führt, auf dieselbe Weise gebildet wurde wie jede andere wissenschaftliche Hypothese. Das Glied, welches Meditation und wissenschaftliche Hypothesenbildung verbindet, ist der Instinkt, der in beiden am Werk ist. Auch die Theologie kann keinen ursprünglichen Zugang zum Phänomen eröffnen; sie kann nur beschreiben und verteidigen, was im „bescheidenen Argument" eingesehen wurde. Sie entwirft eine Theorie der meditativen Erfahrung und erklärt die Tatsache, daß das Herz des Menschen von der Schönheit und Anbetungswürdigkeit Gottes, die sich in der Meditation zeigt, fortgerissen wird, durch die Hypothese, daß die verborgene Tendenz zum Glauben an Gott ein fundamentaler Bestandteil der menschlichen Seele ist.

Peirces Fragmente zu einer Philosophie der Religion stellen ihn neben Pascal und Schleiermacher; sein Bemühen, den Geist der modernen Logik, Mathematik und Naturwissenschaft mit der religiösen Tradition des Christentums zu verbinden, läßt sich mit dem von Alfred North Whitehead und Teilhard de Chardin vergleichen. Man kann nur wünschen, daß nicht nur Religionsphilosophen, sondern auch Theologen und Wissenschaftstheoretiker sich eingehend mit diesen Texten beschäftigen. F. Ricken S. J.

Weber, Christoph, *Der Religionsphilosoph Johannes Hessen (1889–1971).* Ein Gelehrtenleben zwischen Modernismus und Linkskatholizismus (Beiträge zur Kirchen- und Kulturgeschichte 1). Frankfurt a. Main: Lang 1994. 693 S.

Johannes Hessen gehört zu den Denkern, die es ihr Lebtag nicht leicht gehabt haben, denn sowohl mit den kirchlichen Behörden wie mit den Fachkollegen geriet er immer wieder in Konflikt. Einige seiner Schriften verfielen der kirchlichen Zensur. Im Dritten Reich erhielt er Lehrverbot, da er sich in seinen Publikationen mutig mit der weltanschaulichen Position des Nationalsozialismus auseinandergesetzt hatte. Nach dem Krieg mußte er lange warten, bis er 1954 endlich seinen Wiedergutmachungsbescheid bekam. In seinen letzten Lebensjahren hat er sich dezidiert auf die Seite der Friedensbewegung gestellt.

W. setzt sich mit seiner Arbeit zum Ziel, „sowohl eine allgemeine Einführung in die Probleme und Konflikte zu bieten, in die das Leben Hessens gestellt war, als auch durch die Vorlage von Texten aus seiner Feder und die Edition bislang unbekannter Quellen zahlreiche Sachverhalte und Problemlagen wieder oder erstmals zugänglich zu machen" (11). Auf dem Wege einer Kombination von Texten, unedierten Quellen und Regesten zu literarischen Kontroversen bemüht er sich, vor dem Leser das Bild eines Gelehrtenlebens erstehen zu lassen, an dem sich eine ganze Reihe von Problemen der deutschen Geschichte des 20. Jahrhunderts gewissermaßen ad oculos demonstrieren lassen. W. nennt im einzelnen „die komplizierte Realität des politischen Katholizismus in der Weimarer Republik, die Auseinandersetzung der deutschen Philosophie mit dem Nationalsozialismus, die schrittweise Überwindung der scharf konturierten Ideologien auf dem Weg zur ‚modernen' Gesellschaft" (12f.) und schließlich auch „die Opposition weiter Teile des deutschen Geisteslebens gegen die Wiederbewaffnung" (13).

Die Stärke von W.s Arbeit liegt auf dem Gebiet der umfassenden Dokumentation und der minutiösen historischen Rekonstruktion. Denn er hat tatsächlich keine Mühe gescheut, dem Leser den Denker und Menschen Hessen in seinem historischen Kontext nahezubringen. Auf ein sachliches Problem von W.s Untersuchung sei gleichwohl hingewiesen. Obwohl er seine Arbeit als historische versteht und eine philosophische Bewertung des Hessenschen Denkens den Fachphilosophen überlassen möchte, gibt er diese Zurückhaltung auf, wenn es um die Beurteilung jener Philosophen und philosophischen Strömungen geht, die den von Hessen vertretenen Philosophietyp, nämlich die Wertphilosophie, entweder ignorieren oder kritisieren. Bezeichnend ist in diesem Zusammenhang die Beurteilung, die Herbert Schnädelbach erfährt, wohlgemerkt ein Autor, der nicht zu den Vertretern der von Hessen bekämpften und von W. entsprechend kritisch betrachteten Neuscholastik gehört. Über ihn heißt es u. a.: „Die Art und Weise, wie die heute vielleicht am meisten gelesene Philosophiegeschichte Deutschlands im 19. und 20. Jahrhundert, diejenige Herbert Schnädelbachs, den gesamten Bereich der Wertphilosophie auf den Abfallhaufen der Geschichte wirft, ist schwer begreiflich ... Sucht man ... seine Begründung für die völlige Unmöglichkeit der Wertphilosophie, wird man mit einem Witz Heideggers aus dem Jahre 1935 abgespeist ... Schnädelbach steht für viele, die an der philosophischen Möglichkeit einer Wertwelt zweifeln oder sie am liebsten für a priori unmöglich erklären. Mit solchen Lösungen aber ist das ethische Problem als ein völlig konkretes, ja alltäglich brennendes, nicht aus der Welt geschafft und so macht das schneidig spöttische, höchst abfällige Resümee Schnädelbachs doch einen peinlichen Eindruck" (23ff.).

An solchen Einlassungen wird deutlich, daß es W. auf jede Weise darum geht, Hessen Gerechtigkeit widerfahren zu lassen. Daher versucht er, auch den gegenwärtigen philosophischen Diskurs gewissermaßen mit den Augen Hessens zu betrachten. Daß sich dabei manche Beurteilungen ergeben, die sich bei einer unbeteiligten Lektüre nicht aufdrängen, sei angemerkt. Was die Bewertung von Hessens Denken angeht, dürfte W. freilich recht haben, daß er für ein Stück nachgeholte Moderne im Bereich des katholischen Denkens steht. Wenn er heute weithin vergessen ist, dann hat das W. zufolge auch damit zu tun, daß er für Dinge eingetreten ist, die damals alles andere als selbstverständlich waren, heute aber selbstverständlich geworden sind. H.-L. Ollig S. J.

Rahner, Karl, *Sämtliche Werke.* Band 2: *Geist in Welt.* Bearbeitet von *A. Raffelt.* Solothurn: Benziger; Freiburg i.B.: Herder 1996. 503 S.

Karl Rahner S. J. (1904–1984) gehört zu den bedeutendsten Theologen unseres Jahrhunderts. Sein Werk setzt sich aber aus einer Fülle sehr unterschiedlicher Beiträge zusammen, die eine wirkliche Gesamtübersicht bislang nur schwer ermöglichten. Die jetzt beginnende Gesamtausgabe der Schriften Karl Rahners macht das Werk erstmals in einheitlicher Form zugänglich. Geplant sind 32 Bände, die sich auf die vier folgenden Gruppen verteilen: Grundlegung (1922–1949/Bände 1–8), Aufbau (1949–1963/Bände 9–17), Entfaltung (1964–1976/Bände 18–26), Sammlung (1977–1984/Bände 27–32). – Der hier vorliegende Band 2 der Gesamtausgabe enthält drei Teile: Philosophische Schriften (1–346), Rezensionen und Stellungnahmen (347–370), Unveröffentlichte Manuskripte (371–464). Dazu kommt noch der Editionsbericht (XIII–XXXVII) und der Anhang: Editorische Anmerkungen (467–487), Nachweise zum Textmaterial (488–489), Kürzel und Titel der zitierten Schriften Thomas von Aquins (490–491), Register (492–503). Bei den unveröffentlichten Manuskripten handelt es sich um folgende Stücke: „Die Grundlagen einer Erkenntnistheorie bei Joseph Maréchal" (373–406), „Protokolle aus Seminaren Martin Heideggers" (407–426), „Protokoll aus einem Husserl-Seminar bei Fritz Kaufmann" (427–430), „Begleittext zu ‚Geist in Welt'" (431–437), „Vortragsskizzen und Materialien – Zwischen Existentialphilosophie und Fundamentaltheologie" (438–464).

Es ist bekannt, daß Rahner mit „Geist in Welt" (im vorliegenden Band 3–300) promovieren wollte. Das Promotionsstudium in Freiburg i. B. kam aber nicht zu einem erfolgreichen Abschluß. Das Scheitern der Promotion hat von verschiedener Seite unterschiedliche Darstellungen erfahren. Für gewöhnlich wird die Schuld am Scheitern Martin Honecker gegeben, bei welchem Rahner promovieren wollte. Es gibt aber auch die Meinung (Max Müller), Martin Heidegger sei an dem Scheitern der Promotion von Rahner nicht ohne Schuld gewesen. Heidegger befand sich nämlich zu jener Zeit mitten im Vollzug seiner „Kehre", von der er meinte, daß sie in seinem Werk von Anfang an klar angelegt gewesen sei, wenn sie auch erst in jenen Jahren (1932–37) ausdrücklich ins Wort gekommen sei. Dem spekulativ-metaphysischen (und transzendentalphilosophischen) Ansatz von Geist in Welt stand Heidegger damals skeptisch gegenüber. Deshalb kehrte er ihm den Rücken. Und aus diesem Grund setzte sich Heidegger auch nicht für Rahners Arbeit ein. – „Geist in Welt" war im Mai 1936 abgeschlossen. Es erschien in erster Auflage 1939 (bei Rauch in Innsbruck). Als die Arbeit vergriffen war, dachte Rahner an eine Neuauflage. Diese wollte er aber (aus verschiedenen Gründen; u. a. auch weil er inzwischen gar nicht mehr als Philosoph arbeitete) nicht selber vornehmen, sondern übertrug sie seinem Schüler Johannes Baptist Metz. Dieser sollte nun kein neues Buch schreiben, sondern nur den maßgeblichsten Wünschen für eine Neuausgabe Rechnung tragen. Der Text wurde im ganzen überholt und überarbeitet. Da und dort wurden kleinere Einschübe angebracht. Die Anmerkungen wurden auf den neusten Stand gebracht usw.

Als ich 1962 Geist in Welt zum ersten Mal las, interessierte mich besonders das dritte Kapitel (Abstractio) des zweiten Teils (Geist in Welt. Die conversio ad phantasma); in der vorliegenden Ausgabe sind es die S. 98–180. Auch diesmal wieder (bei einer „relecture") ist es die Lehre vom „intellectus agens" bzw. vom Vorgriff, die mein Interesse geweckt hat. Durch das Wirken des tätigen Verstandes wird im Phantasma (also in der Vorstellung) die allgemeine Form vom Diesda abgehoben. Dieses Abheben besteht darin, daß die Form als durch das Diesda begrenzt erkannt wird. Voraussetzung dafür ist aber, daß der intellectus agens (in einem excessus) über das Konkrete hinaus ist. Und dies wiederum bedeutet, daß der Vorgriff auf das absolute Sein gerichtet ist. Das Licht des intellectus agens gehört zur Struktur des Menschen und schafft Raum für jede weitere Erkenntnis. Man erkennt unschwer, daß diese Lichtlehre zu den wichtigen Erkenntnissen bei Rahner gehört; vor allem, wenn es um die Gottesbeweise geht. Hier ist sich Rahner (in bezug auf seine Grundkonzeption) gleich geblieben. Noch im „Grundkurs des Glaubens" (Freiburg i. B. 1976, 54–96) spielen Vorgriff und intellectus agens bei der Gotteserkenntnis eine entscheidende Rolle.

Als Rahners „Geist in Welt" erschien, begann der zweite Weltkrieg, und in den Wir-

ren des Krieges hatte man kaum Zeit, sich um metaphysische Spekulationen zu kümmern. Dennoch blieb Rahners Arbeit nicht unbeachtet. Dies sei mit einem Hinweis auf eine Rezension H. U. von Balthasars dargetan. „Karl Rahners Interpretation der Erkenntnislehre von Thomas: ‚Geist in Welt', vielleicht die tiefsinnigste der neueren Scholastik, gibt sich von vornherein nicht als rein historisch nachzeichnende Darstellung, sondern als immanente Systematisierung auf den Horizont von Hegel und Heidegger hin. Bewußt werden Linien, die bei Thomas nur angedeutet sind, ausgezogen, aber ebenso bewußt wird an dem Geiste der von Thomas gelegten Grundzüge konsequent festgehalten" (Zeitschrift für katholische Theologie 63 [1939] 375). – Zum Schluß sei vermerkt, daß die vorliegende Edition sorgsam und kenntnisreich von A. Raffelt erstellt wurde. So darf man sich auf die weiteren Bände der Werke Rahners freuen.

R. Sebott S. J.

Pogge, Thomas W., *John Rawls* (Beck'sche Reihe: 525: Denker). München: Beck 1994. 213 S.

Pogge (P.), geboren 1953, studierte bei J. Rawls (R.) Philosophie und lehrt an der Columbia University in New York. Seine Arbeitsschwerpunkte sind Politische Philosophie und Ethik. P. stellt R.' Politische Philosophie in acht Schritten wie folgt vor: Auf die „Biographie" R.' folgt das „Thema Grundordnung". P. geht dann ausdrücklich auf „Gerechtigkeit als Fairness" und auf den „Zweiten Gerechtigkeitsgrundsatz" ein. Erst anschließend thematisiert und problematisiert P. den „Ersten Gerechtigkeitsgrundsatz". Das eine Art Zusammenschau bietende Kapitel „Eine Rawlssche Gesellschaft" schließt sich an. Eigens bespricht P. sodann das, was R. „Zur Begründung" seiner Gerechtigkeitskonzeption angibt. Ein Blick auf die Wirkungsgeschichte, auf R. Nozick, den Kommunitarismus und I. Kant beendet dieses Panorama. Eine Zeittafel und Register folgen. Er könne, so P., nur ein Konzentrat liefern und müsse sich auf das Wesentliche des R.schen Denkens beschränken. P. weckt alleine schon dadurch Interesse, daß er von der „Anziehungskraft, Genialität, Eleganz und systematischen Geschlossenheit" (8) der R.schen Grundkonzeption spricht.

Aus dem Kapitel der Biographie, welche P. informativ und anregend zusammengestellt hat, scheint mir erwähnenswert, daß R. in seiner Doktorarbeit eine Kohärenztheorie entwickelte, welche verfeinert in der Idee des Überlegungsgleichgewichts später wieder auftaucht: „Auch ohne ein festes Fundament von selbstevidenten Urteilen können wir doch unsere Vormeinungen kritisch überprüfen, indem wir sie in einen systematischen Zusammenhang miteinander zu bringen versuchen" (so Pogge, 20f.). Außerdem habe R. versucht, „jede der wichtigeren Positionen zur politischen Gerechtigkeit, die in der Geschichte der USA vertreten worden waren, zu einer systematischen Gerechtigkeitsposition aufzuarbeiten" (22). Die Idee der Figur des Urzustandes gewann während des Aufenthalts in Oxford (1952–1953) Konturen. Wie komme ich, so fragte sich R., zu einer Theorie, mit deren Ergebnissen sich eine gerechte und lebenswerte Gesellschaft aufbauen lasse, ohne Menschen tatsächlich in ein Verfahren einbeziehen zu müssen? Während es J. Habermas um ein im vorhinein entworfenes Verfahren, aber eben nur um dieses, für wirklich existierende Menschen ging, die in diesem Prozeß die dem Verfahrensarchitekten Habermas unbekannten Ergebnisse erzielen könnten, versuchte Rawls mit dem Entwurf des Verfahrens auch die herauskommenden Ergebnisse zugleich mitzuerfahren, ja vorwegzunehmen (23). Wer dieses Unternehmen in P.s erhellend-nüchterner Sprache noch einmal vorgestellt bekommt, erkennt, welche Ansprüche das R.sche Vorgehen an sich selbst stellt. Der Vietnamkrieg provozierte R. Zwei Fragen habe er sich gestellt, und es sind m. E. die grundlegenden: Wie kommt es dazu, daß eine demokratisch geformte Gesellschaft diesen Krieg so nachhaltig unterstützt? Und: Wie kann diese Gesellschaft dazu veranlaßt werden, gegen ihn zu protestieren und Widerstand zu leisten? Es fällt auf, daß R. sich bei seiner Antwortsuche ausschließlich mit der inneren Struktur der US-Gesellschaft und dem Problem Mehrheit und Minderheit innerhalb der USA beschäftigt. Wohingegen das Völkerrecht, das Selbstbestimmungsrecht der Völker etc. nur zaghaft in seinen Blick traten. P. geht knapp und richtig S. 27f. darauf ein.

P. beschließt den biographischen Teil mit dem Hinweis auf das letzte R. umtreibende Anliegen. Es lasse sich so formulieren: R. suche danach, wie menschliches Leben in einem, so wage ich es auszuformulieren, objektiven und subjektiven Sinne gelingen könne („redeemable" sei) (34). R. gehe aber nicht soweit zu sagen, daß die Welt erst dann gut oder böse genannt werden dürfe, wenn eine gute Gesellschaftsgründung gelungen oder mißlungen sei. Nein, R. reiche, so P., bereits die *Möglichkeit* aus, eine solche für alle ihre Mitglieder menschenwürdige Gesellschaft zu verwirklichen, um die Welt als gut auszugeben. Dem Nachweis der Möglichkeit einer solchen Utopie gilt dann auch sein Lebenswerk (35).

P. führt sodann in die R.sche Politische Philosophie ein. Von Kapiteln II. bis VI. gilt die Nachskizzierung und intensive Besprechung P.s. den vier Elementen von R.' Gerechtigkeitskonzeption (156): 1. dem Gerechtigkeitskriterium, bzw. den beiden Grundsätzen, 2. den Richtlinien zur Anwendung des Kriteriums und 3. den erforderlichen politischen Tugenden, der Pflicht zum Vernunftgebrauch und zur „civilty", welche P. mit einem nicht sehr glücklich gewählten Ausdruck „Kulanz" nennt; doch erklärt P. „civilty" S. 136; 4. können Zusatzannahmen, näherbestimmende Faktoren etc. dazutreten. Während die genannten vier Elemente der Gerechtigkeitskonzeption ihre innere Struktur und Ordnung, immer ausgehend von dem Konstrukt des Urzustandes, angeben, antwortet das fünfte Element auf die Frage, wie sich nun R.' Konzeption selbst noch einmal rechtfertigen lasse. Dazu lieferte R. seine Theorie vom „Überlegungsgleichgewicht" (157ff.). Entworfen als eine erkenntnistheoretische Methode, um die Gerechtigkeitsgrundsätze zu entwickeln, versucht diese Theorie sodann, einen Weg zur Rechtfertigung dieser Grundsätze aufzuzeigen. Das „Überlegungsgleichgewicht" bezeichnet dabei das Endstadium eines ja paradoxerweise unabschließbaren Prozesses, welcher einen jeden Bürger dazu verpflichtet, seine partikularen Interessen gegen allgemeine, für – aus seiner Sicht – von allen annehmbare auszutauschen, und diese wiederum mit den Ideen der übrigen in ein Austauschverhältnis einzubringen, mit dem Ziel, eine Art (so sage ich: NB) Volonté générale zu erzeugen. Wer so – in dem nordatlantischen Raume jedenfalls – vorgeht, der gelangt notwendig zu einer Sicht von wohlgeordneter Gesellschaft, welche genau – eben der R.schen entspricht. Auch hier wird also nicht bloß ein Verfahren der Legitimierung angegeben, sondern zugleich gewußt, daß bei rechter, freier und allen offener Vergleichsprozedur die Gesellschaftsformation ihre Bestätigung erhalten wird. Damit hat R. seine US-amerikanische politische Kultur auf den Begriff gebracht, strukturell durchforstet und inhaltlich gerechtfertigt (171). P. diskutiert sehr vorsichtig diesen Punkt, zeigt eher die Schwierigkeit einer jeden gegen die R.sche antretende Gegenposition auf, als daß er diese Selbstrechtfertigung einer geschlossenen Gesellschaft ablehnt. Die Vergleiche der R.schen Theorie mit dem Libertarianismus R. Nozicks, dem Kommunitarismus M. Sandels und I. Kants Moralphilosophie führt P. auf hohem Niveau durch.

P. hat ein sehr informatives, anspruchsvolles Werk über R. verfaßt. Je mehr der Leser bereits R. kennt, desto größeren Gewinn wird er aus P.s Darstellung ziehen. Daß nicht sämtliche kritischen Anfragen an R. zur Sprache kommen, ist P. nicht vorzuwerfen. Interessant wäre es gewesen, etwas zu R.s Religionsverständnis zu hören (informativ bereits: 127, 137), welches das „Religionsbekenntnis" als einen Akt ansieht, sich heteronomem Einfluß zu unterstellen, oder zu dem Ausklammerungsverfahren, das gerade hinsichtlich der strittigsten Fragen der gesellschaftlichen Diskussion stattzufinden hat (Der Bereich des Politischen und der Gedanke eines übergreifenden Konsenses [1989], in: John Rawls [1992]. Die Idee des Politischen Liberalismus. Aufsätze 1978–1989. Frankfurt a. M., 359f.). Auch stellt die Abgrenzung des Gerechten von dem Guten selbst nach der Lektüre von P.s Einführung weiterhin Fragen. Zu wenig kompakt stellt P. mir die Rawlssche Kritik am Utilitarismus heraus, eines seiner großen Verdienste in der politischen Philosophie seiner Zeit. P. ist es aber durchweg gelungen, R.s politische Philosophie getreu und wohlwollend, nicht ohne gelegentliche kritische Bemerkungen dem Leser vorzustellen. Ein höchst hilfreiches Buch! N. Brieskorn S. J.

2. Systematische Philosophie

Flach, Werner, *Grundzüge der Erkenntnislehre.* Erkenntniskritik, Logik, Methodologie, Würzburg: Königshausen und Neumann 1994. 773 S.

Nach einem ersten Teil, der den „Begriff der Erkenntnislehre" zum Inhalt hat, gliedert sich das vorliegende Werk entsprechend dem Untertitel in die drei weiteren Teile Erkenntniskritik, Logik und Methodenlehre, wovon letztere mit über 300 S. den weitaus größten Teil ausmacht. Sowohl wegen des immensen Umfangs dieses Werkes als auch wegen seiner schwierigen Sprache und Terminologie kann nur eine ganz grobe Skizze seines Inhalts gegeben werden.

Im einführenden Kap. über den Begriff der Erkenntnislehre wird die Erkenntnis auf das theoretische Interesse zurückgeführt, das wegen seiner Universalität selbstgenügsame und uneingeschränkte Verbindlichkeit habe. Über diesen Gedanken gelangt F. zum theoretischen Geltungsanspruch des Wissens. Es wäre gut gewesen, durch eine eindeutige und präzise Definition klarzustellen, was genau unter diesem Geltungsanspruch verstanden wird, um den es in der ganzen „Erkenntniskritik" gehen wird. Schließlich gelangt F. zu der These, daß die Erkenntnislehre als Geltungsreflexion die Fundamentalphilosophie darstellt. Sie darf „beanspruchen, im Punkte der Versicherung des Wissens [...] die letzte, absolut verbindliche Instanz zu sein." (94) – In der nun folgenden „Erkenntniskritik" verficht F. ausführlich die Richtigkeit dieses Terminus im Gegensatz zu Ausdrücken wie Erkenntnistheorie und dgl. Es stellt sich aber die Frage, ob wirklich klar wird, worin letzten Endes der spezifisch kritische Charakter dieser Lehre liegt. Denn als Resultat der langen Überlegungen ergibt sich am Ende der systematischen Überlegung der Erkenntniskritik, daß die Analyse der geltungsnoematischen Struktur, die die Fundamente der wahren und gewissen Erkenntnis liefern soll, „nun" erst „ansteht" (234). In seiner Erkenntniskritik analysiert F. die Komponenten des Wissens, als die er die Intention, die Aufgabe, die Leistung und den Gehalt herausstellt. Im Wissen verbinde sich Apodiktizität, die dem Denken, und Kontingenz, die der Anschauung zugeschrieben wird. Ferner komme dem Wissen Objektivität und Subjektivität zu, was zur Konsequenz hat, daß der Erkenntnis „definiter Seinssinn" und „Fallibilität" zuzuschreiben ist (232). Ferner gehören Gewißheit und Wahrheit der Erkenntnis zusammen. Wissen ist „Seinssinnabbildung in der Seinssinnkonstitution" (245). F. liefert keine Kategorienlehre, sondern erörtert die Struktur des Erkenntnisaktes, um dann zu den logischen und methodologischen Grundprinzipien und Grundelementen überzugehen.

Als zweites Hauptthema wird die Logik behandelt, deren Aufgabe es nach F. ist, die geltungsnoematische Struktur zu etablieren. Nach der Darstellung der Prinzipien der Identität, des Widerspruchs und der Dialektik entwickelt F. auf geschickte Weise eine innere Systematik der sechzehn verschiedenen logischen Formen, die in den Wahrheitstafeln dargestellt werden. – Das letzte große Thema ist die Methodenlehre, die ungefähr die ganze zweite Hälfte des Bandes einnimmt. Dabei handelt es sich um die Themen der Wissenschaftstheorie, die allem Anschein nach vor allem auf die Naturwissenschaften ausgerichtet ist. Als universale Methoden führt F. an: Festsetzung, Definition, Konvention, Annahme, Versuch, Hypothese, Postulat, Beweis, Apodeixis und Epideixis und beendet dieses Unterkapitel mit Überlegungen zur Theorienbildung und -dynamik. Den Abschluß bilden dann die speziellen Methoden. Während die universalen Methoden die Sachlichkeit der Erkenntnis überhaupt betreffen, geht es bei den speziellen Methoden um „diese oder jene Sachbestimmung" (398), weshalb bei ihnen im Gegensatz zu den universellen Methoden Methodeninnovation möglich ist (399). Zu diesen speziellen Methoden rechnet F. die reine und die empirische Anschauung, die Beobachtung, die Beschreibung und die Erklärung. – F. geht so voran, daß er zunächst seine These darstellt und entfaltet, um sich anschließend (meist wesentlich länger) mit den Auffassungen anderer Autoren zu befassen, die meist kritisiert werden. Diese Auseinandersetzung mit der Literatur ist drucktechnisch etwas kleiner gehalten, um so vom systematischen Text leicht unterscheidbar zu sein. Allerdings ist der Unterschied so gering ausgefallen, daß man sich oft schwer tut, ihn auf den ersten Blick zu erkennen. F. behauptet im Vor-

wort, man könne den sachlich-systematischen Teil für sich allein lesen. Das scheint mir nicht immer richtig zu sein. Nicht nur entdeckt man oft erst durch die Auseinandersetzung mit der Literatur, in welche Richtung der Sinn der hochabstrakten Abhandlung gehen könnte, sondern des öfteren enthält die Literaturerörterung auch präzisierende sachlich-systematische Ausführungen. – F.s Denken gehört in die Richtung des Neukantianismus, auch wenn F. sich selbst nicht in diese Schule eingeordnet wissen will, da er auch an dieser Richtung eine Reihe von Vorbehalten und Korrekturen anbringt. Aber das Verständnis der Erkenntnistheorie als Geltungsreflexion, der gegenüber alle anderen philosophischen Disziplinen nachrangig sind und die absolute Letztbegründung bedeutet, liegt eindeutig in der neukantianischen Richtung. Ferner beruft sich F. immer wieder auf Kant und versteht sich in der Linie dieses Denkens. Zudem erhalten die Vertreter des Neukantianismus und der Transzendentalphilosophie kantianischen Stils im allgemeinen die besten Bewertungen, allen voran Hans Wagner. Allerdings geht F. insofern sicherlich über den Neukantianismus hinaus, als er sich nicht auf die absolute Geltungsreflexion beschränkt, sondern auch die Logik der Wahrheitstafeln erörtert und eine Methodenlehre liefern will, die die Fragestellungen der heutigen Wissenschaftstheorie aufgreift.

Der Stil dieses Buches macht es dem Leser alles andere als leicht. Großenteils ahnt man erst bei der Auseinandersetzung mit anderen Meinungen, was F. mit seinen eigenen Ausführungen gemeint haben könnte. Alles ist rein abstrakt und teilweise mit sehr ungewohnten Begriffen formuliert. F. schreckt weder vor altertümelnden („rücksichtlich", „in diesem Verstande") noch vor völlig ausgefallenen Ausdrücken zurück: „Ausgliederung" der Erkenntnislehre (15 ff.) statt: Herausarbeitung ihres Wesens und ihrer Charakteristika. F. hätte das, was er sagen will, durch den Verzicht auf apodiktische Bekräftigungen und auf unnötige Wiederholungen desselben mit denselben Ausdrücken bei bloßer Änderung der Wortstellung in einer verständlicheren Sprache ausdrücken können. Man könnte natürlich meinen, die schwer verständlichen Formulierungen seien aus der Natur der betreffenden Philosophie unumgänglich: wie aber z. B. die Werke Hans Wagners zeigen, dessen Philosophie F. sehr nahe steht, kann man Transzendentalphilosophie auch auf wesentlich verständlichere Weise formulieren, als dies F. tut. Wenn F. zudem des öfteren erläuternde Beispiele eingefügt hätte, was leider nie geschieht, wären seine Darlegungen sicher immer noch kürzer und doch klarer und lesbarer ausgefallen. Warum F. bei einer durch Komma in einen Satz eingefügte indirekte Rede den Indikativ und nicht, wie es korrekt wäre, den Konjunktiv verwendet, was die Lektüre seiner manchmal äußerst langen Sätze nicht gerade einfacher macht, ist nicht ersichtlich. – Auch wenn F. in seinen Auseinandersetzungen mit der Literatur auf eine unglaubliche Fülle verschiedener Positionen eingeht, so geht doch die Entwicklung und Darstellung seiner eigenen systematischen Position rein thetisch voran, ohne daß ausführlichere Beweise vorgenommen oder Einwände entfaltet und widerlegt würden. Und die Kritik anderer Autoren ist oft auch nicht eine indirekte Begründung der eigenen Position, sondern eher das Aufzeigen, daß die Überlegung fehlt, die für F. den eigentlichen Schlüssel des Problems darstellt. – Die Frage ist für den Rez., um welche Probleme es F. eigentlich mit seiner Analyse der Erkenntnis geht. Kant war darin interessiert gewesen, den Umfang und die Grenzen der Vernunft herauszustellen, d. h. Grundbedingungen anzugeben, außerhalb deren keine wahre Erkenntnis möglich ist. Spätere versuchten etwa, den Zusammenhang von Erkenntnis und Freiheit, von Selbst- und Naturerkenntnis herauszuarbeiten und dgl. mehr. Wenn F. in bezug auf die konkreten Erkenntnisse zu der Feststellung kommt, daß sie aufgrund der menschlichen Subjektivität notwendigerweise fallibel sind, oder wenn wir lesen, mit der „Methodenbestimmtheit der Erkenntnis" sei „deren letzte oder totale Sicherheit wie deren letzte oder totale Unsicherheit ausgeschlossen" (397), so stellt sich doch die Frage: Was ist mit solchen Sowohl-Als-auch-Bestimmungen gewonnen? Was erbringt der von F. so betonte Letztfundierungscharakter der Erkenntnistheorie für unser Wissen eigentlich? – Eine weitere Frage betrifft die absolute Vorrangigkeit der Erkenntnislehre als Geltungsreflexion: Wie kann sich die Erkenntnis am Gegenstand orientieren, wenn die Ontologie gegenüber der Erkenntnistheorie abkünftig ist? Anders gefragt: Sind nicht Subjekt und Objekt der Erkenntnis dieser vorgängig, so daß von daher auch die Lehre von der Erkenntnis nicht in jeder

Rücksicht den Vorrang beanspruchen darf? – Bewundernswert ist F.s stupende Kenntnis der verschiedensten Richtungen der Erkenntnis- und Wissenschaftstheorie, mit denen er sich immer wieder auseinandersetzt. Dies dokumentiert schon das riesige Literaturverzeichnis. Wie dieses Verzeichnis zeigt und F. selbst im Vorwort schreibt, wurden nach 1982 erschienene Werke normalerweise nicht mehr verarbeitet. F. liefert dem Leser auf diese Weise eine kritische Übersicht über alle wesentlichen neueren erkenntnistheoretischen Positionen bis zu diesem Datum, die auch für denjenigen informativ und bereichernd ist, der F.s philosophische Position nicht teilt. – In seiner Zitationsweise zeigt F. freilich, zu welchen Absurditäten in der Philosophie die durchgehende Zitierung der Literatur an Hand von Erscheinungsdaten führen kann: Da werden doch tatsächlich Wittgensteins „Tractatus" und seine „Philosophischen Untersuchungen" als Wittgenstein 1960.1 und 1960.2 bezeichnet, während Heideggers „Sein und Zeit" die ursprüngliche Jahreszahl 1927 erhält und Kants 1. und 2. Auflage der „Kritik der reinen Vernunft" sage und schreibe als Kant 1781/87 A und 1781/87 B zitiert wird. H. Schöndorf S. J.

Facetten der Wahrheit. Festschrift für Meinolf Wewel. Hrsg. von *Ernesto Garzón Valdés* und *Ruth Zimmerling*. Freiburg/München: Karl Albert 1995. 543 S.

In der steigenden Festschriften-Flut eine Rarität: Hier ehren Autoren statt eines universitären Kollegen ihren scheidenden Verleger. Und unter einem Titel, der das ominöse Wort ‚Wahrheit' ohne Fragezeichen verwendet. Zwar wird in der Einführung gleich (8) die „Haltung toleranter Unvoreingenommenheit, die Ablehnung von Dogmatismus und das Bemühen [beschworen], die Gefahr der parochial-engstirnigen Treue zu etablierten Denkströmungen zu überwinden", als käme von hierher zur Zeit die Hauptgefährdung freien Denkens; doch bleibt beim Gesichter-Pluralismus (11) das Subjekt im Singular, und nach wie vor wohl nicht im kollektiven. – Die Beiträge sind zu vier Gruppen gesammelt und innerhalb derer schlicht alphabetisch gereiht.

I. Annäherungen an die Wahrheit. *H. M. Baumgartner*, Endliche Vernunft und Wahrheit (als Übereinstimmung von Sein und Wissen, insofern Sein den Inbegriff dessen, was der Fall ist, und Wissen den Inbegriff möglicher Erkenntnisse meint – 22). Entspringt tatsächlich (21) die Wahrheitsfrage „einem ursprünglichen Interesse an verläßlicher Lebensorientierung"? *F. Bianco* geht M. Webers Lehre vom Verstehen nach; *K. K. Cho* (Heidegger, Hölderlin) der Bewahrung des Naturschönen; bei *H. Ebeling*, über das Eine, liest man, (unterstrichen Heideggers Dictum vom „hölzernen Eisen") Europa sei „zu alt für religiöse Antworten, die intentione recta noch in Rußland oder Nordamerika taugen mögen" (86 – wie, wenn auch das [ähnlich Nietzsche – 89] – „nur unter Bedingungen intakter Moralcodes witzig" wäre – wenn überhaupt?). Anderseits bleibt für ihn offenbar das maximum malum der Holozid (88 – und das „radikal Böse im Menschen die vernünftig zugängliche Abweichung vom Richtigen" – 89). Denkenswert die Anfragen an „idealistische" Unbeschränktheit der Diskussion (91); denkbar eine „ausschließlich rationale" Anerkennung des Menschen als Zweck an sich selbst? *M. Kaufmann* zu Hobbes über Universalien und Satzwahrheit: Ist für Descartes das Evidenzerlebnis Wahrheits-Definition (107) oder -Kriterium? *J. Muguerza* über Wahrheit in der Erziehung erklärt – außer albernen Seitenhieben auf „unseren derzeitigen Pontifex in Rom" (offenbar verbaut ihm seine philosophische Offenheit den Zugang auch nur zu einem externen Offenbarungs-Verständnis), man dürfe Studenten nie sagen, etwas sei absolut wahr (132), freilich auch keinen Skeptizismus lehren, sondern die Suche nach Wahrheit. (Müssen wir also erst noch zu erkennen hoffen oder gilt nicht jetzt schon ein für alle mal, daß Unrecht leiden besser ist als Unrecht tun, oder daß beispielsweise Vergewaltigung, in welchem Kontext immer, menschenunwürdig ist?) Allen Ernstes zitiert er Lessings Option für das ewige Irren; besteht für ihn Vernunft doch in der Fähigkeit, mit unbekannten Situationen fertig zu werden, irgendwelcher Prinzipien bedarf es offenbar nicht (137, vielleicht, weil [136] für die Geschichte der Ethik „nicht mehr die Wahrheit, sondern [darum in Anführung?] die ‚Gerechtigkeit' entscheidend" sei). Eine Meditation ihres Stils steuert *M. A. C. Otto* bei. („Warum hat die Wahrheit viele Gesichter? Weil sie so durchsichtig wie Glas und dahinter so dunkel ist, daß sie die Ansichten derer spiegelt, die auf sie hinschauen ... rein durchsichtig auf das Nichts von allem ... [schließlich aber

dann doch:] Vielleicht, wenn wir das Dunkel nicht am Licht der Welt messen, sondern es der Wahrheit einräumen, können wir zuweilen ins Dunkel schauen, ohne nur unsere Ansichten zu spiegeln …") Den Schluß des ersten Teils bildet eine so behutsame wie informative Abhandlung *O. Pöggelers* zur Wahrheitsfrage bei E. Levinas. (Wie wäre es [154] mit „Sehnsucht" statt „Begehren" oder „Verlangen" für *désir*? – Während bei Hegel tatsächlich der Trieb am Anfang steht, was füglich die Frage nach der Möglichkeitsbedingung wahrer Anerkennung aufwirft.)

II. Philosophisch-kulturelle Betrachtungen. *J. M. Broekman* sinniert einigermaßen „postmodern" anhand der posthumen (Nichtnachlaß-)Edition von vier Foucault-Bänden über die Kultur des Buches. *A. G. Chernyakov,* Theology on the Margins of Philosophy, bringt erneut das Exodus-„Ego eimi …" mit dem Aristotelischen „on he on" ins Gespräch. (199: „One often hears about the ‚god of philosophers', as if Leibniz and Kant were pagans, or as if Descartes and Thomas Aquinas, Hegel and Luther, believe in different gods.") Passend angeschlossen *W. Goerdt* über den Dialog von Russen und Deutschen in der Philosophie. *Y. Nitta* skizziert K. Nishidas Phänomenologie der Ungegenständlichkeit (256, Z. 1: das Selbstgewahren als *den* Vermittler). Mithilfe E. Cassirers unternimmt es *E. W. Orth,* Kants „Buchstabieren der Erscheinungen" und Diltheys Sicht des Schrifttums als Orientierungsrahmen zusammenzuführen. *A. Pieper* entlarvt den Androzentrismus der Metaphern von unserem Wahrheits-Empfang aus der Fülle des zeugenden Gottes. Schließlich betrachtet *H. R. Sepp* (auch Cho hätte hierher gepaßt?) den Kubismus als phänomenologisches Problem: In diesem wie in der Phänomenologie geschieht Entsymbolisierung zu Neutralisierung, in je welchem Sinn?

III. Metatheoretische Überlegungen. Zum Verhältnis von Sozialphilosophie und Sozialwissenschaften untersucht *K. Acham* das Zueinander von Visionen, Werten, Theorien. (Beachtlich vor allem die Zwitterhaftigkeit der Normalitätskonzeptionen im Gegenüber von Quetelet und Galton.) *R. Alexy* verteidigt seine These von der juristischen Argumentation als Sonderfall des allgemeinen praktischen Diskurses. Gegen die „transversale Vernunft" (Welsch) der Postmoderne führt *I. Blecha* die Phänomenologie ins Feld (391; statt „nicht-phänomenal Aufzeigbares" „nicht Phänomenal-Aufzeigbares"). Erstaunlich angetan stellt *S. Müller* D'Alemberts materialistische Erkenntnis-Konzeption vor, um immerhin am Schluß (braucht es dazu Kant?) die Frage nach der Einheit der Vielfalt und – über das Prinzip Selbsterhaltung hinaus – nach dem Prinzip humanen Selbstseinkönnens anzumelden. Schließlich entfaltet *C.-A. Scheier* Kants Lehre von der transzendentalen Funktion der Einbildungskraft (mit ständigen Seitenblicken auf Heidegger und im Rückblick auf die Descartesschen Regulae; vielleicht wäre auch ein Blick in J. B. Lotz [Hg.], Kant und die Scholastik heute nicht unnütz gewesen?).

IV. Die Schlußgruppe bilden Erörterungen ethischer Fragen. *E. Bulygin* wendet sich gegen „eine Auferstehung naturrechtlicher Theorien" (462, besonders C. Nino). Sie seien auch politisch verdächtig, weil sie Sicherheitsillusionen bzgl. eines Rechts-Bestands erzeugen, während Positivisten die Menschenrechte sorgsam und entschlossen hüten (warum nur und mit welchem Anspruch?) *E. Garzón Valdés* bietet eine launige Analyse des Toleranzbegriffs. Ein religiöser Mensch im Wahrheitsbesitz, weiß er, kann „Häretiker und Atheisten" nicht „den Weg der ewigen Verdammnis gehen" lassen (481); also – systemimmanent – nicht tolerant sein (sondern nur von anderswoher, z. B. – Thomas von Aquin – aus Klugheitsgründen [482]). Aber vielleicht reicht zur Lösung der Fragen Bonhomie doch so wenig aus wie Unparteilichkeit (zumal wenn Erziehung sich auf die Alternative von Tochterglück und Schallplattenbeschmutzung zuspitzt). Erneut für Sterbehilfe – wobei hier nicht die Hilfe beim Sterben gemeint ist, für die sich Menschen in Hospizen engagieren, sondern Tötung – engagiert sich *N. Hoerster.* Zu diskutieren sieht er eigentlich nur „jene Horrorvisionen von Dammbrüchen" (513 – leider kein Gedanke zu den Überlegungen H. Verweyens in dieser Zeitschrift 62 [1987] 580–587). *H. Kliemt* spricht die Grenzen der Gesellschaftsvertragstheorien an – auch bei Ergänzung durch Reziprozitätsüberlegungen (sein Beispiel: [Zwangs-?]Mitgliedschaft in einem Verein von Organ[lebend]spendern). Darum das Programm eines Minimalstaats mit dem Ziel individueller Autonomie. Dazu folgen – vor der Autoren-Präsentation – Anmerkungen von *R. Zimmerling,* die nicht so leichthin auf Gerechtigkeit verzichten möchte. Das „möglichst klein" sei akzeptabel, heißt es ja nichts anderes als „so

groß wie nötig" (539); zur Bestimmung aber könne das Kriterium der (hypothetischen) Zustimmung durchaus dienen.

Facetten, auch der Wahrheit, wenngleich teilweise wohl eher „sub contrario". Doch zeigt sich darin nicht bloß ihre (oder vielmehr: unsere) „miseria" (127), sondern gerade ihr Glanz: insofern sie, „sicut lux seipsam et tenebras manifestat, ... norma sui et falsi est."

J. Splett

Philosophie der Struktur – „Fahrzeug" der Zukunft? Festschrift für Heinrich Rombach. Herausgegeben von *Georg Stenger/Margarete Röhrig*. Freiburg–München: Albert 1995. 644 S.

Die vorliegende Festschrift für Heinrich Rombach enthält Beiträge zu den Themenkomplexen ‚Interkulturelles Gespräch', ‚Philosophie und Wissenschaft im Strukturaspekt' und ‚Bild und Gestalt'. Wenn die Herausgeber eingangs betonen, daß die einzelnen Beiträge „sehr unterschiedliche Wege und Straßen befahren" (14), dann kann der Rez. dem nur zustimmen. Denn die hier versammelten direkten oder indirekten Rückmeldungen auf das Denken Rombachs differieren in der Tat beträchtlich. Nur auf einige dieser Rückmeldungen kann im Rahmen dieser Rezension eingegangen werden. *R. Elberfeld* würdigt in einem Postskriptum zu seiner Übersetzung des Beitrags von K. Nishitani zu Recht den Beitrag Rombachs für das Gespräch zwischen deutscher und japanischer Philosophie und macht zugleich deutlich, daß dieses Engagement durchaus ins Zentrum von Rombachs Denken weist, das „in immer neuen Entwürfen den Eurozentrismus der Philosophie zu durchbrechen versucht" (93). *F. Volpi* äußert die Überzeugung: „Zu den wenigen Ausnahmen, bei denen der Versuch, Heidegger weiterzudenken, sich sinnvoll und fruchtbar ausnimmt, zählt zweifellos das Denken Heinrich Rombachs. Weitgespanntheit des philosophischen Entwurfs und Wucht des Einsatzes kennzeichnen seine bisherigen Untersuchungen im Sinne der Fundamentalität und Radikalität des Heideggerschen Denkstils" (253).

Freilich hat Rombach mit dieser Nähe zu Heidegger auch gewisse Einseitigkeiten des Heideggerschen Denkens geerbt. Das geht etwa aus der verhaltenen Kritik hervor, die *H. Gross* an Rombachs Denken übt. Rombachs Wirklichkeitsanalysen bewegten sich, so schreibt er, in einer Dimension jenseits einzelner Seinsbereiche und Wissenschaftsdisziplinen. Was er zu wenig berücksichtige, sei, „daß es die Philosophie nicht nur als Alleslehre und Universalwissenschaft, sondern auch als Einzeldisziplin gibt" (401). Mit diesem Philosophiekonzept hängt, wie Gross weiter deutlich macht, auch eine bestimmte Sicht von der Aufgabe und Rolle des Philosophen zusammen. Die Aufgabe des Philosophen besteht für Rombach nicht „in der mühsamen und geduldigen Arbeit am Begriff, um Prozesse und Sachverhalte zu erfassen und verständlich zu machen" (402), sondern der Philosoph hat für ihn die Rolle des Sehers. Daher zitiert Rombach „nicht Popper oder Habermas, nicht Putnam oder Searle oder andere philosophische Zeitgenossen ... sondern Meister Eckart und Hölderlin, die Durchbruchsformen des Christentums und des Buddhismus, die Durchbruchs- und Ganzheitsphilosophien von Sein (Heidegger) und Nichts (Kypoto-Schule)" (402f.). Gegen einen Seher aber kann man nun „nicht an-argumentieren", er folgt vielmehr seiner unanfechtbaren inneren Wahrheit und „äußert sie in Worten, die für Nichteingeweihte der Auslegung und Übersetzung bedürfen" und doch „oftmals nicht verstanden werden" (403). Folglich müssen Interpreten auf den Plan treten, die sich um Auslegungen und Brückenschläge bemühen und sich in „konkreteren und eingeschränkteren Wirklichkeitsbereichen" bewegen als der Seher und daher auch auf Argumente und Beispiele zurückgreifen können, die aus der Welt der Differenzen stammen bzw. auf Formulierungen, die in der Welt der Einheit, in der der Seher sich bewegt, „oftmals nicht verstanden und goutiert werden" (404).

Mieth kritisiert in seinem Beitrag bestimmte Spracheigentümlichkeiten Rombachs. Rombachs Sprache, so schreibt er, sei „weniger begrifflich-einholend als verweisend-freigebend" (372). Seine Sprache führe „von der Sprache gleichsam weg", was „eine Quelle möglicher Verfehlung" sein könne, denn die von sich weg verweisende Sprache könne mißlingen. Zudem sei in solch abgehobener Sprache „das Banale ... dem Erhabe-

nen sehr benachbart", so daß man immer wieder auf Stellen stoßen könne, „deren scheinbare Banalität ... belustigen kann" (ebd.). – Gross' und Mieths Beiträge sind im übrigen Beispiele für den Versuch einer differenzierten Würdigung von Rombachs Denken. So liegt die Bedeutung von Rombachs Ansatz für Gross u. a. „in der Beschreibung des schöpferischen Werdens von allem Seienden in seinen Prozessen des Entstehens, Werdens, Kulminierens und Abschwächens bis zum Zuendegehen, Wiederentstehen, Neu- und Verändertwerdens" (406). Auf der anderen Seite bemängelt er bei Rombach eine „Hochinterpretation des Gegenwartsgeschehens" (401), die nicht genügend den Realien des Lebens und der Menschennatur Rechnung trage, und rechnet zu den „klärungsbedürftigen offene(n) Fragen" von Rombachs Ansatz die Widerlegung des Essentialismusvorwurfs mit „Argumenten, die ... Vertretern anderer Richtungen der Gegenwartsphilosophie ... nachvollziehbar sind" (406). – Mieth hingegen meint, gerade die Theologie könne von der Rezeption von Rombachs Strukturdenken viel profitieren, da dieses Strukturdenken eine Ablösung des „bisherig(n) substanzontologische(n) Denken(s) in den Bereichen Trinität, Christologie und Eucharistielehre" (383) ermögliche, und er bedauert in diesem Zusammenhang, daß die Theologie von dieser Möglichkeit bisher so wenig Gebrauch gemacht habe. Gleichzeitig verhehlt er nicht die Probleme, die er mit Rombachs Sicht des Ethischen hat. Sein Einwand: „Die fundamentale Ethik oder ‚das Ethische' im Sinne der Strukturanthropologie ... ist ... zu prozessural, zu sehr verflüssigt. Sie kann gelebt, aber nicht verallgemeinert werden. Vor lauter Schutz gegen eine Überspannung des Normativen verbleibt sie im Vorhof und mischt sich nicht ein, ein Hamlet auf der Suche nach der Perfektion ohne Tat" (387).

Einen Höhepunkt des Bandes stellt ohne Zweifel die Auseinandersetzung des Historikers *O. Köhler* mit Rombachs Denken dar. Wenn Rombach in der Geschichte auf das ‚reine Geschehen' abhebt, dann gibt Köhler zu bedenken, daß sich dem Historiker dieses reine Geschehen immer nur „eingewickelt in die Banalitäten der Geschichte" (332) präsentiert. Zudem äußert er im Blick auf Rombachs Herausstellung des Kunstwerks als „‚Sinnfall' des ‚reinen Geschehens'" den „leisen Argwohn, ob da der Philosoph nicht allzu ästhetisch über die Geschichte spricht" (ebd.). Probleme hat Köhler auch mit der Rombachschen ‚Strukturtheologie', zu der er anmerkt: „Bei aller Zustimmung zur Pluralität des christlichen Glaubens stellt sich ... dem Historiker schon vor dem Dogmatiker die Frage, ob Jesus von Nazareth ohne die Geschichte der Kirchen und ihrer Institutionen" heute noch irgendeine Bedeutung hätte außer der, daß er „hie(r) und da als einer der seltsamen legendären Wanderprediger des Ostens erwähnt würde" (335). Beträchtliche „Schwierigkeiten" (338) hat Köhler schließlich mit der Rombachschen Strukturethik. Bedenklich findet er es, wenn im ‚Leben des Geistes' „fast nur rhetorisch gefragt" wird, „wie es denn ... das Böse als den ‚stumpfen Gegensatz zum Geist' geben könne" (338f.), wenn „in der ‚Hermetik' ... der Rinderdiebstahl des Hermes gerechtfertigt" wird, „weil er ‚mit Meisterschaft' betrieben wurde", und wenn in der ‚Strukturanthropologie' neben dem Prinzip der absoluten Solidarität das Prinzip der absoluten Positivität formuliert wird, „in welcher auch die Fehler positiv sind, sofern sie zu einer ‚ausgreifenden Selbstfindung' veranlassen" (339).

Die Beiträge aus dem engeren Schülerkreis sind verständlicherweise weniger um eine kritische Würdigung von Rombachs Denken bemüht, als um dessen produktive Aneignung. Das gilt etwa für die Beiträge der beiden Herausgeber. So arbeitet *M. Röhrig* die Nichtpositionalität des Rombachschen Ansatzes heraus, die zur Folge hat, „daß hier keine Thesen und Gegenthesen aufgestellt werden, keine ‚Lehre' erteilt wird, sondern eben ein ‚Fahrzeug' bereitgestellt wird, in das einzusteigen und seine Fahrt mitzumachen ein jeder sich verlockt fühlen wird, der es einmal erblickt hat" (474). *G. Stenger* verdeutlicht hingegen, was es mit den drei großen Fahrzeugen Kunst, Religion und Solidarität auf sich hat. Die Religion steht für „das Fahrzeug der Transzendenz, das sich übersteigend auf ein ‚größeres Du' zugeht, das ... ‚den ganz Anderen' der Gemeinschaft darstellt" (513). Die Kunst „nimmt die Schöpfung im wahrsten Sinne des Wortes selber in die Hand, ohne ihr aber das Hohe und Heilige zu nehmen", wird doch die Kunst zur „Gestalterin des Göttlichen selber" (ebd.). Auf diese Weise fährt „die Schöpfung ... gleichsam ins Werk" und „das Fahrzeug erfährt seine Immanenz, in der das Abhebende der Transzendenz nicht fehlt, sondern in gerade plastischer Weise in Erscheinung tritt"

(ebd.). Die Solidarität steht für den Grundzug der kommenden Menschheitsepoche. Denn die Menschheit hat nur eine Chance, wenn es zu einer „wirklichen Verständigung der Völker und Kulturen" (514) kommt. Nur in einem solidarischen Bewußtsein „begegnen sich die Kulturen in einer grundsätzlichen Weise positiv, können ihren Grundentwurf und den der anderen ... frei und offen zur Geltung bringen und können jene Begeisterung erfahren, die ... alles trägt" (515).

Im übrigen geben die Herausgeber auch auf knappem Raum eine Gesamtdeutung des Rombachschen Denkwegs. Seine Strukturontologie verstehen sie als Weiterführung der von Husserl und Heidegger begründeten Richtung der Philosophie, der Rombach eine Wendung gegeben habe, „die sie mit den modernen Wissenschaften vereinbar und diesen förderlich macht, ohne dabei doch das durch die ontologische Wendung ... Heideggers ... Erreichte aus den Augen zu verlieren" (628). Neben dem strukturontologischen Ansatz erwähnen sie noch zwei weitere Ansätze Rombachs, nämlich seine ‚Bildphilosophie' und seine ‚Philosophische Hermetik'. Für Rombachs Bildphilosophie ist wesentlich, daß sie den Versuch unternimmt, „die den Kulturen zugrundeliegenden Grundphilosophien aufzudecken, indem sie in der Tiefendimension des Bildes ansetzt, die allen kulturellen Einzelerscheinungen und schriftlichen Bezeugungen zugrundeliegt" (ebd.) Die ‚Philosophische Hermetik' hingegen stellt nach Meinung der Herausgeber ein Denken dar, „das sowohl geistes- wie menschheitsgeschichtlich an der Zeit ist" (ebd.), sucht sie doch im Rückgriff auf die Symbolfigur des Hermes „in der entzauberten Welt des nihilistischen Sinnentzugs", in der wir leben, „nach einer verlorenen, unversehrten Daseinsform" (258).

Obwohl die Herausgeber der Überzeugung sind, daß Rombach „ganz neue, bisher nicht berücksichtigte Felder philosophischer Arbeit" (628) eröffnet habe, ist die Rezeption seines Denkens über den engen Schülerkreis hinaus vergleichsweise gering. Auch *Rombach* selbst beurteilt die Resonanz seines Denkens eher zurückhaltend, wenn er in einem Postskriptum zu dem Beitrag an Volpi schreibt: „Es hat mich immer gewundert, wieviel ‚Entdeckungen' man vorlegen kann, ohne daß sich in der Leserwelt etwas rührt. So ist das ‚Leben des Geistes' vollgestopft mit Entdeckungen, von denen die meisten standhalten dürften. Aber noch keiner hat Danke gesagt. Ähnlich glaube ich, die ‚Hermetik' mit vielen Entdeckungen gepflastert zu haben ... Darüber würde ich gerne einmal mit einem Verständigen diskutieren" (274f.). Es ist für den Rez. keine Frage, daß diese mangelnde Resonanz des Rombachschen Denkens mit seinem eigentümlichen Denkstil zu tun hat. Denn die „Diskursgebundenheit des Denkens" ignoriert er und vertraut statt dessen der „unversehrte(n) Kraft eines ursprünglicheren Einsehens" (270). Diese Distanz zum normalen philosophischen Betrieb hat offensichtlich ihren Preis.

Daß sie nicht nur positiv zu beurteilen ist, machen einige Beiträge deutlich, die sich durch eine ausgesprochen hermetische Sprachgestalt auszeichnen. So befindet etwa *H. Treziak:* „Philosophie ist ... nur noch als die ‚bin' Geschichte der Eins möglich. Jeder, je-dies ein Du, ein ‚bin', Schwester und Bruder. Ewige Wiederkehr des einfältig sich unterscheidenden Unvergleichlichen, auseinandergefaltet – vielleicht – für die Tagwelt, eingefaltet für die Nachtwelt. Als Nacht-Tag ineinandergestelltes Leben" (566). Nicht minder änigmatisch sind Ausführungen von *J. Döbber* über das Phänomen Dichtung. Dort heißt es: „Dieses (sc. das Phänomen Dichtung) meint einen Aufgang und selbsteigenen Hervorgang von Wirklichkeit als selber schon ein Gedicht oder als sein jeweilig-konkretes Sprachwerk im ontologisch strengen Sinn: Selbstdichtung des ‚Seins' (von Sinn und Form, Geist und Bild) als das realästhetische Tiefengeschehen der alle Phänomene tragenden, einzigen Grundwirklichkeit, in welche die Sprache nur konstituierend hineingehört, nicht schon im vollen Sinne mit ihr identisch ist. Im wesenhaften Hinhören und Hinabhören der Sprache in diese urschöpferische Dimension des Wirklichen verschafft sie sich das Gehör, durch das sie dieser zu-gehört und an-gehört" (571). Wenn der Leser zu Beginn von den Herausgebern ermutigt wird, er möge „hier und da einsteigen" und „wo er mitgehen und zustimmen kann, vielleicht noch weitergehen" (14), so fällt dem Rez. angesichts solcher Texte das Mitgehen außerordentlich schwer. Andererseits enthält der Sammelband aber auch durchaus informative Beiträge wie die Überlegungen von *H. Zoller* zur Erfahrung der Natur in ‚künstlicher' Umgebung oder *K. Jacobis* Analyse von Francis Bacons gedoppelter Ontologie. So gesehen verkörpert die

vorliegende Festschrift auch von der Divergenz ihrer Beiträge her jenen Pluralismus, als dessen Anwalt sich Rombach versteht. H.-L. Ollig S. J.

Fischer, Norbert, *Die philosophische Frage nach Gott.* Ein Gang durch ihre Stationen (AMATECA Lehrbücher zur katholischen Theologie 2). Paderborn: Bonifatius 1995. 491 S.

In der „Einleitung" wird dargelegt, worauf der Titel schon hindeutet, nämlich daß es dem Autor um das Herausarbeiten der Frage nach Gott geht, und zwar in einem ständigen Gespräch mit ihren verschiedenen Thematisierungen in der Geschichte des Denkens. Das Buch will „keine philosophische Gotteslehre bieten" (22). Einem solchen Unternehmen wird vom Autor eher Skepsis entgegengebracht. An die Stelle einer philosophischen Lehre von Gott sollte die sachgemäß gestellte philosophische Frage nach ihm treten. Diese Frage aber taucht nicht zufällig auf. Sie gehört vielmehr zum Wesen des Menschen, denn sie kommt aus seiner „metaphysischen Naturanlage", da der Mensch sie „mit Notwendigkeit stellen muß" (22), auch wenn ihm „alle möglichen Antworten dennoch fraglich bleiben" (22, 26, oder 38 in Anlehnung an Kant KrV A VII). Zugleich wird der Denkende sich dessen bewußt sein, daß diese Fraglichkeit nur unser unzureichendes Erfassen Gottes betreffen kann, nicht aber ihn selbst. Mit Thomas zu sprechen ist Gott fraglich allein „quoad nos". Denn „quoad se", in sich selbst, ist Gott „absolut fraglos" (22).

Das *erste* Kapitel, „Vorfragen zum Menschen als dem Ort und Träger der Gottesfrage" (37 ff.), hat den Menschen zum Gegenstand als „Ausgangspunkt der Gottesfrage" (12). So kann etwa anhand von Augustinus der Mensch als die nie zur Ruhe kommende Frage beschrieben werden, und zwar zunächst als Frage nach sich selbst („nec ego ipse capio totum, quod sum", 45). Diese Frage zeigt bereits eine Möglichkeit zum „Selbstvollzug", welcher aber, insofern er zugleich Frage bleibt, „unabschließbar" ist (47 ff.). Diese Unabschließbarkeit ist auch der Grund, warum der Mensch stets über sich hinausfragt. In den Situationen des „Staunens" und der „Beglückung" (59 ff.) erfährt er sich als über sich hinausverwiesen auf eine „Seligkeit", „auf die des Menschen tiefstes Sehnen zielt, ohne daß er sie je kraft eigner Tätigkeit und in der Welt überhaupt zu erreichen vermöchte" (65). – Aber auch „Erfahrungen des Erschreckens und des Unheils" (65 ff.) entbinden diese Kraft zur Transzendenz, denn in ihnen „zerbricht die Geschlossenheit einer in sich beruhigten Welt" (71). Zwar sind diese Erfahrungen deutungsbedürftig, wie dies etwa an der Konfrontation mit dem Tod aufgezeigt wird (75 ff.). Aber die Deutung ist doch in der Lage, Aspekte herauszustellen, die auf eine „absolute Wahrheit" (82 ff.) verweisen. Freilich wird daraus nicht die Sicherheit einer „Einsicht" (83). Vielmehr kann den Erfahrungen nur die „Spur einer ganz anderen Wirklichkeit" (84) entnommen werden, mit J. F. Fries zu sprechen, eine „Ahnung" (83). Diese ist einem totalen Durchschauen sogar überlegen, weil dem Unendlichkeitsbezug entsprechender. Mit Novalis: „Ganz begreifen werden wir uns nie, aber wir werden und können uns weit mehr, als begreifen" (84). Wahrheit und Selbsterkenntnis (reditio ad seipsum, 88) hängen zusammen. Aber wie die vollkommen objektivierende Erkenntnis des eigenen Ich nicht möglich ist, so auch nicht die der absoluten Wahrheit (90). Allein die Übernahme der Verantwortung enthält, wie Kant zu Recht sagt, die Gewißheit der eigenen Freiheit und die der Unbedingtheit (92 ff.). Solch ein nicht verfügendes Überschreiten der Endlichkeit in der Freiheitsgewißheit wird vom Autor auch an der Erfahrung der Zeitlichkeit dargestellt (nach Augustinus, Heidegger, Husserl und Rilke, 94 ff.). – Wie aber kann der Gott näher bestimmt werden, welcher auf diese Weise geahnt wird? Dieser Frage ist das *zweite* Kapitel gewidmet. Zunächst wird auf einige klassische Wesensbestimmungen Gottes kritisch Bezug genommen wie auf die der „causa sui", der „höchsten Substanz" (107 ff.), des „höchsten Wertes" (119 f.) und auf andere. Zu fassen ist Gott in diesen Begriffen nicht. Die Einheit von Allmacht und Güte etwa scheitert am Theodizeeproblem (120 f.). „Nur in der Preisgabe der usurpierten Behauptung eines Wissens bezüglich der absoluten Wahrheit des Ganzen kann folglich der endliche Mensch sein Leben denkend und glaubend auf den unendlichen Gott hin vollziehen" (112). An die Stelle der Bestimmung des Wesens des unendlichen Gottes setzt der Autor den Vollzug der „Infinition".

„Die Infinition tendiert auf eine Vollkommenheit, auf die der Mensch in der Welt zwar in unbestimmter Weise hoffen kann, die er aber inhaltlich weder denken und noch weniger zu verwirklichen vermag" (122). Auf diese Infinition hin wird die klassische Analogielehre ausgelegt (124ff.) und in gleicher Perspektive wird der aus der „docta ignorantia" stammende Begriff der „complicatio omnium" des Cusanus zum „transzendentalen Ideal" Kants in Entsprechung gesetzt (133ff.). Das Moment der Infinition sieht der Autor auch in der „Verwirklichung des Guten" (144) enthalten, zu der der unbedingte sittliche Anspruch auffordert. Denn dieser ins Unendliche reichende Anspruch ist nur im Vertrauen auf den unendlichen Gott zu übernehmen, wobei dieser Gott bestimmt wird als der *eine* Ursprung der Welt und des sittlichen Anspruchs, sowie als Grund der Gewißheit eines tieferen Getragenseins und einer letzten Hoffnung (149ff.).

Das *dritte* Kapitel ist der Diskussion um das Dasein Gottes gewidmet. Ganz in dem bereits erarbeiteten Rahmen und unter den genannten Vorbehalten werden die klassischen Gottesbeweise referiert und bewertet, so der ontologische (189ff.), der noologische, d. h. der Augustinische (199ff.), der kosmologische (204ff.), der teleologische (209ff.) und der moralische (214ff.) Gottesbeweis. Sodann wendet sich der Blick den „sachlichen Grundlagen für Bestreitungen des Daseins Gottes und seiner Beweisbarkeit" zu (223ff.). Als solche werden genannt die Abwesenheit des Göttlichen, wie sie Heidegger beschrieben hat (225ff.) und das Theodizeeproblem (236ff.), sowie die für die Antwort auf die Gottesfrage wesentliche Entscheidungsfreiheit (229ff.). Anschließend (245ff.) kommen einige prominente Religionskritiker zu Wort: Feuerbach, Nietzsche, Camus, Sartre, N. Hartmann sowie Denker der Postmoderne. Als Beispiel der vom Autor geführten Gegenkritik sei nur die Auseinandersetzung mit N. Hartmann genannt: Nach Hartmann widerstreitet ein vorgegebener absoluter Sinn notwendig der Freiheit. Die Sinnlosigkeit ist also die unverzichtbare Voraussetzung für die Freiheit, welche den Sinn völlig konstituiert und selbst der absolute Sinn ist. Mit Fischer läßt sich nun fragen, ob Hartmann nicht gerade damit, entgegen seiner Aussage, der Sinnlosigkeit einen Sinn unterstellt (293). – Das *vierte* Kapitel handelt vom Spannungsverhältnis zwischen dem „Gott der Philosophen" und „Gott des Glaubens" (303ff.). Nach einem Hinweis auf die negative Theologie Platons richtet sich der Blick auf Pascal, von dem auch die entsprechende Formulierung stammt. Es läßt sich aber zeigen (anhand der berühmten „Wette"), daß Pascal keineswegs jeden philosophischen Zugang zu Gott ablehnt, sondern nur den, der in ein verfügendes Wissen mündet. Im Anschluß werden Kants Metaphysikkritik und Heideggers gott-loses Denken als „Wegzeichen einer notwendigen Aufgabe" (345) vorgestellt, nämlich im Sinne einer „Erneuerung undogmatischen Philosophierens im Gottdenken der Gegenwart" (361). Für den Menschen gilt es dabei, seine Grenze zu erkennen und in ihnen sein Leben in Verantwortung zu gestalten. „Wer sich diesen Aufgaben stellt, erkennt am Ende, daß es der endliche Mensch, der ins Unfaßbare verwiesen ist, nicht vermeiden kann, sich entweder glaubend und vertrauend oder aber zweifelnd und mißtrauend zum Unendlichen zu verhalten" (364f.). – Im *fünften* Kapitel werden drei vom Autor als modellhaft angesehene „Ansätze zu einem nicht am Ideal der exakten Wissenschaften orientierten philosophischen Gottdenken" (367) angeführt. Dies sind zunächst die Lehren des Augustinus und Cusanus von der Unbegreiflichkeit Gottes und schließlich das Denken des jüdischen Philosophen Emmanuel Levinas. Bei letzterem ist der Ausgangspunkt für einen adäquaten Zugang zur Dimension der Unendlichkeit die Erfahrung des anderen Menschen, und zwar insofern dieser als unbedingter sittlicher Anspruch begegnet. Die phänomenologisch und sprachlich beeindruckenden Analysen von Levinas stehen der Sache nach in der Tradition der Kantischen Lehre vom Menschen als Zweck an sich. Die religionsphilosophischen Konsequenzen im Levinasschen Denken können folgendermaßen umschrieben werden: „Im Anderen tritt die Spur des abwesend bleibenden unendlichen Gottes entgegen, sofern Gott dem Anderen unendliche Bedeutung verliehen hat" (414). Und: „Der Weg folgt einer Spur, die im Endlichen zweideutig und rätselhaft bleibt. Obwohl die Spur als Wink in Richtung des Geheimnisses geglaubt werden kann, läßt das Geheimnis sich in der Welt doch nur im Schweigen vergegenwärtigen" (415).

Das Buch bietet eine Fülle von gehaltvollem und anregendem Material zur Gottesfrage. Didaktisch geschickt wird der Leser an ein Verständnis der Quellentexte herange-

führt, indem die referierende Darstellung meist mit einem entsprechenden Zitat in der Originalsprache verbunden oder abgeschlossen wird. Manchmal vermißt man allerdings eine schärfere Herausarbeitung gewisser Grundbegriffe. Was ist eigentlich unter „absoluter Wahrheit" (82ff.) zu verstehen? Ist nicht jede Wahrheit absolut? Und in welcher Verbindung steht die offensichtlich höhere Wahrheit, die im Zusammenhang der Gottesfrage gesucht wird, mit dem Absolutheitscharakter jeder sonstigen Wahrheit? Auch der Begriff der „Infinition" bleibt zu vage. Wie ist genau der Schritt des Transzendierens zu bestimmen, der hier zur Diskussion steht? Wenn nämlich das Woraufhin dieses Schrittes „inhaltlich" nicht zu „denken" ist (122), dann läßt sich mit Leibniz fragen, ob sein Ziel nicht vielleicht (wie das berühmte perpetuum mobile) schlicht in sich widersprüchlich ist, was dann zur Folge hätte, daß auch das sehnsuchtsvolle Streben nach ihm unsinnig wäre. Ob nicht für diesbezügliche Klärungen die klassischen Gottesbeweise mehr hergeben könnten, als es ihre fast wie eine Pflichtübung absolvierte Darstellung durch den Autor vermuten läßt? Der nicht genügend scharfen Herausarbeitung der Hauptbegriffe entspricht der Verzicht auf die Auseinandersetzung mit neueren, strenger argumentierenden Entwürfen zur philosophischen Theologie, wie etwa denen von R. Schaeffler, B. Weissmahr, J. Splett oder R. Swinburne (um vier durchaus verschiedene zu nennen). Ebensowenig setzt sich der Autor mit der analytisch ausgefeilten und heute recht einflußreichen Religionskritik von J. L. Mackie auseinander. Und genügt es denn, eine Kritik wie die von E. Morscher (zu der sich ja durchaus einiges sagen ließe) mit einem moralischen Urteil abzufertigen (233)? Trotz dieser Grenzen handelt es sich bei dem vorliegenden Buch um ein wichtiges und lehrreiches Werk, das jedem zu empfehlen ist, der sich mit der Gottesfrage, insbesondere ihren phänomenologischen und existentiellen Aspekten sowie ihren großen Stationen in der Geschichte des Denkens befaßt.

J. Schmidt S. J.

Sarot, Marcel, *God, Possibility and Corporeality* (Studies in Philosophical Theology 6). Kampen/The Netherlands: Kok Pharos Publishing House 1992. XII/280 S.

Die jahrhundertelang als selbstverständlich vorausgesetzte impassibilistische These von der Leidensunfähigkeit Gottes wurde in unserem Jahrhundert zunehmend in Frage gestellt, so daß mittlerweile der Passibilismus (P.), die These von der Leidensfähigkeit Gottes, die vorherrschende Position in der Theologie geworden ist. Im ersten Teil der vorzustellenden Publikation, einer von V. Brümmer betreuten Dissertation, geht Sarot (S.) der Frage nach, ob und in welchem Sinn Gott als leidensfähig gedacht werden kann bzw. soll, und untersucht im zweiten Teil, inwieweit Leidensfähigkeit mit Körperlichkeit zusammenhängt. S. will keine neuen Gründe für oder gegen den P. vorbringen, sondern analysiert, nachdem er sein Verständnis der Aufgaben und Methoden „philosophischer Theologie" erläutert hat, in den Kapiteln 2 und 3 die wichtigsten Argumente für bzw. gegen die Rede von der Leidensfähigkeit Gottes und präzisiert dabei den Begriff der „Leidensfähigkeit Gottes", der alles andere als eindeutig sei. Auf das grundlegende impassibilistische Argument, der P. sei mit der Souveränität und Vollkommenheit Gottes unvereinbar, da er Gott zum passiven Objekt mache, antwortet S. mit der Unterscheidung zwischen kausaler und personaler Beeinflussung. Gott unterliege im P. weder internen noch externen kausalen Einwirkungen, sondern personaler Beeinflussung, auf die er frei reagieren könne. Gott bleibe „Herr seiner selbst", da der P. nicht notwendig eine kausale Determinierbarkeit Gottes voraussetze. Das Argument, der P. sei mit der Unveränderlichkeit Gottes unvereinbar, kritisiert S. anhand einer Analyse des logischen Status des Prädikats ‚unveränderlich', das er als Prädikat zweiter Ordnung bestimmt, das nicht direkt von Gott, sondern nur von einigen seiner Eigenschaften prädiziert werde. Gott sei nicht prinzipiell, sondern nur in bezug auf seinen moralischen Charakter und seine Fähigkeiten unveränderlich. Die Unvereinbarkeit des P. mit der Rede von Gottes Seligkeit ist für S. unwesentlich, da er Seligkeit nicht für ein Attribut Gottes hält. Es sei nur zu fordern, daß Gottes Leid in seine Freude eingebettet ist, d. h. Gottes Freude seine Trauer überwiegen muß. – S. kommt aufgrund der Argumente gegen den P. zu folgender Formulierung der passibilistischen These, die er für immun gegenüber der impassibilistischen Kritik hält: Gott und seine Empfindungen/Gefühle können von der

Welt (nur) auf eine personale Weise beeinflußt werden. Gott ist (nur) unveränderlich in bezug auf seinen moralischen Charakter und seine Fähigkeiten. Von seinem moralischen Charakter aus ist zu bestimmen, welche Gefühle und Empfindungen ihm zugeschrieben werden können. Gott kann trotz seiner Leidensfähigkeit nie von Leid oder Trauer überwältigt werden. – Als wichtige Argumente für den P. nennt S. v. a. die Argumente aufgrund der Allwissenheit Gottes, seiner Fähigkeit zu trösten, seiner Liebe und des Leidens des Sohnes Gottes. Daß Gott ohne Wissen aus und um Erfahrungen und Gefühle nicht allwissend sein könne, sei zwar kein Argument für einen Passibilismus im strengen Sinn, aber für die Fähigkeit Gottes, Gefühle zu empfinden. In Fällen schweren Leidens könne Gott die leidenden Menschen besser trösten, wenn er Sympathie und Mitleid mit ihnen habe und selbst Leid erfahren habe. Nach einer eingehenden Analyse des Begriffs der ‚Liebe Gottes' kommt S. zu dem Ergebnis, daß zwar nicht ‚Liebe' im Sinn von Wohlwollen und Güte, aber ‚Liebe' im Sinn einer gegenseitigen Freundschaft/Gemeinschaft zweier freier Personen notwendig ihre Leidensfähigkeit impliziert. Da die zweite Bedeutung von ‚Liebe' vorzuziehen sei, schließt S., daß eine angemessene Rede von einem liebenden Gott auch die Behauptung seiner Leidensfähigkeit impliziere. Das Argument anhand des Leidens Christi ist wohl das populärste und zusammen mit dem aus der Liebe Gottes auch im deutschsprachigen Raum häufigste Argument für den P. Es behauptet, daß der Gott, dem wir in Jesus Christus begegnen, ein leidender Gott ist. S. differenziert zwei Spielarten: die erste Version argumentiere, daß Gott aufgrund der Inkarnation selbst leidet, wenn Jesus leidet. Eine andere Variante betone stärker die Offenbarung Gottes in Jesus. Wenn Jesus die unüberbietbare Offenbarung Gottes sei, müsse auch sein Leiden etwas über Gott aussagen. S. hält die erste Variante für kein gutes Argument, da es sich auf eine „realistische" Interpretation der Inkarnation stütze. Er leugnet zwar nicht die Formel des zweiten Konzils von Konstantinopel, der im Fleisch gekreuzigte Jesus Christus sei wahrer Gott, interpretiert sie aber als *christo-* und nicht als *theo*logische Formel. Die menschliche Natur Jesu und auch die zweite Person der Trinität hätten gelitten, aber nicht die göttliche Natur Jesu. Das Fleisch Christi sei das *medium passionis,* nur durch die Einheit des göttlichen Logos mit dem menschlichen Leib könne der göttliche Logos, dessen Natur leidensunfähig bleibe, leiden. S. sieht darin keinen Widerspruch, da etwas durch Vereinigung mit einem Medium für die Zeit dieser Vereinigung Fähigkeiten erwerben könne, die es an sich nicht habe und die nicht seine Natur änderten. Die zweite Version des Inkarnationsargumentes hält S. für überzeugender. Er glaubt, daß man es nur um den Preis des Rückfalls in den Doketismus ablehnen kann. Bei S.s Darstellung der Argumente für und gegen den P. ist das Modell eines liebenden Gottes wichtiges Bewertungskriterium. S. geht es nicht um einen leidenden Gott im allgemeinen, sondern um einen Gott, der aus Liebe leidet. Wenn Liebe wesentlich für Gott sei, Liebe aber Leidensfähigkeit impliziere, könne Leidensfähigkeit kein nebensächlicher Aspekt der göttlichen Natur sein. – In den restlichen Kapiteln widmet S. sich einem kaum beachteten Argument gegen den P.: Da Leidensfähigkeit Körperlichkeit voraussetze, und Gott nichtkörperlich sei, könne er auch nicht leidensfähig sein. In Kapitel 4 untersucht er v. a. Thomas von Aquins Version dieses Arguments. S. stimmt Thomas darin zu, daß zwischen Emotionen und Körperlichkeit eine enge Verbindung besteht. Ein wichtiges Argument für diese These ist, daß starke Emotionen notwendig lokalisiert sind. Um die Konsequenzen dieser Position für den P. abzuschätzen, untersucht S. akribisch, inwieweit die im P. Gott zugeschriebenen Gefühle diese Körperlichkeit Gottes voraussetzen. In Kapitel 5 versucht S. unter Rückgriff auf eine Metapherntheorie religiöser Sprache den kognitiven Gehalt derjenigen Metaphern zu analysieren, auf die sich der P. zur theologischen Begründung seiner These hauptsächlich stützt. In Kapitel 6 analysiert S. die Erfahrungen, die Gott in diesen Metaphern zugesprochen werden und kommt zu dem Schluß, daß ein solcher Gott körperlich sein muß, da die Gott zugeschriebenen Empfindungen (feelings) und starken Gefühle (wie z. B. starkes Mitleid oder Trauer) voraussetzen, daß er körperliche Wahrnehmungen hat, die notwendig einen bestimmten Ort in/auf dem Körper haben. Damit wird deutlich, daß die Entscheidung für den P. weitreichendere Auswirkungen auf die Gottesvorstellung hat als oft angenommen. Entweder muß man den P. oder die Vorstellung von der Nichtkörperlichkeit Gottes aufgeben. Da s. E. der P. die besser begründete Position ist, sucht S.

nach einer adäquaten Theorie der Körperlichkeit Gottes und entwickelt in Auseinandersetzung mit Versuchen, Gott als zumindest graduell verleiblichtes Wesen zu denken, eine modifizierte Version der These Grace Jantzens, das Universum sei Gottes Leib. S. modifiziert ihre Theorie dahin, daß Gott nicht nur die Gefühle und Wahrnehmungen der Menschen empfindet, d. h. seine Emotionen mit den im Kosmos existierenden identisch sind, sondern auch Gefühle in bezug auf den Kosmos hat. Obwohl auch diese Gefühle im Kosmos lokalisiert seien, könne Gott sie von den nichtgöttlichen Gefühlen im Kosmos unterscheiden. S. glaubt, daß eine solche Auffassung von Gottes Körperlichkeit der Transzendenz Gottes besser gerecht wird als die traditionelle Rede von einem nichtkörperlichen Gott. Zur Illustration verweist er auf die „Transzendenz" der menschlichen Person gegenüber ihrem Körper. Auch Menschen hätten einen Körper, gingen aber nicht in ihm auf, sondern „transzendierten" ihn. – S.s Buch ist ein fast rundum überzeugendes Plädoyer für den P. und die Überprüfung der traditionellen Vorstellung der Nichtkörperlichkeit Gottes. Mir stellt sich einzig die, im vorliegenden Zusammenhang allerdings nebensächliche, Frage, wie S.s Kritik der ersten Version des inkarnationstheologischen Arguments für den P., z. B. der Formel „einer aus der Trinität hat gelitten", dem 12. Anathema im dritten Nestoriusbrief Kyrills von Alexandria oder auch der Rede Tertullians von „Deus mortuus" gerecht werden kann, auf den er sich als Gewährsmann der Tradition für seine These der Leiblichkeit Gottes bezieht. Aber auch systematische Überlegungen scheinen mir gegen S.s Position zu sprechen, deren Widerspruchsfreiheit mit der Annahme steht und fällt, Jesu Menschheit könne Medium dafür sein, daß die an sich leidensunfähige Gottesnatur für die Zeit des irdischen Jesu leidensfähig wird (91 f.). S. versucht seine Position mit Beispielen aus der Technik zu stützen. Sicher können auch Menschen durch Hilfsmittel neue Fähigkeiten erwerben, die trotzdem nicht die menschliche Natur verändern. Allerdings bleiben solche Hilfsmittel dem Menschen immer äußerlich, können von ihm nicht nur unterschieden, sondern von ihm getrennt werden. Dies wird aber weder der chalkedonensischen Bestimmung der zwei Naturen als ungetrennt und unteilbar gerecht, noch ist der Körper als dem Menschen externes Hilfsmittel zu bestimmen, sondern ist als menschlicher Leib Konstitutivum des Menschen, was S. in seiner These von der Körperlichkeit Gottes selbst voraussetzt. Damit wird S.s Kritik aber inkonsistent. Mein Einwand ist aber für S.s These nur unwesentlich. – Sein Buch ist eine interessante und wichtige Studie zur „Grammatik" der Begriffe der Leidensfähigkeit und der Nichtkörperlichkeit/Körperlichkeit Gottes. Beeindruckend ist zum einen S.s klare und differenzierte Analyse der Argumente für und gegen den P. Zum anderen wirft seine Untersuchung zur Körperlichkeit Gottes Licht auf ein lange vernachlässigtes bzw. nicht wahrgenommenes Problem und eröffnet eine neue Perspektive auf das Problem der Rede von Gott als körperloser Person, die in unserem Jahrhundert v.a. im englischsprachigen Raum immer wieder als inhaltsleer kritisiert wurde. Allerdings bedarf sie, wie S. selbst anmerkt, noch weiterer Ausarbeitung. Dabei müßte m. E. auch der traditionelle Transzendenzbegriff geklärt und untersucht werden, inwieweit dieser mit dem von Jantzen und S. identisch und der biblischen Rede von Gott angemessen ist. Ein hilfreiches Sach- und Personenregister und ein ausführliches Literaturverzeichnis runden diese gelungene Publikation ab, die ihren Leser/-innen nicht zuletzt ganz nebenbei Einblicke in einige Probleme und Diskussionen der sogenannten analytischen Religionsphilosophie/Theologie gewährt, die für deutschsprachige Theologen/-innen immer noch weitgehend terra incognita ist. Daß Expeditionen in dieses Gebiet lohnenswert sind, zeigt S.s Studie. O. Wiertz

„Landschaft aus Schreien." Zur Dramatik der Theodizeefrage. Hrsg. von *Johann Baptist Metz*. Mainz: Grünewald 1995. 143 S.

Der Band ist aus einer Aachener Tagung des Jahres 1994 hervorgegangen. In einem ersten Beitrag zeigt *G. Neuhaus* (vgl. diese Zeitschrift 1994: 609–613), wie bei Büchner, Dostojewski und Camus die Theodizeefrage erst auf dem Boden eines bestimmten sittlichen Bewußtseins aufbricht, das seinerseits sich als Teil jener Welt erkennen muß, gegen welche es protestiert. So wird die Anstößigkeit für den Glauben zum Anstoß auch zu ihm, insofern sich als authentische Gestalt dieser Frage die klagende Anrede Gottes

herausstellt. *W. Oelmüller* referiert philosophische Antwortversuche, um ihr Ungenügen zu zeigen. Auf der Liste von Depotenzierungen des Leids erscheint leider auch hier wiederum die These vom malum als privatio boni – in Verkennung ihres ontologischen Charakters, dank dem sie überhaupt keine Antwort versucht (wieso sollte Krankheit den weniger schmerzen, der sich hierbei der Gesundheit beraubt sieht?), sondern einzig einen Dualismus ausschließt, mit dessen Annahme sich (nicht der Schmerz, doch) das Problem erledigt hätte. Dankenswert aber der Abweis von mythischen Gottesleid-Spekulationen. Sein wichtiges Plädoyer für das Gebet (Hiob, Jesus, Nathan) müßte eigentlich Differenzierungen bzgl. Bilderverbot und negativer Theologie erlauben und stellte wohl auch die (nicht mehr philosophische) Schlußfrage, ob der Christ hier mehr sagen könne als der Jude, in ein anderes Licht (in das von Ostern? Zu Langenhorst vgl. diese Zeitschr. 1995: 304–306). Der *Hrsg.* „bündelt [s]eine Überlegungen zum Theodizeethema, soweit [er] sie im Verlauf der letzten Jahre vorgetragen" hat (81): in der Diagnose „religionsförmiger Gotteskrise" im allgemeinen und der Theodizeefestigkeit des Christentums im besonderen (wofür vielleicht doch weniger die „Theologiewerdung" bzw. die „Sündenempfindlichkeit" verantwortlich sein dürften [oder wäre nicht mehr die Schuld „der Übel größtes"?] als eher das nachösterliche Klage„verbot" [91]). Auch hier zudem (K. Rahner folgend) ein gängiges Aburteil: der Unterscheidung Zulassen – Bewirken. Auch sie jedoch will keine Lösung bieten, hält indes die Frage offen: Wer nämlich Böses wirkt, *ist* böse; wer es zuläßt, wäre es erst, wenn er dies nicht rechtfertigen könnte (glauben aber heißt vertrauen, daß Gott es kann und wird, – ohne daß der Glaubende wissen müßte [m. E. sogar: ohne daß er dies könnte], wie). Und ist es gut, die endlich eintretende Besinnung auf das trinitarische Kerngeheimnis unseres Glaubens (welches uns die Prediger seit Jahren unter Hinweis auf das meerschöpfende Büblein vorenthalten) sogleich als Tribut an die heutige polytheistische Atmosphäre zu verdächtigen (94)? Bedeutet Christentum nicht, Jesus Christus als den „Herrn" bekennen? Steht nach der neuzeitlichen Atheismus-Konfrontation (und auch nach Auschwitz – oder sollte es uns endgültig auf uns und unsere Unmenschlichkeit bornieren?) nicht doch das bislang unterbliebene ernsthafte Gespräch mit Judentum und Islam über den lebendigen Gott an? Beachtlich unzeitgemäß Metz' Warnung vor einer Ästhetisierung des Leidens durch die Rede vom leidenden Gott (95). Aber wohin führt seine eigene Frage, ob die Grundintention der menschlichen Sprache vielleicht der Schrei sei? Klagt die Gebets-Klage nicht gerade nochmals darüber, daß es ihr nicht möglich sei, zu lobpreisen? Mit anderen Worten, ein „theodizeebewußtes und leidempfindliches Christentum" hätte wohl auch die egozentrierende Gewalt von Leid und Schmerz zu bedenken. Zugestanden nicht bloß, sondern zugestimmt: Privat(istisch)e „Sündenmoral" darf nächstenliebende „Leidensmoral" nicht unterdrücken; erst recht aber diese nicht die Anbetung des Heiligen. – Leiderinnerung als Gottesfrage behandelt eigens *J. Reikerstorfer.* Rechtens wendet er sich gegen eine unmittelbare theologische Geschichtsdeutung; aber wer ist heute noch derart Hegelianer – und hält seine eigene Rede von der Krise Gottes selbst und dessen Kommen darin (114f.) Metz' Anfragen stand? Abgeurteilt wird „die dogmatische Haltung wissenden Glaubens" (114 – 2 Tim 1,52?) zugunsten undoktrinärer Humanität. Da läse ich gern – statt bloß von Atheismen aus moralischen Gründen – ein Wort etwa über E. Levinas' so entschiedene wie uneschatologisch ethische Rede von Gott; denn Er ist es, „der uns zur Güte drängt". Und dieses Gebot schafft unsere Freiheit, anstatt daß es der Sündenfall wäre, durch den der Mensch „zur Weltstellung als Wesen der Freiheit gelangt" (111), was man dann einzig „dialektisch" einzuschränken hätte. Zum Schluß führt *H. H. Henrix* ein behutsames „Gespräch mit Hans Jonas" über die Machtentsagung Gottes (bedenkenswert seine Anfragen an Brantschens paränetisch-pastoralen Ton – 136; wäre andererseits zu Levinas' Kritik an der göttlichen Kenose – 140 – nicht doch [ich wiederhole mich] trinitarisch zu sprechen – und zwar, statt bloß [fast patripassianisch] identifizierend, gerade differenzierend? In der biblischen Unterscheidung von wehrlosem Sohn und ihn nicht schonendem Vater). Wünschenswert klar kommt der Punkt möglicher Hoffnung für die Toten zur Sprache (welche bei Schiwy „eigenartig ausgeblendet" bleibe – 140). – Bleibt also des Psalmisten, Jesu und unser „Warum?". Aber es richtet sich an Gott selbst, zur Antwort von Ihm – statt etwa, angesichts seiner Machtlosigkeit, als Frage über ihn, an uns selbst. J. Splett

Kummer, Christian, *Philosophie der organischen Entwicklung* (Kon-Texte 2). Stuttgart u. a.: Kohlhammer 1996. 271 S. 3 Abb., Kt.

Während sich der Autor in seiner Dissertation mit der Stammesgeschichte befaßte (Evolution als Höherentwicklung des Bewußtseins, 1987), legt er hier eine naturwissenschaftliche und naturphilosophische Untersuchung zur Ontogenese (vom befruchteten Ei, der Keimesentwicklung bis hin zur Geburt bzw. zum Schlüpfen aus dem Ei) vor. Der Text ist im wesentlichen der der Habilitationsschrift an der Hochschule für Philosophie in München, wobei der dortige Titel „Das Formproblem in der Keimesentwicklung" durch den jetzigen ersetzt wurde und die Anmerkungen weggelassen wurden. Dabei liegen die Hauptakzente seiner Darstellung auf den ersten Stadien der Keimesentwicklung, nicht so sehr auf den späteren. Die populärwissenschaftliche Vorstellung der Ontogenese besteht darin, daß in den Genen ja alles enthalten sei an Informationen für diesen Prozeß in der Zeit der Ausfaltung in der Keimesentwicklung.

In der Forschung stieß man aber schon sehr früh auf das Problem, daß bestimmte Gene zu bestimmten Zeiten angeschaltet werden mußten, und das in geordneter Reihenfolge und dieselben Gene bei anderen Entwicklungsschritten wieder abgeschaltet werden mußten, wenn das entsprechende Organ sich herausgebildet hatte. In jeder Körperzelle sind ja alle Gene vorhanden, nicht nur die für z. B. das Leber- oder das Lungengewebe. So ist das mechanistische Erklärungsideal in der Biologie gerade in der Keimesentwicklung an eine wesentliche Grenze gestoßen. Was wann ausgebildet wird, und was zu einer bestimmten Zeit nicht ausgebildet wird, hängt also wesentlich nicht nur von der in den Genen grundgelegten Information ab, sondern von der Form des fertigen Organismus, die einen „Ordnungsrahmen für die Bewegung der Elemente" in der Zeit darstellt. Die Gene können nur die Information dafür liefern, welcher Organismus entsteht, aber nicht, wann sie im Verlauf der Keimesentwicklung angeschaltet bzw. abgeschaltet werden. Somit ist der Ansatz Demokrits als ausschließliches Erklärungsmodell mechanistischer Art besonders deutlich in der Keimesentwicklung gescheitert und der aristotelische Form-Materie-Entwurf hat sich als philosophische Deutung der Embryogenese als zutreffende Lösung erwiesen.

Entsprechend dieser Problemdarstellung ist diese Arbeit aufgebaut. Zunächst wird die Keimesentwicklung in die allgemeinere Dimension der Evolution gestellt (Kap. 1). Im zweiten Kapitel wird die aristotelische Metaphysik des Werdens ausführlich dargestellt. Hier wird die Position des Aristoteles in seinen philosophiegeschichtlichen Rahmen gestellt, um auch die gegensätzlichen Erklärungsweisen vorzulegen und sie in ihrer ungenügenden Lösung und Begründung auszuweisen, besonders die des Mechanismus. Das Kapitel 3 befaßt sich mit der Entwicklungsmechanik. Hier werden wichtige Begriffe der Embryogenese erklärt: Mosaikeier und Regulationseier, Induktion und Organisationszentrum. Das 4. Kapitel legt die heutigen Ergebnisse molekularbiologischer Forschung bezüglich der Proteine und ihre Rolle in der Keimesentwicklung dar, das 5. Kapitel die Architektur der chromosomalen DNS und ihre Rolle in der Embryogenese. Die so gewonnenen Grundkenntnisse werden im 6. Kapitel auf das Paradepferd der Keimesentwicklung, Drosophila, angewendet, besonders was die Wirkung der homeotischen Gene und die Kaskade der frühembryonalen Genaktivierung betrifft.

Nach diesen sehr ins Detail gehenden Ausführungen, in denen das heutige umfangreiche Wissen der Keimesentwicklung in einer immensen Literaturfülle aufgearbeitet wird – eine nicht immer leichte Lesekost selbst für jeden Biologen, der nicht Spezialist auf diesem Gebiet ist, geschweige denn für einen Philosophen – wird im letzten Kapitel (7) die naturphilosophische Deutung dieses komplexen Geschehens gegeben, das sich aus der Kombination der Elemente – sprich Proteine und Gene – und aus der Formganzheit der Lebenswesen ergibt. Eine ausschließliche Deutung aus mechanistischer Konzeption erweist sich als ungenügend und ruft deshalb nach einem gestaltgebenden Plan. Dieser Plan, von Aristoteles „Seele" genannt, wird vom Verf. in Anlehnung an Teilhard de Chardin als „bewußtseinsanaloges Prinzip (Akt)" verstanden.

Das Buch zeichnet sich aus durch eine klare und übersichtliche Gliederung und ebenso verständliche Sprache ohne Schachtelung von Sätzen. Die Forschungsergebnisse zur Keimesentwicklung werden gründlich und detailliert dargestellt, um die Defizite ei-

ner rein mechanistischen Deutung herauszuarbeiten. Am Ende des Buches sind ein Namensverzeichnis und ein ausführliches Stichwortverzeichnis angeführt. Sicher wäre ein Glossar der verwendeten Fachausdrücke hilfreich gewesen, damit nicht nur Spezialisten in der Embryologie, sondern auch Naturphilosophen die Arbeit mit Gewinn lesen können. Zwar ist einzuräumen, daß die Fachausdrücke und auch die verschiedenen Genbenennungen an Ort und Stelle gut erklärt werden, doch die Fülle der Fachtermini ist so groß, daß man 10 Seiten weiter schon die meisten wieder vergessen hat, was um so mehr für einen Nicht-Biologen zutrifft. Der philosophische Teil zu Anfang und am Schluß ist ja auch für einen interessierten Biologen in ausführlicher Klarheit dargestellt. Die Ableitung des Formprinzips als notwendiges Erklärungsprinzip für die Keimesentwicklung ist in überzeugender Weise gelungen. Besonders gut erscheinen mir auch die Ausführungen zu der Evolution als Dimension des Lebendigen. – Das Buch verbindet profunde Kenntnisse der Naturwissenschaften mit gründlicher philosophischer Reflexion und Deutung der gebotenen Fakten. Andere nicht so gut oder nicht passende Interpretationen werden argumentativ zurückgewiesen. Eine solche umfassende naturphilosophische Darstellung der Keimesentwicklung liegt bisher nicht vor.

Außer einer Reihe von Tipp- und orthographischen Fehlern ist mir besonders störend der falsche Gebrauch des Wortes „verantwortlich" (89, 92, 93, 94, 96, 99, 101, 102, 104, 110, 118, 122, 139, 155, 157, 158, 218, 232) aufgefallen. Dieses Wort ist nach der Sprachphilosophie eine personale Kategorie, setzt also Personsein voraus, und kann deshalb nicht für die Ursächlichkeit von Proteinen oder Genen verwendet werden. Man sollte eine Leichtfertigkeit im Gebrauch heutiger Umgangssprache, z. B. „Das Tief ‚Heinrich' ist verantwortlich für den Regen am kommenden Tag", in philosophisch exakter Sprache vermeiden. Das hat mich um so mehr gewundert, weil der Verf. sonst in ähnlichen Fällen durchaus auf andere Fehlformulierungen hinweist und sie nicht gebraucht. Ähnliches gilt vom Amerikanismus „es macht keinen Sinn" (it makes no sense), was im Deutschen aber heißt: es *hat* keinen Sinn, es ist ohne Sinn, o. ä. (17). Ebenso ist zu sagen, daß man den Amerikanismus „it makes no difference", es macht keinen Unterschied, im Deutschen vermeiden muß. Im Deutschen muß es heißen: es besteht kein Unterschied (233). – Diese kleinen sprachlichen Korrekturen mindern aber keineswegs den hervorragenden Entwurf der Formerklärung für die Keimesentwicklung und des Aufweises, daß lebendige Selbstorganisation aus mechanistischer Sicht nicht vollständig beschrieben werden kann.

R. Koltermann S. J.

Frau und Mann. *Geschlechterdifferenzierung in Natur und Menschenwelt.* Interdisziplinäres Forum. Hrsg. m. Einl. v. *Venanz Schubert* (Wissenschaft und Philosophie. Interdisziplinäre Studien 10). St. Ottilien: EOS 1994. 248 S.

Die in diesem Band versammelten wissenschaftlichen Beiträge von drei Frauen und sechs Männern sind ursprünglich für eine Ringvorlesung der Universität München verfaßt worden. Dementsprechend richten sie sich nicht an ein Fachpublikum der jeweiligen Disziplin, sondern an die akademische Öffentlichkeit im allgemeinen. Am Leitfaden des Themas „Geschlechterdifferenz" werden oft auch spezifische Voraussetzungen, Gegenstände und Methoden der verschiedenen Einzelwissenschaften – wie die Autorinnen und Autoren sie verstehen – vorgestellt und gegeneinander abgegrenzt.

Den Anfang machen zwei Stellungnahmen aus naturwissenschaftlicher Sicht: der Zoologe *G. Neuweiler* beschreibt das Phänomen Sexualität – die Verschiedenartigkeit der an der Fortpflanzung beteiligten Geschlechter – hinsichtlich seiner evolutionären Vorzüge und Kosten für eine Population und verneint die Frage, ob sich die biologischen Unterschiede zwischen Frau und Mann zur Begründung einer bestimmten Gesellschaftsform oder Rollenfestlegung heranziehen lassen. Eine gegenteilige Auffassung vertritt der Humanethologe *I. Eibl-Eibesfeldt*: Forschungen über die Auswirkungen des Hormonstatus auf das geschlechtstypische Verhalten sowie interkulturelle Studien ließen Rückschlüsse auf angeborene Verhaltensdispositionen zu, die Frau und Mann im Interesse „unserer" – d. h. der europäischen – „Überlebenstüchtigkeit" jeweils für bestimmte Aufgaben prädestinierten. In diesem Sinne verteidigt E.-E. v. a. die traditionelle Rolle der Frau als fürsorgende Mutter und fordert gleichzeitig die vom Staat bezahlte

und versicherte „hauptberufliche Mutter", um die Unabhängigkeit der Frau bzw. deren Schutz vor männlicher Aggression zu gewährleisten. Der ethnologische Beitrag von *M. Laubscher* verbindet das Thema Geschlechterrollen mit wissenschaftstheoretischen, historischen und wissenssoziologischen Reflexionen, sowie einer Reduktionismus- und Evolutionismuskritik an der Humanethologie. Nach ethnologischem Befund ließen sich kulturelle Universalia bezüglich der Geschlechterrollen (über die physiologischen Unausweichlichkeiten von Geburt und Zeugung hinaus) nur auf einer nichtssagend abstrakten Ebene formulieren. Im Hinblick auf die Bemühungen um Chancengleichheit der Geschlechter heute gäbe es, so L., keine vorbildlichen Modelle unter den Gesellschaften, welche die Ethnologie vornehmlich erforscht.

Der evangelische Alttestamentler *J. Jeremias* nimmt die feministische Bibelkritik Gerda Weilers am Status der Frau als „Eigentum des Mannes" (siehe z. B. die zehn Gebote) zum Anlaß, die damalige gesellschaftliche Stellung der Geschlechter (Ehe, Rechtsfähigkeit, Kult) zu beschreiben und verschiedene Auslegungen der Intentionen von Bibeltexten zum Geschlechterverhältnis vorzustellen; darunter eine Exegese von Gen 2–3, derzufolge die Unterordnung der Frau eine Strafe für menschliche Schuld und Gottes Schöpfungsabsicht entgegen sei. Die Philosophin *A. Piper* verfolgt die Frage, weshalb Frauen so wenig Philosophie betrieben haben, anhand einer Untersuchung repräsentativer Denkkonstrukte abendländischer Philosophen zum Thema „Frau". Die grundsätzliche Weichenstellung erfolgte in den Anfängen der Philosophie, als einerseits „gleichsam außer- oder übergeschlechtliche" Frauengestalten wie Dike oder Diotima als Autoritäten für den Gebrauch der Urteilskraft auftraten; andererseits jedoch in der platonischen Metaphysik die Frau als Geschlechtswesen „durch ihre der Sinnlichkeit stärker verhafteten Natur" den Aufstieg in die Welt des Logos nicht schafft und darum „unterhalb des Menschlichen bleibt". Im Anschluß an dekonstruktivistische Ansätze fordert P. eine Rückbesinnung auf die Bedeutung der theoretischen und praktischen Urteilskraft im Zeichen der Geschlechterdifferenz.

Kl. Strunks Beitrag über „Grammatisches und natürliches Geschlecht in sprachwissenschaftlicher Sicht" vergleicht die Genussysteme der indoeuropäischen Sprachen mit anderen Sprachfamilien, die keine grammatischen Geschlechter besitzen, sondern Nomina nur nach Klassen („Belebtes" – „Unbelebtes") gliedern. Er stellt die Hypothese auf, daß auch den indoeuropäischen Genussystemen historisch ein derartiges älteres, zweigliedriges Klassensystem vorausgegangen sei und unterstreicht, daß die Bezeichnungen von Menschen und Tieren eine Vielfalt von vorhandenen oder fehlenden Relationen zwischen Genus und Sexus aufweisen. Die Juristin *D. Coester-Waltjen* verfolgt die Veränderungen der Rechtsstellung von Mann und Frau im deutschen Familienrecht von der Jahrhundertwende bis zur Gegenwart: d. h. von der Festschreibung eines patriarchalischen Familienmodells mit strikten Rollenmustern und einer enormen Entrechtung der Ehefrau, über die Funktionalisierung von Ehe und Familie zur „Volkserhaltung und Volksvermehrung" im NS-Staat, bis hin zu den Neufassungen (DDR und BRD) der Nachkriegszeit und zu jüngsten Reformen. Letztere hätten eine weitgehende rechtliche Gleichstellung der Geschlechter verwirklicht und immer mehr davon Abstand genommen, einen einheitlichen Ehe- und Familientyp rechtlich vorzuschreiben. Statt dessen ziele das Recht darauf ab, einen geschützten Freiraum für die Entfaltung privater, emotionaler Beziehungen, und insbesondere den Schutz der sozial schwächeren Gemeinschaftsmitglieder zu gewährleisten. Die tiefgreifenden Veränderungen der Geschlechterverhältnisse in der modernen Gesellschaft beschreibt die Soziologin *E. Beck-Gernsheim* am Beispiel des „Konfliktfelds Liebe". Der „nie dagewesenen Freiheit" von rechtlichen und traditionellen Vorschriften stehe ein „nie dagewesener Zwang" zur individuellen Entscheidung gegenüber, ein Imperativ zur ständigen Selbstherstellung, Revision und Optimierung des eigenen Lebensprogramms. Ehen, Liebesbeziehungen und Scheidungen würden zunehmend danach bewertet, inwiefern sie die Selbstentfaltung befördern oder behindern. Dieser Beitrag läuft als einziger am Thema des Bandes vorbei, insofern er in keiner Weise die skizzierte Entwicklung nach ihrer unterschiedlichen Bedeutung für Frauen und Männer differenziert. Der Wirtschaftspsychologe *L. von Rosenstiel* untersucht die Beziehung von Männern und Frauen in Organisationen der Wirtschaft und Verwaltung. Hier bildet sich das trotz rechtlicher Gleich-

stellung weitgehend unveränderte, sozio-ökonomische Machtgefälle in harten Zahlen ab. Im Blick auf mögliche Ursachen betont v. R. den Androzentrismus („Das Bild vom ‚klassischen' Manager ist nahezu deckungsgleich mit dem Stereotyp ‚Mann'"), die substantielle Diskriminierung von Frauen als Frauen und das rein zweckrationale Kalkül ökonomischen Handelns – Faktoren, welche Frauen in unmögliche Alternativen bzw. in die Aufgabe ihrer weiblichen Identität hineinzwingen.

Der Band als ganzer zeigt in beeindruckender Weise, daß das Problem der Geschlechterdifferenz sich nicht in einen zusätzlichen „Sonderforschungsbereich" einpferchen läßt, sondern jede einzelne Disziplin auf besondere Weise betrifft und zur (Selbst)reflexion auf verschiedenen Ebenen herausfordert: Frauen und Männer als Gegenstand empirischer natur- und sozialwissenschaftlicher Forschung; Frauen und Männer, Männliches und Weibliches in der symbolischen Ordnung verschiedener Kulturen (inklusive ihrer Grammatik, Philosophie, Religion und Rechtsordnung); die politischen und unbewußten normativen Vorgaben, d. h. die unausweichliche Partialität aller Theoriebildung einerseits, die Unmöglichkeit der *Ableitung* eines normativen Menschenbilds aus den Ergebnissen der Human- und Naturwissenschaften andererseits. *Laubscher* hat diese wissenssoziologischen und wissenschaftstheoretischen Einsichten in wünschenswerter Klarheit dargelegt. Keine der Autorinnen und keiner der Autoren – außer (ansatzweise) *Pieper* – hat jedoch die erkenntnistheoretischen und politischen Konsequenzen daraus gezogen: erstens, die Entuniversalisierung des männlichen Denkens; zweitens, wie französische und italienische Philosophinnen (Luce Irigaray, DIOTIMA, die Libreria delle Donne di Milano) seit langem fordern und praktizieren: Ausgehend von ihrer Fremdheit, von ihrem Unbehagen in der androzentrischen symbolischen Ordnung, von ihren eigenen Erfahrungen, Wünschen und ihren Beziehungen zu anderen Frauen, müssen Frauen die ganze Welt neu denken und formulieren. Nur auf diese Weise können wir einen neuen Spiegel erschaffen, um uns eines Tages „unentstellt darin wiederzuerkennen" *(Annemarie Pieper).* H. Lauterbach

Wagner, Gerhard, *Gesellschaftstheorie als politische Theologie?* Zur Kritik und Überwindung der Theorien normativer Integration (Soziologische Schriften 60). Berlin: Duncker & Humblot 1993. 510 S.

Liberalen Gesellschaftstheorien zufolge kommen moderne Gesellschaften ohne moralische Gemeinsamkeiten ihrer Mitglieder aus. Dadurch, daß Individuen Beziehungen im je eigenen Interesse eingehen und dabei wechselseitig voneinander profitieren, entund bestehen gesellschaftliche Zusammenhänge auch über weite Strecken von Raum und Zeit. Prominente Gesellschaftstheoretiker haben dieser Annahme widersprochen: Soziale Ordnungen kommen ohne einen gemeinsamen Willen der Gesellschaftsmitglieder nicht aus, die deshalb nicht nur an sich, sondern auch an ihrer Gesellschaft ein Interesse haben müssen. Derartige Gesellschaftstheorien normativer Integration stellt der Verf. in seiner Dissertation pauschal unter Verdacht: Sie lassen sich mit „wissenschaftlichen Mitteln" nicht legitimieren und bieten deshalb nur „Politische Theologie". Inspiriert durch Carl Schmitt versieht der Verf. mit diesem Etikett Theorien, deren zentrale Kategorien sich als säkularisierte theologische Begriffe des Christentums rekonstruieren lassen. Weil nicht in „völliger Abkehr" vom christlichen Emanatismus haben diese Theorien das theologische Denken nicht abgestreift, sondern lediglich unter den Bedingungen neuzeitlichen Denkens „aufgehoben". Die Bedeutung der Menschen für ihre soziale Ordnung können sie deshalb nur in Entgegensetzung zur ordnungsstiftenden Rolle Gottes angeben. Deswegen bieten sie allesamt ein „anthropologisches Glaubensbekenntnis", halten nämlich den Menschen „von Natur aus" für schlecht. Auf „sozialontologischer Ebene" erscheinen soziale Beziehungen primär als Kampf zwischen Freund und Feind, was auf „soziologischer Ebene" eine starke Ordnungskonzeption notwendig macht, die sich nicht auf die Leistungen der Menschen verlassen kann, sondern Gott oder ein säkulares Surrogat in Anspruch nehmen muß. Die dekonstruktive These, daß alle Gesellschaftstheorien normativer Integration „Politische Theologien" sind, sucht der Verf. exemplarisch, nämlich an den Entwürfen von Durkheim und Habermas, mit Hilfe eines „Stellenäquivalenzmodells" zu begründen: Als Prototyp der

„Politischen Theologie" stellt er zunächst Hobbes' Leviathan vor. Für Hobbes speist sich soziale Ordnung aus zwei Quellen, nämlich aus dem Selbsterhaltungsstreben von Individuen im mörderischen „Kampf aller gegen alle" sowie aus dem verpflichtenden Charakter von Gottes Wort. Auf dieser Basis muß sie die Form des allmächtigen Staats annehmen. Die zentralen Begriffe von Durkheims und Habermas' Gesellschaftstheorien werden dann – vermittelt über die Entwürfe von Spencer bzw. Weber – als funktionale Äquivalente zu der für Hobbes herausgestellten Triade („Kampf aller gegen alle", „Gott" und „Staat") ausgegeben. So meint der Verf. den Nachweis zu führen, daß Durkheim und Habermas ihre Ordnungsprinzipien Arbeitsteilung bzw. Sprache nicht in wissenschaftlicher, sondern eben in theologischer Weise ausführen. Wie Hobbes bringen sie einen „Gott" als Quelle sozialer Ordnung in Anschlag: Bei Durkheim gründet Gesellschaft auf eine vorgegebene Moral; Habermas dagegen sakralisiert die Geltung sprachlicher Äußerungen.

Die vom Verf. gewählte Methode lädt ihn zu freien Assoziationen ein, die intersubjektiv nicht überzeugen müssen. Warum etwa läßt die „Mehrdeutigkeit des Begriffs des Militärischen ... ahnen, daß in Spencers Theorie die Vorstellung des Sündenfalls involviert ist" (86)? Übernimmt Habermas das „negative anthropologische Glaubensbekenntnis", das der Verf. in der „Dialektik der Aufklärung" entdeckt, weil er „im Rahmen des Denkens der Frankfurter Schule" theoretisch sozialisiert wurde? Warum bietet die Unterscheidung zwischen strategischer und kommunikativer Handlungskoordination eine abstrakte Fassung von Schmitts Freund-Feind-Dichotomie (269)? Um „Stellenäquivalente" zu Hobbes' Leviathan auszumachen, erlaubt sich der Verf. zudem einen recht freizügigen Umgang mit seinen Exponaten. Dies mag ein Beispiel zeigen: In Habermas' Überlegungen, daß erst im Zuge geschichtlicher Rationalisierungsprozesse die sozialen Bindungskräfte intersubjektiver Verständigung gesellschaftlich wirkmächtig wurden, entdeckt der Verf. eine Angleichung der Sprache an die Religion sowie – einige Seiten später – eine historische Relativierung der Sprache. Er unterstellt nämlich erstens, daß die Bindungskräfte intersubjektiver Verständigung in Habermas' Gesellschaftstheorie aus der Absolutheit einer den Menschen vorgegebenen Religion lebt, und zweitens, daß nach Habermas soziale Ordnung in archaischen Gesellschaften auf „sprachfrei bestehenden ... Kontexten" (388) der Religion gegründet sei. Mit diesem und ähnlichen Unfug strapaziert der Verf. die Geduld seiner Leserinnen und Leser.

Was aber treibt ihn zu seinem Generalangriff auf die Moral als Konstitutionsbedingung von Gesellschaften? Wird soziale Ordnung theoretisch von einer gemeinsamen Moral her begründet, lassen sich – so wohl seine Befürchtung – Differenzen zwischen Gesellschaftsmitgliedern nur als defizitäre Form sozialer Beziehungen begreifen? Vorschnell werden dann Übereinstimmungen unterstellt und Differenzen nur auf der Basis dieser vorausliegenden Gemeinsamkeiten gedacht. Dagegen plädiert er in dem zweiten und konstruktiven Teil seiner Arbeit dafür, die „Differenz, die in den Beziehungen zwischen den Subjekten über Raum und Zeit hinweg zum Tragen kommt, zum Konstitutivum sozialer Ordnung" (435) zu nehmen. Mit Comte – und Marquard sowie Blumenberg – projektiert der Verf. dazu eine zweite Säkularisierung der Gesellschaftstheorie, die völlige Abkehr von der christlichen Theologie. Erst ohne deren vorgängiges Identitätsdenken ist eine differenzlogische Konzeption sozialer Ordnung sowie Gesellschaftstheorie als Wissenschaft möglich. Als soziales Band der Solidarität, das Menschen gerade in ihren Differenzen zusammenhält, ohne diese aufzulösen, gilt ihm – wiederum mit Berufung auf Comte – ihre relationale Bezogenheit („Arbeitsteilung") sowie ihre gemeinsame Verwiesenheit auf die ihnen vorausliegende Sprache. Durckheims Arbeitsteilung rekonzipiert er in existentialontologischer Weise, präsentiert nämlich mit dem „Alssein" ein natürliches, weil biologisch nachweisbares Existential des Menschen, der sich in Relation zu anderen als bestimmter Jemand objektiviert. Habermas' Theorie kommunikativen Handelns sucht er durch eine strukturalistische Sprachtheorie zu überbieten: Das relationale Gefüge von Sprachsystemen erzwingt soziale Bindung in der aktuellen Verwendung der Sprache im Sprechen.

Mit dem Verf. meldet sich ein Empirist zu Wort, kein Liberaler. Darauf bedacht, daß „Überempirisches" nicht Gegenstand von Wissenschaft sein kann, verbannt er „Religion" und „Moral" aus dem Lexikon der Gesellschaftstheorie. Dagegen lernt er „empi-

risch" – etwa aus der Biologie geschlechtlicher Differenz und Arbeitsteilung – die „Natur" des Menschen kennen – und sieht sich so auf wissenschaftlichem Wege und im Besitz universalistischer Ordnungsprinzipien. Ohne es auszuweisen, kommt auch er zu dem Ergebnis, daß soziale Ordnung nicht ausschließlich durch „das Eigeninteresse aller beteiligten Individuen" begründet ist. Er stellt nämlich der arbeitsteiligen Verwiesenheit von Individuen („Alssein") das Regelsystem der Sprache zur Seite. Enttarnt er im Gestus des Aufklärers Religion und Moral als Hergestelltes, weist er mit seiner strukturalistischen Konzeption der Sprache die sozialen Bindungskräfte des Sprechens den syntaktischen und semantischen Vorgaben der Sprache zu. Daß sich Sprachsysteme im Zuge der Sprachverwendung reproduzieren, in die Sprache deshalb auch Individualität und Kreativität eingeht, räumt er zwar ein. Keine Berücksichtigung findet jedoch die pragmatische Dimension des Sprechens, daß Individuen durch Verwendung von Sprache Verständigung untereinander herstellen, die sie nicht nur in Form sprachlicher Regelsysteme, sondern auch in Form von Moral kodifizieren können. Deswegen bleibt die eigentliche Pointe der kritisierten Gesellschaftstheorien normativer Integration unbehandelt: Um Differenzen über weite Strecken von Raum und Zeit zu organisieren, brauchen Gesellschaften einen gemeinsamen Willen der Individuen, den sie – in Ansehung ihrer Differenzen – selbst aushandeln müssen. Dabei finden sie nicht nur die Regel ihrer gemeinsamen Sprache, sondern auch normative Vorgaben derjenigen sozialen Zusammenhänge vor, in denen sie als Individuen sozialisiert wurden. Auf derartige Ressourcen sozialer Ordnungen hinzuweisen, macht Gesellschaftstheorien jedenfalls noch nicht zur Theologie. Dagegen – und das mag den Verf. entsetzen – könnten seine differenzlogischen Annahmen als säkularisierte Begriffe christlicher Theologie erwiesen werden. Die jedenfalls bietet in ihrer langen Traditionsgeschichte eine größere Vielfalt, als es der Verf. bei Comte oder Schmitt hat lernen können. M. Möhring-Hesse

Forst, Rainer, *Kontexte der Gerechtigkeit.* Politische Philosophie jenseits von Liberalismus und Kommunitarismus. Frankfurt am Main: Suhrkamp 1994. 478 S.

Zwei Jahre nach „Faktizität und Geltung" erschien mit dem angezeigten Band eine weitere Dissertation aus Habermas' rechtstheoretischem Arbeitskreis. In dessen Forschungsprojekt ging es um eine Rekonstruktion des modernen Rechts, die die Verknüpfung von Recht und Moral im demokratischen Rechtsstaat aufklärt, ohne dabei deren Differenzen einzuebnen. Bereits Habermas war dazu sowohl auf Rawls' liberale politische Philosophie als auch auf dessen „kommunitaristische" Kritiker gestoßen. Diese Auseinandersetzung hat sich der Verf. unmittelbar zur Aufgabe gemacht, wobei er ein moralphilosophisches Interesse verfolgt: Die US-amerikanische Debatte zwischen „Kommunitaristen" und „Liberalen" diskutierend, sucht er eine Theorie der Gerechtigkeit „jenseits von Liberalismus und Kommunitarismus" zu begründen.

Die „Kommunitarismusdebatte" zeichnet der Verf. in vier Themenfeldern nach, die – so seine systematische These – unterschiedlichen Dimensionen einer komplexen Gerechtigkeitstheorie entsprechen. Im ersten Kapitel verfolgt er die kommunitaristische Kritik an Rawls' vermeintlich atomistischem Personenkonzept – und gewinnt dabei den Begriff der ethischen Person, die ihre Identität im Kontext wertgebundener Gemeinschaften bildet. Gegenüber den Kommunitaristen verteidigt er zweitens das liberale Konzept des ethisch neutralen Rechts: Um sich gemäß eigener ethischer Vorstellungen verwirklichen zu können, brauchen Rechtspersonen subjektive Freiheitsrechte, die gerade von ihren ethischen Besonderheiten absehen. Angesichts der kommunitaristischen Diagnose mangelnder Integration in den liberalen Demokratien konzipiert er drittens die politische Gemeinschaft, in denen sich Staatsbürger als Autoren allgemeiner Rechtsnormen wechselseitig die gleichen Mitwirkungsmöglichkeiten zugestehen. Die kommunitaristische Kritik an universalen Moraltheorien wird viertens zurückgewiesen, dabei aber die Kontextsensibilität der universalen Moral herausgestellt: Innerhalb der Gemeinschaft aller Menschen sind die konkreten moralischen Personen Autoren und Adressaten allgemeingültiger Normen. Gerecht – so die abschließende Auswertung – sind Gesellschaften in dem Maße, wie sich Individuen in den vier Kontexten autonom bestimmen können. Auf diesem Wege sucht der Verf. die Kontroverse zwischen der

kommunitaristischen These ethisch situierter Individuen und der liberalen Position subjektiver Freiheitsrechte aufzulösen: Autonome Personen sind in ethischen Gemeinschaften, Rechtsgemeinschaften, politischen Gemeinschaften und der moralischen Gemeinschaft aller Menschen auf verschiedene Weise „situiert", müssen nämlich in diesen Kontexten ihre praktischen Probleme mit jeweils unterschiedlichen Gründen kommunikativ bewältigen. Damit übernimmt der Verf. von den Kommunitaristen das Konzept ethisch konstituierter Personen, zeichnet aber – „jenseits" zum Kommunitarismus und mit Rawls' Liberalismus – ethisch neutrale Freiheitsrechte als notwendige „Schutzhülle" ethischer Selbstverwirklichung aus. So erscheinen ihm Individuen eben nicht nur als ethische Personen, sondern zugleich auch als Rechtsperson. „Jenseits" liberaler Philosophie bindet er dagegen die Rechtsperson als Adressat subjektiver Freiheitsrechte an deren Rolle als Staatsbürger, die in öffentlichen Diskursen politischer Gemeinschaften mit allen anderen Bürgern Autoren dieser Rechte sind. Obgleich seine Ausführungen der systematischen Entfaltung einer Gerechtigkeitstheorie dienen, informiert der Verf. ausgezeichnet über die Themen und Positionen in der „Kommunitarismusdebatte". Allerdings läßt er sich durch sein systematisches Anliegen häufig zu einer eiligen Kommentierung des Materials verführen – und mutet damit seinen Leserinnen und Lesern den häufigen Wechsel zwischen verschiedenen Argumentationsebenen zu.

Insgesamt bleibt die vorgestellte Theorie der Gerechtigkeit im Kontext von Habermas' Diskursethik, wobei das Recht als Vermittlungsstelle der differenzierten Vollzüge kommunikativer Vernunft gilt. Die Rechtsgemeinschaft bietet einerseits den Rechtspersonen eine „Schutzhülle", sich als ethische Personen in pluralen Gesellschaften zu verwirklichen. In den subjektiven Freiheitsrechten institutionalisieren sich – über die politischen Diskurse öffentlicher Legitimation – andererseits die allgemeinen Verbindlichkeiten der universalen Moral, die allerdings nicht innerhalb der Grenzen politischer Gemeinschaften, sondern nur gegenüber allen Menschen gerechtfertigt werden können. Sofern das Recht demokratisch legitimiert ist, die Individuen also nicht nur Adressaten, sondern auch Autoren der Rechtsnormen sind, steht ihr Recht somit zwischen Ethik und Moral und ihre politische Gemeinschaft zwischen der Vielfalt ethischer Gemeinschaften und der einen moralischen Gemeinschaft aller Menschen. Mit dieser Würdigung des demokratischen Rechtsstaates folgt der Verf. der bereits in „Faktizität und Geltung" vorgezeichneten Linie. Im Vergleich dazu bietet er jedoch eine kommunitäre Auszeichnung der ethischen Person als Mitglied von ethischen Gemeinschaften. Zwar basiert auch Habermas' Diskursethik auf der Unterscheidung von Ethik und Moral. Auf Grund seiner Rationalitätstheorie konnte Habermas aber eigentlich nur Fragen der allgemeinen Moral sozial dimensionieren und daher diskurstheoretisch rekonstruieren, während evaluative Fragen des guten Lebens auf die „subjektive Welt" von Akteuren bezogen wurden – und deshalb aus der Rationalität diskursiv verbundener Akteure herausfielen. Davon unbelastet stellt der Verf. deutlich heraus, daß sich Akteuren ethische Fragen immer nur im Zusammenhang ihrer ethischen Gemeinschaften stellen, denen sie als Mitglieder angehören (wollen). Deswegen können sie ihre ethischen Probleme auch nur durch diskursive Rechtfertigung in diesen Gemeinschaften bearbeiten. Allerdings führt auch ihn sein Konzept ethischer Autonomie zu einer „letztlich" subjektivistischen Geltungstheorie ethischen Wissens.

Die vier verschiedenen „Kontexte der Gerechtigkeit" werden als die verschiedenen Kontexte der Rechtfertigung von Handlungswissen eingeführt: Unterschiedliches Wissen verlangt unterschiedliche Begründungen innerhalb verschiedener „Rechtfertigungsgemeinschaften". Der Begriff der „Gemeinschaft" überzeugt jedoch nur für den sozialen Zusammenhang ethischer Personen; problematisch ist er dagegen für den Kontext moralischer Rechtfertigung. Der soziale Zusammenhang moralischer Personen, mithin also aller Menschen, läßt sich sinnvoll kaum als eine Gemeinschaft begreifen, da er gerade jede von innen gezogene Grenze von Gemeinschaften („Wir") transzendiert. Problematisch scheint der Begriff der Gemeinschaft auch in bezug auf die „politische Gemeinschaft", also auf den sozialen Kontext der Adressaten und Autoren subjektiver Freiheitsrechte, zumal wenn er unmittelbar auf den Staat als Institution des Rechts bezogen wird. Auch wenn der Verf. die „politische Gemeinschaft" deutlich von ethischen Gemeinschaften abzuheben sucht, suggeriert dieser Begriff Nähe und Bekanntschaft,

die für moderne Gesellschaften unangemessen scheinen. Genauso unangemessen ist die vorschnelle Identifizierung „politischer Gemeinschaften" mit dem Rechtsstaat: Zwar ist staatliches Recht ein herausragender Gegenstand politischer Auseinandersetzungen, gleichwohl nicht ihr einziger; ebenso sind staatlich garantierte Rechte zwar eine notwendige „Schutzhülle" ethischer Autonomie, nicht aber eine hinreichende. Die entworfene Theorie der Gerechtigkeit hätte vermutlich durch gesellschaftstheoretische Bemühungen und dabei insbesondere durch eine systematische Unterscheidung zwischen Gemeinschaften, Gesellschaft und Staat noch gewonnen. M. Möhring-Hesse

Dias, Maria, C., *Die sozialen Grundrechte.* Eine philosophische Untersuchung der Frage nach den Menschenrechten. Konstanz: Hartung-Gorre Verlag 1993. 123 S. (Zugl.: Berlin, Freie Univ., Diss. 1993).

Das schmale, dicht geschriebene Bändchen enthält eine bei Ernst Tugendhat angefertigte Dissertation. Dias (D.) baut in klarer, durchsichtiger Architektonik ihre Monographie auf, problematisiert die Frage, ob sich „soziale Grundrechte" begründen lassen und sucht in dem Hauptstrang der politischen Philosophie nach Lösungen, bevor sie sich selbst am Ende der Dissertation an einer eigenen Antwort versucht. Klarheit zeichnet die Arbeit aus, die offensichtlich bemüht ist, eine syllogistische Argumentation durchzuhalten. Das Fazit ihrer Untersuchung lautet: Ja, soziale Grundrechte lassen sich, unter Annahme gewisser Prämissen begründen. Die Anerkennung der Menschenrechte setzt ein Moralkonzept voraus (91, 93).

Weshalb aber überhaupt moralisch handeln? Ausgehend von E. Tugendhats Überlegungen erteilt D. uns eine tiefschürfende Antwort (94–103), die im vorletzten lautet: Ich handle moralisch, weil ich nicht allein sein, weil ich ein kooperatives Wesen und identisch mit mir selbst sein will (94–97), im letzten aber heißt dies doch: ich handle moralisch, weil ich moralisch handeln will (noch einmal betont: 118). Dieser dezisionistisch zu nennende Akt findet in D.s Ausführungen keine weitere Einbettung oder Erläuterung. Bedenkenswert ist aber doch, daß es diesen dezisionistischen Akt immer gab; nur verbarg er einmal seine Gründerfunktion hinter dem Ja zu Gott, dem Schöpfer, ein andermal hinter dem Ja zu der ordnenden Vernunft; bei D. nun (und Tugendhat) wird das Ja an die eigene Adresse gesprochen, wobei das Ich nicht seine eigene Schöpfung ist; doch darüber handelt D. nicht.

Der Rez. könnte es hierbei bewenden lassen. Weshalb auch sich noch mehr mit einem fast immer gelungenen, auf hohem Niveau sich bewegenden Frage- und Antwortversuch befassen, in dem die Verfasserin auch ihre eigene begründete Meinung äußert und der Leser eine Reihe interessanter Einblicke erhält, wie nämlich J. Locke, J. G. Fichte, J. Habermas und R. Alexy, H. Shue, R. Nozick und E. Tugendhat auf die Begründung sozialer Grundrechte eingehen?

Kritik, wenn sie denn unternommen sein soll, betrifft *zuerst* die äußere Form. D. geht fast *zu* gewissenhaft vor, sie stellt die nächsten Schritte jeweils penibel vor, sammelt sodann die Ergebnisse unermüdlich ein; es fehlt nicht an Wiederholungen und manchmal bleibt der Sinn ihrer Aussagen etwas verhüllt. – Inhaltlich fordert D.s Arbeit zur Kritik heraus. Denn zum einen verwundert die von D. getroffene Auswahl an Autoren, die eben erwähnt wurden, doch ein wenig. Warum diese, warum nur diese Philosophen, weshalb nicht auch Jean-Jacques Rousseau, weshalb nicht Charles Fourier? Was trägt John Locke bei? Die zwei Argumentationen, die für und wider soziale Grundrechte oder für und wider ihre Begründbarkeit in dem Ablauf politischen Denkens auftauchen, stellt D. in ihrer Geschichte nicht dar, Rechtfertigungen ihrer Auswahl finden sich, wenn überhaupt, dann beiläufig, allerdings ganz gewiß für Locke und Fichte (10f.). Aber selbstverständlich hat sie das Recht, so und nicht anders vorzugehen, auch sorgt die Beschränkung für Durchsichtigkeit.

Der *zweite* Einwand betrifft die Einzelinterpretationen. Es ist D. zu bestätigen, daß John Locke argumentativ mit Gott, dem Schöpfer arbeitet, ein Umstand, der D. ja Anlaß gibt, Lockes Begründung von Recht überhaupt als antiquiert zu bezeichnen. Nun tritt bei Locke m. E. diese von Anfang bereits blasse Argumentation mit Gott im Laufe der Erarbeitung und Darstellung seiner Gedanken immer stärker in den Hintergrund.

D. bestätigt dies, wenn sie selbst von einem zweiten Begründungsstrang bei Locke spricht. Dieser wird jedoch dann kaum ernsthaft entfaltet (22 f. findet sich ein Ansatz). Der Ansatz wäre m. E. dort zu suchen, wo Locke den Menschen als Eigentümer an sich selbst skizziert. Er ist sich selbst das allererste Eigentum. Was er zu seiner Selbsterhaltung benötigt und mit seinem Leib berührt, wird sein zweites Eigentum etc. Am Ende der Fichte-Passage steht der etwas rätselhafte Satz: Fichte begehe „den Irrtum, sich an einer Tradition festzuhalten, die die Moral unabhängig von menschlicher Übereinkunft versteht, unabhängig von der freien Entscheidung eines jeden, Mitglied einer Gesellschaft zu werden" (45 unten). – In der Darstellung des Habermasschen Denkens gelingt D. eine faire, kritische Skizze. Ihre wichtigen Einsichten verbirgt sie manchmal in der Dichte der Darstellung, so ihre Anfrage, ob der Konsens als Ergebnis des Diskurses schlichtweg wahr sei oder aufgrund der Gründe, die ihn ausmachen. Wenn letzteres, dann sollte die Wahrheit den Sätzen über die Gründe zukommen! (65). Aber ich vermisse den von Habermas getroffenen Hinweis, daß Sozialethik zeitlich der Diskursethik vorauszugehen hat. Anders ausgedrückt: Laut Habermas ist die betroffene Gesellschaft zuerst in einen Zustand annähernder Gleichheit und Gerechtigkeit zu versetzen, bevor auf dem Plafond erzielter Annäherung an gerechte Zustände das moralische Handeln sich in freien Diskursen zu Entscheidungen durchzuarbeiten vermag. Verwirrend die Vielfalt der Alexyschen Freiheitsbegriffe! Fällt die Verwirrung mehr Alexy oder D. zur Last (76–81)? Anläßlich der Kritik der Position Nozicks führt D. ein wenig ungeschützt, wenn auch plausibel, das Prinzip ein, daß kein Menschenrecht ein anderes verletzen dürfe (89).

Eine *dritte* Kritik zielt auf die fehlende Klarlegung des Verhältnisses von Menschenrechten und nationalstaatlichen Grundrechten: So wechselt D. von der Ebene des menschenrechtlichen Diskurses zu problemunempfindlich hinein in den nationalstaatlich-verfassungsrechtlichen Diskurs. – *Viertens* aber: Die Achtung des Menschen ist zentrale Pflicht. Diese Achtung führt auf *einem* Wege zwingend zur Anerkennung des Menschen als autonom handelndem Wesen und als Rechtssubjekt. Als Rechtssubjekt bedarf der Mensch aber der Handlungsmöglichkeiten. Diese zu erfüllen ist nur möglich, wenn Grund-Rechte und materielle Leistungen dem Menschen garantiert sind. D. ist hellsichtig genug, um zu sehen, daß auf diese Weise Kindern oder geistig Schwerbehinderten die sozialen Grundrechte nicht zukämen. Das Problem, ob soziale Grundrechte *nur* Bedingungen der Ausübung der Freiheitsrechte seien, oder ob sozialen Grundrechten unabhängig von diesem Zweck-Mittel-Zusammenhang auch eine eigenständige Bedeutung zukomme, spricht D. verständnisvoll an. Gerade zugunsten der zur Ausübung der Freiheit noch nicht, nicht mehr oder nie fähigen Menschen ist eine solche Eigenständigkeit der Rechte von hoher humaner Bedeutung (Was Fichte erkannt hatte: 45). Wer in ihren „Genuß" kommen will, muß nicht über die Fähigkeit verfügen, freie Akte zu setzen. Doch ist die Begründung dieses Anspruchs auf Eigenständigkeit schwach geraten und fast dogmatisch eingeführt. Ein Fazit D.s unter mehreren lautet: Jedes *potentiell* kooperative Wesen (102), bzw. jedes Individuum *als Mitglied* der moralischen Gemeinschaft (107) hat Rechte. Erstere Bedingung, so meine ich, schließt doch wohl nicht kooperationsfähige behinderte Menschen aus, die zweite Bedingung setzt voraus, was sie ableiten will: die Crux ist ja, wer Mitglied der moralischen Gemeinschaft ist. Die Verbindung der Moral mit Autonomie reicht m. E. nicht aus, um den Menschenrechtsschutz der Kinder und geistig Schwerbehinderter zu begründen, hier stimme ich D. zu; es müßte wohl Autonomie mit einer Solidaritätspflicht oder einer Stellvertretungspflicht zuinnerst und nicht oberflächlich verknüpft werden. Dies ist nicht leicht, wäre doch Autonomie als Selbstgesetzgebung vor dem weitesten Horizont der *einen,* sich selbst anvertrauten Menschheit neu zu durchdenken. Ich vermochte nicht zu erkennen, daß das dazu nötige Instrumentarium in D.s Arbeit bereitgelegt wird. – Besondere Anerkennung verdient D.s Arbeit mit den wichtigen Distinktionen wie: Arbeit – Eigentum – Verteilung von Eigentum, Sein – Sollen, Vernunftgesetz – Moralgesetz, Mitteilung und Verpflichtung, Konsens und Gründe des Konsenses etc. D.s Arbeit regt sie in hohem Maße an: Sie führt zum geschärften Nachdenken über die Menschen- und Bürgerrechte.

N. Brieskorn S. J.

Beestermöller, Gerhard, *Die Völkerbundsidee.* Leistungsfähigkeit und Grenzen der Kriegsächtung durch Staatensolidarität. Stuttgart: Kohlhammer 1995. 169 S.

Diese Habilitationsschrift für das Fach Christliche Gesellschaftslehre an der Katholisch-Theologischen Fakultät der Universität Freiburg entwickelt zunächst Kants Konzept einer Föderation republikanischer Staaten (B), ein zweiter Teil gilt der Umsetzung der Kantischen Ideen durch Woodrow Wilson (C), und ein kurzer Epilog macht die Grenzen der Kantischen Konzeption deutlich (D). – Die klar aufgebaute Interpretation von Kants Schrift zum ewigen Frieden arbeitet in ständiger Auseinandersetzung mit der Literatur die tragenden Pfeiler des Kantischen Entwurfs heraus: Garant einer freiheitlichen Rechtsordnung ist eine republikanische Verfassung. B. hebt die Bedeutung der „Publizitätsmaxime" hervor; mit ihr werde das Urteil der aufgeklärten Öffentlichkeit zum obersten Maßstab über die Rechtmäßigkeit der staatlichen Ordnung. Um die Selbstbestimmung eines Volkes, die nach innen durch eine republikanische Verfassung geschützt wird, auch nach außen vor Fremdherrschaft zu schützen, sollen Republiken eine föderative Vereinigung, d. h. einen fortwährend-freiwilligen Zusammenschluß bilden. Das Recht dieser Föderation besteht aus einem Netz von bi- und multinationalen Verträgen; auch für sie gilt die Publizitätsmaxime. Durch die Föderation wird es möglich, daß die Staaten ihre Streitigkeiten nicht durch Kriege austragen, sondern in einem dem innerstaatlichen analogen Rechtsverfahren schlichten. Wesentlich für die Kantische Konzeption ist, daß die Souveränität der Staaten nicht angetastet wird. Deshalb hat die Föderation gegenüber Staaten, welche ihren Rechtsspruch nicht akzeptieren oder sie verlassen, keinerlei Durchsetzungskompetenz.

Teil C bietet einen interessanten Einblick in die neueste Literatur über Woodrow Wilson. Ein kohärentes Bild, so B.s Kritik an den vorliegenden Studien und seine eigene These, von Wilsons außenpolitischer Philosophie entstehe erst, „wenn man seine wissenschaftlichen Studien und seine politisch-programmatischen Reden im Referenzrahmen der Kantischen Philosophie einander zuordnet" (100). Für die These eines Einflusses von Kant auf Wilson kann B. sich auf die Autorität von Karl Vorländer (Kant und der Gedanke des Völkerbundes, 1919) berufen. Wie weit dieser „Referenzrahmen" gesteckt und wie vielfach vermittelt dieser Einfluß ist, läßt sich jedoch schwer bestimmen. Im wissenschaftlichen Werk des ehemaligen Princeton-Professors finde sich jedenfalls kein einziges Kant-Zitat (101); B.s Versuch, historische Einflüsse aufzuzeigen, ist allenfalls als Indizienbeweis zu werten, und die „Konstitutive der Föderation im Konzept einer Friedensliga" (112–127), die B. zum Vergleich mit Kant heranzieht, bilden einen sehr weiten Rahmen. So gibt B. selbst zu, daß einer der Vergleichspunkte sich bei Wilson in einer Formulierung findet, die aus der amerikanischen Unabhängigkeitserklärung stammt (113). Aber unabhängig von der Frage der historischen Abhängigkeit ist ein sachlicher Vergleich durchaus berechtigt.

Für anregend sowohl hinsichtlich der Sachproblematik als auch hinsichtlich der Kant-Interpretation halte ich den leider sehr kurzen Teil D (143–150). Die tragenden Säulen der Völkerbundsidee seien (a) die Reduzierung eines zwangsbewehrten zwischenstaatlichen Rechts auf das Verbot der Kriegsführung und (b) die Hoffnung auf den moralischen Fortschritt in den Republiken als Garant der Staatensolidarität. Beides hält B. für problematisch. Das bedarf für (b) kaum besonderer Gründe; für (a) verweist B. mit Recht auf die vor keinen nationalen Grenzen haltmachende Umweltverschmutzung, auf multinationale Konzerne und internationale Verbrechersyndikate; man könnte auch daran denken, daß Restriktionen, die der Forschung, z. B. der Gentechnologie oder der Embryonenforschung, auferlegt werden, nur international festgelegt werden können. Der Bedarf nach rechtlichen Regelungen zwischen den Staaten unterliege also historischen Veränderungen. „Daher ist Kants Anspruch, sein Föderationsentwurf folge apriorischen, also invariablen Rechtsprinzipien, nicht haltbar" (146). Das ist eine für die Kant-Interpretation anregende These; zu fragen wäre, ob Kant sich gegen diesen Einwand durch die Unterscheidung zwischen apriorischen Prinzipien und deren veränderlichen Anwendungbedingungen verteidigen ließe. Ein zweiter Einwand (ebenfalls unter [a]) lautet, „daß der Republikanismus nur unter kontingenten Bedingungen als Garant der Freiheit dienen kann" (146). Diese kontingente Bedingung ist, wie B. dann erläutert,

die Einheit von Staat und (im ethnischen Sinn verstanden) Nation oder Volk; sie werde bei Kant und bei Wilson vorausgesetzt. Hier wäre die Sach- und die Interpretationsfrage zu unterscheiden. Die beiden Stellen aus ‚Zum ewigen Frieden', die B. auf S. 147 f. anführt, reichen nicht aus; sie sind m. E. nicht in diesem Sinn zu verstehen. Es wäre hilfreich gewesen, wenn B. bereits in seiner ausführlichen Kant-Interpretation in Teil B diese Voraussetzung deutlich herausgearbeitet hätte. Die sachliche Frage lautet, ob eine Republik als ethnisch pluraler Staat nicht möglich ist und welche Alternativen es dazu gibt. F. Ricken S. J.

Sittliche Bildung. Ethik in Erziehung und Unterricht. Hrsg. *Herbert Huber*. Asendorf: MUT 1993. 447 S.

Eine offene Gesellschaft kann nicht ohne jede ethische Verbindlichkeit auskommen. Das wird heute zunehmend deutlich. Doch worin besteht diese Verbindlichkeit, und wie läßt sie sich in Erziehung und Unterricht vermitteln? Beide Fragen gehören zusammen. Denn würde sich die ethische Vermittlung auf eine neutrale Darstellung verschiedener, vielfach widersprechender Wertsysteme beschränken, ginge die Verbindlichkeit notwendig verloren. Andererseits muß aber der für eine Demokratie notwendigen Offenheit und Toleranz Rechnung getragen werden. Der vorliegende Band „vereinigt Stimmen, die aus ganz unterschiedlichen Blickwinkeln und mittels durchaus verschiedener Vorgehensweisen Sachverhalte erörtern, die für sittliche Bildung und Erziehung von Belang sind" (12 f.).

Der Verhaltensforscher *I. Eibl-Eibesfeldt* macht darauf aufmerksam, daß der Mensch seine stammesgeschichtliche Prägung in Kleingesellschaften erworben hat, in denen auch heute noch spontan ein differenziertes ethisches Verhalten zusammen mit der internen Zuteilung verantwortungsgeleiteter Macht entsteht. So kann man feststellen, „daß sich in traditionell und antiautoritär geführten Kindergärten nach den gleichen Prinzipien Rangordnungen ausbilden. Kinder, die Spiele organisieren können, die teilen, Streit schlichten und Schwächere schützen, werden von den anderen in Führungspositionen gewählt" (35 f.). „Fremden gegenüber neigt der Mensch dagegen dazu, die Ellenbogen zu gebrauchen und Dominanz auszuüben" (36). Zwar ist der Mensch auch nach außen zu einer Ethik fähig, doch darf er hierbei nicht überfordert werden. Jedenfalls wird eine die emotionalen Wurzeln der moralischen Identität außer acht lassende, nur prinzipiell argumentierende Moral eher kontraproduktiv wirken. Der Autor plädiert in diesem Sinne für eine „multikulturelle Weltgemeinschaft" (43), warnt aber vor einer zu direkten Dauerkonfrontation mit dem Fremden in einer „multiethnischen Immigrationsgesellschaft" (46) dichter Siedlungsräume. – Der Pädagoge *W. Brezinka* hebt die Notwendigkeit einer wertorientierten Erziehung hervor. „Denn der Reichtum an Wahlmöglichkeiten überlastet das Bewertungs- und Entscheidungsvermögen" (57). „Hinsichtlich der Grundwerte darf es in der Schule keine Neutralität geben" (65). Andererseits muß sich die Schule auf ein „Minimum, das zur gesellschaftlichen Grundmoral oder zum allgemein anerkannten ‚Sittengesetz' gehört" (67), beschränken. Darüber hinaus kann die Schule allerdings wertorientierende Institutionen wie die Kirchen, vor allem aber die Familien unterstützen, um den jungen Menschen eine tiefere, auch weltanschauliche Verankerung ihrer Wertüberzeugungen zu ermöglichen. Denn: „Wertsicher kann nur leben, wer wertgebunden ist statt wertneutral" (73). – Dem aus dem Pluralismus erwachsenden Subjektivismus der Wertewahl sollte, wie *H. Huber* ausführt, in der Erziehung durch die Ausbildung einer Empfänglichkeit für nichtbeliebige, objektive Werte entgegengewirkt werden. Denn mit der Strittigkeit der Werte kann nur der umgehen, der sich bestimmter Werte voll gewiß ist. Diese Gewißheit aber ist dem Heranwachsenden nicht in erster Linie durch den Diskurs, sondern vor allem durch die Präsentation anschaulicher Beispiele aus dem Leben oder aus guter Erzählliteratur zu vermitteln. – Eine interessante Modifikation der Kohlbergschen Stufentheorie wird von der Psychologin *G. Nunner-Winkler* vorgelegt. Es werden Experimente beschrieben, die erbracht haben, daß bereits Kinder im Vorschulalter einen Sinn besitzen für die intrinsische Geltung universeller Normen (der höchsten Stufe bei Kohlberg). So wird von den befragten Kindern ein bestimmtes Tun offensichtlich nicht wegen der zu erwartenden

Sanktionen verurteilt, sondern weil es einfachhin häßlich und schlecht ist (z. B. jemanden quälen). Zugleich wird dieses Tun von einem Verhalten unterschieden, das nur wegen kulturabhängiger Anstößigkeit Strafe verdient (Spaghetti mit den Fingern essen). Die Erziehung kann also durchaus an einer grundsätzlichen Fähigkeit zur Einsicht in schlechthin geltende Normen und der Bereitschaft zu vernünftiger Selbstbindung anknüpfen. – Nachdem die kurzen Beiträge der Schriftsteller *K. Struck* und *H. Zöpfl* einige Sensibilitäten und Besonderheiten im sprachlichen Umgang mit dem Thema ins Bewußtsein gerufen haben (Musil: „Etwas schön finden heißt ja wahrscheinlich vor allem: Es finden", 141), widmet sich *J. Liminski* der Familie als der nicht zu ersetzenden „Grundwerte-Schule". Denn hier sei der Ort, wo der Mensch die Selbstverständlichkeiten lerne, die ein moralisches Verhalten ausmachen, wie die Bereitschaft zu teilen, pflegliches Argumentieren, das Unterscheiden von Recht und Unrecht, auch Vertrauen zu haben, Treue zu halten und Verantwortung zu übernehmen (161). – Im Anschluß an *S. Höfling*, der sowohl das bloße Aussteigertum als auch die technokratische Beherrschung als ungenügende Antworten auf die ethischen Herausforderungen moderner Technik entlarvt, wendet sich *K. Homann* der Konzeption einer möglichen Ethik unter den Bedingungen einer liberalen Wirtschaftsordnung zu. Diese hat sich den dirigistischen Systemen des Ostens gegenüber als überlegen erwiesen. Auf ihre Ethik ist freilich eigens zu reflektieren. Denn sie funktioniert nicht nach dem intuitiv plausiblen altruistischen „St. Martinsprinzip" (Teilung der Habe), weil eine solche Selbstlosigkeit die Ausbeutung durch den Konkurrenten begünstigt. Es geht vielmehr darum, einen Konsens über Regelsysteme zu erreichen, die ein konkurrierendes Verhalten so kanalisieren, daß es möglichst allen zugute kommt. Das individualethische Verhalten (nach St. Martin) wird dabei keineswegs unwichtig: „Eine moderne Gesellschaft braucht beides, ein hohes Maß an moralischem Engagement der Individuen und einen hohen moralischen Standard der gesellschaftlichen Regelsysteme, die über Anreize, nicht über unmittelbar moralische Handlungsmotive, wirksam werden. Eine moderne Gesellschaft braucht vor allem aber ein Gespür der Menschen dafür, wann Moral auf die erste und wann sie auf die zweite Art zur Geltung kommen kann" (197). – Der jüdische Theologe *P. Lapide* bringt sodann einige philologische und exegetische Erklärungen zum Liebesgebot Jesu, von denen nur eine genannt sei: Das Gebot Jesu, „Liebe deinen Nächsten wie dich selbst!" (Mt 22,39), ist in der Rückübersetzung in das hebräische Zitat aus Lv 19,18 als Dativ zu verstehen, also im Sinne von: Erweise ihm Liebe! Es besteht also weniger in einer häufig als Zumutung empfundenen Aufforderung zur Liebesintention als vielmehr im Aufruf zum Tätigsein. – *M. Klopfer* geht es um ein Fruchtbarmachen der Aristotelischen Ethik für den Ethikunterricht. Die bei Aristoteles angezielte Einheit von rationaler Überlegung zur Vorbereitung der ethischen Entscheidung zusammen mit einer in die soziale Lebenswelt eingebetteten Gewöhnungspraxis, aber auch die Lehre von der Tugend als „Mitte" bieten für den Pädagogen wichtige Ansatzpunkte. – Der Historiker *E. Früchtel* arbeitet heraus, daß gewisse moderne Geisteshaltungen wie die Tendenz zur kognitiven Weltbeherrschung, aber auch das Schwanken zwischen Weltflucht und Weltsucht, sich bereits im antiken Gnostizismus vorgebildet finden und geradezu als dessen Neubelebung zu verstehen sind. – Mit dem Mediävisten *R. Schönberger* werden wir in die mittelalterliche Ethik eingeführt, deren Wahrheitsliebe (sola veritas facit beatos, 287), aber auch Rationalität, Universalität und Gottoffenheit manchen für unsere Zeit auswertbaren Bezugspunkt enthält. – Der Islamologe *B. Tibi* beschäftigt sich mit dem islamischen Recht, und zwar mit dessen spannungsvollem Verhältnis zur modernen Welt wie auch mit den in diesem Recht enthaltenen vernünftigen Aktualisierungsmöglichkeiten. – Sodann wird von dem Theologen *H. Bürkle* erörtert, inwiefern die Auseinandersetzung mit fremden Religionen einen sinnvollen Platz im Ethik-Unterricht einnehmen kann. – *R. Spaemann* stellt den Zusammenhang zwischen der Vermittlung der Ethik und ihrem Gegenstand heraus. „Das Moralische ist das, was sich von selbst versteht. Die Frage ‚Why to be moral?' kann nur zirkulär beantwortet werden, beziehungsweise dadurch, daß erklärt wird, was es heißt, moralisch zu handeln" (351). Die Vermittlung im Unterricht sollte auf einfache Lebensbeispiele zurückgreifen, an denen unmittelbar deutlich wird, was gutes Handeln ist. – Der bayrische Kultusminister *H. Zehetmair* betont einerseits die notwendige weltanschauliche Offenheit des Ethikunterrichtes, der nicht als

„getarnter Religionsunterricht auftreten" dürfe (368), macht aber andererseits deutlich, daß der Ethikunterricht nicht in jeder Hinsicht neutral sein könne. Als konsensfähiges Fundament könnte in der Schulerziehung „das abendländische Ethos" dienen, „wie es sich in der europäischen Geschichte als die verschiedenen Konfessionen übergreifend herausgebildet hat" (368). – Der Philosoph *W. Vossenkuhl* gibt Ethiklehren einige Handreichungen, wie mit der Gefahr des kulturellen und moralischen Relativismus umzugehen ist. Einmal muß die Wichtigkeit der kulturellen Identität betont werden, mit deren Werteordnung auch die moralische Identität zusammenhängt. „Die Entwicklung und Wahrung der eigenen moralischen Identität ist selbst eine Verpflichtung" (377). Zum anderen ist genuin moralisches Bewußtsein per se universal ausgerichtet. „Allgemeine Gültigkeit ist nach übereinstimmender Ansicht utilitaristischer und kantianischer ethischer Ansätze eine unverzichtbare Bedingung gültiger moralischer Urteile" (377). – Abgeschlossen wird der Band mit drei Beiträgen (von *H. Müller-Bardorff, Ch. Wagner* und *L. Scheffczyk)* zugunsten einer sinnvollen und die Glaubenstoleranz wahrenden Einbettung der religiösen Thematik in den Ethikunterricht.

Als Resümee kann gesagt werden, daß es sich angesichts der Vielfalt der behandelten Aspekte um ein wertvolles und höchst anregendes Buch handelt. Es ist für den an den theoretischen Grundlagen Interessierten, aber auch gerade für den Praktiker eine gewinnbringende und für letzteren sogar eine durchaus ermutigende Lektüre.

J. Schmidt S. J.

Dürr, Hans-Peter, *Die Zukunft ist ein unbetretener Pfad.* Bedeutung und Gestaltung eines ökologischen Lebensstils (Herder/Spektrum 4340). Freiburg u. a.: Herder 1995. 172 S.

Dieses Taschenbuch enthält sechs verschiedene Vorträge, die H.-P. Dürr zu verschiedenen Zeiten und an unterschiedlichen Orten gehalten hat und die von dem Herausgeber, *M. Braeunig,* zusammengestellt wurden. Braeunig ist Mitbegründer (1993) des „Atelier(s) für ökologische Bildung" in Staufen. Dieses Atelier „will neue Ansätze für Unternehmens- und Entwicklungsbegleitung im Sinne einer Ökologie fruchtbar machen" (172). Es hat sich auch in der Wirtschaft herumgesprochen, daß Ökologie und Ökonomie in einer neuen Politik zusammengebracht werden müssen, soll nicht das ganze Gleichgewicht völlig durcheinandergeraten. Doch wie soll das geschehen? Wer gibt die Kriterien an? Müßte es nicht ein doppelter Fachmann oder ein entsprechendes Gremium sein, die sowohl von der komplexen Umweltwissenschaft als auch von der Wirtschaft Grundlagenwissen haben? D. ist Physiker, betätigt sich aber gern als „Grenzgänger" und bezeichnet sich auch als solcher. Seine Überzeugung ist, daß die drängenden Probleme von Ökologie und Ökonomie nicht unlösbar sind, die Zukunft sei prinzipiell offen. Dazu ist aber ein Bewußtseinswandel notwendig, der den Herausforderungen der zusammengerückten Welt angemessen ist. Welche Vorschläge hat nun dieser „Querdenker", der sich mutig für neue Schritte und Neuorientierung im Dschungel des „ökologischen Umbaus der Industriegesellschaft" (8) einsetzt?

Im ersten Vortrag „Die Verantwortung naturwissenschaftlichen Erkennens" (13–46) geht es um mehr prinzipielle Überlegungen. Wie weit kann ein Naturwissenschaftler die Folgen seiner Forschungsergebnisse abschätzen und deren rechten Gebrauch oder Mißbrauch? Nach dem Verf. ist der Naturwissenschaftler nicht so sehr nur ein Beobachter, sondern „vor allem der schöpferisch Tätige und Handelnde" (39), der aufgrund seiner Kenntnis vom Kausalzusammenhang der Naturvorgänge auch befähigt ist, in diese einzugreifen und sie zu verändern. Nach welchen Werten richtet sich aber die sittliche Erlaubtheit? D. meint, der Naturwissenschaftler müsse sich dabei „an traditionell ethischen und moralischen Normen orientieren". Allerdings werden diese nicht explizit genannt, noch ist klar, ob alle Naturwissenschaftler sich auch diesen traditionellen Normen verpflichtet fühlen. Es käme dabei vor allem auf „volle Kooperation mit der Natur und nicht auf ihre Überwindung und Beherrschung an" (41). Es ist deshalb auch anzuzweifeln, ob man dem folgenden ethischen Satz zustimmen kann: „Denn niemand kann Verantwortung für etwas übernehmen, dessen schlimme Folgen nicht er, sondern hauptsächlich andere ertragen müssen." In der Ethik unterscheidet man gewöhnlich die vor-

aussehbaren Folgen von den nicht-voraussehbaren. Für die ersteren muß der Mensch auf jeden Fall Verantwortung übernehmen. Der zweite Vortrag „Mensch und Natur – Die Partnerschaft mit der Umwelt" (47–62) greift das Verhältnis des Menschen zur Umwelt auf. Ist es im Sinne einer auch vom Autor falsch verstandenen Bibelerklärung („macht euch die Erde untertan") zu regeln oder in einer echten Partnerschaft. P. Schmitz nennt es in seinem Buch „Ist die Schöpfung noch zu retten?" die „Mitgeschöpflichkeit". In diesem Referat finden sich viele mißverständliche Formulierungen: die materiellen Dinge seien „quicklebendig", was eigentlich heißen müßte, sie befinden sich dauernd in Bewegung, sind nicht starr. Oder es soll die „Lebendigkeit" an einem Pendel demonstriert werden, was auch nichts anderes ist als dessen Beweglichkeit usw. Was gezeigt werden soll, ist, daß die Natur statistischen Gesetzen gehorcht und deshalb sind viele (alle?) Verhaltensweisen nicht exakt vorhersagbar. Trotzdem arbeitet „die Natur mit Kooperation" (61), besser würde man wahrscheinlich sagen, die einzelnen Ursachen sind miteinander vernetzt. Das dritte Referat „Ökologische Herausforderung der Ökonomie – Eine naturwissenschaftliche Betrachtung" (63–95) bringt Überlegungen „für einen ökologisch nachhaltigen Lebensstil" (94), wozu eine Änderung unseres Mobilitätsverhaltens notwendig ist, weil dafür ein Übermaß an Energie verbraucht wird. Ansatzpunkte sind die Grenzen des Wachstums, die Begrenztheit der Energieressourcen. Durch Erhöhung der Preise für Energie (Benzin etc.) besteht eine Chance, die Natur nicht mehr rücksichtslos auszubeuten. Ob man allerdings dem Schlußsatz des Verf.s zustimmen kann: „Handeln wir deshalb so, als ob noch alles möglich wäre.", bleibt sehr anzuzweifeln. Denn die Grenzen der Ressourcen legen das Gegenteil nahe. Immer wieder finden sich in diesem kleinen Büchlein solche logischen Inkonsequenzen. In dem vierten Beitrag „Naturwissenschaften und Poesie – Begreifen und Spiegeln der Wirklichkeit" (96–119) wird eine Parallele gezogen zwischen der Wirklichkeitsdarstellung der Dichtung und der der Naturwissenschaften. Es besteht kein Gegensatz, sondern eine Komplementarität. Hinzu kommt der ähnliche Aufbau: vom Buchstaben über das Wort, den Satz, bis zum ganzen Gedicht. Das Ganze ist nicht nur die Summe aller Buchstaben, sondern eine bestimmte Anordnung von ihnen, die erst in dieser Anordnung einen Sinn ergeben. In der Natur kann man z. B. ein Lebewesen auch nicht als Summe der daran beteiligten Atome verstehen, sondern als komplexe Anordnung der Elemente. Die Aufrechterhaltung der Ordnung eines Lebewesens und seine Genese sind nur möglich durch ständige Energiezufuhr durch die Sonne. Die Entstehung dieser Ordnung wird wieder evolutionär und nicht als Produkt eines schöpferischen Geistes betrachtet (105) und so wieder, wie bei vielen Naturwissenschaftlern, ein falscher Gegensatz zwischen Evolution und Schöpfung aufgestellt. Was dabei solche Äußerungen wie „Materie ist gewissermaßen die erstarrte Schlacke eines lebendigen Geistes" (115) sollen, bleibt uneinsichtlich. Der fünfte Vortrag „Sicherheitspolitik im Spannungsfeld von Ökologie und Ökonomie" (120–142) greift das Problem der Sicherheit in Politik (Militärpolitik), Ökonomie und Ökologie auf. Wie sicher können wir Voraussagen für die Zukunft machen und welche Maßnahmen sind notwendig, um die Zukunft in den drei angegebenen Bereichen zu sichern? Führt eine Prognose zu Ergebnissen, die unseren Erwartungen für die Zukunft entsprechen? Da in den Naturwissenschaften Ordnungsstrukturen, die sich selbst überlassen bleiben, wieder zerfallen (Entropie), wenn nicht beständig neue Energie zugeführt wird, so müssen wir auch in der Sicherung von Ökologie, Ökonomie und der Militär- oder Friedenspolitik ständig unsere geistige Energie verwenden, um die Ordnung auf unserem Planeten zu erhalten. Unsere Wertestruktur muß dabei einen Wandel erfahren bzw. unser Handeln muß wieder von Werten mehr angereichert werden. Für friedliche Konfliktlösungen wären „KSZE-artige Organisationen auch in anderen Regionen der Erde ein wichtiger Schritt" (142). Der letzte Beitrag „Die 1,5-Kilowatt-Gesellschaft – Intelligente Energienutzung als Schlüssel zu einer ökologisch nachhaltigen Wirtschaftsweise" behandelt das Energiesparen weltweit, besonders aber in den Industrienationen, die den Löwenanteil an Energieverbrauch haben. Auch wenn die „Vision einer ökologich nachhaltigen, gerechten und lebenswerten menschlichen Zivilisation" (143) wie eine Utopie erscheint, so muß man das Problem doch angreifen. So müssen die Überlegungen von der Unwahrscheinlichkeit über die Wahrscheinlichkeit hin zur Tatsächlichkeit führen. Die hemmungslose Eskalation im Verbrauch nicht-er-

neuerbarer Ressourcen führt zu einer immer mehr beschleunigten Erschöpfung dieser Ressourcen. Die Steuerung einer ökologisch nachhaltigen Wirtschaft ist nach dem Verf. nur bei einer genügend weitgehenden Dezentralisierung der gesellschaftlichen Gesamtstruktur zu erreichen. Trotzdem werden Engpässe in der Energieversorgung wahrscheinlich nicht zu vermeiden sein. Es ist nur ein persönliches Energiebudget von 1,5 kW möglich, wenn die Umwelt nicht überbelastet werden soll und wir nachhaltige Energiewirtschaft betreiben wollen. Ein US-Amerikaner hingegen verbraucht 11 kW, ein Westeuropäer 6 kW. Daran allein ist ersichtlich, wie groß die zu leistende Aufgabe des Energiesparens ist. Schließlich werden „politische Umsetzungsstrategien" entwikkelt. Die Bevölkerung müsse über das ganze Problem ausreichend aufgeklärt werden, die Energiepreise müssen um das Drei- bis Vierfache erhöht werden. Wie das von ärmeren Schichten bezahlt werden soll, wird allerdings nicht gesagt. Das Buch ist als Denkanstoß für die angesprochenen Probleme zu empfehlen, auch wenn die einzelnen Lösungsvorschläge wohl nicht ausreichen dürften. Für den Leser ist es sehr ermüdend, wenn in allen Vorträgen immer wieder dieselben Beispiele für Entropie und Ordnung verwendet werden. R. Koltermann S. J.

Koch, Alois, *Der Sport am Scheideweg.* Beiträge zu einer Sportethik (Beiträge zur Ethik 1). Thaur: Kulturverlag 1995. 136 S.

Olympische Spiele oder Fußballweltmeisterschaften machen jedem bewußt, welchen Stellenwert der Sport in der heutigen Gesellschaft hat. Dabei ist der Sport nicht nur eine erfreuliche Erscheinung. Im Bereich des modernen Sports werden Entwicklungen deutlich, die nicht nur diejenigen in ihrer strikten Ablehnung bestärken, die den Sport sowieso als etwas abtun, was mit Kultur nichts zu tun habe. Auch die engagierten Befürworter können ihre Augen nicht mehr vor den vielen Fehlentwicklungen verschließen, vor offensichtlichen Mißständen und vor dem Abgleiten in die Inhumanität. Ohne Zweifel machen sich im Bereich des organisierten Sports immer mehr Tendenzen bemerkbar, die den angestrebten Werten *Gesundheit* und personale Selbstverwirklichung eindeutig zuwiderlaufen. Sicher fallen die mannigfachen gesundheitlichen Risiken in besonderer Weise ins Gewicht, gerade im Hochleistungssport, ob sie nun durch die Überbelastung gerade des Haltungs- und Bewegungsapparates verursacht sind oder durch die pharmakologisch-medikamentöse Manipulation heraufbeschworen werden. Doch ist auch die Gefahr einer Fremdbestimmung und Instrumentalisierung der sporttreibenden Menschen nicht zu übersehen. Die hier sich zeigenden Probleme werden ohne Zweifel noch verstärkt und verschärft durch eine zunehmende *Kommerzialisierung,* aber auch durch den überaus großen Einfluß der Medien, besonders des Fernsehens. Gerade die negativen Folgen für die Gesundheit der Athleten werden zu schnell angesichts der horrenden Geldsummen in Kauf genommen. So wird die Dopingproblematik unter den Gesetzen des Marktes immer unlösbarer, und die Liaison zwischen Sport und elektronischen Medien fördert den Leistungsfetischismus und den Starkult in unheilvoller Weise. Die traditionellen Ideale des Sports jedenfalls sind längst tot und dem totalen Medienspektakel gewichen. Auch die vielbeschworene Vorbildfunktion der Spitzensportler gerät ins Wanken. – Die Hilfe, die die christliche *Ethik* dem heutigen Sport anbieten kann, ist vor allem die Einsicht, daß der Mensch sich niemals von sich selbst her, aber auch nicht von irgendwelchen innerweltlichen Gegebenheiten, schon gar nicht vom Dinglichen und Materiellen her verstehen und entwerfen kann, sondern von einem Bezugspunkt transzendenter Art. Nur von einem solchen Bezugspunkt her wird im letzten deutlich und begründbar, daß kein Mensch dazu degradiert werden darf, einer innerweltlichen Zielsetzung untergeordnet und als Mittel zum Zweck angesehen zu werden. Der Mensch darf weder zur Begründung und Verifizierung einer Ideologie (etwa des Kommunismus) gebraucht noch einem Erziehungssystem untergeordnet, noch dem Diktat des Geldes, der Leistung oder einer Wissenschaft unterworfen werden. Die Tatsache, daß der Autor diese christliche Sicht der Dinge vehement betont und auf den Sport anwendet, ist ein entschiedener Vorteil dieses Buches, aus welchem ich viel gelernt habe. R. Sebott S. J.

ThPh 71 (1996) 481–494

Moses Tod, die Tora und die alttestamentliche Sonntagslesung[1]

Von Norbert Lohfink S. J.

Zweiundzwanzigmal hat Mose im Buch Deuteronomium den Mund zu einer Rede geöffnet, entsprechend den 22 Buchstaben des hebräischen Alphabets – so wie wir im Deuteronomiumskurs in diesem Semester 22 Vorlesungen hinter uns gebracht haben. Jetzt, im 34. Kapitel, hat er ausgeredet, die Tora ist niedergeschrieben, das Lied האזינו השמים ist gesungen, der Segen über die Stämme ist gesprochen, Josua sind die Hände aufgelegt, Gott hat ihn auf den Berg steigen lassen, und dort

> ließ ihn der Herr *sehen:* Gilead bis hin nach Dan, ganz Naftali, das Gebiet von Efraim und Manasse, ganz Juda bis zum Mittelmeer, den Negeb und den Jordangrund, vom Talgraben von Jericho, der Palmenstadt, bis nach Zoar. Der Herr sagte zu ihm: „Das ist das Land, das ich Abraham, Isaak und Jakob versprochen habe mit dem Schwur: ‚Deinen Nachkommen werde ich es geben.' Ich hab es dich *mit deinen Augen sehen* lassen. *Hinüberziehen* wirst du nicht." Und Mose, der Gottesknecht, starb – dort im Land Moab ... Bis heute kennt keiner sein Grab. (Dtn 34,1–6)

Ganz objektive, ganz von außen konstatierende Sprache ist das. Aber über welchem Abgrund! Allein das Sehen: Es ist der frühkulturelle Rechtsakt der Besitzübergabe durch Schau, den es auch im römischen Recht noch gab[2]. Begleitet von Zeugen besteigt man einen Turm, und der Verkaufende zeigt dem Käufer von oben das Grundstück. Er zeigt die Mauern, die Ekken, die Bäume. Der Käufer faßt das, allen Umstehenden sichtbar, ins Auge. Durch diesen Blick wird das Land sein Besitz. Ein Land sehen heißt hier: es bekommen. Trotzdem, bei Mose, direkt vor seinem Tod: Er bekommt nur noch zu sehen. Er hatte das Land anders sehen wollen, nämlich, indem er mit über den Jordan zog. Wenige Tage zuvor hatte er darum mit seinem Gott gerungen. Er berichtet davon selbst in Deuteronomium 3. Daß er die Landnahme östlich des Jordan noch anführen konnte, hatte ihm Mut gemacht. Hatte Gott bereut und war er bereit, seinen Zorn von damals (1,37) zurückzunehmen? So hatte er zu ihm gebetet:

> Laß mich doch *hinüberziehen!* Laß mich das prächtige Land jenseits des Jordan *sehen,* dieses prächtige Bergland, und den Libanon! (3,25)

Da war ein anderes Sehen gemeint, das Sehen und Erfahren aus der Nähe, nicht vom Turm oder vom Berg. Doch Gott hatte nein gesagt:

---

[1] Abschiedsvorlesung an der Hochschule Sankt Georgen, Frankfurt am Main, am 10. Juli 1996. Zur hier im Hintergrund stehenden hermeneutischen Gesamtsicht vgl. *N. Lohfink,* Eine Bibel – zwei Testamente, in: Eine Bibel – zwei Testamente. Positionen biblischer Theologie (hg. von *C. Dohmen und T. Söding*), UTB 1893, Paderborn 1995, 71–81. Zu Dtn 34 und Kanon vgl. *C. Dohmen / M. Oeming,* Biblischer Kanon warum und wozu?, QD 137, Freiburg 1992, 54–68. Als Texterschließung hat mich am meisten beeindruckt *R. Lux,* Der Tod des Mose als „besprochene und erzählte Welt", ZThK 84 (1987) 395–425.

[2] *D. Daube,* Studies in Biblical Law, Cambridge 1947, 25ff.

> Komm mir niemals wieder mit dieser Bitte! Steig auf den Gipfel des Pisga, richte die Augen nach Westen, nach Norden, nach Süden und nach Osten und *sieh mit deinen Augen* hin. Doch *hinüberziehen* über den Jordan da wirst du nicht. (3,26 f.)

Das ganze Buch Deuteronomium ist zwischen diesen beiden Texten vom Sehen des Landes ausgespannt. Das verheißene Land betreten und es sehen – oder: es gerade noch vom Berg aus sehen und dann sterben. Dieses Schicksal Moses soll uns heute beschäftigen. Diese Situation an der Grenze: Alles Erhoffte im Blick, und doch noch diesseits des trennenden Flusses.

Der Exodus, Moses Aufgabe, ist erst halb geschehen

Wie groß die hier gegebene Spannung ist, wird daran deutlich, daß der Einzug in das verheißene Land die andere Hälfte des Auszugs aus Ägypten ist. Da es uns in diesen Überlegungen „synchron" um die kanonische Bibel geht, ist es gut, auch hinter das Deuteronomium selbst zurückzugreifen. Schon am Dornbusch (Exodus 3) ist der gemeinte Sachverhalt klar. Gott spricht aus der Flamme, er sei herabgestiegen, um Israel

> der Hand der Ägypter zu entreißen und aus jenem Land hinaufzuführen in ein schönes, weites Land, ein Land, wo Milch und Honig fließen. (Ex 3,8)

Ähnlich eng ist das Nebeneinander im Credo, das der israelitische Hausvater nach Deuteronomium 26 sprechen wird, wenn er im Tempel die ersten Früchte der Ernte darbringt: Gott hat aus Ägypten geführt und hineingebracht ins Land, und jetzt kann schon die Ernte vorgezeigt werden (26,8–10). Ein einziger Bogen führt von Ägypten zum neuen Land. Nichts Nennenswertes gab es dazwischen.

Doch das Deuteronomium muß alles auch anders sehen. Es hat mit der Kundschaftergeschichte eingesetzt. Direkt nach dem Aufbruch vom Horeb hat Israel nicht geglaubt (1,32). Deshalb gelang ihm damals der Einzug ins Land nicht. Deshalb mußte es 40 Jahre warten, bis die ganze Ägyptengeneration in der Wüste gestorben war. Keiner, der jetzt ins Land ziehen sollte, war aus Ägypten ausgezogen. Die einen sind ausgezogen, doch andere ziehen ein. Auch Mose muß vorher noch sterben.

Wie sehr das aber gegen allen im Exodus angelegten Sinn ist, wird an der Frage der Nachfolge Moses deutlich, in deren Zusammenhang ja alles, was im Deuteronomium geschieht, überhaupt erst nötig wird. Nur damit, wenn Mose nicht mehr da ist, der Einzug einen Organisator hat, muß der Moabbund geschlossen werden[3]. Denn an der Spitze kann nicht gewechselt werden, ohne daß das Ganze neu grundgelegt wird. Nur deshalb muß Mose von neuem die Tora verkündigen und in eine Urkunde schreiben, müssen die Stämme zwischen den Hälften der getöteten Tiere hindurchschreiten[4] und neu beschwören, nach der Tora zu leben.

---

[3] Vgl. *N. Lohfink*, Zur Fabel des Deuteronomiums, in: Bundesdokument und Gesetz. Studien zum Deuteronomium (hg. v. *G. Braulik*), HBS 4, Freiburg 1995, 65–78, hier: 76.

[4] *N. Lohfink*, Bund als Vertrag im Deuteronomium, ZAW 107 (1995) 215–239, hier: 226–228.

Wir sind nicht einmal im Institutionengefüge einer Monarchie, wo nach dem Tod des Königs die Thronnachfolge ein zentrales Problem, aber auch eine eingeübte Selbstverständlichkeit ist. In der jetzt beginnenden Richterzeit ist Israel keine Monarchie. Es existiert als akephale Gesellschaft. Josua ist kein erster König Israels, wie auch Mose kein König war. Mose war einmaliges Gründercharisma. Josua ist nur noch jenes Stück von Mose, das Mose selbst nicht mehr sein kann, weil er vorzeitig sterben muß[5]. Wenn er den Rest des Moseauftrags erfüllt hat, kann er sterben, ohne selbst wieder einen Nachfolger einsetzen zu müssen. Er kommt auch gar nicht auf diese Idee. Er ist Moses Nachfolger nur, um jene zwei Aufgaben zu erfüllen, auf die das Deuteronomium und das Josuabuch fast penetrant immer wieder zu sprechen kommen: das Land zu erobern und das Land an die Stämme zu verteilen[6]. Ist das getan, dann braucht Israel keine Spitze mehr – zumindest, bis eine neue Epoche beginnt, in der es sich (zu seinem eigenen Unglück) Könige und Staatlichkeit wünscht, „wie es bei allen Völkern der Fall ist" (1 Sam 8,5). Wenn also am Anfang der Geschichte Israels nur gerade im Falle des Mose eine Nachfolgefrage aufkommt, dann zweifellos, weil Moses – einmalige – Aufgabe noch nicht zu Ende geführt ist.

Es geht um eine Sache, um die grundlegendste aller Sachen der Welt. Der Exodus ist noch nicht am Ziel, Israel ist noch nicht in seinem Land. Das hätte Mose vollbringen sollen. Aber nur die Hälfte war jetzt getan. Ganz am Ende des Kapitels 34 steht so etwas wie ein Nachruf auf Mose. Hätte in ihm nur geschrieben werden können, er habe Israel herausgeführt und hineingeführt! Doch das ging nicht. Nur vom Exodus konnte man schreiben, obwohl Mose auch dadurch schon zum größten aller Propheten wurde:

> Niemals wieder ist in Israel ein Prophet aufgetreten wie Mose, ... bedenkt man all die Zeichen und Wunder, die zu wirken der Herr ihn gesandt hat im Land Ägypten am Pharao und seinem ganzen Hof und seinem ganzen Land, und bedenkt man all die Erweise starker Hand und die furchterregenden und großen Taten, die Mose getan hat vor den Augen von ganz Israel. (Dtn 34,10–12)

Also die Wunder in Ägypten und das Wunder am Meer. Kein Wunder des Einzugs ins Land. Auch dafür war er bestimmt gewesen. Doch das Land wird er nur aus der Ferne sehen. Den Jordan überschreiten wird er nicht.

Moses Tod als literarischer Grenzstein

Die Frage, warum dieser Bruch in Moses Existenz und in die Anfangsgeschichte Israels kommt, zwingt zum Nachdenken über die Macht der Sünde und die Solidarität in der Schuld[7]. Darum soll es jetzt jedoch nicht gehen.

---

[5] *C. Schäfer-Lichtenberger*, Josua und Salomo. Eine Studie zu Autorität und Legitimität des Nachfolgers in Alten Testament, VT.S 58, Leiden 1995, 209–224.

[6] *N. Lohfink*, Die deuteronomistische Darstellung des Übergangs der Führung Israels von Mose auf Josue. Ein Beitrag zur alttestamentlichen Theologie des Amtes, jetzt in: *ders.*, Studien zum Deuteronomium und zur deuteronomistischen Literatur I, SBAB 8, Stuttgart 1990, 83–97.

[7] Vgl. *N. Lohfink*, Wie stellt sich das Problem Individuum – Gemeinschaft in Deuteronomium 1,6–3,29?, jetzt in: *ders.*, Studien zum Deuteronomium I 45–51.

Ich möchte jetzt die Gedanken in eine andere Richtung lenken. Ich möchte zeigen, daß Moses Tod an der Schwelle der sich erfüllenden Verheißung auch literarisch-theologische Brisanz hat. Dieser Sinn-Bruch generiert in den Heiligen Schriften eine Grundstruktur der ganzen Bibel, ja überhaupt der jüdisch-christlichen Existenz. Der Exodus, das heißt das fundamentale Gotteshandeln, bricht an dieser Stelle auch literarisch entzwei und wird theologisch zu einem immer wieder neu zusammenzufügenden Gebilde aus zwei Stücken.

Literarisch entsteht ein Bruch. Für die Schulbibeln, die viele Generationen hindurch das biblische Weltbild der Katholiken geprägt haben, lief die Geschichte Israels einfach weiter, auch wenn Mose zwischendurch gestorben war. Die moderne Bibelwissenschaft, nachdem sie einmal die Pentateuchquellen entdeckt hatte, ließ diese selbstverständlich auch im Buch Josua weiterfließen und sprach häufiger vom Hexateuch als vom Pentateuch – falls die literarkritische Wünschelrute nicht sogar noch über den folgenden Geschichtsbüchern ausschlug. Als Martin Noth das deuteronomistische Geschichtswerk entdeckte, entstand zwar ein Graben zwischen Numeri und Deuteronomium – aber vom Deuteronomium aus lief dann die Geschichte ununterbrochen weiter bis zum babylonischen Exil am Ende des 2. Königsbuchs. Heutzutage wankt die Pentateuchtheorie, und auch dem deuteronomistischen Geschichtswerk traut nicht mehr jeder. Aber dafür beginnt manche Alttestamentler plötzlich die Vision einer spätdeuteronomistischen Geschichtsdarstellung zu narren, die von Genesis bis 2 Könige laufen soll. In der Bastelstube unserer Liturgiker, die lobenswerterweise die Perikopenordnung für die Sonntagsgottesdienste verbessern wollen, ist „Heilsgeschichte" jetzt das große Wort. In dem Entwurf, den sie zur Zeit auf ihren Tagungen diskutieren[8], läuft die Geschichte Israels und der Welt in wohlausgesuchten Perikopen von Adam und Abel bis zu Kohelet und den makkabäischen Märtyrern in *einer* großen Linie durch. Aber das alles wird durch Moses Tod an der Grenze, vor der Vollendung des Exodus, zu literarisch nicht verantwortbarem Müll. Es gibt keine durchlaufende Linie. Genau im heilsgeschichtlichen Zentralstück aller vorhandenen Erzählungen ist ein von der Logik der Sache her nicht zu erwartender Bruch eingebaut.

Er wurde mit vollem Bewußtsein erzeugt. Denn zumindest Deuteronomium und Josua waren in ihrer Vorgeschichte einmal ein einziges Buch. Die hochreflexe Darstellung der Gewaltenübereignung von Mose an Josua drückt sich in einem Darstellungsgefüge aus, das die Grenze zwischen den beiden Büchern noch nicht kennt. Also selbst der vorzeitige Tod Moses und

[8] Vgl. *H. Becker*, Die Bibel Jesu im Gottesdienst der Kirche. Thesen zur Weiterführung der Reform des Ordo Lectionum Missae, in: Christologie der Liturgie. Der Gottesdienst der Kirche – Christusbekenntnis und Sinaibund (hg. v. *K. Richter* u. *B. Kranemann*), QD 159, Freiburg 1995, 112–113; *ders.*, Die Bibel Jesu und das Evangelium Jesu. Ein konkreter Vorschlag zur Weiterführung der Reform des Wortgottesdienstes, BiLi 68 (1995) 186–194.

die Vollendung seines Werkes durch einen andern *konnten* noch in ein Licht der Kontinuität getaucht werden. Aber jetzt stehen hier Grenzsteine.

Wir erkennen es *literarisch* daran, daß an Deuteronomium 34 sich nicht nur Josua 1 anschließt, sondern genau so das Jesajabuch, genau so der Psalter, ja auf etwas weniger deutlich markierte Weise noch mehr Einzelbauteile des alttestamentlichen Kanons. Diese Sicht muß ich ein wenig erläutern. Sie ist kaum allgemein geläufig.

Der Pentateuch als Buch-Vorgabe für die Akteure des Josuabuchs

Zunächst gilt vom Josuabuch, daß es, so sehr es in seinem ersten Satz an Moses Tod anknüpft, ebensosehr sofort anschließend deutlich zu erkennen gibt, daß es dem, was ihm voranging, als einer in sich geschlossenen und kompakten Größe ins Auge blickt. Es beginnt mit einem Gotteswort an Josua, und noch innerhalb dieses Gotteswortes lesen wir:

> Was immer geschieht: Sei über die Maßen entschlossen und stark! Achte darauf, genau nach der Tora zu handeln, die Mose, mein Knecht, dir geboten hat! Weiche von ihm nicht ab, nicht nach rechts, nicht nach links, damit du Erfolg hast, wohin du auch gehst. Diese Rolle der Tora schwinde nicht aus deinem Munde! Du sollst sie murmeln bei Tag und bei Nacht, damit du acht hast, nach allem zu handeln, was auf ihr geschrieben steht. Denn dann wird dein Weg ins Glück führen, dann hast du Erfolg. Hab ich dir nicht geboten: Sei entschlossen und stark? (Jos 1,7–9)

Die Passage endet, wie sie begonnen hat – ein deutliches Indiz, daß dieser Text sekundär in einen älteren Buchtext eingefügt wurde. Man hat solche Einfügungen oft so gestaltet, daß sie mit dem wieder enden, woran sie angehängt wurden, damit der unterbrochene ältere Text weiterlaufen kann, ohne daß die Unterbrechung stört. So auch hier[9].

Doch was geschieht in dieser Einfügung? Durch sie wird die Bibel selbstreferentiell. Sie verwandelt alles, was in ihrer erzählten Welt bis zu diesem Punkte geschichtlich getan und gesagt worden war, zu einer abgeschlossenen Größe, die dem Protagonisten der weiteren Handlung als objektive Buchrolle, als dann wieder subjektiv im kontinuierlichen Murmeln zu internalisierende Welt-Vorgabe überreicht wird. (Murmeln von Texten war damals die Technik der Meditation[10].) Aus der kontinuierlich abgelaufenen Zeitlinie von der Schöpfung bis zu Moses Tod, die von sich aus einfach weiterlaufen würde, ist etwas Neues geworden. Sie hat einen Schlußpunkt bekommen. Alles davor ist jetzt eine Einheit, ist unmittelbar zu jedem kommenden Gegenwartspunkt und hört, wenn die Gegenwart weitergleitet, auf, sich für diese langsam im Dunkel der Vergangenheit aufzulösen.

---

[9] *R. Smend*, Das Gesetz und die Völker. Ein Beitrag zur deuteronomistischen Redaktionsgeschichte, jetzt in: *ders.*, Die Mitte des Alten Testaments. Gesammelte Studien Band 1, BevTh 99, München 1986, 124–137, hier: 124–126.

[10] *G. Fischer* u. *N. Lohfink*, „Diese Worte sollst du summen". Dtn 6,7 *w°dibbartā bām* – ein verlorener Schlüssel zur meditativen Kultur in Israel, jetzt in: *N. Lohfink*, Studien zum Deuteronomium und zur deuteronomistischen Literatur III, SBAB 20, Stuttgart 1995, 181–203.

In den wenigen Sätzen unserer Einfügung wird deutlich wahrnehmbar der Begriff der Tora stufenweise neu definiert. Am Anfang geht es um die Tora, die Mose Josua geboten hat. War das die Tora, die er im Deuteronomium an ganz Israel gerichtet hat? Vielleicht war es individuelle Weisung, die er nur Josua gab. Doch bald ist sie die „Rolle der Tora". Das ist, als Rückverweis auf Dtn 31,24, eindeutig der niedergeschriebene Bundestext von Deuteronomium 5–28, den Mose, nachdem er ihn ganz Israel vorgetragen hatte, den Priestern und Ältesten Israels anvertraut hatte (Dtn 31,9). Doch nochmals mehr: In der Intertextualität des ganzen Alten Testamentes, wo etwa in den Büchern der Chronik die Wendung „Rolle der Tora" den ganzen Pentateuch bezeichnet, dürfte der Ausdruck „Torarolle" auch in Josua 1 am Ende den ganzen Pentateuch als Referenz haben. Es ist auf der kanonischen Ebene dann nicht mehr bedeutsam, ob die Tora im einen Fall als Tora Moses, im andern Fall als Tora Gottes bezeichnet wird, immer sind die fünf Rollen des Pentateuch gemeint. Das Buch Josua, so nahtlos es sich ans Deuteronomium anzuschließen scheint, stellt sich dem ganzen Pentateuch zugleich auf eine radikale Weise gegenüber. Darauf kam es mir an.

Diese Opposition von buchgestaltiger Welt-Vorgabe und aus ihr erfließender oder auch an ihr sündigender, nun beginnender und kontinuierlich erzählter Geschichte prägt den ganzen Bücherkomplex von Josua bis 2 Könige. Die Torarolle schwindet bald aus dem Blick, man hält sich wenig daran, und erst am Ende der Königsbücher, unter Joschija von Juda, wird sie bei Bauarbeiten im Tempel wiedergefunden. Joschija ist eine letzte Lichtgestalt. Das Land, in das Josua Israel geführt hatte, ist schon auf Jerusalem und das kleine Juda darum herum zusammengeschrumpft. Doch Joschijas Kultreform führt ihn noch einmal die gleichen Wege, die Josua bei der Eroberung beschritten hatte: zuerst ins Zentrum, dann nach Süden, schließlich nach Norden. Dennoch hält er das Unheil nicht mehr auf. Israel wird zwar nicht vernichtet, aber das Land wird ihm genommen, jenes Land, in das der Exodus geführt hatte. Es muß ins Exil. Die zweite Hälfte des Exodus, die Mose nicht mehr angeführt hatte, ist am Ende der Königsbücher wieder annulliert.

Der Direktanschluß anderer Textkomplexe im Kanon an die Tora

Genau besehen knüpft das Buch *Jesaja*[11], das seine Wurzeln zwar beim Propheten Jesaja aus der Königszeit hat, seine umfassende Redesituation aber erst im exilischen Horizont der deuterojesajanischen Kapitel offenbart, wieder unmittelbar am Ende des Deuteronomiums an. Der Zeugenanruf an Himmel und Erde in Jes 1,2 nimmt das Moselied האזינו השמים von Dtn 32,1 auf, und die Anrede Jerusalems als „Herrscher von Sodom" und „Volk

[11] *I. Fischer*, Tora für Israel – Tora für die Völker. Das Konzept des Jesajabuches, SBS 164, Stuttgart 1995, 17–36.

von Gomorra" in Jes 1,10 weist auf jene Exilsimminenz, die in Dtn 29,22 unter Nennung derselben Städtenamen vorausgespürt war. Im gleichen Atemzug wird Jerusalem aufgefordert, der „Tora unseres Gottes" zu lauschen. Dann wird klargelegt, worauf es in der Tora ankommt: nicht auf die Opfer, sondern auf Gerechtigkeit für die Unterdrückten. Im zweiten Kapitel tritt neben diese Tora eine andere, neue: die Tora für die Völker, die diese bei der endzeitlichen Völkerwallfahrt auf dem Zion erhalten werden. Die Spannung zwischen den beiden Torot wird der Inhalt des ganzen Jesajabuchs sein. Uns kommt es jetzt nur darauf an, daß es mit seiner programmatischen Eröffnung zum Ende des Deuteronomiums und des ganzen Pentateuchs unmittelbar ist.

Das ist auch der *Psalter*[12]. In Psalm 1 eröffnet ihn das Bild des Mannes, der

> nicht nach dem Rat der Schlechten wandelt,
> nicht auf den Weg der Sünder tritt,
> nicht in der Runde der Spötter sitzt –
> vielmehr: Auf die Tora des Herrn geht sein Verlangen,
> dessen Tora murmelt er bei Tag und bei Nacht. (Ps 1,1f.)

Der letzte Satz stimmt weithin wörtlich überein mit der Formulierung am Anfang des Buches Josua. Im eng verbundenen zweiten Psalm folgt, ähnlich wie im Jesajabuch im zweiten Kapitel, für die messianische Zeit das Völkerthema. Zwar wird es zunächst im alten, imperialen Stil eingeführt, und das Stichwort Tora kommt ebenfalls nicht vor. Aber dann schwingt der Mann von Psalm 1, der jetzt als der gesalbte König auf dem Zion erglänzt, plötzlich keine Kriegskeule mehr, sondern spricht die Könige der Erde verkündigend an. Seine so ergehende Tora ruft sie auf, sich dem Dienst des Gottes Israels zu unterwerfen.

In dieser Ansprache steht die Aufforderung הִשָּׂכִילוּ (Ps 2,10). Man muß sie hier übersetzen: „kommt zur Einsicht". Aber es ist das gleiche Verb in der gleichen Stammform und im gleichen Tempus wie zweimal in der Einfügung am Anfang des Josuabuches (Jos 1,7.8), wo man übersetzen muß: „damit du Erfolg hast". Unsere Sprache bringt die beiden Sinnuancen des einen hebräischen Verbs nicht zusammen. Aber für das hebräische Ohr gibt es hier keinen Unterschied. Ich zweifle nicht am intertextuellen Querverweis.

Auch der Psalter situiert sich also analog zum Josua- und Jesajabuch unmittelbar nach Moses Tod, direkt hinter die 5 Rollen der Tora. Wir können überdies auf der gleichen Beobachtungsebene sagen, wie weit diese immer ans Ende der Tora anknüpfenden Textkomplexe jeweils reichen.

Wie der Josuaanfang mit dem Ende des 2. Königsbuchs einen Rahmen um ein großes Geschichtswerk bildete, so schließt das letzte Buch der Kleinen Propheten, Maleachi, in seinem letzten Kapitel wieder deutlich mit Toramo-

[12] *E. Zenger u. a.*, Einleitung in das Alte Testament, STh 1,1, Stuttgart 1995, 26.

tiven. Jesaja eröffnet als Fortsetzung des Pentateuch also den gesamten Komplex der Prophetenbücher.

Im Psalter entspricht den beiden Anfangspsalmen das große Schlußhallel der Psalmen 146–150, in denen die Forschung längst die Rückverweise auf die Psalmen 1 und 2 entdeckt hat. Hier wird also die Sammlung der 150 Psalmen als Großtext an den Pentateuch angehängt.

In den weiteren Bücherbeständen des hebräischen oder griechischen Kanons ist ein solcher Direktbezug zum Pentateuch nicht so deutlich markiert. Doch sind sie sicher alles andere als aufgefädelte Perlen einer weiterlaufenden Geschichtskette. Für die Zeit vom Exil an hat Israel nun einmal in seinem Kanon keine historische Fortsetzungsreportage angestrebt. Allein die gattungsmäßige Verschiedenheit macht die meisten sogenannten „Schriften" zu Einzelstücken. Als solche sind sie offen für einen direkten Bezug zur Tora. Er wird in ihrem Innenraum dann auch häufig thematisiert.

Nicht-linearer Bücherzusammenhang

Der Tod Moses hat also im Kanon eine Schlüsselposition. Hier startet so etwas wie eine nicht allein durch die Linie der Zeit bestimmte Vieldimensionalität. Wir betreten einen virtuellen Raum. Der Kanon ist nicht linear. Seine Bücher sind miteinander vernetzt, so wie die Datenbestände einer Datenbank, wo man von jeder Serie aus direkt auf jeden Punkt einer anderen Serie zugreifen kann. Hier im Kanon kann man sich zumindest von jedem Textkomplex aus direkt auf den Textkomplex Tora zurückbeziehen, und die Tora ist jedem von ihnen gegenüber unmittelbar.

Ist es nicht interessant, daß man einen antiken Sachverhalt am leichtesten durch die kaum geborene Komputertechnik erläutern kann? Aber das ist erklärbar. Der Komputer löst als Textspeicherungssystem das Buch ab. Das Buch ist linear. Die Seiten werden durchgezählt. Als der Kodex sich um die Zeitenwende langsam durchsetzte, stellte er einerseits einen Fortschritt dar. Man bekam schnelleren Zugriff auf einzelne Textsegmente. Man mußte keine Rolle mehr abwickeln, sondern konnte blättern. Dafür wurde allerdings ein Nachteil eingekauft. Was jetzt in *einen* Kodex kam, war vorher auf mehreren, vielleicht vielen Rollen geschrieben gewesen. Diese Rollen hatten aufrecht in kleinen Körben gestanden. Die Körbe, die Grundbausteine einer antiken Bibliothek, bewirkten aber zwischen den Rollen, die in ihnen standen, kein lineares Hintereinander. In einem Textkomplex, der mehrere Rollen umfaßte, konnten daher zwischen den einzelnen Rollen wesentlich kompliziertere nichtlineare Beziehungen spielen als der Kodex später zuließ. So konnten zum Beispiel, in einer Art Verzweigung, verschiedene Schriften sich gleichzeitig an eine erste Schrift anschließen. Das Buch als Textorganisationsinstrument mußte erst in die Vieldimensionalität der elektronischen Speicherung hineinwachsen, damit solche Sinnpotenzen des antiken Rollensystems wiederkehren konnten. Im übrigen entspricht

nicht-lineare Vernetzung der inneren Organisation des menschlichen Gehirns.

In der Zwischenzeit haben wir uns aber vom Buch her daran gewöhnt, bei literarischen Größen linear zu denken. Dieses lineare Denken wird im Fall des alttestamentlichen Kanons noch dadurch verstärkt, daß unser Kanon in den Buchausgaben in der Tat bis zum Ende der Königsbücher dem Geschichtsverlauf folgt. Nur nachher tut er es nicht mehr. Da hat sich aber schon längst das in der Moderne dominant gewordene unilineare Geschichtsdenken des neuzeitlichen Menschen aktiviert, das überdies noch eine evolutionistische Aufstiegskurve erwartet. Es läßt auch nach den Königsbüchern spontan, wenngleich mehr oder weniger gewaltsam, die einlinige Zeit weiterlaufen, um in den dann folgenden Büchern eine Ordnung zu finden.

Wenn sie nicht von einer bestimmten Zeit handeln, weil sie gar keine Geschichtsbücher sind, dann ortet man sie auf dem geheimen Geschichtsfries da, wo sie nach der Meinung der modernen Literarhistoriker geschrieben worden sind. So steht etwa in dem schon erwähnten alttestamentlichen Sonntagslesungsprojekt der deutschen Liturgiker das Koheletbuch ganz gegen Ende. Offenbar ist es dem dritten Jahrhundert vor Christus zugeordnet. Damals wurde es in der Tat wohl verfaßt. Daß es sich selbst aber dem König Salomo zuordnet, der 800 Jahre früher lebte, und daß es dessen Welterfahrung reflektieren will, scheint niemand zu bemerken. Aber auch eine Einordnung bei Salomo wäre falsch. Es will gar keine Geschichte darstellen. Es ist unmittelbar zur Tora, an deren Anfang es schon dadurch anknüpft, daß sein zentrales Thema der Tod ist, von dem es direkt heißt, der Mensch müsse zum Staub zurückkehren, aus dem er genommen sei (Koh 12,7 vgl. Gen 3,19).

Nach dem bei Kohelet angewendeten Ordnungsprinzip der Entstehungszeit hätte das gleiche Perikopenprojekt den Schöpfungsbericht von Genesis 1 nicht am Anfang der Lesungsreihe, sondern erst irgendwann in nachexilischer Zeit einordnen dürfen. Wir sollen also demnächst eine Perikopenordnung mit dieser eingebauten logischen Fehlleistung präsentiert bekommen – aus lauter linearer Geschichtsversessenheit.

Besser wäre es, man hielte sich an die Fakten: Der alttestamentliche Kanon ist kein Geschichtsfries und kann auch nicht dazu frisiert werden. Natürlich enthält der Kanon Geschichtsdarstellungen. Aber selbst bei ihnen gibt es im größten Segment, das von der Schöpfung bis zum babylonischen Exil reicht, nach dem Tod des Mose eine markante Bruchstelle. Was dann folgt, steht gleichberechtigt wie konkurrierend neben anderen, in der Mehrzahl nicht historiographischen Textsegmenten des Kanons, und alle sind auf die ersten fünf Rollen, auf die Tora, als auf ihren grundlegenden Bezugstext hingeordnet.

Die Tora ist ein „Kanon im Kanon". Oder religions- und kulturwissenschaftlich gesprochen: Sie enthält den Basismythos, die „Urzeit", das „kul-

turelle Gedächtnis", das, was „in illo tempore" geschah, und nicht eine „kommunikative" Geschichtserinnerung, die in mündlichen Kulturen nur etwa 3 Generationen zurückreicht, nach Einführung von Schrift und Archiven aber auch aus weiter entfernten Vergangenheitsräumen bis auf den Gegenwartspunkt hingeführt werden kann. Eine solche Geschichtsgesamterinnerung lag offenbar nicht im Interesse der Konstrukteure unseres Kanons.

Alttestamentliche Kanonstruktur als theologische Grundaussage und liturgische Handlungsanweisung

Theologisch heißt das jedoch, daß wir das Alte Testament in die Glaubensverkündigung nicht im Sinne eines Geschichtsentwurfs einbringen dürfen, erst recht nicht in den vom Wesen her performativen Kult. Es entfaltet eine – religionsgeschichtlich revolutionär bis zum historischen Punkt des Jordanübergangs reichende – „Urgeschichte" und fügt dann in einem vieldimensionalen Raum der Weiterführung verschiedenste Kommentare hinzu.

Das letztlich entscheidende Urzeitgeschehen, der Exodus, ist aber nur in seiner ersten Hälfte im Grundmythos enthalten. Das ist das theologisch Aufregende. Die zweite Hälfte gibt es in der Tora nur als Entwurf und Verheißung. Um sie geht es vor allem in den restlichen Teilen des Kanons. Sie sind polyphoner Kommentar. Er ist voller Alternativen. Die eine steht im Geschichtswerk von Josua bis 2 Könige. Es ist ein gescheitertes Experiment. Am Ende ist Israel wieder außerhalb des Landes.

Im Kapitel 20 des Buches Ezechiel wird die Geschichte Israels in seinem Land aus exilischer Perspektive erzählt, und alles klingt, als sei Israel noch gar nicht in seinem Land gewesen. Die Zeit im Land war noch Zeit in der Wüste, und jetzt ist Israel, im Unterschied dazu, in der „Wüste der Völker". Der wahre Einzug steht erst noch bevor.

In den Prophetenschriften steht er, wenn wir sie in ihrer Endgestalt lesen, überall noch bevor. Überall im alttestamentlichen Kanon, so oder so, reflektiert sich diese Existenz an der Schwelle in allen möglichen Alternativen des Blicks.

Solange in den Synagogen Israels am Sabbat allein die Tora die voll durchlaufende Lesung darstellt, und solange, wenn man am Ende des Lesejahres beim Tod Moses angekommen ist, nicht zur Josuarolle gegriffen wird, sondern wieder zur Genesis, weiß sich ganz Israel noch im Moseschicksal eingefangen: vor dem Jordan, noch in der Wüste. Nicht nur Mose, ganz Israel sieht nur hinüber, ohne den Fluß schon überschreiten zu können. Das ist die bleibende Hörsituation der Synagoge. Kanonstruktur und Leseordnung der Synagoge entsprechen einander. Das muß auch so sein.

Fortführung, Relativierung und Reduplikation der alttestamentlichen Kanonstruktur durch das Neue Testament

Die Kirche hat einen anderen Kanon. Ich denke bei dieser Feststellung nicht an die Kanonschwankungen zwischen hebräischer und griechischer Liste, was Zahl wie was Anordnung angeht. Sie heben nach meiner Meinung das, was ich bisher entwickelt habe, nicht auf.

Ist einmal die Differenz von Tora und allen restlichen Büchern gegeben, dann können diese durchaus Zuwachs bekommen. Ist die Unmittelbarkeit der verschiedenen Kanonsegmente zur Tora das Grunddatum der Textorganisation, nicht die lineare Abfolge, dann kann es in Listen und bei dem Übergang zum Kodex Varianten der Anordnung geben.

Im übrigen glaube ich nicht daran, daß der sogenannte Septuagintakanon eine Achterlast auf die Prophetenschriften und die Endzeiterwartung legt. In der Einordnung der hebräischen „Schriften" an je passenden Stellen der Liste offenbart sich eher einfach das stärkere Gattungsbewußtsein der griechisch gebildeten Bibliothekare in Alexandrien. Vielleicht herrschte sogar bei der umfangreicheren griechischen Bibel zunächst eine konservativere Situation. Während im Mutterland die Entwicklung schon dahin gelaufen war, Tora, Nebiim *und* Ketubim als heilige Schrift zu betrachten und der Tora nur den besonderen Rang eines „Kanons im Kanon" zu geben, scheint im griechischen Raum lange noch allein die Tora heilige Schrift im strengen Sinn gewesen zu sein. Philo von Alexandrien besaß die umfangreichere griechische Bibel. Doch kommentiert hat er nur die Tora, während in Qumran schon Kommentare für die Psalmen und Propheten entwickelt worden waren. Die Sonderstellung der Tora war also in Alexandrien keineswegs beseitigt. Eher umgekehrt. Diese Sonderstellung bleibt auch im nochmals umfangreicheren christlichen Kanon.

Oder ändert das Hinzutreten des Neuen Testaments nun doch alles? Ich kann jetzt, wo ich die Grenzen meines Fachs überschreite, natürlich nur noch Thesen aufstellen und Vermutungen äußern, Wünsche, daß andere, Kompetentere den Fragen genauer nachgehen.

Das ganze Neue Testament ist zunächst einmal nichts als ein weiterer Textbestand im vieldimensionalen Raum der „Kommentare" zur Tora. Es geht weiter darum, wo und wann der Exodus Israels endet. Doch zugleich ist das Neue Testament nicht irgendein Kommentar unter anderen. Es ist der definitive Kommentar. In Jesus von Nazaret führt Gott den Exodus ins Ende, für Israel und auch in den längst von den Propheten erkannten Konsequenzen für die Völker. Insofern steht das Neue Testament nun dem Alten Testament zugleich groß und gewaltig gegenüber und relativiert seinen Basistext durch einen neuen.

Johannes taufte jenseits des Jordan, in der Wüste. Doch Jesus ging mit seinen ersten Jüngern westwärts über den Jordan. *Im* Lande rief er aus, die Gottesherrschaft sei gekommen, und sie kam in den Zeichen und Wundern

im Lande, von denen der Epitaph Moses für diesen nicht mehr berichten konnte[13]. So beginnen die Evangelien. (Auch in Joh 3,23.26, wo der Täufer auch im Westjordanland tauft, tut er es erst, nachdem Jesus vor ihm über den Jordan gegangen war.) Auch sie schließen damit unmittelbar an die Situation an, in der Mose starb, am Ufer des Flusses. Aber da am Ende der Evangelien die Auferstehung der Toten beginnt, sind wir sicher, daß der Exodus ans Ziel gekommen ist.

Doch nun ereignet sich Analoges zu dem, was bei Mose geschehen war. Ich will es sofort in seinem literarischen Reflex beschreiben. Der Punkt, an dem wir alles zu fassen bekommen, ist die Zerspaltung des lukanischen Werkes. Im neutestamentlichen Kanon stehen die beiden Teile desselben nicht mehr beieinander, und in den ältesten Listen, die wir haben, stand die Apostelgeschichte nicht einmal sofort hinter den Evangelien[14].

Am Anfang der Apostelgeschichte schauen die Jünger dem entschwindenden Herrn nach. Wir wissen genau, was sie empfinden: Entzieht sich mit ihm wieder das Land, in dem wir nun doch angekommen zu sein schienen, ins Jenseits hinein? Die Engel müssen ihnen zurufen:

> Was seht ihr zum Himmel? Dieser Jesus, der von euch ging und in den Himmel aufgenommen wurde, wird ebenso wiederkommen, wie ihr ihn habt zum Himmel hingehen sehen. (Apg 1,11)

Wie analog ist das zum Tod Moses! Eines ist aber anders: Man weiß, wohin er ging, und man weiß, daß und wie er wiederkommen wird. Damit ist der Einzug geschehen. Und doch steht er für die, die von unten hochblikken, noch ein weiteres Mal aus. Noch einmal sind wir nicht unverhüllt *in illo tempore*. Noch einmal muß eine retrospektive „Urgeschichte" geschrieben werden, der die „Kommentare" sich anschließen.

Wir haben im Neuen Testament, dem definitiven Kommentar zur Tora des Alten Testaments, daher abermals die Struktur von kanonischem Basistext mit Urgeschichtscharakter und einem kommentierenden weiteren Textbestand. Der Basistext ist der vierfache Evangelienblock, die restlichen Schriften sind Kommentar dazu, wieder vieldimensional angeschlossen. Weil Jesus gegangen ist und wiederkommen wird, dehnt sich nochmals die Zeit, und was in den Evangelien vierfach grundgelegt ist, kann abermals auf vielfache Weise verwirklicht werden.

Zur Spiegelung der vollen Kanonstruktur im sonntäglichen Wortgottesdienst

Liturgisch war die innere Struktur des neutestamentlichen Kanons nirgends und niemals in Frage gestellt. Die Zweiheit von Lesung und Evange-

[13] Vgl. *H. Stegemann*, Die Essener, Qumran, Johannes der Täufer und Jesus, Herder/Spektrum 4128, Freiburg 1993, 294–306 und 316–330.

[14] Vgl. demnächst *D. Trobisch*, Die Endredaktion des Neuen Testaments, NTOA 31, Freiburg/Schweiz und Göttingen 1996.

lium war immer fester Bestand, sie kann noch nicht einmal am Himmelfahrtsfest aufgehoben werden, wo die eigentliche Festerzählung dann in der Lesung, nicht im Evangelium steht.

Ebenso wichtig ist, daß selbst in unserer Kirche, wo es mehr als ein Jahrtausend lang keine alttestamentlichen Sonntagslesungen mehr gab, dennoch das Evangelium stets an zweiter Stelle blieb. Das geschah nicht, weil die Evangelien nicht die ältesten Schriften des Neuen Testaments sind – so etwas hat erst die moderne Bibelwissenschaft herausgefunden. Es war auch nicht so, weil zugunsten des Evangeliums eine Art rhetorischer Klimax hätte erzeugt werden sollen. An sich wäre es bei einer vorausgesetzten Relation „Text – Kommentar" aber normal, daß zuerst der Text verlesen würde, dann der Kommentar dazu. Also zuerst das Evangelium. Die erstaunliche Abfolge „Lesung – Evangelium" ist vielmehr die Ruine eines umfassenderen Bauplans, an dessen Anfang die Lesung aus dem Alten Testament stand. Alttestamentliche Lesung und Evangelien waren wie die beiden Brennpunkte einer Ellipse.

Unsere letzte Liturgiereform hat uns das wiedergeschenkt. Sie hat dabei nichts getan, als daß sie zu den Ursprüngen zurückkehrte. In den Einzelheiten ist ihr Lektionar höchst problematisch[15]. Daß im deutschen Sprachgebiet – keineswegs sonst in der Welt – aufgrund einer bischöflichen Genehmigung zur Verminderung der Lesungszahl[16] die alttestamentliche Lesung aus sogenannten „pastoralen Gründen" häufig unterdrückt wird, ist schlechthin ein Skandal. Trotzdem – es gilt zu unterstreichen, wie viel deutlicher jetzt die Struktur des Lesegottesdienstes der Struktur des Kanons unserer heiligen Schriften entspricht.

Aber – und damit komme ich im Kreis meiner Gedanken wieder zum Tod Moses und zur Bruchstelle zwischen der Tora und den übrigen Schriften des alttestamentlichen Kanons zurück – der genauen Kanonstruktur folgt das immer noch nicht. Wenn unsere Liturgiker jetzt mit Recht darüber nachdenken, ob man für die endlich wiedergewonnene Lesung aus dem Alten Testament die konkrete Textauswahl nicht verbessern könnte gegenüber dem Eilprodukt des ersten Versuchs[17], dann sollten sie ihre Ideen über eine volkserzieherische Einführung der Gottesdienstbesucher in die Geschichte Israels allerdings schnellstens dem Papierwolf anvertrauen. Statt dessen sollten sie auf Georg Braulik hören. Er hat im vorigen Jahr in der Festschrift für Hans Bernhard Meyer gezeigt, daß in den Kirchen, wo die Lesungen aus dem Alten Testament sich noch von den Anfängen her erhalten haben und

[15] Vgl. *F. West*, An Annotated Bibliography on the Three-Year Lectionaries. Part I: The Roman Catholic Lectionary, StLi 23 (1993) 223–244.

[16] Die Feier der Gemeindemesse, in: Die Meßfeier – Dokumentensammlung. Auswahl für die Praxis (hg. vom *Sekretariat der deutschen Bischofskonferenz*), Arbeitshilfen 77, Bonn ⁴1993, Nr. 37.

[17] Zum Werden der Leseordnung vgl. *E. Nübold*, Entstehung und Bewertung der neuen Perikopenordnung des Römischen Ritus für die Meßfeier an Sonn- und Festtagen, Paderborn 1986.

wo wir auch de facto die ältesten Zeugnisse über kirchliche Leseordnungen aus dem Alten Testament besitzen, nämlich in den nestorianischen und jakobitischen Kirchen des syrischen Raums, die erste und eigentliche alttestamentliche Lesung nicht irgendein alttestamentlicher Text war, sondern, die Osterzeit ausgenommen, stets eine Lesung aus der Tora. Dann folgte der Lesungsbereich zwischen der Toralesung am einen Ende und dem Evangelium am anderen Ende. Es gab wenigstens zwei Zwischenlesungen. Hier hatten dann Lesungen aus den anderen Büchern des Alten und aus den anderen Büchern des Neuen Testaments ihren Ort, beides[18].

Das entspricht der wirklichen Kanonstruktur. Georg Braulik hat daraus seinen Vorschlag einer dreijährigen Bahnlesung aus der Tora abgeleitet, und für die Zwischenlesung den Vorschlag, zwei Lesungen als alternative Möglichkeit vorzuschlagen, eine aus dem Alten, eine aus dem Neuen Testament, eine der Toralesung, eine der Evangelienlesung zugeordnet. Je nach der Hauptlesung, die der Prediger seiner Homilie zugrundelegen will, kann er dann die eine oder die andere mittlere Lesung nehmen. So oder ähnlich müßte unser sonntäglicher Lesegottesdienst tatsächlich werden, wollten wir nicht irgendwelche Modernismen und Tagesparolen in unsere Liturgie einschleusen, sondern uns an der Struktur des biblischen Kanons selbst orientieren.

Vielleicht gerieten wir dann wieder mehr in jene entscheidende Hörsituation, die unserem wahren Ort zwischen „schon" und „noch nicht" angemessen ist. Deuteronomium 34, der Tod Moses, der das Land schon sieht, doch den Jordan nicht mehr überschreiten kann, muß seine wahrlich wichtige Strukturbotschaft für die christliche Existenz sagen dürfen. Es kann sie nur sagen, wenn wir der Tora wieder ihren Ort in unserer Liturgie zurückgeben.

[18] *G. Braulik*, Die Tora als Bahnlesung. Zur Hermeneutik einer zukünftigen Auswahl der Sonntagsperikopen, in: Bewahren und Erneuern. Studien zur Meßliturgie. Festschrift für Hans Bernhard Meyer SJ zum 70. Geburtstag (hg. v. *R. Meßner, E. Nagel und R. Pacik*), Innsbruck 1995, 50–76. Vgl. *ders.*, Kanon und liturgische Schriftlesung, BiLi 68 (1995) 181–186.

ThPh 71 (1996) 495–531

Vom Zeigen im Sagen

Wittgensteinsche Zugänge zum Theologischen in der Theologie

Von Gregor Taxacher

Offenbarung neuzeitlich

Wenn man der neuzeitlichen Theologie die Frage stellt, was sie nicht nur wissenschaftstheoretisch von anderen Wissenschaften, sondern auch von ihrer Quelle und Grundlage her von anderen Weisen menschlichen Denkens unterscheide, so wird in der Antwort meist das Wort Offenbarung, singularisch, als Chiffre für diese besondere Herkunft, auftauchen. Gleich, ob Offenbarung dabei eher als Wort oder als Geschichte, als Inhalt oder als Ereignis einer Mitteilung begriffen wird, in jedem Fall geht es um ein Geschehen, das als Mitteilung vom Menschen aufgenommen werden kann. Es hat also – zumindest im Übergang in sein Begreifen – sprachlichen Charakter. Und es ist diese Sprachlichkeit der Offenbarung von Gott her, die auch Theologie als Rede von Gott möglich macht.

Diesen einfachen Ausgangspunkt der folgenden Überlegungen kann man festhalten, gleich wie man sich den Zusammenhang von Offenbarung, Denken und Sprechen näher vorstellt; d. h. „oberhalb" oder „unterhalb" aller Kontroversen um apriorisch oder aposteriorisch zum besonderen Offenbarungswort konzipierter, von natürlicher oder dogmatischer Theologie. Gleich ob ihre Vermittlung in menschliches Denken und Sprechen eher transzendental, eher pneumatologisch oder ekklesiologisch vorgestellt wird, bleibt als das Theologische christlicher Theologie diese ihre Herkunft von Offenbarung sprachlichen Charakters bestehen. Und nur so einfach ist dieser Ausgangspunkt hier gemeint. Christliche Theologie ist in diesem Sinn Offenbarungstheologie, gleich ob sich eine theologische Schule auch so nennt und ihre Systematik dementsprechend durchführt oder ob sie dies nur als eine eher abstrakte Feststellung über ihr Woher gelten läßt, während sie ihr Wohin auf äußerlich ganz anderen Wegen der Selbstauslegung erreicht.

Will sich Theologie dieses ihres Theologischen und seines Verhältnisses zu ihrem lehrenden (mündlichen und schriftlichen) Sprechen vergewissern, so muß sie zwangsläufig ihr Verhältnis zum – ihr jeweils zugänglichen – menschlichen Selbstverständnis von der Sprache reflektieren. Wird eine noch so „natürlich" konstruierte Theologie ihre Herkunft von der Chiffre Offenbarung in irgend einer Weise festhalten, wo wird umgekehrt auch eine noch so biblische oder „dialektische" Theologie ihr Verhältnis zum sie umgebenden Sprachverständnis reflektieren, – und sei es auch nur implizit, de facto, indem sie auf bestimmte Weise spricht, in Absetzung und Übernahme von Sprachfiguren ihrer Umwelt.

Auf dieser einfachen Ebene ist diese kleine Studie angesiedelt: Ihr Subjekt ist der Theologe oder die Theologin[1], der oder die einen kleinen Schritt von der eigenen Tätigkeit zurücktretend sich der Eigenartigkeit theologischer Sprachhandlung bewußt wird, und diese eigene Art dieses seines – ihres – Sprechens wenigstens in einigen Umrissen benennbar zu machen sucht. Der Theologe unternimmt dies, indem er sein Theologisieren mit dem konfrontiert, was ihm als ein Verständnis menschlicher Sprache im Denken seiner Umwelt entgegenkommt: Hier ist das exemplarisch das philosophische Sprachverstehen L. Wittgensteins, oder genauer gesagt: es sind einige Aspekte davon. Der einfache Ausgangspunkt dieser Studie bewirkt zwangsläufig eine gewisse Abstraktheit der Überlegungen auf einer ihrer beiden Seiten: das, was der Theologe täglich sagt, seine „Texte", bleiben hier eingeklammert, vorausgesetzt, im Hintergrund. Jeder Leser muß sich also seine „Texte" dazu vorstellen, und prüfen, ob die Überlegungen dann stimmen. Nur so können sie ja überhaupt eine Bedeutung bekommen. Konkreter Gegenstand sind also nur einige Texte Wittgensteins, aber diese sind wiederum nicht eigentlicher Gegenstand der Überlegungen – es wird also keine Wittgenstein-Interpretation geboten –, sondern nur Vehikel für den Selbstklärungsprozeß des Theologen[2]. Ergebnis der Überlegungen werden also einige Sätze, einige vorsichtige Bestimmungen der Struktur des Theologischen in der Theologie sein. Diese wären dann anhand theologischer Texte zu überprüfen (oder theologische Texte an ihrer Hand!?)[3].

I. Sprache (Mensch)

Das Gegenüber, anhand dessen die theologische Selbstvergewisserung beginnt, wird sich der Theologe nicht ganz willkürlich aussuchen. Daß mit Wittgenstein ein wirklich exemplarischer Gesprächspartner gewählt wurde, kann ich hier nur in einer These begründen, deren Begründung selbst dann schon den ersten Gesprächsgang mit Wittgenstein ausmacht: Ich halte Wittgensteins Sprachanalytik für eine ganz grundlegende Übertragung der spät-

[1] Im folgenden werde ich nur vom Theologen sprechen, da es ja zunächst mein innerer Monolog ist, von dem jeder und eben jede andere erst lesend prüfen muß, wieweit er auch der seine/ihre sein kann.

[2] Zugleich soll diese Studie auch ein Modellversuch sein, der zeigt, daß die Theologie, wenn sie ganz dem „Theologischen in ihr" zugewandt ist, sehr wohl ein offenes (unabgeschlossenes!) und dem Anderen gerecht werdendes – aber sachliches (nicht bloß interpretatorisches) – Gespräch mit dem Nicht-Theologen führen kann.

[3] „Literarkritisch" gesehen bietet diese Studie Material, das ich für meine Dissertation „Trinität und Sprache. Dogmatische Erkenntnislehre als Theologie der Sprache. Eine Systematische Befragung Karl Barths", Würzburg 1994, anvisiert, aber nicht eingearbeitet habe. Es wurde hier völlig von seinem Bezug zu Barth gelöst und sollte auch nicht mit Barth als heimlichem Hintergrund gelesen werden. Habe ich in der Dissertation Strukturen theologischen Sprechens an einem großen theologischen Text gewonnen, um nur am Ende, ausblickshaft, fragen zu können, welche generelle Gültigkeit diese Strukturen „am Ende der Neuzeit" haben (vgl. *Taxacher* 509–532), so stelle ich hier einige Überlegungen im „textlosen Raum" an, als Verstehenshilfen (rückwärts) und Leitbilder (vorwärts).

neuzeitlichen, Kantschen Situation der Erkenntnislehre auf die Ebene der Sprache. Das heißt positiv: An Wittgenstein kann sich die Theologie damit auseinandersetzen, was spätneuzeitlich („nach Kant") der Sprache zugetraut wird, und was nicht. Es heißt negativ: Diese Übertragung auf die Ebene der Sprache ist zwar ein großer, wichtiger Schritt – vom Paradigma des Verstandes und der Vernunft zu dem der Grammatik und der Sprache –, er führt aber letztlich nicht aus der Situation hinaus, die Kants „Kritik der reinen Vernunft" aufgezeigt hat[4]. Diese Situation wird dadurch unabweisbar, daß die Frage nach der Funktionsweise der Synthesis von Wahrnehmen, Denken, Sprechen und der Wirklichkeit, die darin auftaucht, schon eine bestimmte Richtung ihrer Beantwortung mitbringt. Solange die Frage sich nicht mehr *nicht* stellen läßt, ist die Situation aufgetan. Dies ist m. E. die geistesgeschichtliche Wahrheit der Rede von einer „kopernikanischen Wende", ohne die alle neuzeitliche Erkenntnislehre in einer Sackgasse enden müßte[5]. Unhintergehbar wird in dieser Wende die Einsicht, daß schon die Idee einer Beschreibung unserer Erkenntnisweise, der Synthesis, als die sie funktioniert, in einen erkenntnistheoretischen geschlossenen Zirkel führen muß, da doch ein Jenseits unserer Reflexion der Reflexion – jedenfalls im Denken – nicht bestimmbar ist. Wird das Wie unseres Erkennens zu einem beschreibbaren, analysierbaren Regelkreis, so ist dessen „Außerhalb" wohl zugleich mitgedacht –, so wie jede Grenze ein Jenseits ihrer selbst postuliert –, aber leer, rein negativ. Wenn wir erkenntnistheoretisch bestimmen, was uns wie Realität ist, so wird Realität – Wirklichkeit – außerhalb dieser Bestimmung zum Grenzbegriff. Erkenntniskritisch „die Bürgschaft für die Realitätsgeltung unserer Begriffe und Aussagen" zu suchen, bedeutet insofern zwangsläufig, „darauf verzichten, sie im ‚Wesen' zu sehen"[6]. Und „da uns keine Kontrollinstanz zur Verfügung steht, aufgrund derer wir uns der Übereinstimmung unserer sprachlichen Erschließung der Wirklichkeit mit der Wirklichkeit an sich (Grenzbegriff) versichern könnten"[7], erscheint Wirklichkeit als das, was Sprache konstituiert. D. h. passivisch gelesen: Wirklichkeit ist ein sprachliches Phänomen und insofern sprachlich beschreibbar (ein Zirkel!), aktivisch gelesen jedoch: Wirklichkeit ist das, worauf sich unsere Sprache bezieht, das hinter der Sprache steht, ohne in ihr aufzugehen (ein Grenzbegriff!).

Wenn dem so ist – und auch bei Wittgenstein noch ist –, dann kann der Theologe hier exemplarisch der spätneuzeitlichen condition humaine auch seines Sprechens begegnen. Es lohnt sich also, etwas genauer hinzuschauen.

---

[4] Zur „Kantschen Situation" vgl. *Taxacher* 116–121. Hinter dieser These steckt eine – wenn man so will: „konservative" – geistesgeschichtliche Diagnose, nach der Kants grundlegende Situationsbeschreibung sich durchgehalten hat, über Idealismus und Materialismus, Phänomenologie und Fundamentalontologie hinweg.

[5] Vgl. *I. Kant*, Kritik der reinen Vernunft, B:Riga 1787, XVIf.

[6] So *F. Kaulbach*, Art. Erkenntnis, -theorie, in TRE 10, Berlin 1982, 150, wobei ich Kaulbachs Frage allerdings in eine Antwort verwandelt habe.

[7] *J. Track*, Art. Analogie, TRE 1, Berlin 1978, 647.

Zum erkenntnistheoretischen Status analytischer Sprachphilosophie[8]

Natürlich vollzieht sich im „linguistic turn" Kant gegenüber ein grundsätzlicher Ebenenwechsel, so daß man schon genau hinschauen muß, um den Zusammenhang zu entdecken. Aber das Erkenntnis- und das Sprachproblem waren immer schon miteinander verknüpft[9]. Kants Transzendentalphilosophie sucht die Konstitution von Erfahrung „auf dem Allgemeinheitsniveau formaler Logik"[10] zu begründen, – und interessanterweise definiert auch Wittgensteins „Tractatus" Sprache auf diesem Niveau.

Der „Tractatus" wurde von E. Stenius „die Kritik der reinen Sprache" genannt[11]. Anstelle von „Bewußtsein überhaupt" analysiert er „Sprache überhaupt"[12]. Auch diese Analyse ist transzendental, sofern sie fragt, wie „Tatsachen" für uns konstituiert werden, was die „sprachlogischen Bedingungen der eindeutigen Darstellung *möglicher* Tatsachen" sind[13]. Somit wiederholt sich bei Wittgenstein – dies der Zusammenhang – „das kantische Problem einer ‚transzendentalen Logik' der erfahrbaren Welt"[14], nur (dies der Ebenenwechsel) „daß im ‚Tractatus' die kantische Frage nach der logischen Form des Gegenstandsbewußtseins in die Frage nach der logischen Form der Gegenstandsbeschreibung übersetzt wird"[15].

Das Neue bei Wittgenstein besteht also darin, Logik in der Sprache aufzusuchen, diese – und nicht ein transzendentales Inventar „dahinter" – zu analysieren. „Die Logik zeigt sich in der (natürlichen) Sprache selbst."[16] Man sucht das Apriorische reiner Vernunft nun in einem empirischen Phänomen auf, ersetzt transzendentale Reflexion durch Grammatik. „Im Medium der Sprache gesehen, wies das vordem in der Unbedingtheit reinen Geltens gedachte Wahre eine unerwartete Affinität zum Faktischen auf, die seine Struktur bedingter, das Bedingte aber auch intellegibler als bisher erscheinen ließ."[17] Die letzte Wendung ist nun aber entscheidend: Indem Sprache an der Stelle von Anschauungs- bzw. Urteilsformen befragt wird (Ebenenwechsel), entdeckt sich umgekehrt gerade die „Transzendentalität" von Sprache[18]: sie ist unhintergehbar, da sie nur wiederum sprachlich als solche betrachtet werden kann. „Der transzendentale Stellenwert der natür-

[8] „Die Grenze der Sprache zeigt sich in der Unmöglichkeit, die Tatsache zu beschreiben, die einem Satz entspricht ... ohne eben den Satz zu wiederholen. (Wir haben es hier mit der Kantischen Lösung des Problems der Philosophie zu tun.)" So *L. Wittgenstein* in: Vermischte Bemerkungen, Werkausgabe VIII, Frankfurt 1994, 463 f.

[9] Vgl. *J. Zimmermann*, Wittgensteins sprachphilosophische Hermeneutik, Frankfurt 1975, 1.

[10] *E. Herms*, Art. Erfahrung II (phil.) und IV (syst.-theol.), TRE 10, Berlin 1982, 96.

[11] Zitiert nach *K. O. Apel*, Wittgenstein und das Problem des hermeneutischen Verstehens, ZThK 63, 1966, 61.

[12] Ebd. 53.

[13] Ebd. 52.

[14] Ebd.

[15] Ebd. 59.

[16] *Zimmermann* 24.

[17] *E. Biser*, Theologische Sprachtheorie und Hermeneutik, Freiburg 1970, 14.

[18] Vgl. *B. Casper*, Sprache und Theologie. Eine philosophische Hinführung, Freiburg 1975, 23.

lichen Sprache zeigt sich darin, daß das Reden *über* Sprache und ihre Beziehung zur Welt letztlich auf ein Verständnis angewiesen bleibt, daß sich ‚immer schon' im Horizont jener Sprache bewegt, die es zu bestimmen gilt."[19] Wir haben keinen Standpunkt außerhalb ihrer. Selbst sinnliche Wahrnehmung haben wir nicht unsprachlich, weil wir immer schon Bezeichnetes sehen und nur so unterscheiden können[20]. „Damit rückt die Sprache in die Reihe jener Grenzphänomene, die sich von allen übrigen durch das Moment der *Nicht-Objektivierbarkeit* auszeichnen."[21]

Wenn Wittgensteins Entdeckung die der „*Autonomie der Sprache*" genannt werden kann[22], bedeutet dies eine Wiederentdeckung der Kantschen Situation am Paradigma der Sprache: sie ist autonom, weil es für uns keinen Standpunkt außerhalb ihrer gibt, von der aus wir die sprachliche Wirklichkeitskonstitution überblicken und kontrollieren könnten. Obwohl von Kant aus gesehen konkrete Sprache (auch) ein gegenständliches Phänomen ist, behandelt Sprachphilosophie „Grammatik als *faktisches Apriori*"[23] –, von Kant aus dürfte man wohl sagen: als Medium, in dem sich das transzendentale Inventar ausspricht, mit Wittgenstein jedoch: in dem allein es aufzufinden ist.

Mag es auf den ersten Blick so scheinen, als sei die analytische Philosophie mit ihrem empiristischen Hintergrund viel unproblematischer bei der Welt als die Reflexionsphilosophie – deren „Ich denke" sie doch als etwas Sekundäres, nämlich Sprach-Abkünftiges erweisen will –, so muß man doch genauer fragen: „Bei welcher Welt? Nicht bei der ‚Welt an sich', die sich, näher betrachtet, als eine szientifische Abstraktion erweist, wohl aber bei der sprachlich vermittelten, artikulierten und differenzierten Welt."[24] Die Frage ist, ob dieser Begriff wirklich ganz autonom zu denken ist, ob er wirklich nur einer destruierbaren Abstraktion entsagt oder nicht auch einen Grenzbegriff unbegriffener Wirklichkeit aus sich hervortreibt.

Kantsche Situation im „Tractatus"[25]

Der erkenntniskritische Standort von Wittgensteins „Tractatus" gegenüber Kant ist schwerer zu fassen, schillernder und uneindeutiger, als die brillante Einfachheit seiner Sätze zunächst erkennen läßt.

In der Abbild-Theorie scheint ein unkritischer empiristischer Realismus des Naturwissenschaftlers und Ingenieurs nicht ganz aufgearbeitet. Die ganze Spannung zwischen diesem und dem transzendentalen Status seiner

[19] *Zimmermann* 25.
[20] Vgl. *Casper* 31, Anm. 9 (den Hinweis auf Kaspar Hauser!) und 32.
[21] *Biser* 209.
[22] *Zimmermann* 13.
[23] Ebd.
[24] *Biser* 205.
[25] Wittgensteins „Tractatus logico-philosophicus" wird zitiert nach: *L. Wittgenstein*, Schriften I, Frankfurt 1969, im folgenden abgekürzt als „Tractatus". Die Zahlenangaben (in Text und Fußnoten) beziehen sich auf Wittgensteins Dezimalgliederung, es sei denn, es ist „S." für „Seite" angegeben.

Sprachreflexion steckt etwa in dem Satz 4.01: „Der Satz ist ein Bild der Wirklichkeit. Der Satz ist ein Modell der Wirklichkeit, so wie wir sie uns denken."

Schon in den Vorarbeiten zum „Tractatus" drängt die Lehre vom Satz die Frage auf, was in ihr mit „Wirklichkeit" eigentlich gemeint sei[26]. Im „Tractatus" selbst wird bezeichnenderweise das „Bild" als sprachliche Entsprechung der „Tatsache" erst in 2.1. eingeführt; er setzt also gerade nicht sprachkritisch ein. So wird denn auch die Sprache nochmals von der eigentümlichen logisch-definitorischen Thesenreihe 1 her verstanden: „Das Bild ist eine Tatsache." (2.141)[27] Ist denn nicht auch die Tatsache – ein Bild?

Mit der Tatsachen-Abbild-Lehre[28] scheint Wittgenstein zu beschreiben, was nach Kant Erfahrung leistet, ohne sich klarzumachen, daß diese schon Ergebnis einer Synthesis ist. Erfahrung „drängt ... uns auf, daß es etwas Einfaches, Unzerlegbares gibt, ein Element des Seins, kurz ein Ding" (S. 155), – und Wittgenstein sieht auch, warum Erfahrung davon ausgehen muß: „die Welt müsse eben sein, was sie ist, sie müsse bestimmt sein." (S. 156) Aber dann scheint er das erkenntniskritische Moment dieses Konjunktivs wieder zu vergessen: Bild und Tatsache berühren einander; die Berührung liegt nach 2.18 in der logischen Form, welche aber doch (2.22) – gut kantisch – „für sich selbst sorgt"; und so wird man mit dem Fazit allein gelassen, im unklaren, welche „Wirklichkeit" hier berührt wird, wenn es heißt: „Das Wesen des Satzes angeben, heißt, das Wesen aller Beschreibung angeben, also das Wesen der Welt." (5.4711)

Warum ich mit diesen Unklarheiten den „Ingenieur" Wittgenstein belaste, ergibt sich aus dem Satz 6.3431: „Durch den ganzen logischen Apparat hindurch sprechen die physikalischen Gesetze doch von den Gegenständen der Welt." Genau dies zu begründen war auch Kants Ziel. Beide sind insofern Kinder des gleichen Erkenntnisideals. Kant jedoch hinterfragte, was hier Gegenstand bzw. Welt heißt, und er durchschaute damit die Problematik des Wirklichkeits-Begriffs naturwissenschaftlicher Erkenntniswege m. E. immer noch radikaler als der „Tractatus"[29].

Diese Unklarheit ändert jedoch nichts daran, daß der „Tractatus" auf dem Wege ist, den transzendentalen Status von Sprache zu entdecken und so ge-

---

[26] Was heißt etwa S. 174 „Wesen der Welt", S. 129 sogar „Wesen allen Seins", was *einfache* „Dinge", „Gegenstände" (S. 137, 139, 142), für die es Namen gibt (S. 157), welche sogar an Zahl entsprechend der einfachen „Gesichtspunkte" endlich sein sollen (S. 158)? Was sind (S. 163) komplexe und einfache Gegegenstände?

„... wenn die allgemeine Weltbeschreibung wie eine Schablone der Welt ist, so nageln sie die Namen so an die Welt, daß sie sich überall mit ihr deckt." (S. 145) Wie verhält sich Welt zu dem, was Kant Empirie nennt, und warum ist diese Übereinstimmung, die der Satz leistet, möglich?

[27] Vgl. ähnlich „naiv" 2.223: „mit der Wirklichkeit vergleichen", genauso 4.05 f.

[28] Vgl. Tractatus 2.1–2.171, dann *3.1431* und 4.014–4.021; dazu *Zimmermann* 104.

[29] Man vgl. nur einmal Tractatus 2.021–2.0231 mit *Kant* 183 und 224–232 (zur „Substanz") und Trac. 4.0412 mit Kants transzendentaler Ästhetik des Raumes. Zur Problematik des „Tractatus" zwischen Erkenntnislehre und „Ontologie" vgl. auch *J. A. Martin*, Philosophische Sprachprüfung der Theologie, München 1974, 58–63.

rade die Kantsche Situation sprachphilosophisch nachzuzeichnen: Im Denken über Sprache geht auf, daß dies nur wieder sprachlich geschieht. Sprache ist „unik" (S. 144). Ob in Sprache „Alles" gesagt werden kann oder ob nicht ein All Nicht-Gesagtes bleibt, das „kann weder in dieser noch überhaupt in *irgendeiner* Sprache gesagt werden." (S. 209). D. h.: Wie die Sprache zur Wirklichkeit steht, kann kein sprachlicher Satz nochmals sagen, er „könnte es aber ( ) zeigen" (S. 144). In dieser Differenz von Sagen und Zeigen liegt m. E. die Entdeckung des „Tractatus".

Diese Differenz entspricht nämlich m. E. genau der Differenz jener zwei Wirklichkeitsbegriffe, in der ich die Kantsche Situation definiert sehe: Wirklichkeit als „Welt" ist das, was Sprache, indem sie benennt, erst macht, – genau das, was bei Kant die Synthesis von transzendentalem Inventar und Anschauungsmaterial macht: Erfahrung, Empirie. Die Wirklichkeit dieser Wirklichkeit außerhalb der Sprache bleibt als Grenzbegriff notwendig festgehalten und doch unbestimmbar.

„‚Transzendental' ist Wittgensteins Frage danach, wie es möglich sei, daß die Bestimmtheit der Welt in der Bestimmtheit des Sinnes von Sätzen zum Ausdruck kommen könne ... Die durch die transzendentale Sprach-Logik hergestellte Beziehung zwischen Sprache und Wirklichkeit entspricht daher ziemlich genau der Vermittlungsfunktion des transzendentalen Schematismus in Kants KrV, – nur daß hier (methodisch gesehen) die Ebene der Sprache zugunsten der des Denkens übersprungen wird."[30] Zugleich ist mit dem Ganzen auch die Grenze unserer möglichen Gegenstände angegeben. So vollzieht Wittgenstein in zwei lapidaren Sätzen den Zusammenhang von Kants Elementarlehre und Dialektik (als Metaphysikkritik) nach: „*Die Grenzen meiner Sprache* bedeuten die Grenzen meiner Welt. Die Logik erfüllt die Welt; die Grenzen der Welt sind auch ihre Grenzen." (5.6 und 5.61)

Zur Kantschen Situation im Tractatus gehört im einzelnen:

- eine Art strukturaler Atomismus[31]: Beschreiben der Welt heißt Aufzählen von Tatsachen – aber in jeder Tatsache zeigt sich ein Knoten des Netzes, als das wir – und außerhalb dessen wir nicht – Wirklichkeit „haben". In jeder Einzelheit hängt alles mit allem zusammen.
- der Funktionalismus: „Ein Satz kann nur sagen, *wie* ein Ding ist, nicht, *was* es ist." (3.221) Sagbar sind Relationen (die sich mathematisch darstellen lassen). Dies ist exakt die Konsequenz aus der Kantschen Einsicht, daß das innere Wesen der Dinge eine „Grille" sei! Die Wirklichkeit der Wirklichkeit ist unbenennbar[32]. „Die Wirklichkeit bleibt

[30] *Zimmermann* 7. „Da diese Philosophie nun als logische Analyse der Sprache definiert wird, kann auch sie nichts über die Wirklichkeit aussagen; sie ist nur eine Tätigkeit und übt eine Art Kontrolle aus" (*I. Bachmann*, Ludwig Wittgenstein – Zu einem Kapitel der jüngsten Philosophiegeschichte, in: Werke Bd. 4, München 1978, 16), – eine Schematismus-immanente Kontrolle also!

[31] Vgl. 1.21, 2.061 und 4.2211. Zum strukturalen Denken schon bei Kant selbst vgl. *H. Rombach*, Substanz – System – Struktur, Bd. II, Freiburg ²1981, 395–468.

[32] Vgl. *Kant* 333: „Ich habe also ... nichts schlechthin –, sondern lauter Komparativ-Innerliches, das selber wieder aus äußeren Verhältnissen besteht."

bewußt unangetastet und ‚unbestimmt', denn es liegt nicht in unserer Kraft, ihren Charakter zu bestimmen."[33]

- die Transzendentalität des Subjektes[34], welche auch dem empirischen Subjekt nur die empirische Realität aller Dinge zusprechen kann. Das cartesianische „Ich denke, also bin ich" erschließt für Kant nur die transzendentale Notwendigkeit der Einheit der Apperzeption, ohne die es Erfahrung nicht gibt. Dies ist nicht das empirische Subjekt, als das ich mich erfahre und auf das zu schließen wohl auch Descartes noch suggeriert[35]. Bei Wittgenstein wiederholt sich dies als Unterscheidung von Gesichtsfeld und Auge (5.633f.), mit der Konsequenz, „daß die Seele – das Subjekt etc. – wie sie in der heutigen oberflächlichen Psychologie aufgefaßt wird, ein Unding ist." (5.5421) Der Kantschen Situation entspricht der Umschlag des Empirismus in das, was der „Tractatus" „Solipsismus" nennt[36]. Der „Solipsist" weiß, daß die Faktizität der Grammatik seiner Sprache seine Welt konstituiert, zu der „Ich" als Auge, als „metaphysisches Subjekt" (5.633) nicht gehört, weil es keine der weltlichen Tatsachen ist, die es sieht (samt dem empirisch-psychologischen Subjekt bzw. seinen Manifestationen). Ist aber die Welt ohne „Ich" – als das Auge, dessen Gesichtsfeld sie ist –, so ist dieses Ich (transzendental) allein! Im Grunde führt Wittgenstein die Schopenhauersche Dramatisierung des Solipsismus[37] auf seinen nüchternen transzendental-logischen Kern zurück.

Die berühmten Schlußsätze des „Tractatus" von 6.41 an über das, was sich nicht sagen läßt, aber zeigt, stellen sozusagen den Wittgensteinschen Überstieg von der Elementarlehre zur Dialektik dar. Der Zirkel von Sprache und Welt fordert den Grenzbegriff einer Wirklichkeit der Wirklichkeit, sei sie nun mystisch, ästhetisch oder ethisch angezeigt. Hier will Wittgenstein „schweigen". Und in diesem Schweigen siedelt seine frühe Sprachphilosophie sich an, im – wie sie selbst weiß – unbewohnbaren neuralgischen Punkt der Kantschen Situation.

Die „Philosophischen Untersuchungen" als Nachvollzug der Kantschen Situation in der normalen Sprache[38]

Die Spätphilosophie Wittgensteins unterscheidet sich vom „Tractatus" so sehr, daß man häufig von „Wittgenstein I und II" spricht[39]. Diese Trennung

[33] *Bachmann* 112.

[34] Dazu sehr gut *Apel* 60.

[35] Vgl. *Kant* 132–140 und dann 399–428 mit *R. Descartes*, Meditationen über die Grundlagen der Philosophie, Adam/Tannery – Ausgabe Bd. VII, 24–34.

[36] Man beachte, daß 5.62–5.641 aus dem Schlußsatz von 5.61 folgt!

[37] Von der er laut *Zimmermann* 59 und 216–223 herkommt.

[38] *L. Wittgenstein*, Philosophische Untersuchungen, wird ebenfalls nach Schriften I, Frankfurt 1969, zitiert; im folgenden abgekürzt als „PU. Zahlenangaben in Text und Fußnoten beziehen sich auf Wittgensteins Numerierung von Abschnitten, wenn nicht ein „S." vermerkt ist.

[39] Vgl. *E. v. Savigny*, Die Philosophie der normalen Sprache, Frankfurt 1980, 13.

ist berechtigt, wenn man nur immanent die Sprach-Theorie einer „ideal" oder einer „normal language" untersucht, nicht jedoch, wenn man nach Denkform bzw. philosophischer Situationsbestimmung Wittgensteins fragt. Wittgenstein hat seinen Begriff von Sprache und dessen „ontologische" Voraussetzungen weitgehend revidiert. Aber er betreibt seine Philosophie weiter auf der „unmöglichen" Ebene des Sprechens über Sprache, der Grammatik. Er umkreist also weiter, was sich nur zeigt, wenn man spricht. Er sucht auch weiter nach einer einfachen Evidenz von Sprache, an der die philosophisch-metaphysischen Probleme vergehen. Sprache bleibt ihm – bzw. wird ihm nochmals auf neue Weise – der universale Horizont, außerhalb dessen immanenter Logik Fragen nach der Wirklichkeit Unsinn, unmögliche Fragen sind[40].

Die PU sind von Kants transzendentaler Fragestellung offensichtlich viel weiter entfernt als der „Tractatus", und doch „erinnert" Wittgensteins Wandlung „an den Überstieg von der ‚dogmatischen' Philosophie des Rationalismus zur ‚kritischen' Kants"[41], – ja m. E. denkt Wittgenstein erst in den PU wirklich die Konsequenzen aus der Kantschen Situation auf der Ebene der Sprache zu Ende, genauer: er entdeckt sie auf dieser Ebene neu, er vollzieht eine „Kritik der normalen Sprache", deren Konsequenzen – trotz des gegenüber dem „Tractatus" noch deutlicheren Ebenenwechsels – für den Wirklichkeitsbegriff den Kantschen analog sind.

Ist Wittgenstein Kant gegenüber im „Tractatus" gewissermaßen noch vorkritisch, da sein Abbild-Modell nicht konsequent genug die sprachliche Bedingtheit des Erscheinens von Tatsachen bedenkt, so hat er in den PU Kant gewissermaßen hinter sich: Denn Kant analysiert die Synthesis, die dann, wenn auch nur, was sie schon „macht", wiedergibt, während Wittgenstein nun die Autonomie und Pluralität, die (nicht zuletzt geschichtlich) variable Perspektivität von Sprachen als Konstituenten unserer Wirklichkeiten beschreibt. Dabei fällt Wittgenstein nicht hinter Kant zurück: seine Phänomenologie von Sprachspielen arbeitet nicht psychologisch, subjektivistisch, sondern kontrolliert analytisch, „von innen", wie Sprache „geht".

Wir sehen unsere Welt so, wie wir unser Sprechen sehen: eine Welt aus lauter kategorialen Tatsachen ist eine Abstraktion, und diese „rührt von einer Tendenz her, die Logik unserer Sprache zu sublimieren." (PU 38) Die Sprache spielt aber verschiedenste, nicht einfach konvertible Spiele[42]. „Mit dieser Argumentation kritisiert Wittgenstein indirekt die traditionelle Vorstellung des Verhältnisses von Sprechen und Denken: so wollte Kant die Möglichkeit der Anwendung von Verstandesbegriffen durch den ‚transzendentalen Schematismus' sicherstellen und die Sprache der Logik des Den-

[40] Ebenso urteilt *Zimmermann* 88 f. Solche Interpretation dessen, was in Wittgensteins Denken philosophisch geschieht, steht allerdings im Gegensatz zur verbreiteten technisch-analytischen Wittgenstein-Rezeption. Dazu ebd. 50 f. und 60 f.

[41] Ebd. 161. Zum Prozeß dieser Wandlung ebd. 162–166.

[42] Vgl. PU 22 f., 24, 27.

kens unterordnen, jetzt dagegen erscheint das Schema als Funktion der Sprache, in der es angewandt wird"[43], als eine Funktion, so daß die Reduktion auf ein Schema der Erfahrungs-Orientierung als Abstraktion entlarvt wird.

Wittgenstein vertritt bei der Klassifikation von Worten wie von Sprachspielen eine Art „Nominalismus": keine Einteilung erschöpft je die konkreten Unterschiede und verschiedenen möglichen Gesichtspunkte von Zusammengehörigkeiten (17). Sprache ist eine alte Stadt (18), ist Lebensform (19), Tätigkeit (23), Spiel (ebd.) – und zwar mit geschichtlich sich wandelnden Regeln (415), ist – Austin vorwegnehmend – Handeln (21)[44]. Sprache ist nicht definierbar. „Statt etwas anzugeben, was allem, was wir Sprache nennen, gemeinsam ist, sage ich, es ist diesen Erscheinungen gar nicht Eines gemeinsam, weswegen wir für alle das gleiche Wort verwenden, – sondern sie sind miteinander in vielen verschiedenen Weisen *verwandt.*" (65) Auch die berühmte „Definition" der Bedeutung als Gebrauch (43) ist von Wittgenstein nicht apodiktisch gemeint, sondern als Anweisung, wie man je konkret die Bedeutung eines Sprachspiels einsehen soll: „Wie gesagt: denk nicht, sondern schau." (66) Genauer: Schau einfach, wie wir alltäglich Wort-Gebräuche erklären (560), daraus ergibt sich die Tiefengrammatik[45] einer Sprache (644). Während die übliche Oberflächengrammatik gleichmacherisch formalisiert und so dem Vorurteil Vorschub leistet, Sprache sei immer gleichartige Wiedergabe von Wirklichkeit, deckt diese die „unsägliche Verschiedenheit aller der alltäglichen Sprachspiele" (S. 570) auf.

Jedes Sprachspiel ist eine Perspektive, konstituiert ein Stück Wirklichkeit: „unser Sprachspiel – unsere Darstellungsweise" (50)! Die Synthesis, welche Kant beschreibt, durchzieht wohl alle unsere Sprachspiele, insofern sie raumzeitlich und kategorial sprechen. Aber das ist nicht entscheidend. Denn auch, was ein Urelement, einfaches Ding oder Gegenstand sei, ist die Frage einer sprachlichen Perspektive[46]. Man könnte somit (mit 267) sagen: in der transzendentalen Analyse ist noch kein wirklicher Zug des Sprachspiels erkannt.

Allerdings will die Tiefengrammatik sprachliche „Erscheinungen durchschauen", und zwar „auf die ‚Möglichkeiten' der Erscheinungen" (90), d. h. auf ihre immanente Regelung hin (89), aber dies nun nicht mehr als Suche nach dem verborgenen Wesen des Denkens im Sprechen[47]. Es gibt nicht die Logik, den Wirklichkeitskontakt der Sprache als harten Kern unseres sonst ungenauen Sprechens. Vielmehr ist jedes Sprachspiel in bezug auf seine Wirklichkeit, um die es ihm in je verschiedener Weise geht, genau, – „nur sind wir vom Ideal geblendet und sehen daher nicht deutlich die wirkliche

[43] *Zimmermann* 108.
[44] Vgl. zum letzteren auch PU 487–491, 546 und S. 512.
[45] Zu diesem Begriff vgl. *Zimmermann* 170–176.
[46] So PU 46–50 als Kritik des „Tractatus"!
[47] PU 92–97 lesen sich deutlich als indirekte Kritik der Transzendentalphilosophie!

Anwendung" (100). Also: „Zurück auf den rauhen Boden." (107) Die „reine Vernunft" ist eine Abstraktion; es gibt ihre Sprache nicht[48].

Gerade in diesem entschiedenen Wechsel der Ebenen vollzieht sich jedoch eine eigenständige Rekonstruktion der Kantschen Situation:

Ist im „Tractatus" die Sprache Grenze der Welt[49], so leben wir nach den PU unzählige Welt-Faszikel, repräsentiert in den Sprachspielen. Kennt der „Tractatus" – mit Kant – noch die Ordnung der Welt, für welche die Sprache sorgt, so wollen die PU zwar auch „in unserem Wissen vom Gebrauch der Sprache eine Ordnung herstellen", jedoch bewußt „eine Ordnung zu einem bestimmten Zweck, eine von vielen möglichen Ordnungen; nicht *die* Ordnung." (132) Erkaufte Kant durch Wendung fort vom An-Sich-Objektivismus noch die Deduktion der Einheit aller möglichen Erscheinungen, so behandelt Wittgenstein seine Sprachspiele nur mehr als Modelle, Vergleichsobjekte, Maßstäbe „und nicht als Vorurteil, dem die Wirklichkeit entsprechen *müsse*. Der Dogmatismus, in den wir beim Philosophieren so leicht verfallen". (131) Die grammatische Untersuchung entzieht sich jeder Realismus-Idealismus-Debatte (402!), entzieht ihr den Boden, indem sie überhaupt einen Selbstanspruch der Sprache auf einen dogmatischen Wirklichkeitsbegriff bestreitet. „Durch die These, daß hinter die Kriterien der Anwendung sprachlicher Ausdrücke nicht zurückgefragt werden kann, wird die Rolle der Wahrheitsbedingungen in der traditionellen Semantik unterminiert. ‚Wahrheit' gilt nicht mehr als Ausdruck einer Übereinstimmung von Sprache und Wirklichkeit, sondern als Funktion einer kriteriologischen Übereinstimmung in der Sprache selbst."[50] Damit gehören die PU zu jenen Werken, die sich jenseits der Kantschen Frage ansiedeln wollen, – tatsächlich aber zerfällt ihnen die Kantsche Situation in ihr analoge Situationen. Es gibt nur mehr sprachliche Synthesen von Erfahrungen (vom Umgang mit Wirklichkeit), pragmatisch, plural, relational. Aus der transzendentalen Notwendigkeit, daß unsere Wirklichkeit (allgemeingültig) so geordnet sei, wird die reine Faktizität von Grammatik: „Das einzige Korrelat in der Sprache zu einer Naturnotwendigkeit ist eine willkürliche Regel." (372) Allein diese hütet jenen Kern der Wirklichkeit, den Philosophie immer finden wollte: „Das *Wesen* ist in der Grammatik ausgesprochen." (371) Die Grammatik ist keiner anderen Instanz verantwortlich; es gibt keine Möglichkeit ihres externen Vergleichs mit der Wirklichkeit[51]. Indem Wittgenstein dies demonstriert, versucht er uns schon die Frage nach einer Wirklichkeit der Wirklichkeit, schon den Grenzbegriff des Nicht-Wißbaren auszureden. Aber damit ist dieser doch als der Schatten da, den es zu verscheuchen gilt.

[48] Man lese auch 108 auf Kant bezogen!
[49] Vgl. aber auch dort schon 5.6. und 5.62!
[50] *Zimmermann* 241.
[51] Vgl. ebd. 239.

Dies ist eine ungeheure Verschärfung, nämlich ein Näher-Rücken der Kantschen Einsicht in die nichthintergehbare Faktizität des transzendentalen Inventars auf unseren (sprachlichen) Leib. Wittgenstein drückt dies – ein wenig dunkel – als eine Art anthropologisches Letzt-Datum aus (S. 489 oben). Der Mensch ist das Wesen, das sprechen (auch: schreiben!) kann; alle sprachlich ausdrückbaren Wirklichkeiten (etwa: Glauben, Hoffen usw.) „sind Modifikationen dieser komplizierten Lebensform." (ebd.) In der Grammatik drückt sich „*unsere* Natur" (S. 447) aus. Mit solchen Formulierungen will Wittgenstein jedoch kein Fundament unter- oder außerhalb der Grammatik angeben, – das wäre „Naturwissenschaft" oder „Naturgeschichte", die je doch noch innerhalb unserer grammatischen Regeln stattfinden, wir könnten sie „für unsere Zwecke auch erdichten" (S. 578). Begriffe sind „Malweisen" (ebd.).

Wittgenstein vertritt damit keinen leichtfertigen Relativismus: Sprachspiele sind nicht willkürlich austauschbar, sondern geregelt, passend, so aber veränderlich, nie dogmatisch. Jedenfalls: sie sind unser Haus, besser: unsere Häuser. Wir haben keine Wirklichkeit außer der Sprache(n) – dies scheint doch das letzte Wort des Denkers, der letzte Worte haßte[52]. Also stellte er auch diesen Satz nicht mehr auf. Also definierte er keine Kantsche Situation auf grammatischer Ebene, aber er bewegte sich in ihr, er praktizierte sie.

Damit enthalten aber auch die PU – versteckt allerdings – ihre Dialektik: Die PU differenzieren durchgehend zwischen (inhaltlichen, gegenständlichen) Erfahrungssätzen und (formalen, diese reflektierenden) grammatischen Sätze[53]. Zwar soll Grammatik nicht vorschreiben, sondern nur beschreiben (496), so daß es sie eigentlich nur im Plural gibt. Es bleibt aber – darin entsprechend einer transzendentalen Reflexion – ihre Aufgabe, sich in die „unmögliche" Grenzsituation zu begeben, über Denken zu denken, über Sprechen zu sprechen, mit dem Ziel, Sprachleerlauf, Mißbrauch bzw. Mißverstehen von Sprache zu entlarven. Unversehens geraten so auch die PU in die Rolle eines „Alleszermalmers", „da sie doch nur alles ... Große und Wichtige zu zerstören scheinen." (118) Und wie Kant verteidigt sich Wittgenstein damit, daß es doch gerade um eine positive Aufklärung gehe: „es sind nur Luftgebäude, die wir zerstören, und wir legen den Grund der Sprache frei, auf dem sie standen." (ebd.)

Also ist auch die Tiefengrammatik eine Elementarlehre der Sprache, welche eine „Dialektik des Scheins" zum Ziel hat. Was für Kant der Vernunftgebrauch über die Erfahrung hinaus ist, das heißt in den PU Leerlauf oder „Feiern" der Sprache (132; 38), insbesondere in der Philosophie[54]. Wittgenstein macht von der Grammatik also sehr wohl einen regulativen Ge-

[52] „Die Frage nach dem, ‚was es gibt', ist in letzter Konsequenz identisch mit der Frage nach dem, was uns die Sprache ‚zu verstehen gibt'." (*Zimmermann* 242)

[53] Vgl. z. B. PU 295, 392, 401.

[54] Vgl. auch PU 192, 303, 598.

brauch[55], nur daß an die Stelle des Kantschen Paradigmas empirisch-gegenständlicher Erkenntnis die Pragmatik des „normalen" Sprachgebrauchs getreten ist. Sie dient, genau wie bei Kant die Erfahrungswissenschaft, als normative Größe, welche die Grenze zwischen sinnvollem und sinnlosem Sprachgebrauch anzeigt. In gewissem Sinn sind die PU damit weitaus Metaphysik-kritischer als der „Tractatus". Will dieser noch sehr deutlich hinweisend, sehr „beredt" schweigen, wo es nichts exakt zu benennen gibt, so wollen diese unsere philosophischen Fragen gleich einer geistigen Verwirrung fort-„therapieren"!

Theologie innerhalb der Kantschen Situation?

Halten wir inne: Wie soll der Theologe diesen Therapievorschlag auf sich beziehen? Zwei Fragen fallen ihm ein, die aufeinander aufbauen und durch die er sich herausgefordert sieht:

Zunächst sieht er natürlich durch die im Tractatus und in den PU ihrer Leere überführten Sätzen der Philosophie, insbesondere der Metaphysik, auch seine theologischen, insbesondere dogmatischen Sätze getroffen. Sie halten weder einer Logik des Abbildens von Tatsachen, noch einer der normalen Sprache stand, – es sei denn, man wiese sie der Ethik oder Mystik zu (der aber dann durch Schweigen besser gedient wäre), oder man etablierte Theologie als innerkirchliches Sprachspiel, das seinen Sinn nur in der Praxis hat, in der Manifestation oder Konstitution (dem Ausdruck oder der Anregung) bestimmter Lebensformen und Handlungen durch dieses Sprechen. Unter jeder dieser Möglichkeiten würde die Theologie darauf verzichten, ihre Sätze so zu verstehen, wie sie zunächst grammatisch daherkommen: als Aussagesätze über „Gott und die Welt". Was ihn zu diesem Verzicht zwingen könnte, ist nichts anderes als die Kantsche Situation, in der Sätze nichts sagen, die nicht durch Tatsachen oder Handlungen gedeckt sind, zu empirischen oder praktischem Gebrauch.

Daß dies keine Situation ist, in der die Geisteswissenschaftler abgeschieden von der Menschheit leben, weiß er einfach durch seine Zeitgenossenschaft, durch Gespräche, durch die „Medien", ja wahrscheinlich auch durch den inneren Monolog, den er unablässig selbst führt: Sätze, die keinen „empirischen" oder „praktischen" Sinn unzweideutig mitbringen, haben keine Plausibilität mehr für sich. Damit ist die Kantsche Situation „auf der Straße" angekommen – so wie Wittgenstein sie bei der „normalen Sprache" ankommen ließ.

Die *erste* Frage lautet also: Kann der Theologe sich der gegebenen Situation auch seines Verstandenwerdens anpassen, indem er seine Sätze als Aussagen nur über das versteht, was ihnen empirisch oder praktisch zuzuordnen ist, also wahrscheinlich über das glaubende Subjekt einerseits und seine faktische

[55] Zu diesem internen Widerspruch zwischen Antidogmatismus der Sprachspiellehre und Grammatikbegriff vgl. auch *Zimmermann* 243.

oder wünschenswerte Praxis andererseits? Verkürzt gesagt: Kann er den Kern seiner Aussagen in christlicher Psychologie und Ethik sehen lernen, – wobei dann „christlich" ein bestimmtes Bündel von Inhalten, die Besonderheit dieser Subjektivität, Sozialität und Praxis bezeichnete, mit Psychologie und Ethik aber der empirische Bezugsrahmen angegeben wäre, durch den die theologische Sprache dem sprachlichen Verstehenshorizont der Kantschen Situation und der in ihr möglichen anderen Sprachen kompatibel würde?

Einmal abgesehen davon, ob solche Kompatibilität auf diesem Wege wirklich erreicht würde, lautet die Frage auf den Ausgangspunkt meiner Überlegungen zurückbezogen: wie in dieser nachkantschen Verwandlungsform der Theologie das Theologische in ihr, bezeichnet traditionell mit der Chiffre Offenbarung, „aufgehoben" wäre? Diese Aufhebung geschähe hier offensichtlich in das Beiwort „christlich" hinein, durch das die besonderen – etwa biblischen, „jesuanischen", kirchlichen u. ä. – Quellen und Inhalte dieser Psychologie und Ethik bezeichnet wären. Wäre aber damit ausgeschöpft, was die Quellenchiffre Offenbarung sagen wollte, – oder müßte, schärfer gefragt, dies gar nicht mehr ausgeschöpft werden, weil ihr dogmatischer Rest eben unter der nachkantschen Sprachkritik sich auflösen müßte – eben wie „Luftgebäude"?

II. Zeigen (Gott)

Daraufhin kommt dem Theologen aber die umgekehrte *zweite* Frage in den Sinn: Wäre mit dieser Selbstintegration der Theologie in die Kantsche Situation hinein überhaupt das ausgeschöpft, was diese Situation etwas in der Beschreibung Wittgensteins ausmacht? Hätte sich die Theologie vielleicht nur in dieser Situation eingerichtet, statt sie wirklich auszuschreiten? Wäre sie – von der Radikalität des Offenbarungserbes ganz abgesehen – der Radikalität der Situationsbeschreibung Wittgensteins gerecht geworden? Oder rührt die etwas langweilige „Positivität" mancher neuzeitlicher Versuche, die Theologe als eine christliche Philosophie, Psychologie oder Ethik zu etablieren, nicht daher, daß sie den „negativen", den dialektischen dunklen Rand, die Grenzbeobachtungen ausblendet, um welche die „säkularen" Situationsbeschreibungen sehr wohl wissen? Sehen wir uns den „dialektischen Rand" bei Wittgenstein – der ja im ersten Abschnitt schon deutlich mitangesprochen war – nochmals kurz „für sich genommen", anhand des Tractatus, an:

Sagbares und Nichtsagbares

Für den frühen Wittgenstein ist das Gegenständliche das Aussprechbare (die „Tatsache"), das Ungegenständliche aber das Aussprechen selbst[56]. Die Reflexion also, welche die Begrenzung des Sagbaren auf das Gegenständli-

[56] Vgl. dazu *Zimmermann* 34–43. Daß die Begrenzung des Sagbaren ein Zeigen auf das Unsagbare ist, stellt klar heraus: *Bachmann* 12f., 20f., 114 und 116f. (im Vergleich mit Pascal!).

che erkennt, schweigt sozusagen über ihre eigene Entdeckung, und demonstriert sie damit doch.

„Es ist die solipsistische Erfahrung der Welt und der sie abbildenden Sprache als eines ‚begrenzten Ganzen', das allererst die Idee einer absoluten Grenze aufkommen läßt. Auch bei Wittgenstein wird das Paradox zunächst erfahren und dann ausgesprochen. Diese Verbalisierung als Versuch, das ‚Andere' der Grenze auszusprechen, aber ‚kann a priori nur Unsinn sein'[57]. Trotzdem stößt sich der Verstand beständig an dieser Grenze: sein ‚unsinniges' Reden manifestiert das Paradox."[58]

Das Sagen der Sprache heißt für den „Tractatus": ein Bild der Wirklichkeit geben. Es ist wahr, wenn es mit den Tatsachen übereinstimmt. Die Tautologie nun ist ein Satz, der immer wahr ist (Trac. 4.46). Weil er gar kein bestimmtes Bild von der Wirklichkeit gibt (4.462), sagt er nichts, ist sinnlos (4.461), „aber nicht unsinnig" (4.611), denn er zeigt die Form von Gewißheit, von Wahrheit überhaupt, unabhängig von Wirklichkeit (4.463f.). Die Tautologie ist somit der Grenzfall des Sprechens (4.466 unten). Sie ist der „substanzlose Mittelpunkt aller Sätze" (5.143), ihre Wahrheitsform ohne Inhalt, die leere apriorische Form aller Logik[59]. Damit rekapituliert Wittgenstein aufs genaueste Kant, für den das analytische Urteil tautologisch ist, weil es nur expliziert, was in einem Begriff schon enthalten ist[60], aber auch alle synthetischen Urteile a priori, weil sie – wie in Logik und Mathematik[61] – stets in sich wahr sind, ohne daß sie in ihrer unbedingten Gültigkeit aus Erfahrung abgeleitet werden könnten oder durch Erfahrung bestätigt werden müßten.

Dieser Begriff der Tautologie wird nun kritisch verwendet gegen den Versuch, mit der apriorischen Gewißheit der reinen Wahrheits-Form dennoch inhaltliche Aussagen zu machen, Erkenntnisse von Wirklichkeit zu gewinnen, d. h. zu sprechen, wo nichts zu sagen ist, weil es ohne Tatsachen bzw. Erfahrung auch keine Gegenstände gibt. Jeder Satz hat allerdings eine Zeige, d. h. eine logische Dimension[62]. Scheinsätze aber wollen wie den Inhalt des Sagens behandeln, was sich doch nur in an konkreten Inhalten mitzeigt[63]. Indem die Philosophie die Grenze zieht zwischen inhaltlich Sagbarem und der sich darin zeigenden Form allen Sagens (4.12), zieht sie auch die Grenze zwischen Denkbarem und Undenkbarem, kritisiert sie alle Versuche, das Undenkbare wie ein Sagbares zu behandeln (4.114f.). Das klar Sagbare ist dabei alles, was Inhalt der Erfahrungswissenschaften werden kann. (4.113)

Diese Grenzziehung zwischen regulativem und spekulativem Gebrauch

[57] Zitat aus *L. Wittgenstein*, Schriften III, 68.

[58] *Zimmermann* 49.

[59] „Die Sätze der Logik sind Tautologien" (6.1); vgl. weiter 6.12 und 6.1222: Tautologie/reine Logik darf von Erfahrung weder bestätigt noch widerlegt werden können.

[60] *Kant* 10–13.

[61] Vgl. ebd. XI f.

[62] Er „spiegelt eine logische Eigenschaft der Welt" (Tractatus S. 210): „Seine Form der Abbildung aber kann das Bild nicht abbilden; es weist auf sie" (2.172); ganz präzis: 4.121. Was sich zeigt, ist also das Transzendentale.

[63] Vgl. ebd. S. 97 (die Notiz vom 6.10.1914).

der Vernunft hat jedoch notwendig paradoxalen Charakter; es zeigt sich an ihr ein Paradox: Der Tractatus benennt ja, wovon man nur schweigen könne: er vollzieht so – wenn auch rein negativ, im Grenzbegriff – die Verwechslung von „transzendental" und „transzendent" (6.421!), die Sünde für alle orthodoxen Kantianer! Die Identifikation von Wirklichkeit und Welt (2.063), welche doch der Vollzug des Kantschen Begriffs von Empirie ist, treibt den Grenzbegriff der Nicht-Welt aus sich heraus: „Der Sinn der Welt muß außerhalb ihrer liegen." (6.41) Der Tractatus endet so in Sätzen, die er selbst – nach 4.003 – für unsinnig halten muß, und so muß auch er abbrechen und das Problem, welches er stellt, als Nicht-Problem bezeichnen (6.521). Er muß „seine eigenen Sätze, die Sätze einer transzendentalen Semantik ..., die das auszusagen versuchen, was die transzendentalen Bedingungen der Möglichkeit ihres Aussagens ist, für ‚unsinnig' erklären"[64]. Wittgenstein weiß, Kant ganz entsprechend, schon im Vorwort (S. 9), daß er nur dem Ausdruck des Denkens eine Grenze ziehen kann, jenseits derer nur Unsinn ist, nicht aber dem Denken selbst, denn das hieße: „wir müßten ( ) denken können, was sich nicht denken läßt." Diesem Zu-Höchsten der Vernunft aber gibt er einen Namen: „es ist das Mystische." (6.522) Aber dieser Name liefert ihm keinen Gottesbeweis: er hat nur regulativen Zweck und zerstört sich, in diesem Zweck aufgehend, selbst, auf daß es keine Fragen mehr gebe (6.54). Und Wittgenstein nennt auch den Grund, warum er vom Grenzbegriff nur negativen Gebrauch machen kann. „Gott offenbart sich nicht in der Welt." (6.432)

Dogmatik und ihre Dialektik

Dieser nun selbst fast „dogmatisch" anmutende negative Satz[65] macht dem Theologen deutlich, warum die Herkunftschiffre Offenbarung nicht im Beiwort „christlich" zu einer ansonsten der Kantschen Situation integrierten „Lehre" aufgehen kann: Zu dieser Herkunftschiffre gehört außer der Kennzeichnung bestimmter Inhalte die „formale" Kennzeichnung des nicht-kompatiblen Herkunftsanspruchs dieser Inhalte. Dafür steht bei Wittgenstein das Wort Gott.

Gott als formale Kennzeichnung? Auf dieser sprachanalytischen Ebene ist mit dem Namen Gott zunächst einfach bezeichnet, was jenseits des Zirkels von „Sagbarer Wirklichkeit = Wirklichkeit unter den Regeln unserer Sprache" notwendig sich zeigt, wenn dieser Zirkel überhaupt gedacht wird, – so wie in Anselm von Canterburys „Gottesbeweis" Gott zunächst einfach dasjenige ist, worüber Höheres nicht gedacht werden kann und das höher ist als alles Gedachte[66]. Gott ist unabweisbar als das, wovon nicht gespro-

[64] *Apel* 60.

[65] Und ist dies nicht tatsächlich ein „Dogma" der Kantschen Situation: daß Offenbarung nicht sein kann, weil, wenn sie wäre, wir sie nicht erkennen könnten?!

[66] Zum sprachphilosophischen Zugang zu Anselms Gottesbeweis und zu seinem Verhältnis zur Offenbarungstheologie vgl. *Taxacher* 186–195.

chen werden kann, auf das Sprache aber zeigt, insofern sie die „unsinnige", weil sprachlich nicht mehr beantwortbare Frage nach der Transzendenz ihres geschlossenen Verweissystems enthält. Die Sprache enthält sprachlich, wovon nicht gesprochen werden kann[67]. Die Sprache selbst zeigt darauf.

Soweit kann der Theologe im Gespräch mit Wittgenstein kommen. Er wird sich aber hüten, aus dieser dialektischen Grenzerkundung einen Sprung in die Offenbarungstheologie zu wagen. Denn diese beansprucht ja gerade, positiv von dem her zu sprechen, worauf Sprache nur zeigt, wovon sie aber schweigen muß. Es bleibt also eine Unvermitteltheit zwischen dem Inhalt des theologischen Sprechens und dem Formalaspekt seines Zeigens: Wegen des Zeigens über sich hinaus kann sich das Sprechen nicht einfach in der Kantschen Situation einnisten, ist es aber selbst, als Sprechen, noch nicht über sie hinaus.

Zwei Möglichkeiten scheinen sich in dieser Situation anzubieten: Der Theologe könnte die Inhalte seines Sagens ganz in ihrer Funktion des Zeigens aufgehen sehen: Er würde dann zwar – weil wir ja anders gar nicht sprechen können, durchaus etwas sagen, dieses Etwas aber zugleich in die Schwebe seiner Uneigentlichkeit halten gegenüber dem, was damit – über alles Sagen hinaus – angezeigt sein will. Die Inhalte der Theologie bekämen sozusagen an der Chiffrehaftigkeit des Offenbarungsbegriffs Anteil: die Begriffe der Theologie, die Namen des Unsagbaren wären letztlich Schall und Rauch gegenüber dem unnennbar in ihnen zum Ausdruck kommenden Gott, sie wären Symbole, Platzhalter seiner An-, oder sogar eher seiner Abwesenheit. Theologie wäre im Grund immer negatives, dialektisches Sprechen, Figur eines bewußt übernommenen paradoxen Sprechens.

Der Theologe hält diese Möglichkeit mit seinem „Alltagsgeschäft" zusammen: Tatsächlich hat sein Umgang mit den Worten der eigenen Tradition und Lehre etwas von diesem Halten in einer Schwebe. Wäre dem nicht so, flachte die Dogmatik ab in eine muntere Plapperei, Gott wäre etwas geworden unter den Gegenständen des Sagbaren, und die reflektiert oder unreflektiert die Kantsche Situation bevölkernden Zeitgenossen würden sich abwenden mit Kopfschütteln. (Und es kennt sein „Alltagsgeschäft" – der „Verkündigung" insbesondere – diese Erfahrung nicht nur im Konjunktiv!) Dogmatik ohne Dialektik ist blind – gegenüber den Anforderungen der Kantschen Situation an die Unterscheidung von Sag- und Zeigbarem und der Herkunftschiffre Offenbarung, ihrem Verweis auf Gott.

---

[67] Dies gilt auch für die „normale Sprache" in den PU, insofern auch hier letztlich nicht zu klären ist, warum die aus sich klare Sprache „verhext" wird zu Fragen, auf die sie nicht antwortet. Kann dies nur der Unfall in die Ideologie hinein sein, wenn doch die PU auf ihrer Ebene diese Verhexung weiter mitmachen müssen, um ihr auf die Spur zu kommen, um „über" Sprache zu reflektieren? Wie kommt die Philosophie in die Sprache, die ihr mit Sprachphilosophie wieder ausgetrieben werden muß? Wir sind hier wieder bei den nicht abweisbaren Fragen aus dem Vorwort von Kants Vernunftkritik (*I. Kant*, Kritik der reinen Vernunft, A: Riga 1781, VII), welche seine Methodenlehre dann „ausrotten" (!) will, obwohl sie doch der Natur der Vernunft selbst entspringen (ebd. B 805)!

Aber: Eine wirkliche Lösung des Problems fehlender Vermittlung zwischen Material- und Formal-Aspekt der Theologie bietet diese Möglichkeit nicht. Die Unvermitteltheit zwischen Sagen und Zeigen wird ja eher noch größer als in den zuvor erwogenen Möglichkeiten, Theologie in der Kantschen Situation einzunisten: Nun wird, was ich sage, eingeklammert – und, sprachpragmatisch gesehen, schlicht abgewertet – zugunsten einer Verweisfunktion, über die sich dann wiederum nichts sagen läßt. Auch dies kennt der Theologe aus manchen Versuchen „existentieller Verkündigung" und „existentialer Theologie": Alles dem „Kantschen Hörer" so verdächtig gegenständlich verfestigte Dogmatische wird deutend verflüssigt zu seiner Zeigefunktion auf unsere Situation vor dem unsagbaren Gott, – und mehr ist dann auch nicht zu sagen. Und es bleibt der Verdacht, hier hätte Wittgenstein sicher recht damit, daß Schweigen diese Funktion besser ausfüllen würde. (Oder Zen, längst attraktiver als „existentielle Theologie".) Man kann auch dialektisch plappern. Dialektik ohne Dogmatik – ohne verantwortete Inhalte der Theologie, die tatsächlich gesagt sein wollen – ist leer.

Eine zweite Möglichkeit? Sie bestände sozusagen in der theologischen Ignoranz gegenüber der Kantschen Situation, genauer gesagt: in der bewußten Behauptung des Theologischen in der Theologie als eines Gegen-Satzes zu dieser Situation, der ihr gegenüber gerade nicht verständlich gemacht werden kann und soll. Es ist dies die gemeinhin mit Offenbarungstheologie (als „Schule") verbundene Möglichkeit: Offenbarung wird begriffen als Griff Gottes von „oben" oder „außen" in unsere Kantsche Situation hinein. Was wir nicht hören können, wird uns gesagt, was für uns nicht sagbar ist, wird uns als Wort gegeben, aufgegeben. Der Philosoph beschreibt den Menschen ohne Offenbarung, der Theologe geht von der entgegengesetzten Voraussetzung aus. Die Kantsche Situation ist also als Negativfolie für das theologisch zu Sagende durchaus übernehmbar. Man kann aber nur auf sie eingehen, indem man einfach von dem ausgeht, was Gott gesagt und getan hat. Das mag sie sprengen, die condition humaine. Wer Ohren hat zu hören …

Auch diese Möglichkeit legt den Finger auf einen Aspekt theologischen Sprechens, den der Theologe wohl kaum los werden wird – es sei denn, mit der Theologie selbst: Christliche Theologie ist eine Weise, von der Wirklichkeit zu sprechen, die von etwas herkommt. Deshalb nannte ich Offenbarung ja eine Herkunftschiffre. Wer so tut, als könne man in die Theologie hineinkommen wie das Kind im ersten Lebensjahr in die Auffassung einer konstanten Außenwelt hineinkommt, macht ein Konstrukt aus dem, was notwendigerweise, von seiner Sache her, historisch und biographisch weit plausibler „herzuleiten" ist als argumentativ.

Indem der Theologe sich dieser Möglichkeit wieder im Blick auf die „Alltagswirklichkeit" seiner Sprechinhalte annähert, hat er doch schon sein Aber auch gegen sie gefunden; denn er ist unwillkürlich auf eine andere Ebene gewechselt: Von etwas herkommen ist etwas anderes als etwas be-

haupten. Wer Offenbarung wie eine Behauptung Gottes (durchaus in der ganzes Doppeldeutigkeit des Genitivs) ins Feld führt, dem behagen gerade historische und biographische Herleitungen nicht. Der reduziert damit aber die „Herkunfts"-Chiffre Offenbarung doch wieder auf eine Herkunfts-„chiffre": Sie wird zum factum brutum, das eigentlich seinen Offenbarungscharakter gar nicht herzeigen darf – er würde dann ja wieder kommensurabel unserem menschlichen Hören und Auffassen. Die „offenbarungspositivistische" Lösung ist also auch keine: Sie macht aus Offenbarung im Grunde genau den leeren dialektischen „Punkt" (nun: „von oben"), den in der Kantschen Situation die Zeigerichtung der Sprache anpeilt. Gegen den theologischen Willen ist hier das Offenbarungsverständnis sehr wohl der Kantschen Situation angepaßt: Das Wohin des Sprechens Wittgensteins, der uns unsägliche Gott, wird einfach als Woher genommen. Die Sätze, die dann folgen mögen, folgen so unvermittelt wie in der ersten Möglichkeit. Blieb dort unbeantwortbar, warum diese Sätze Symbole Gottes sind, so hier, warum diese Sätze Worte – ich möchte beinahe sagen: „Erlasse" – Gottes sind.

III. Wahrnehmen (Glaube)

Halten wir im Scheitern aller sich bisher anbietenden Möglichkeiten theologischer Reaktion auf die Kantsche Situation nochmals fest, was in all diesen Möglichkeiten doch unabweisbar schien: Der Theologe will sehr wohl etwas sagen, von der Wirklichkeit sprechen – dies aber von etwas herkommend, das er nicht wiederum aus Sagbarem ableiten kann, jedenfalls nicht in seiner begründenden, anfänglichen (Anfang stiftenden) Qualität. Der Theologe nimmt die Wirklichkeit wahr, von deren Wahrnehmungskonstituenten der Kantianer spricht, und er möchte Aussagen über sie machen, die der Tiefengrammatik unterliegen, von der der Sprachphilosoph spricht. Der Theologe ist also in deren Situation. Aber er bringt etwas mit. Weiter, als dabei von einer Herkunftschiffre zu sprechen, sind wir immer noch nicht. In ihrem „Licht" sieht er die Wirklichkeit, von dieser besonderen Belichtung der Wirklichkeit scheint er zu sprechen. Hier also, bei der Kommunikation von theologischer Wahrnehmungsweise und wahrgenommener Wirklichkeit müßte die Frage nach der Vermittlung zwischen Sagen und Zeigen der Theologie ansetzen.

Nun kennt der Sprachphilosoph dieses Phänomen des Sehens der Wirklichkeit in einem bestimmten Licht durchaus, auch außerhalb der Theologie. Nicht nur der Theologe mit seinem „Glauben" kommt schon von etwas her, wenn er wahrnimmt und davon spricht. Es lohnt sich also vielleicht, das Gespräch mit Wittgenstein bei dessen Sprachkritik der Wahrnehmung wieder anzuknüpfen.

Aspektsehen

Nun hat die analytische Sprachphilosophie deutlich gemacht, daß Wahrnehmung im Grunde stets ein „Sehen als ..." bedeutet: es gibt keine nackte Wirklichkeit, die nicht schon gedeutet – sozusagen anstrengungslos, vorgängig zu meinem Bewußtsein davon gedeutet wäre. So jedenfalls lese ich im Kontext der Kantschen Situation Wittgensteins Überlegungen zum „Aspekt-Sehen"[68]:

Das „‚Bemerken eines Aspekts'" (PU S. 518) bedeutet nicht, daß ich „eine Eigenschaft des Objekts" (549) wahrnehme, sondern macht einen „kategorische(n) Unterschied der beiden ‚Objekte' des Sehens" (518); ich sehe also etwas ganz anders, nicht etwas anderes. Der Unterschied besteht nicht im Gesehenen in einem quantitativ angebbaren Sinn, ich habe kein anderes Ding vor Augen, erlebe oberflächlich keine andere Tatsache, vielmehr: „was ich im Aufleuchten des Aspekts wahrnehme ... ist eine interne Relation zwischen ihm und anderen Objekten" (549). Das Objekt ist also vielschichtig ansehbar, weil es selbst relational vielfältig bestimmt ist; die Wirklichkeit seiner Wirklichkeit – die „interne", also keine subjektive Hinzufügung, keine „Eisegese" des Sehens – ist im Zwischen von ihm und anderem. Wirklichkeit ist nicht eindeutig. „Wir deuten sie also, und *sehen* sie, wie wir sie *deuten*" (519), d. h. wir fügen dem Sehen nicht nachträglich eine Deutung an, die sich einfach von der nackten Wirklichkeit abheben ließe; vielmehr ist eine Deutung die Bedingung der Möglichkeit, hier überhaupt etwas (Bestimmtes) zu sehen – weshalb man normalerweise, in unserer Verständigung um die Normal-Definitionen der Wirklichkeit das Deuten im Sehen weder bemerkt noch eigens kenntlich macht. (Vgl. 521) Erst im „Aspektwechsel"[69] (522 f.) geht das Besondere dieses Vorgangs auf.

Nun unterscheidet Wittgenstein aufgrund seiner isolierten Beispiele das Besondere dieses Sehens von der normalen Wahrnehmung (524), als sei diese „aspektlos" – wogegen man fragen sollte, ob es überhaupt ein Wahrnehmen gibt, das nicht wie „das Aufleuchten des Aspekts halb Seherlebnis, halb ein Denken" (525) ist![70] Wahrnehmung ist „Verschmelzung" (526) von

---

[68] PU S. 518–552. (Ab S. 553 geht Wittgenstein zur Frage nach dem „seelischen Innen" dieser Vorgänge über, was mich hier nicht interessiert.) *Seiten*angaben zu PU im folgenden im Text. – Auch mein Aufgreifen dieser Überlegungen ist allerdings schon ein „Aspekt-Sehen": Wittgenstein läßt nämlich die Reichweite seiner Überlegungen recht offen; rein buchstäblich bezieht er sie nur auf besondere Fälle sinnlichen Wahrnehmens, wo es ganz offensichtlich verschiedene Möglichkeiten des „Wahrnehmens als ..." gibt, wie eben beim Vexierbild des Hasen-Enten-Kopfs (520). Schon *H. Maurer*, Sprachphilosophische Aspekte in K. Barths „Prolegomena zur Kirchlichen Dogmatik", Frankfurt 1989, 158–171 wendet dies erweiternd auf die hermeneutische Gehalt-Gestalt-Einheit an, in der Wahrnehmung und Applikation nicht zu trennen sind. Ich nehme Wittgenstein wohl noch etwas grundsätzlicher, nämlich das Aspekt-Sehen sozusagen als den transzendentalen Charakter jeder Wahrnehmung.

[69] Also: wenn das Vexierbild plötzlich umspringt und ich den Hasen- als Entenkopf sehen kann – oder umgekehrt.

[70] Man nehme etwa das Beschreibungsbeispiel auf der gleichen Seite: wer statt „Ohren" (Deutung) nur „Fortsätze" sieht, deutet doch auch schon (sieht z. B. die schwarzen Linien als Umgren-

Denken und Sehen, nur daß uns normalerweise die Aspekthaftigkeit so nicht aufgeht, weil es für uns (individuell, kulturell und sogar transzendental, je nach der Ebene, auf der ein Beispiel liegt) keine Seh-Alternative zu geben scheint.

Wenn nun aber eine Aspekt-Wahrnehmung nicht mehr selbstverständlich ist – wie in der Art, in der der Glaube Wirklichkeit sieht –, kommt es zum Streit, ob es sich dabei überhaupt noch um ein Sehen handle (535): „Wie ist es aber möglich, daß man ein Ding einer *Deutung* gemäß *sieht*?" (530)

Ist hier „etwas in eine Form gezwängt worden, was eigentlich nicht hineinpaßt" (ebd.)? Das ist der Vorwurf der Ideologie! Aber für den so Sehenden „ist hier kein Drücken und Zwängen geschehen" (ebd.). Er wird im Gegenteil dem anderen „Aspektblindheit" (552) vorwerfen: wer nicht sieht, was doch offenbar ist, wem sich die Dinge nicht so fügen, der gleicht einem, welcher das Vexierbild partout nicht „umspringen" lassen kann –, oder er gleicht einem, dem beim Hören die Musikalität abgeht bzw. beim Sehen das ästhetische Empfinden (552, 545). Ihm ist durch die Gegebenheit des akustischen oder visuellen Phänomens nicht zu helfen (546), die Wirklichkeit darin („interne Relation zu anderen Objekten"!) bleibt ihm verschlossen[71].

Wittgenstein selbst nimmt seine im Physiologischen verbleibenden Beispiele als „Symbol für das Logische" (546). Müßte man nicht sagen: Aspektsehen, „Sehen als ..." ist ein grammatisches Problem?! „Welcher Art von Gegenstand etwas ist, sagt die Grammatik. (Theologie als Grammatik.)" (Nr. 373)

Allerdings löst Wittgensteins Untersuchung nicht den Streit, wie man das echte Sehen eines Aspekts der Wirklichkeit vom bloß subjektiven Deuten unterscheiden könne, sie löst nicht die Wahrheitsfrage, die sich hinter der grammatischen Wirklichkeits-Frage ja verbirgt. Sie verbleibt im Raum einer Phänomenologie des Problems. Dies ist wichtig zu sehen: setzen doch die theologischen Versuche, den Glauben aus einer „disclosure" (I.T. Ramsey) oder als „blik" zu verstehen[72], im Grunde auf dem gleichen Boden ein. Man mag so phänomenologisch einen Zugang zum Glauben finden. Die Wahrheitsfrage, die Unterscheidung der Geister erreicht man so jedoch nicht.

---

zungen des Weißen darin). Man denke auch an Landkartenskizzen, bei denen es manchmal auf den ersten Blick schwer fällt, Festland und Wasserflächen richtig zuzuordnen; wir wissen aber um die Aufgabe, es so zu deuten. Wir sehen immer schon Bedachtes, wenn uns die Sprache auch meist dieses Denken abnimmt, weil es in sie schon eingefroren ist.

[71] Daß Wittgenstein in diesem Zusammenhang die typischen Redewendungen eines „ästhetischen" Gesprächs einfallen („Du mußt es *so* sehen". 534) ist auch deshalb bezeichnend, weil er das Ästhetische im Tractatus bekanntlich (6.421) als das Transzendentale, ja Mystische bezeichnet hatte. Ebenfalls ist zu beachten, daß er sich „Aspektblindheit" auch beim „Erleben der Bedeutung eines Wortes" (553) vorstellen kann. In diesem Sinn ist der Glaube insgesamt von der Verschmelzung von Sehen und Wort-Verstehen abhängig, da er ja mit den Augen der biblischen Zeugen sehen lernt.

[72] Letzteres ist ein Kunstwort *R. M. Hares*, um eine Gesamtperspektive auf Wirklichkeit zu bezeichnen. Vgl. dazu bei *J. Dalferth*, Sprachlogik des Glaubens, München 1974, 88f. und bei *Martin* 134f.

M. E. leiden die theologischen Sprachanalysen zumeist an der Gezwungenheit des Versuchs, Analytik in Apologetik umschlagen zu lassen.

In der Problemstellung führen Wittgensteins Überlegungen hier sogar noch etwas weiter: ich meine nämlich daran, wie er „Denken" und „Sehen" in der Wahrnehmung nicht recht zusammenzuhalten vermag, etwas von der Funktion des Wortes „Offenbarung" klarmachen zu können. Wittgenstein nennt die Aspektwahrnehmung einerseits sehr schön einen „im Sehen nachhallenden Gedanken" (549), andererseits aber bleibt hier ein Bruch bestehen: „Deuten ist ein Denken, ein Handeln; Sehen ein Zustand." (550) M. a. W.: Deuten ist aktiv-subjektiv, Sehen hinnehmend. Wenn aber im Sehen ein Denken „nachhallt", bleibt der Verdacht, daß ein bewußtes Denken das Sehen „macht". Das aber meint echtes Aspektsehen nicht, soll in ihm doch eine echte „interne Relation" des Gesehenen aufgehen. Genau dieses Problem zeigt aber auch die theologische Anwendung der Sprachanalytik: es wird nicht klar, ob der Glaube (der biblisch-kirchlich bestimmte!) „disclosure", den „blik" macht, oder wie die so bezeichnete Seherfahrung bruchlos in so bestimmten Glauben hinüberführen soll. Hier bleibt ein Unvermitteltes. „Offenbarung" bezeichnet nun gerade die Andersheit des theologischen Vorgehens, das weder Denken aus Sehen noch Sehen aus Denken einfach abzuleiten vermag, d. h. das nicht aus der Relativität der Aspekte in die Ein-Deutigkeit zu springen vermag. Das Wirt „Offenbarung" hat hier zunächst also die negative Funktion, dies Unvermittelte gegen die Illusion, aus der formalen Analytik in die Inhalte, überspringen zu können, festzuhalten. Und dies stimmt dann nochmals mit Wittgenstein zusammen, welcher schreibt: „Was ist das Kriterium des Seherlebnisses? ... Die Darstellung dessen, ‚was gesehen wird'." (526)

D. h. doch: wer einen Aspekt sieht, soll beschreiben, was er sieht! Er soll den „internen Relationen" der Dinge nachgehen, soll sein Denken im Sehen und empfangenes Sehen im Denken nachhallen lassen. Er soll aufgehen lassen, was ihm die Wirklichkeit der so ansichtigen Wirklichkeit ist – und dann zusehen, ob es aufgeht.

Wenn Theologie bewußt die Worte „Wirklichkeit/wirklich" besetzt, dann wird der Glaube offensichtlich (auch) als ein Sehen verstanden und ausgelegt: als eine besondere und bestimmte Art des Wahrnehmens all dessen, was alle Menschen sehen – nur offensichtlich nicht alle *so*. Daß Glaube nicht nur ein Für-wahr-Halten bestimmter Sätze ist, sondern daß er sich inklusiv und universal als ein Sehen auswirkt (das aber glaubend bleibt, nicht schon „Schauen" ist), befreit die Herkunftschiffre Offenbarung von ihrer abstrakten Punktualität. Glaube vollzieht sich selbst, indem er die Wirklichkeit insgesamt wahrnimmt: Aus dem Theologischen in der Theologie wird ihr „Sehen (von etwas) als ...". Man könnte nun die Formel „Wirklichkeit der Wirklichkeit" auch übertragen in die Form: „Wirklichkeit als ... (diese, etwa theo-, christo-, pneumatologisch belichtete) Wirklichkeit". Der Glaube deutet Wirklichkeit, aber dies nicht nachträglich, indem einer erst

sieht und dann dem Gesehenen bestimmte Etiketten anheftet. Vielmehr kommt Offenbarung überhaupt nur dort im Glauben an, wo sie die Kraft ist (das Licht, die Perspektive), in oder unter der einer schon sieht, d. h. wahrnimmt.

Der Offenbarungstheologe vermag gerade nicht den Zusammenhang von Denken und Sehen in seinem Wirklichkeits-Begriff zu durchschauen. Er legt vielmehr dar, welche Wirklichkeit aufgeht, wenn man das Bezeugte sich auswirken läßt in Denken und Sehen. Die positive Funktion des Wortes „Offenbarung" löst dieses als formalen Begriff, als Herkunftschiffre, also auf![73] Offenbarung ist gerade nicht die Zauberformel der Theologie. Der Terminus bewährt sich nur in dem, was er beinhaltet. Offenbarung sollte *kein* apologetischer Begriff sein – außer in der Abwehr der Illusion von Apologetik, ihre Absprungs-Stellen unterhalb des Vollzugs von Offenbarungs-Erkenntnis zureichend finden zu können.

IV. Offenbarung (1. Das Evidente)[74]

Glaube – nicht „tiefer" theologisch zunächst, sondern nur sprachphilosophisch betrachtet – als Wahrnehmen von etwas im Licht von etwas; – Deutung und Sehen, Übernommenes und Produktives, nicht willkürlich subjektiv, sondern in einer konkret angemessenen Weise miteinander verschränkt! Glaube bleibt dies trotzdem zu nennen, weil die Ein-Sichtigkeit einer solchen Verschränkung, daß ich dies so sehe, sich nicht von selbst versteht und vermittelt (nicht einmal intern, für mich Glaubenden selbst). Es ist ein Vertrauen in diese Stimmigkeit im Spiel, ein Sich-Verlassen, ein Leben mit ihr. Woher nimmt dies aber seine Vertrauenswürdigkeit, woher hat der Glaube seine Gründe?

Offensichtlich muß der Verschränkung von Übernommenem und Sichtbarem, muß dem Aspekt gläubigen Sehens eine eigene Evidenz (objektiv), eine eigene Gewißheit (subjektiv) zu eigen sein. Läßt sich vielleicht die Offenbarungsqualität des Glaubens-„Inhalts" als solch eine innere Evidenz fassen? Wäre dies mehr als eine reine Behauptung über Ursprung und Quelle dieses Glaubens? Was aber ist „evident"?

Die Gewißheit des Zweifels

Unter Wittgensteins letzten philosophischen Aufzeichnungen findet sich ein „Aphorismus", den man geradezu als definitorische Formulierung seines Begriffs von Gewißheit bezeichnen könnte: „Ich bin auf dem Boden

[73] Deshalb kann wohl auch ein „Barthianer" wie Lochman diesen angeblichen Schlüsselbegriff im Begehen des theologischen Weges durchaus für entbehrlich halten (Vgl. *F. Buri/J.M. Lochman/H. Ott*, Dogmatik im Dialog, Bd. 2: Theologie – Offenbarung – Gotteserkenntnis, Gütersloh 1974, 46.)

[74] Dieser Abschnitt ergänzt und wird ergänzt durch *Taxacher* 453–467 zum Evidenzbegriff bei Barth.

meiner Überzeugungen angelangt. Und von dieser Grundmauer könnte man beinahe sagen, sie werde vom ganzen Haus getragen."[75]

Das eine Ganze meines Denkens ist demnach wirklich Boden, Grundmauer: also tragende Herkunft, nicht Endergebnis. Und doch ist es auch nicht voranzustellendes Axiom: vielmehr tragen es („beinahe", denn sie addieren sich eben doch nicht zu ihm!) alle peripheren Einsichten; in allem spiegelt es sich, wirkt es sich aus, es ist nie an und für sich, sondern immer nur in ihnen allen darstellbar. Deshalb ist das problematischste Wort dieser Formel das „angelangt": Das eine Ganze meiner Überzeugung, jenes Offenbare, Gewisse, an dem sie hängt, bei dem ich denkend, sprechend, lebend immer bin, ist doch etwas, bei dem ich nie wie bei einem Satz ankommen kann. Es ist immer die aktuelle Erkenntnis, die „Praxis" gewissermaßen, welche dieses trägt. Man kann es sowenig isolieren, wie man die Grundmauer eines Hauses ausgräbt, das man bewohnt.

Am Ursprung des Sprachspielbegriffs der PU steht die grammatische Untersuchung von Überzeugungen, insbesondere ethischer und ästhetischer Art, welche ihre eigenen Gründe, ihre eigene Präzision haben, ohne daß dies deshalb quantitativ-exakt („mathematisch") meßbar wäre[76]. Es müssen also verschiedene Kriterien, Arten von Gründen unterschieden werden, ohne daß man deren je verschiedene Evidenz wiederum an einem Modell von Gewißheit messen könnte[77]. Der Unterschied zwischen „wägbarer" und „unwägbarer" Evidenz[78] „ist ein logischer": die Sicherheit ist nicht hier oder dort als größer oder höher zu bewerten, sondern sie ist „von anderer Art": „Die Art der Sicherheit ist die Art des Sprachspiegels"[79]. Damit ist aber auch das Descartessche Modell der Gewißheitssuche durch methodischen Zweifel kritisiert: Dieses ruht nämlich auf der Illusion einer „privaten Sprache" des Philosophen[80], in der er sich aus allen Sprachspielkontexten lösen könnte, um deren einziges, allen gemeinsames Gewißheitskriterium zu finden. Er vergißt dabei, daß auch sein Zweifel sprachlich funktioniert, also noch von denen in der Sprache seines Zweifels eingeschlossenen Grundannahmen getragen ist, und in diesen steckt unausdrücklich – alles, das ganze Haus! Daraus folgt, daß wir dasjenige nicht ernsthaft bezweifeln können, was das Zweifel-Spiel überhaupt erst in Gang bringt. „Gegen Descartes und die ihm verpflichtete Tradition ‚kritischer' Philosophie betont Wittgenstein, daß der Zweifel die Gewißheit voraussetzt, nicht umgekehrt ... Die *Faktizität des Sprachspiels* geht jeder rationalen Rechtfertigung unserer Behauptungen voraus. Die philosophische Grammatik als Beschreibung dieser

[75] *L. Wittgenstein*, Über Gewißheit, Frankfurt 1971, 248. Die Zahlenangaben in Text und Fußnoten beziehen sich jeweils auf Wittgensteins Numerierung.
[76] Vgl. dazu *Casper* 106–110 und *Zimmermann* 183.
[77] Vgl. *Casper* 72 und *Zimmermann* 173 f. und 177.
[78] So PU S. 576; vgl. dazu *Zimmermann* 176.
[79] PU S. 569.
[80] Darauf speziell werde ich im nächsten Abschnitt (V) noch zurückkommen.

Faktizität kann daher nur ‚sehen lassen', was jeder sieht, wenn er auf seinen eigenen Sprachspielgebrauch reflektiert." [81]

Ich möchte diesen Wittgensteinschen Zugang zu der einer Sprache inhärenten Evidenz und Gewißheit noch ein wenig konkretisieren und „systematisieren" anhand seiner späten Aufzeichnungen „Über Gewißheit" [82]. Zu diesem Zweck versuche ich eine Reihe von „Thesen" zu formulieren, auf welche die Fragmente von ÜG m. E. zudenken, indem sie diese Konclusionen stets umkreisen und sozusagen „nahelegen" [83].

(1) Der methodische oder idealistisch-solipsistische unendliche Zweifel genauso wie der Versuch, ihm irgendwo einen unbezweifelbaren Haltepunkt zu setzen, übersehen beide die Sprachspielgebundenheit von Worten wie Wissen, Glauben, Zweifeln, Meinen u. ä. Indem sie von deren normalem Gebrauch vorschnell abstrahieren, kreieren sie eine abstrakte Sprache, deren Sinn, d. h. deren Tragfähigkeit, deren Erkenntniswert gar nicht – weil nicht sprachlich – angebbar ist.

„Ich möchte den Ausdruck ‚Ich weiß' für die Fälle reservieren, in denen er im normalen Sprachverkehr gebraucht wird." (260) „Die Äußerung ‚ich weiß…' kann nur mit der übrigen Evidenz des ‚Wissens' ihre Bedeutung haben" (432), denn „der Begriff des Wissens ist mit dem des Sprachspiels verkuppelt." (560) Der Philosoph unterliegt der Verhexung durch das Wort „wissen" (435). „Ich sitze mit einem Philosophen im Garten und er sagt zu wiederholten Malen: ‚Ich weiß, daß das ein Baum ist,' wobei er auf einen Baum in unserer Nähe zeigt. Ein Dritter kommt daher und hört das, und ich sage ihm: ‚Dieser Mensch ist nicht verrückt. Wir philosophieren nur.'" (467) Und wie sehen die sprachphilosophischen Sätze zur Aufhebung der Verhexung, die Sätze der Philosophietherapie für diesen Philosophen aus? „Was ich zeigen muß, ist, daß ein Zweifel nicht notwendig ist, auch wenn er möglich ist. Daß die Möglichkeit des Sprachspiels nicht davon abhängt, daß alles bezweifelt werde, was bezweifelt werden kann." (392) Aber auch die Fähigkeit wirklich unendlichen Zweifels ist hier – zu bezweifeln. „Kann ich zweifeln, woran ich zweifeln *will?*" „Der vernünftige Mensch hat gewisse Zweifel *nicht*." (220) [84]

---

[81] *Zimmermann* 179 und 180.

[82] Im folgenden abgekürzt als ÜG.

[83] Ich mache nebenbei also auch einen Vorschlag für eine mögliche Lese- und Diskussionsordnung der posthumen Veröffentlichung. Daß solch eine „Systematisierung" der Offenheit und Vielschichtigkeit der Gedanken nicht ganz gerecht zu werden vermag, liegt auf der Hand. Deshalb jeweils die ausführliche Angabe der um eine These zu gruppierenden „Aphorismen". – Eine kleine Rechtfertigung für diesen Versuch gibt mir die Schlußbemerkung ÜG 387: „Ich glaube, einen Philosophen, einen der selbst denken kann, könnte es interessieren, meine Noten zu lesen. Denn wenn ich auch nur selten ins Schwarze getroffen habe, so würde er doch erkennen, nach welchen Zielen ich unablässig geschossen habe."

[84] Auf dieser Linie liegen etwa: ÜG 11, 24, 32, 39, 45f., 49, 61, 110, 112, 120, 128–131, 138f., 143f., 148–152, 196, 209f., 214f., 218–220, 228–230, 232, 250f., 254, 260, 283, 264, 284, 305, 335, 348, 353, 372, 387, 392, 403, 412f., 428, 433, 435, 444–446, 457f., 461, 510, 553f., das lange Tasten 567–578 und das einfache Fazit 579, 601, 622 (Schluß) 638, 662.

Ergänzung: Wittgenstein weiß darum, daß diese Gedankenlinie im Sinne eines platten Pragmatismus mißverstanden werden könnte, als solle der Zweifel einfach abgeschnitten werden, wo er nur eine philosophische, und keine praktische Bedeutung, keine Folgen hat. Aber dies hieße, die grammatische Überlegung weltanschaulich zu verstehen. „Ich will also etwas sagen, was wie Pragmatismus klingt. Mir kommt hier eine Art Weltanschauung in die Quere." (422) Was die grammatische Analyse von solchen Positionen unterscheidet, ist dies: Sie will den Zweifel nicht abschneiden, sondern von innen heraus, aus der Sprache zeigen, was sprachlich gar nicht möglich ist. Daß also der Zweifel des Descartes ein scheinbarer ist, einer, der seine Rechnung ohne die Sprache macht und dessen positives Ergebnis deshalb gar keine neue Evidenz hinzubringen kann. „Du mußt bedenken, daß das Sprachspiel sozusagen etwas Unvorhersehbares ist. Ich meine: Es ist nicht begründbar. Nicht vernünftig (oder unvernünftig). Es ist da – wie unser Leben." (559)[85]

(2) Die zwei zu unterscheidenden Ebenen sind also nicht einfach die eines alltäglich-normalen und die eines philosophischen Zweifels, sondern inhaltlich die eines Zweifels in einem ihn (und seine Behandlung) ermöglichenden Kontext und die eines sich verselbständigenden und so nichtssagenden Zweifels. „Wenn man sagt: ‚Vielleicht gibt es ... nicht', so braucht man doch ein Beispiel eines Gegenstandes, *den* es gibt. Es gibt ihn nicht, – wie z. B. ..... Der Zweifel verliert nach und nach seinen Sinn. So *ist* eben dieses Sprachspiel. Und zur Logik gehört alles, was ein Sprachspiel beschreibt." (56) „... ‚Ich weiß ...' Dies zu sagen hat unter *bestimmten Umständen*, die ich mir vorstellen kann, Sinn. Wenn ich aber, nicht in diesen Umständen, den Satz ausspreche als Beispiel dafür, daß Wahrheiten dieser Art von mir mit Gewißheit zu erkennen sind, dann wird er mir sofort verdächtig." (432) „Ein Zweifel, der an allem zweifelte, wäre kein Zweifel." (450)[86]

Ergänzung: Wir haben in der Sprachpraxis ein recht genaues Unterscheidungswissen, wo ein möglicher Irrtum einen Zweifel zuläßt und wo mit den Mitteln der Sprache die Logik des Sprachspiels selbst in Frage gestellt wird; wir halten letzteres für unnormal, weil man diesen Zweifel weder sprachlich fassen noch beheben könnte. „Der Mensch kann sich unter gewissen Umständen nicht *irren*. (‚Kann' ist hier logisch gebraucht, und der Satz sagt nicht, daß unter diesen Umständen der Mensch nichts Falsches sagen kann)." (155) „Damit der Mensch sich irre, muß er schon mit der Menschheit konform urteilen." (156)[87]

---

[85] Wittgensteins Nähe zu und seine Unterscheidung von einem relativistischen Pragmatismus wäre weiter zu untersuchen an: ÜG 63, 65, 88, 92, 94–99, 107f., 132, 211, 256, 262, 336, 599, 609–612, 667.

[86] Auf dieser Linie etwa: ÜG 20, 54, 82, 127, 159, 185, 188, 208, 236, 259, 338f., 347, 388, 406f., 425, 467, 481f., 524, 626f.

[87] Auf dieser Linie: ÜG 67–79, 155, 195, 217, 255, 257, 304, 332–334, 525f., 595.

(3) Die sprachliche Evidenz ist unterschieden von der psychologischen und auch von der formal-logischen (im aristotelischen wie auch kantischen Sinn). Werde ich deshalb nach Gründen des sprachlich Evidenten, d. h. des Unbezweifelbaren, gefragt (in der Philosophie!), so gebe ich stets – gezwungenermaßen – solche an, die tatsächlich diese Evidenz gar nicht tragen. Weil ich für diese Evidenz keine Falsifikation vorstellen kann, deshalb kann ich auch keine Verifikation angeben. Schon die Beteuerung solcher Evidenz – als sei sie eben eine psychologisch oder logisch begründete – ist Unsinn. Wittgenstein zielt auf diese These durch Analysen von Sätzen der Form „Ich weiß, glaube, zweifle ...“ u. ä., also durch lauter Beispiele. Deshalb sind hier keine prägnanten Grundsatzformulierungen anzuführen. „Ja, ist nicht der Gebrauch des Wortes Wissen, als eines ausgezeichneten Philosophischen Wortes, überhaupt ganz falsch? ... man will nicht subjektive Sicherheit ausdrücken, auch nicht die größte, sondern dies, daß gewisse Sätze am Grunde aller Fragen und allen Denkens zu liegen scheinen.“ (415)[88]

(4) Der methodisch-philosophische Zweifel stellt also – das allein könnte sein Sinn sein! – die Sprachspiele insgesamt, den Kontext auch des konkreten Zweifels, in Frage. Er traut jener Evidenz nicht, welche im faktischen Konsens unserer Sprache gegeben ist. Dann aber kann man über diesen Zweifel hinaus auch nicht mehr sprechen, man kann ihn auch nicht von irgendeinem – wiederum sprachlich zu formulierenden – Axiom her in den Griff bekommen. „Wer keiner Tatsache gewiß ist, der kann auch des Sinnes seiner Worte nicht gewiß sein.“ (114)[89]

(5) Evidenz ist also nie eine „Einzelevidenz“, sondern immer die eines Bezugssystems. Im Ganzen ist ein einzelnes sicher, das Ganze ist im einzelnen vorausgesetzt, nicht aber aus ihm (diskursiv) zu beweisen, ohne daß man nicht schon auf das Ganze zurückgriffe. „Die *Wahrheit* gewisser Erfahrungssätze gehört zu unserem *Bezugssystem.*“ (83) „Alle Prüfung, alles Bekräftigen und Entkräften einer Annahme geschieht schon innerhalb eines Systems. Und zwar ist dies System nicht ein mehr oder weniger willkürlicher und zweifelhafter Anfangspunkt aller unserer Argumente, sondern es gehört zum Wesen dessen, was wir ein Argument nennen. Das System ist nicht so sehr Ausgangspunkt, als das Lebenselement der Argumente.“ (105) „Wenn wir anfangen, etwas zu *glauben,* so nicht einen einzelnen Satz, sondern ein ganzes System von Sätzen. (Das Licht geht nach und nach über das Ganze auf.) Nicht einzelne Axiome leuchten mir ein, sondern ein System, worin sich Folgen und Prämissen *gegenseitig* stützen.“ (141 f.)[90]

---

[88] Vgl. ÜG 12, 30, 43, 66, 86, 103, 116, 137, 174–181, 194, 242 f., 245 f., 270 f., 356, 386, 414, 447, 452, 454, 487–490, 504, 520 f., 588 f., 601, 629.

[89] So auch ÜG 80 f., 126, 145, 154, 156 f., 231, 237 f., 306, 350, 369, 414, 456, 486, 522 f., 526.

[90] In diesem Sinne: ÜG 140, 225, 274, 279, 305, 383, 410, 432, 603. – Bemerkung: Interessanterweise hat auch schon Kant diesen Systemgedanken der Evidenz mit seinem mathematisch-axiomatischen Evidenzbegriff verbunden. Er hält seine Vernunftkritik deshalb für evident, weil sich in ihr jeder Teil aus dem Ganzen und das Ganze aus jedem Teil erschließen läßt, was sich in der Probe erweist, in der die Abänderung auch nur eines Elementes sofort Widersprüche (und zwar

(6) Damit aber ist das Evidente selbst eben das Ganze, seine Intensität und als solche nicht zu beschreiben: jede Beschreibung – etwa in der Form einer grammatischen Logik – wäre ja schon eine Aus(einander)legung, und das angebliche Axiom wäre sozusagen nur ein „Beispiel", zudem nur aus einer Evidenz-Art – etwa der mathematischen – genommen, welche nicht Maßstab der anderen sein kann. Das überall Evidente im Evidenten läßt sich nur hinweisend zeigen, aber nicht restlos objektivieren, nicht von außen betrachten. „Komme ich nicht immer mehr und mehr dahin zu sagen, daß die Logik sich am Schluß nicht beschreiben lasse? Du mußt die Praxis der Sprache ansehen, dann siehst du sie."[91]

(7) Es setzt also jeder Zweifel Sprache und mit ihr kommunikativ-praktisch gegebene Gewißheiten voraus. Gelerntes, Antworten, Glaube sind vor jeder noch so fundamentalen Frage. Der Anfang ist immer einer, den wir (denkend, philosophisch) nicht machen. „Das Spiel des Zweifels selbst setzt schon die Gewißheit voraus." (115) „Der Zweifel kommt *nach* dem Glauben." (160) „Am Grunde des begründeten Glaubens liegt der unbegründete Glaube." (253) „Zweifelndes und nicht zweifelndes Benehmen. Es gibt das erste nur, wenn es das zweite gibt." (354) „Es muß uns etwas als Grundlage gelehrt werden." (449) „Dieser Zweifel gehört nicht zu den Zweifeln unseres Spiels. (Nicht aber, als ob wir uns dieses Spiel aussuchten!)" (317) „Das Wissen gründet sich am Schluß auf der Anerkennung." (378)[92]

Ausblick: „Glaube" ist in den letzten Zitaten weder psychologisch, noch religiös, geschweige denn theologisch gemeint. Es geht um eine sprachimmanenten, sozusagen impliziten Glauben. Dennoch scheint das Ende, welches alles Fragen, Prüfen, Zweifeln hier findet, so etwas wie das Ziel des Denkens Wittgensteins zu sein: eine Art Beruhigung – entsprechend dem „Therapie"-Ziel der PU. Wittgenstein sprich – z. T. allerdings unter Selbstzweifeln an diesen Formulierungen – von *„beruhigter* Sicherheit" (357) als „Lebensform" (358), „gleichsam als etwas Animalisches" (359). Er scheint doch etwas zu erreichen, über die Analyse hinaus etwas „lehren" zu wollen. Warum sonst etwa die Rede von der „Schwierigkeit (...), die Grundlosigkeit

innere Vernunftwidrigkeiten) hervorrufen muß (Kant, B XXXVIII). Im Grunde steht dieser Evidenzbegriff noch hinter und über dem mathematisch-apriorischen. Er begründet nämlich, warum für uns das Mathematische höchste Allgemeingültigkeit hat: Es gibt eben das direkteste Abbild unserer Vernunft. „Denn unsere Vernunft (subjektiv) ist selbst ein System ... der Nachforschung nach Grundsätzen der Einheit, zu welcher Erfahrung allein den Stoff geben kann." (ebd. B 766) In dieser Systemeinheit der Vernunft hat auch Kant gewissermaßen das Ganze der Logik zum Grund des einzelnen, das Haus zum Fundament erklärt. Nur daß er im Formalen reiner Vernunft verbleibt, während Wittgenstein dies in unserer sprachlichen Vernunft aufsucht, wo zwischen Form und Stoff nicht zu scheiden ist, wo nicht das Apriorische, sondern das Erfahrung schon einreflektierende Grammatische die Vernunft ausmacht.

[91] Deshalb immer wieder Wittgensteins konkret hinweisende Formulierungen wie in ÜG 26–29, 47, 266–268 und 294.

[92] Auf dieser Linie außerdem: ÜG 122f., 150f., 163, 170, 172, 247, 249, 263, 272, 275–279, 281, 288, 291, 298, 310–312, 314–316, 322–331, 337, 341–343, 369f., 374f., 450, 459, 472f., 476, 493, 500, 509, 548, 602. Es fällt auf dieser Linie auf, daß Wittgensteins Paradigma überwiegend der Sprach- und damit Realitäts-Aneignungsprozeß des Kindes ist.

unseres Glaubens einzusehen" (166)? Und hier bleibt nun – wie schon in den PU – ein innerer Widerspruch, den Wittgenstein nicht klar aufdeckt: Die von ihm aufgezeigte Evidenz ist eine, welche nur trägt, wenn man sie nicht reflektiert. Ist dies – in der Philosophie – geschehen, scheint es aussichtslos, den Bruch durch eine Art Rück-Philosophie wieder zu beheben. Denn diese kann nur die Faktizität sprachlichen „Glaubens" aufzeigen, nicht aber dessen Berechtigung. Wittgenstein zeigt, „worauf wir uns verlassen müssen, damit wir miteinander reden können", aber: „Daraus, daß ich, um mich mit anderen zu verständigen, eine große Menge ihrer Überzeugungen teilen muß, folgt selbstverständlich nicht, daß diese Überzeugungen zutreffen."[93] So weist er wohl die sprachlogische Unmöglichkeit methodischen endlosen Zweifels nach, nimmt diesem aber keineswegs seinen Grund: die Schwebe des Ganzen. Ohne sich ihm weiter zu stellen, erfaßt Wittgenstein diesen feinen Unterschied ebenso sprachlich fein: „Ich will eigentlich sagen, daß ein Sprachspiel nur möglich ist, wenn man sich auf etwas verläßt. (Ich habe nicht gesagt ‚auf etwas verlassen kann'.)" (509)

Der Theologe kann zunächst das Staunen nicht verbergen, in das ihn diese bei Wittgenstein gewonnene Analyse der Sprachlogik eines „Glaubens" versetzt – findet er hier doch Grundstrukturen der Funktionsweise auch eines theologisch reflektierten Offenbarungsglaubens vorgezeichnet (wenn auch nicht unbedingt in den Kategorien seines dogmatischen Selbstverständnisses ausgedrückt). Er möchte sogar soweit gehen, diese Strukturelemente einer Fundamentaltheologie als Richtpunkte zu empfehlen: Die Voraussetzungen auch des Zweifelns, die verborgenen Gründe alltäglicher Glaubenspraxis, die Evidenz des „nexus mysteriorum", der Stimmigkeit von Einzelaussagen und Gesamt des Verkündigten – das sind allzuoft um eines abstrakten, angeblich stringenteren Argumentierens willen verschwiegene tatsächliche Kriterien für die Evidenz des als Offenbarung Übernommenen. Und vor allem ist diese Evidenz eine, die nur im logischen Ausschreiten dieses Bezugssystems erforscht, nicht aber von außen, von einem isolierten Anfangspunkt (historischer, existentieller, dogmatischer o. ä. Art) her behauptet werden kann. Solche Fundamentaltheologie würde also die Evidenz des einzelnen und des Ganzen so klar wie möglich aufzeigen, sie wäre sich aber bewußt, daß die Evidenz selbst (und damit die Offenbarungsqualität der Offenbarung selbst) sich nicht beschreiben, nicht frontal angeben läßt.

Und damit wird aus dem Hiatus zwischen Sprechen und Zeigen der Theologie ein Zusammenspiel: Die Zeigefunktion ist kein abstrakt dem Sprechen zugewiesener Formalaspekt, sondern besteht eben darin, daß Theologie auf die Evidenz des Ganzen zeigt, indem sie das Sprachspiel Glaube innerlich (und damit auch in seinen Bezügen „nach außen", seinem Wirklichkeits-Sehen) betreibt und reflektiert.

[93] *Savigny* 200.

V. Offenbarung (2. Das Konkrete)

Lebensform und Intensität

Nach dem Staunen kommen dem Theologen aber doch wieder – Zweifel! Denn so feinsinnig Wittgenstein beschreiben mag, wie Glaube sprachlich funktioniert, so sehr widerspricht doch der Status seiner Überlegungen all dem, wohin sie doch unterwegs zu sein scheinen: Nur durch das ganze Haus der Überzeugungen vermag ihr evidenter Grund haltbar zu sein – aber Wittgenstein will diese Struktur von Evidenz erschließen, ohne selbst eine Überzeugung preisgeben, investieren zu müssen. Wittgensteins bleibt dort formal, wo er entdeckt, daß es Gewißheit nur materialiter, im Einsatz in das Sprachspiel selbst hinein, daß es Logik nur in ihrer Beheimatung in einem sie tragenden Glauben gibt. Wittgenstein will quasi Zuschauer bleiben, und dabei lehren, daß das Wesentliche von außen nicht erkennbar und darstellbar ist.

Dieses Urteil bezieht sich auf Wittgensteins ausgearbeitete Praxis seiner Sprachspieluntersuchungen in den „Philosophischen Untersuchungen" und in „Über Gewißheit". Ein letztes Urteil über den Philosophen Wittgenstein insgesamt kann dies nicht sein, – sind uns doch in seinen nie zur Veröffentlichung bestimmten „Vermischten Bemerkungen"[94] und in Mitschriften einer Vorlesung über den religiösen Glauben[95] eine Vielzahl direkter Äußerungen zu Religion und Christentum zugänglich, die eine intensive intellektuelle, aber auch persönliche Auseinandersetzung dokumentieren. Allerdings scheinen mir hier – ungeachtet des inneren Ringens, das dahintersteht – doch die beobachteten analytischen Grundlinien wiederzukehren:

(1.) Glaube gehorcht einer anderen Logik, Glaubensaussagen sind weder „‚Meinung'" noch „Hypothesen" noch „Wissen"[96], sie sind „nicht unvernünftig", aber auch „sicherlich nicht *vernünftig*": Sie behandeln eben ihren Inhalt „nicht als eine Sache der Vernünftigkeit."[97] Diese vorsichtig tastenden, meist negativen Charakterisierungen gläubiger Sprachen versuchen offensichtlich, deren Logik nicht von außen falsche Maßstäbe anzulegen, sind dabei aber doch entschieden „von außen" formuliert. Die andere Logik der Glaubenssätze drängt sich dem Analytiker auf, wenn er sie in seiner allgemeinen Logik für „verrückt" oder als „Spaß" gemeint halten müßte, aber weiß, daß sie nicht so gemeint sind: Deshalb muß er „nach gänzlich anderen Deutungen suchen."[98] Was in der Außenperspektive – der gängigen Logik, „in einem bestimmten System" – als „Fehler" erscheint, ist für sich genommen „eine völlig andere Art des Denkens"[99].

---

[94] Zugänglich in: *L. Wittgenstein*, Werkausgabe VIII, Frankfurt 1994, 445–573.

[95] In: *L. Wittgenstein*, Vorlesungen und Gespräche über Ästhetik, Psychoanalyse und religiösen Glauben, Düsseldorf – Bonn 1994, 77–101.

[96] *Wittgenstein*, Vorlesungen 82.

[97] Ebd. 83.

[98] Ebd. 89.

[99] Ebd. 84.

(2.) Läßt sich der Boden dieses „anderen Denkens" näher bestimmen? Wittgenstein entdeckt keine alternative formale Logik der Glaubensaussagen – die sich etwa zur aristotelischen wie eine nichteuklidische zur euklidischen Geometrie verhielte, die Evidenz eines „unerschütterlichen Glauben(s) ... zeigt sich nicht durch Vernunftschlüsse oder durch Anruf von gewöhnlichen Glaubensgründen, sondern vielmehr dadurch, daß er Oein ganzes Leben regelt." [100] Der tragende Grund für die Sprache des Glaubens ist „eine Lebensform"; der Glaube selbst ist „eine Art des Lebens, oder eine Art, das Leben zu beurteilen." [101] Man kommt in seine Logik nur hinein durch „das leidenschaftliche Sich-entscheiden für ein Bezugssystem" [102], genauer noch: Indem man sich so sieht und so lebt, wie der Glaube es zusagt, ergreift man den Glauben, nicht umgekehrt [103]. Diese Sicht der Glaubensevidenz erklärt auch, warum bei Wittgenstein das Bemühen, der Glaubenssprache keine ihr äußerlichen Maßstäbe anzulegen, mit einer tastenden Charakteristik dieser Sprache von ganz außerhalb ihrer selbst einhergeht: Die Lebensform und ihre Sprache erschließen sich im Grunde nur durch Ergreifen und Teilnahme, nicht durch Analytik.

(3.) Aber Wittgensteins Tasten bleibt hier noch nicht stehen. (Das wäre Wittgensteinscher Fideismus!) Vielmehr nähert er sich der entscheidenden Frage nach dem Grund, der Herkunft, dem Anstoß des Glaubens als Lebensform, gewissermaßen seiner Information. Allerdings bleibt Wittgenstein in seinen Antwortversuchen uneindeutig: Einerseits sieht er sehr konkret die „Nachricht" der „Evangelien", die zum Glaubensgrund wird, indem der Mensch in ihr mehr findet als eine „historische Nachricht", indem er sie „glaubend (d. h. liebend)" ergreift [104]. Er ergreift sie also als ihm geltend, – was etwas ganz anderes ist als das Einsehen einer historischen oder auch einer Vernunftwahrheit. (Dies scheint mir die tiefste Einsicht in den Vorgang des Offenbarungsglaubens, zu der Wittgenstein vordringt.) Andererseits kann er dieses Eingreifen einer Nachricht als Evangelium nur als innere Erfahrung „beschreiben"; Glaubensaussagen wären demnach „eine Beschreibung eines tatsächlichen Vorgangs im Leben des Menschen" [105]. Noch in einer der spätesten Äußerungen zu diesem Problem sieht er den wahren Grund des Glaubens – im Gegensatz zu den oft argumentativ vorgeschobenen logischen Gründen, etwa den Gottesbeweisen – in „Erfahrungen": „Das Leben kann zum Glauben an Gott erziehen ... z. B. Leiden verschiedener Art." [106] Die Verbindung jedoch zwischen der Nachricht der Evangelien und der eigenen Lebenserfahrung als Grund der Lebensform

[100] Ebd. 78.
[101] *Wittgenstein*, Bemerkungen 541.
[102] Ebd. 540.
[103] Vgl. ebd. 496.
[104] Ebd. 494 f.
[105] Ebd. 488.
[106] Ebd. 571.

Glauben – und erst recht die Verbindung dieser Lebensform zu den konkreten Glaubenssätzen – bleibt logisch-analytisch unerschlossen. Wittgenstein endet hier bei einem einfach konstatierenden: „Das gibt's."[107] Und diese Grenze der Analytik liegt m. E. darin, daß Wittgenstein die Logik des Glaubens nie wirklich von dessen zentralen Inhalten her zu fassen sucht, selbst wenn er diese zuweilen (meist als „Erlösung" gekennzeichnet) streift[108]. Er bleibt konzentriert darauf, welche Evidenzkategorie der Glaube beansprucht (historische, biographische, Vernunft-, empirische, Erfahrungswahrheit), erschließt dies aber nicht wirklich aus dem, was der Glaube erzählt. Deshalb bleibt die Lebensform Glaube in diesen Versuchen und Notizen doch eigenartig „hermetisch".

Es bleibt eine Kluft zwischen den Strukturangaben der Sprachphilosophie und der Wiederentdeckung solcher Strukturen durch den Theologen, in der Sprache seines Glaubens. In letzterer geht es allerdings genauso zu, wie Wittgenstein sagt: In jedem Element dieses Glaubens ist quasi alles je schon vorausgesetzt und erschließbar. Aber dieses Alles ist eben ein Bestimmtes: sein Inhalt ist angebbar, wenn auch nie auszuschöpfen, seine Intensität ist eine materiale, eine der Sache, wenn die Sprache auch auf diese letztlich nur wird hinweisen können. Die bei Wittgenstein im Sprachspiel vorausgesetzte Gewißheit dagegen hat so wenig Inhalt wie das apriorische Inventar bei Kant: Sie ist nur das logische „um zu" für das Sprachspiel. Nicht weil es kraft seiner selbst einleuchten, seine Logik mitbringen würde, ist es unbezweifelbar, sondern nur, weil der Zweifel selbst die Sprache beenden würde und deshalb in ihr nicht vorkommt.

Nun wird man einwenden können, hier werde Unvergleichliches ungerechterweise miteinander verglichen: Wittgenstein will Strukturen sprachlicher Logik freilegen, zeigen, wie Erkennen durch die Sprache des Alltags geprägt ist. Der Theologe nimmt diese Analysen eigentlich nur zum Anlaß und Anstoß, Strukturen seines sprachlichen Umgangs mit dem christlichen Glauben freizulegen. Damit bewegt er sich auf einer anderen Ebene als Wittgenstein und darf sich im nachhinein nicht wundern, wenn ihm der Gesprächspartner allzu formal und unbestimmt vorkommt.

Dies ist methodisch gewiß festzuhalten. Aber das Problem liegt tiefer. Und an ihm entscheidet sich überhaupt erst, was letztlich, d. h. in der Sache, das Gespräch in Gang hielt und möglich machte – und nun begrenzt. Denn der Theologe fand, daß Wittgensteins Sprachphilosophie unterwegs ist zu

[107] Ebd. 495.

[108] Symptomatisch scheint mir in diesem Zusammenhang, daß die Vorlesungen zum religiösen Glauben ihre Beispiele immer wieder in eher obskuren Randbereichen solchen Glaubens finden. So wird die Rede vom Jüngsten Gericht stets mit Erscheinungen von Toten oder mit Spiritismus veranschaulicht, oder gar mit dem Wunder einer blutweinenden Statue (vgl. *Wittgenstein*, Vorlesungen 86–88). Wenn man bedenkt, welch große Bedeutung für Wittgenstein die Beispiele eines Philosophen haben, wird man hier nicht um die Anmerkung herumkommen, daß die seinen für die Logik des christlichen Glaubens eher unpassend, zu schmal sind.

einer Erkenntnislehre vom intensivsten Punkt[109], deren Anfang in der Entdeckung liegt, daß sich Evidenz nicht in einem isolierten Fundament von Erkenntnis und Sprache finden läßt, sondern daß das Fundament nur als Inbegriff des Ganzen angesehen werden kann. Mit dem Anfang anfangen heißt: mit der Mitte meiner Überzeugungen, meiner Erkenntnis anfangen und diese auslegen auf ihre Anfänge hin, in der Erwartung, hier – mitten in dem Sprachspiel, in dem ich, es reflektierend, verwickelt, vielleicht gar verhext bin – seine Evidenz, seine Gewißheit, theologisch: seine Offenbarungsqualität, auffinden zu können.

Nun bleibt aber eine solche Erkenntnislehre letztlich ein Widerspruch in sich, zumindest aber eine paradoxe Figur, wenn sie selbst formal-allgemein, ohne „intensivsten Punkt" betrieben wird. Und so steht es mit der Analytik Wittgensteins, die am Ende bei der Beschreibung der reinen Faktizität eines unbegründbaren Glaubens in – ja, worin anders als in die Bedingung der Möglichkeit unserer alltagssprachlichen Normalität stehen bleibt. Und so reflektiert er mit höchstem Engagement 676 Fragmente lang über die Gewißheit, den eigenen Händen vor Augen trauen zu dürfen, und gleicht damit nun doch jenem Freund im Garten, den er entschuldigen muß: er sei nicht verrückt, sondern eben nur ein Philosoph! (467) Es ist von Überzeugungen, ihrem Boden und Haus die Rede, aber es werden alle möglichen Überzeugungen in der Erkenntnislehre ein- bzw. ausgeklammert, – und gerade das dürfte in der Erkenntnislehre nicht möglich sein, die ich strukturell aus Wittgensteins Fragmenten herauslese. Denn in dieser ist das Evidente der Erkenntnis und Sprache exakt das, was sich nicht einklammern läßt, wenn ich die fundamentalsten und anfänglichsten Fragen stelle.

Hilfsverben und ihre Aussagen

Um diesen Kurz-Schluß des sprachphilosophischen mit dem theologischen Gesprächsfaden nochmals an Wittgensteins Texte selbst anzubinden, gehe ich exemplarisch auf seine Kritik der Philosophie innerer Vorgänge (in den PU) ein, die ich als Kapitel einer Kritik der Abstraktionslogik insgesamt verstehe.

Erst der typisch philosophischen Frageweise suggeriert laut Wittgenstein unser Sprechen von inneren Akten, daß da „etwas" sei (PU 36), und so „hypostasieren" (ebd. 598) wir die Akte als solche zu einer inneren Gegebenheit: Wir gebrauchen „Über-Ausdrücke" für sie, sprechen im „philosophischen Superlativ" (192). Um diese ontologisierende Sprache zu unterlaufen, untersucht Wittgenstein den tatsächlichen Wortgebrauch, also die Sprachspiel-Bedeutung insbesondere von „Verstehen", „Meinen", „Denken", „Vorstellen", mit dem zunächst immer gleichen negativen Ergebnis:

[109] Zu dieser Formel vgl. *Taxacher* 233–238.

- „Verstehen" bezeichnet keinen „Seelenzustand", den man wie eine Gegebenheit abheben könnte von dem, was uns Verstehen zeigt (146–155). Ob etwa ein Lernender etwas wirklich verstanden hat, davon überzeugen wir uns, auch wenn er es bejaht, durch die Beobachtung seines folgenden Tuns. Die Kriterien für „Verstehen" sind dabei viel zu komplex, um auf ein bestimmtes inneres Phänomen zurückgeführt werden zu können (182).
- „Denken" ist kein „Begleitvorgang" des Sprechens (S. 560), „sondern die Sprache selbst ist das Vehikel des Denkens" (329). „Denken ist kein unkörperlicher Vorgang, der dem Reden Leben und Sinn verleiht, und den man vom Reden ablösen könnte" (339)[110]. Dieser Eindruck entsteht nur, indem wir „Denken" durch Introspektion definieren, ja anschauen wollen, ein Vorgang dem „ähnlich, wenn ich, ohne Kenntnis des Schachspiels durch genaues Beobachten des letzten Zuges einer Schachpartie herausbringen wollte, was das Wort ‚mattsetzen' bedeutet" (316).
- Auch „Vorstellungen" erhalten ihre Evidenz nicht durch ihre besondere innere Realität: „die Idee, das Gedächtnisbild unterscheide sich von anderen Vorstellungsbildern durch ein besonderes Merkmal" (166), kommt etwa schon zu Fall, wenn mir eine Erinnerung im Gespräch mit anderen als falsch nachgewiesen wird oder wenn ich sie als durch Photos ausgelöst entlarve[111]. So ist auch die Bedeutung eines Wortes (138–142) nicht durch die innere Vorstellung, das Bild, das ich mir vielleicht mache, erschöpft, – auch für mich selbst nicht: denn ich würde jeden weiteren Wortgebrauch sofort bejahen – also verstehen (!), auch wenn ich ihn subjektiv nicht „gemeint" (!) habe, weil er in unserer gemeinsamen Sprache ebenfalls vorkommt.
- Deshalb ist auch „Meinen" kein „Vorgang, der das Geben und Hören einer Erklärung begleitet" (34)[112]: „nichts Verkehrteres, als Meinen eine geistige Tätigkeit nennen!" (693). „Meinen" ist kein vom komplexen Sprachgebrauch abhebbarer, isolierbarer Vorgang, denn man kann etwas meinen, „ohne notwendigerweise auch nur daran zu denken" (693)[113]. Was man mit einer Äußerung überhaupt „meinen" kann, ist nicht „privat", „innerlich" festzulegen, in einem besonderen Meinens-Akt[114], sondern liegt „öffentlich" zutage in den Regeln der Sprache (504), so wie ein Schachzug nicht durch die ihn begleitenden Gedanken und Gefühle, sondern durch die Regeln des Spiels in seinen Möglich-

[110] Vgl. weiter PU 317–320, 327–332, 335–344, außerdem 540 und 597.

[111] Mit diesen Beispielen ergänze ich allerdings die an zuletzt zitierter Stelle offengelassene Anregung.

[112] Vgl. PU 19, 673, 678–682, 689.

[113] Man kann zu recht im nachhinein ein „Meinen" reklamieren, ohne daß dies seinerzeit bewußt war: es war dann objektiv, grammatisch im Gesagten enthalten. PU S. 557: Meinen hat „keinen Erlebnisinhalt".

[114] Vgl. PU 507–513, wo dies ad absurdum geführt wird.

keiten, begrenzt wird (33). „Nur in einer Sprache kann ich etwas mit etwas meinen" (S. 260). Auch die mögliche Vieldeutigkeit einer Äußerung verweist nicht auf „etwas im seelischen Bereich" – „das unbegreifbare Etwas, vergleichbar nur dem Bewußtsein selbst" (358), – sondern auf die Komplexität der Sprache[115]. Mit einer „privaten Sprache" kritisiert Wittgenstein aber auch das Vorurteil der Reflexionsphilosophie, man könne durch Introspektion des eigenen reinen Denkens auf die dem Zweifel enthobenen ersten Klarheiten kommen, so als sei die Innenwelt primärer als Außenwelt und nicht schon selbst sprachlich, also „öffentlich" strukturiert. Denn „erst dadurch konnte der Schein eines Ich entstehen, das einsam zu sich selbst spricht und nur sich selbst versteht" [116].

Wittgenstein überwindet also die tendenziell „solipsistische" Philosophie nicht, indem er ihr eine Ontologie der ihr verlorenen Wesenheiten gegenüberstellt, sondern indem er sogar nochmals quasi-ontologisch hypostasierte Rekursgrößen des Philosophierens selbst analysiert und diese so – mit der Tiefengrammatik, der sie zwangsläufig verpflichtet sind – auf die (Sprach-)Welt verweist, der sie angehören. Descartes auf die „Voraussetzung" seines Zweifels verweisend – welche gerade „außen" liegt – schließt Wittgenstein: „Das Zweifeln hat ein Ende" (PU S. 498). Der „grammatische" Vorgang dieser Wende besteht also darin, die Substantivierung der Verben „Glauben, Wissen, Verstehen ..." aufzulösen und sie einzustellen in Sätze, die ihnen sinnvoll zuzuordnen sind. Über den möglichen Inhalt dieser Sätze – und deshalb methodisch immer beispielhaft, gymnastisch, läßt sich allein erschließen, was diese durch die Verben bezeichneten „inneren Akte" tragen können und was nicht.

Diese gymnastischen Übungen in den PU und in ÜG lassen sich weitgehend als eine Kritik der Abstraktion lesen. Wittgensteins „Betonung der Kluft zwischen Bild und Anwendung, die den Primat des ‚besonderen Falls' vor der ‚allgemeinen Regel' bekundet, weist über das semantische Problem hinaus auf eine Grundvoraussetzung der Philosophie und ... eines Denkens, das durch das unbedingte ‚Streben nach Allgemeinheit'[117] charakterisiert ist." [118] Wittgenstein zeigt konkret, wie die Logik der Abstraktion der Tiefengrammatik unserer Sprache nicht gerecht wird: in der ontologischen Hypostatisierung, in der Unterwerfung der Sprache unter die formale Logik, im Zwang zum regressus ad infinitum bei allen Begründungen und im Schema von Möglichkeit und Wirklichkeit[119] herrscht ein Zwang zur Übersichtlichkeit, zur Generalisierung, wie eine implizite „Weltanschauung" (PU 122).

---

[115] Vgl. PU 198f., 202 und S. 558: „Gott, wenn er in unsere Seelen geblickt hätte, hätte dort nicht sehen können, von wem wir sprachen."

[116] *Zimmermann* 224.

[117] Eine Formulierung aus *Wittgenstein*, Schriften, V, S. 37.

[118] *Zimmermann* 107.

[119] So die Punkte bei *Zimmermann* 194–200.

Wittgenstein möchte „verstehen lernen", „was es () ist, das sich in der Philosophie einer () Betrachtung der Einzelheiten entgegensetzt." (PU 52) Er kommt m. E. mit dieser Frage nicht ganz zu Rande, weil er den Grund nur in einer Verhexung der Sprache durch das Denken sucht, welche er durch seine sprachphilosophische Methode für therapierbar hält, ohne sich die Gegebenheiten der Verhexung auch in seiner Philosophie klarzumachen. Wahrscheinlich ist es gerade die Aversion gegen Generalisierungen und philosophietypische Thesen, die ihn in seinen gymnastischen Übungen an der Sprache verbleiben läßt, ohne dieses sein analytisches Tun nochmals anhand der Kriterien zu prüfen, die es erbringt. Dann hätte ihm nämlich der eigene Zug zur Formalisierung – trotz seiner steten Beispiele – auffallen müssen, der etwa die Verben von den inneren Akten wohl in Sätze integriert, diese Sätze aber möglichst banal, geradezu leer sein läßt. Unser Wissen, Glauben, Meinen usw. bleibt so im Bereich der Hilfsverben und weit unter dem Niveau der wirklichen Intensität seiner Inhalte. Es geht deshalb ausgerechnet durch Wittgensteins Philosophie ein Hauch von Weltlosigkeit und eine Atmosphäre des Elfenbeinturms.

Die Hypostasierung insbesondere des Verbs „glauben" dürfte dem Theologen sehr bekannt vorkommen: gibt es doch eine breite Tradition, gerade durch die Abstraktion dieses „inneren Aktes" von seinem Inhalt, von den mit „ich glaube" beginnenden Sätzen, das Theologische in der Theologie zu treffen.

Aber auch diese Überlegung selbst gerät angesichts der Kritik an Wittgenstein in eine paradoxe Situation: hat sie doch im Gespräch mit ihm etwas über die Struktur theologischen Sprechens und so über das Theologische in der Theologie erfahren wollen und dabei auf geradezu extreme Weise formalisiert und all ihre Inhalte ein- bzw. ausgeklammert, sich also weit mehr als der Philosoph dem inneren Widerspruch zu den von ihr aufgezeigten Kriterien gelingenden Umgangs mit der eigenen Sprache schuldig gemacht.

Gelernt hat der Theologe, daß er in seiner „normalen Sprache"
- etwas zu sagen haben muß, das gegenständlich beschreibbar und erfahrbar ist[120],
- um eben darin auf die Herkunftsdimension dieser Sache zu zeigen, die weder gegenständlich beschreibbar noch erfahrbar ist,
- daß dies die Sprachpraxis eines Glaubens sein wird, der von Übernommenem herkommend dies in seinem Sehen von Wirklichkeit zu bewähren sucht,
- daß die Evidenz dieses Glaubens nicht im Starren auf diesen selbst,

[120] Das schließt ein reflektiertes Verhältnis theologischer Aussagen zum „Sprachspiel" der Wissenschaft(en) und zu unserer Alltagssprache ein. Es gibt mit dem hier beobachteten „Theologischen in der Theologie" auch noch eine andere, „phänomenale" Ebene theologischen Sprechens. Beides ist in einer Art „chalkedonensischen Logik" verbunden zu denken. Zu diesem hier nicht weiter Ausführbaren vgl. *Taxacher* 319–367.

sondern eben in dieser Bewährungsprobe seiner Auslegung nach innen und nach außen zu finden ist,
- also indem die ganze unumgreifbare Intensität dieses Glaubens (materialiter, nicht psychologisch o.ä.) in jedem seiner Aspekte aufgesucht wird.

Das Theologische in der Theologie besteht danach schlicht darin, daß sie so radikal wie möglich das sagt, was sie zu sagen hat, auf daß sich zeige, „was in ihr steckt". In dem Maße, in dem ihr dies gelingt, in dem sie nur darauf aus ist, kann sie auf ihre Herkunftschiffre Offenbarung – als Behauptung oder Hinweis – sozusagen verzichten. Was Offenbarung sei, wird sich zeigen, – und auch, was nicht Offenbarung ist. Die Theologie kann dem gelassen „zusehen", denn diese ihre Qualität steht nicht in ihrer Macht, wie Gott nicht in der Macht der Sprache. Sie kann hier mit Wittgenstein schweigen.

Das meint der Theologe im Gespräch mit Wittgenstein gelernt zu haben. Praktiziert hat er hier nichts davon. So sind diese Überlegungen als Sprechen über das Sprechen insgesamt an einer eigenartigen Grenze zwischen Sagen und Zeigen angesiedelt, an einem unmöglichen Ort, – und der Theologe wird gut daran tun, diesen Ort möglichst bald zu verlassen, um sich seinem Tagewerk zuzuwenden, einem Tagewerk, das allerdings nur von solchem Grenzort aus angesehen sein von seiner Sache her notwendiges Niveau wird halten können.

ThPh 71 (1996) 532–546

Ein trinitarisches Strukturprinzip in der Trilogie Hans Urs von Balthasars?

Von Karl J. Wallner OCist

1. Auf der Suche nach einem Strukturprinzip

a. Christologie als Angelpunkt der Strukturfrage

Eine Untersuchung der Struktur der 15bändigen Trilogie Balthasars – Theo-Ästhetik (Herrlichkeit), Theo-Dramatik, Theo-Logik – muß bei jenem Punkt einsetzen, an dem sich für Balthasar die ganze „Fülle" theologisch manifestiert und verdichtet: das ist die Gestalt Christi. Balthasar vollzieht in der Nachfolge Karl Barths dessen christologische Konzentration mit, so daß im ganzen Werk, und vor allem in der Trilogie, „Christologie" auftaucht. Dies ist in der Balthasar-Rezeption allgemein erkannt und akzeptiert, und es mangelt nicht der Versuche, die christologische Thematik in sich aufzuarbeiten, sie aus der Trilogie querschnittartig als in sich geschlossenes Ganzes, quasi als Traktat zu destillieren. Es fällt aber auf, daß dabei die Strukturfrage selten oder gar nie gestellt wird.

Wenn in einer der jüngeren Studien die balthasarsche Theologie als „ereignishafte Strukturtheologie"[1] qualifiziert wird, dann soll dem hier Rechnung getragen werden. Im folgenden soll versucht werden, die Struktur der balthasarschen Trilogie anhand der jeweiligen Form der Christologie aufzuarbeiten. Es wird sich zeigen, daß die Christologie in der Trilogie – gemäß ihrem jeweiligen Ort in der Ästhetik, der Dramatik oder der Logik – eine je unterschiedliche Färbung, und somit eine Funktion im Bezug auf die Gesamtstruktur der Theologie hat. Deshalb ist gerade das christologische Thema geeignet, die synthetisierende Denkform Balthasars zu entflechten und das Ordnungsprinzip zu entbergen, das der balthasarschen Trilogie zugrundeliegt.

Es geht also um die Struktur der Trilogie und die spezifische Prägung der Christologie in deren Teilen. Das, was freilich primär an der Theologie Balthasars fasziniert, ist ihre inhaltliche Wucht, ihr anschaulicher Gehalt, ihre geistvolle Kraft. Die Schönheit der Sprache und die Flüssigkeit der Gedanken birgt freilich den Nachteil in sich, daß das Systematische und Strukturelle an Balthasar übersehen bzw. zu wenig bedacht wird. Ein Indiz für die Richtigkeit dieser Behauptung liegt etwa in den Themen, welche die zahlreichen Studien über Balthasar aufgreifen. Während dort – qualitativ meist

[1] *H. O. Meuffels,* Einbergung des Menschen in das Mysterium der dreieinigen Liebe. Eine trinitarische Anthropologie nach Hans Urs von Balthasar, Würzburg 1991, 224. Schon *H. Heinz,* Der Gott des Je-Mehr. Der christologische Ansatz Hans Urs von Balthasars, Frankfurt/M. 1975, 39, nennt Balthasars Theologie „Strukturtheologie". Ebenso *H. de Lubac,* Ein Zeuge in der Kirche Christi: Hans Urs von Balthasar, in: IkaZ Communio 4 (1975) 390–409, hier: 408.

brillant – partikuläre Aspekte aus dem Gesamt des Werkes analysiert und destilliert werden (z. B. Stellvertretung, Eucharistie, Passiologie, Kenose, Evangelische Räte usw.), wurde bislang nur von wenigen eine Analyse der Gesamtstruktur gewagt[2]. Übrigens auch ein Zeichen dafür, daß die Rezeption des balthasarschen Werkes immer noch erst am Anfang steht.

Sieht man von Balthasars eigenem „Epilog" ab, der meines Erachtens eher die Funktion hat, nachträglich zu verdunkeln, was vielleicht allzu (hegelisch) „durchschaut" wirken könnte, gibt es meines Wissens keinen Versuch, die Struktur der Trilogie aufzuschlüsseln. Dies ist insofern entschuldbar, da von einem solchen Unternehmen ja schier Unglaubliches verlangt wird. Eine Betrachtung der Werkstruktur setzt ja einen gewissen „Überblick" voraus, und wer wollte von sich behaupten – angesichts eines Werkes, das nach dem Urteil von Eugen Biser „wie ein erratischer Block, inkommensurabel und unkoordinierbar, im Feld der Gegenwartstheologie"[3] steht –, auch nur annähernd einen solchen Überblick erreichen zu können?

Die eigentliche Schwierigkeit einer Strukturanalyse ergibt sich aber immanent daraus, daß Balthasar wie kein anderer neuzeitlicher Theologe nicht nur eine „Theologie des Absoluten" betreibt, sondern noch mehr eine in sich „absolute Theologie", die vom Ganzen ausgeht und zum Ganzen zurückkehrt. Balthasar hat zu wiederholten Malen seine Absicht vorgebracht, eine Theologie des „Ganzen" zu entwerfen[4]. Theologie ist für ihn der „Blick auf das strukturierte Ganze"[5]. Das „Ganze" oder die „Fülle"[6] ist nicht nur im quantitativen Sinn zu verstehen, sofern es Balthasar gelingt, global die europäische Geistesgeschichte einzubeziehen und gleichsam zur Synthese zu bringen. Primär bedeutet „Fülle" für Balthasar die lebendige Einheit von Gott und Welt. Balthasar nennt diese Einheit das „Miteinander" oder „Innerhalb", – jedenfalls eine derart absolute Kategorie, daß sich aus ihr auch der Theologe nicht eigentlich distanzieren, davonstehlen kann. Hier hat er vom deutschen Idealismus, dem sein studentisches Interesse galt, von Plotin und den von ihm inspirierten Vätern, und zweifellos auch von Karl Barth gelernt.

Eine dem Mysterium entsprechende Theologie darf niemals den Eindruck erwecken, mit der „Fülle" „fertiggeworden zu sein"[7]. Man beachte die ingrimmige Wut, mit der Balthasar diesen Vorwurf gegen Hegel schleu-

---

[2] Einen Durchblick durch die balthasarsche(n) Denkform(en) gibt *W. Klaghofer-Treitler*, Gotteswort in Menschenwort. Inhalt und Form der Theologie nach Hans Urs von Balthasar, Innsbruck – Wien 1992.

[3] *E. Biser*, Das göttliche Spiel. Zum Aufbau von Hans Urs von Balthasars „Theodramatik", in ThRv 76 (1981) 265–276, hier: 267.

[4] Vgl. *H. U. v. Balthasar*, Rechenschaft 1965. Einsiedeln o. J., 26.

[5] *Heinz* 62.

[6] TL (= Theologik) 1, VIII: „... anders als in umkreisenden Wiederholungen des Je-Ganzen läßt sich ja Theologie überhaupt nicht betreiben." Vgl. *K. Wallner*, „Auf's Ganze gehen". Bekenntnis zu Hans Urs von Balthasar, in: Sancta Crux, Heiligenkreuz 1993, 28–42.

[7] Origenes. Geist und Feuer. Ein Aufbau aus seinen Schriften von *H. U. v. Balthasar*, Einsiedeln 1955, 75.

dert, – mit dem er doch zugleich die Prämisse der Einheit von Gott und Welt teilt. Die Folge dieser antihegelianischen Option ist, daß sich Balthasar mit geflissentlichem Eifer um eine Art systemloser Systematik bemüht, ja mehr noch: Die Systemlosigkeit scheint zum System gemacht zu werden, um der göttlichen Fülle ihr Recht zu lassen. Daraus folgt, daß das lebendige Ganze des Miteinanders selbst dort, wo entlegene Themen behandelt werden, anwesend ist, daß überall vom Ganzen her gedacht und auf das Ganze hin argumentiert wird. Um das Bild vom „Dom", das Balthasar im Epilog verwendet, abzuwandeln: Selbst dort, wo Balthasar mit akribischer Schärfe nebensächliche Details der Theologie betrachtet, sieht er doch in den Augenwinkeln zugleich die Mächtigkeit des Domes, der sich über jedem Detail wölbt und als dessen integriertes Moment jedes partikuläre Element erwiesen werden muß.

b. Trinität als Form des Ganzen

Wie kommen wir bei einer von der Fülle eingeforderten Systemlosigkeit dann doch noch zu einer Art „Struktur" in dieser Komplexität? Meines Erachtens bietet sich als Prinzip und möglicher Schlüssel für die ganzheitliche Betrachtung der balthasarschen Theologieform nur eines an: die Trinität[8]. Der Rückgriff auf die Trinität ist die Matrix der Theologie Balthasars. „Trinität" steht als Synonym, besser: als eigentlicher „Begriff" für die Totalität Gottes in sich und das darin ermöglichte Miteinander von Gott und Welt. Meines Erachtens folgen auch Herrlichkeit, Theo-Dramatik und Theo-Logik einem Ordnungsprinzip, das sich von der Trinität her erhellt. Es scheint mir sogar mehr Bild denn Erklärung, wenn Balthasar die Transzendentalien des Seins (pulchrum, bonum, verum) zum formellen Aufbauprinzip der Trilogie erhebt[9]. Im Kern beschreibt das pulchrum die Sphäre des Vaters, das bonum die Sphäre des Sohnes und das verum die Sphäre des Geistes.

Wenn diese These einer trinitarischen Gesamtstruktur für die Trilogie plausibilisiert werden soll, so ist kurz auf die Trinitätsauffassung Balthasars selbst einzugehen. Trinität ist, wie gesagt, Synonym für Ganzheit. Trinität steht für die strukturelle Veranschaulichung der Ganzheit oder Umfassendheit oder Erfülltheit, in der sich die absolute Theologie Balthasars bewegt.

---

[8] Vgl. *K. J. Wallner*, Gott als Eschaton. Trinitarische Dramatik als Voraussetzung göttlicher Universalität bei Hans Urs von Balthasar, Heiligenkreuz 1992.

[9] Es wäre interessant, der Frage nachzugehen, ob Balthasar seine Theologie nicht auch problemlos mit einem anderen Transzendentale als dem pulchrum hätte beginnen können, ohne daß sich damit inhaltlich Wesentliches geändert hätte. So konnte der 1947 verfaßte Band „Wahrheit", ohne Änderungen als erster Band der Theo-Logik genommen werden. – Der Einsatz mit dem Begriff des pulchrum scheint vorwiegend zeitgeschichtlich bedingt. In der Konfrontation mit dem Subjektivismus ist dieser Einstieg zwar „ungewohnt", doch „der einzig sachgerechte" (Rechenschaft 28). Im Begriff der „Herrlichkeit" ist die Zwecklosigkeit – und damit die erste Grundbestimmung des göttlichen Seins – am besten zum Ausdruck gebracht. Balthasar stellt sich den Fragen einer immanenten Struktur selbst ausführlich: TL 1, XIXf.

Balthasar denkt die Fülle Gottes als „trinitarische Ereigniswirklichkeit“[10], was ihm erlaubt, bis in die inneren Möglichkeiten des Gottseins Gottes gegenüber und mit der Welt hineinzudenken. Jenseits des klassischen Substanzdenkens (was Heidegger als Theo-Onto-Logie bezeichnet hat)[11], aber auch ohne einer reinen Prozessualität verfallen zu wollen[12], wird Trinität radikal als ein inneres Sich-Verhalten göttlicher Hypostasen, als freies Sich-Ereignen von Vater, Sohn und Geist veranschaulicht. Die Trinität als sich selbst konstituierendes „Liebesspiel“[13] ist „das umgreifende, die Möglichkeit menschlicher Freiheit und Geschichte begründende Ereignis“[14]. Das Wesen Gottes, das nach 1 Joh 4, 8.16 den Namen Liebe trägt, ist das Sich-Ereignen der Hypostasen. Die grundlegende Kategorie für die balthasarsche Trinitätsauffassung scheint mir demnach der Begriff des Ereignisses zu sein: Trinität ist ein Ereignis, ein „Vorgang ... der im unnahbaren, glühenden Kern des Seins die ‚Hervorbringung‘ Gottes selbst ist“[15].

Gott ist wesenhaft Liebe in Form einer „Selbstauszeugung“[16] aus einem umfassenden Sich-Verhalten und je-aktuellen Sich-Ereignen dessen, was die klassische Theologie „Personen“ genannt hat. Der Personbegriff wäre bei Balthasar am korrektesten mit „Ereignisdimensionen“ wiederzugeben. Das göttliche Wesen, das als eine Art „Resultat“ von Verhaltensweisen dargestellt wird, besitzt jedenfalls für Balthasar eine anschauliche „Konkretheit“[17].

Welche konkreten Bestimmungen kommen den göttlichen Personen in der Konstituierung der göttlichen Fülle oder Wesenheit somit zu? Der Vater, so die klassische substanzontologische Formulierung, „besitzt“ die Totalität des Wesens Gottes. Nach Balthasar „besitzt“ er aber nur so, indem er verschenkt, und zwar indem er sich selbst restlos verschenkt, sich selbst in Form einer innertrinitarischen Urkenose ausgießt. Das Besitzen des Vaters ist also seine „Selbstlosigkeit“[18] im Sich-Verschenken. Man könnte sagen: Der Vater hat sein allgemeines Gottsein nur durch sein konkretes Sich-Ver-

---

[10] TD (= Theodramatik) 4, 373; vgl. TD 4, 475.

[11] *H. U. von Balthasar,* Verbum Caro (= VC). Skizzen zur Theologie I, Einsiedeln, 2. Auflage. 1968, 127. *H. U. v. Balthasar,* Spiritus Creator (= SC). Skizzen zur Theologie III, Einsiedeln 1967, 40. *H. U. v. Balthasar,* Epilog, Einsiedeln/Trier 1987, 72.

[12] TD 4, 66 f.; TD 2/2, 484: „Das Drama ... ist nicht sein eigener Prozeß.“

[13] *Meuffels* 284 ff.

[14] *H. U. v. Balthasar,* Klarstellungen. Zur Prüfung der Geister, Einsiedeln 4. Aufl. 1978, 55.

[15] SC 95; SC 40.

[16] *H. U. v. Balthasar,* Homo Creatus Est (= HCE). Skizzen zur Theologie V, Einsiedeln 1986, 291.

[17] TD 4, 57, TL 2, 127. Vgl. TD 4, 86 [mit Verweis auf A. v. Speyr]: „Die Unendlichkeit dieses Lebens schließt nicht aus, daß Gott immer ‚bestimmt‘ ist, daß in ihm nichts ‚zerfließend‘ ist, sondern ‚im Höchsten unterschieden, entschieden und geschieden ...‘ Vgl. *H. U. v. Balthasar,* Das betrachtende Gebet. Einsiedeln 1965, [4]1977, 133.

[18] Die „Selbst-losigkeit“ des Vaters ist in einem dialektischen Zugleich seine eigentliche Identität. Vgl. *M. Lochbrunner,* Analogia Caritatis. Darstellung und Deutung der Theologie Hans Urs von Balthasars, Freiburg – Basel – Wien 1981, 220, der in dieser Identität von Haben und Weggeben die „medulla Balthasarscher Theologie“ sieht.

schenken, und dieses Schenken ist im innersten Kern grundlose Liebe. Innertrinitarisch steht an der Spitze der veranschaulichten Selbstauszeugung Gottes eine vorsichtslose, ja risikohafte „Urkenosis“[19]. Die Selbstausgießung des Vaters erfolgt in die (absolute) Andersheit seiner selbst, so daß sich hierin eine absolute Differenz eröffnet. Doch steht als deren Resultat nicht der Selbstverlust Gottes, sondern die Annahme der Hingabe des Vaters durch die Rückverdankung des Sohnes. Dieser ist so sehr das Andere des Vaters, daß Balthasar – freilich, wie ich meine, mehr in abgrenzender Rhetorik gegen Hegel als in fundierter Sachlichkeit – von einer innergöttlichen „Trennung“ sprechen kann. Es gibt keine größere Andersheit gegenüber dem Vater als die des Sohnes. Insofern der Sohn seine Andersheit aber in Form grundlos liebender Rückverdankung vollzieht, ist er somit das unendlich positive Paradigma jeder Differenz[20]. Schließlich sind Vater und Sohn in der Grundlosigkeit ihres Liebens ebenso immer schon ein Geist, wie sie es je-neu kraft der Aktualität ihres Tuns werden und darin nie zu einer Übersättigung, zu einem toten Ende gelangen. Der Geist ist das Je-Mehr, die Identität in ihrer beständigen Aufsteigerung.

Man tut Balthasar wohl nicht unrecht, wenn man die Struktur des Trinitätsgedankens durch die Brille Hegels liest. Kurz zusammengefaßt: Des Vaters ist die Grundlosigkeit des allgemeinen Seins an sich; des Sohnes ist die partikuläre, das Allgemeine „auf den Punkt“ bringende Besonderheit; des Geistes ist der stete Überstieg, die Einheit von Abstraktheit und Konkretheit in einer je-neuen, je-konkreten Allgemeinheit.

2. Die trinitarische Struktur der Trilogie

A. „Herrlichkeit“: Die Sphäre des Vaters

a. Intuition des Schönen als Sphäre des Vaters

Der erste Teil der Trilogie ist die „Erblickungslehre“[21]. Uns beschäftigt hier zunächst die Frage, warum die Herrlichkeit innerhalb der Trilogie als „Sphäre des Vaters“ bezeichnet werden kann. Balthasar nennt als Grund für den Einsatz in der Ästhetik den „Protest gegen eine rationalisierende Theologie“[22]. Nach der klassischen Erkenntnislehre gibt es ein uneinholbares Gegenüber zwischen dem erblickenden Subjekt und dem erkannten Objekt. Dieser Differenz gilt das nicht zuletzt apologetische Interesse Bal-

[19] Diese Urkenosis ist nach Balthasar radikale Selbstlosigkeit. Gegen Hegel wird betont, daß der Vater sein Verschenken nicht im Hinblick darauf vollzieht, daß er aus dem Gebeakt ja allererst ein väterliches Sein empfängt, es darin hat, sondern daß es sich um eine grundlose „Unvorsichtigkeit“ handelt: TD 3, 305; *H. U. v. Balthasar*, Du krönst das Jahr mit Deiner Huld. Radiopredigten, Einsiedeln 1982, 156.

[20] Die Liebe der Rückgabe ist nicht geringer als die der Zeugung: Epilog 73.

[21] Z. B. H (= Herrlichkeit) 1, 118; H 3/2/2, 25; Epilog 7.

[22] TD 1, 16.

thasars: Eine Einholung dieses Gegenüberseins von theologischem Subjekt und theologischem Objekt – wie dies die anthropozentrisch gewendete Theologie versucht – ist nicht möglich. Der Einfluß Barths auf Balthasar ist in dieser Frontstellung unverkennbar. Dennoch ist das Gegenüber von erkennendem Subjekt und sich offenbarendem Gott keine platte Differenz, sondern eine dialektische. Die Herrlichkeit der Offenbarung sagt sich zwar – um einen barthschen Ausdruck zu verwenden – „senkrecht von oben" zu. Doch dieses Einbrechen göttlicher Schönheit hat ein Voraus und Zugrunde.

Der Akt der Wahrnehmung des göttlich Schönen gründet in einer kreatürlichen Disposition, so daß es auf der Seite des Subjektes eine Art ästhetischen Vorbegriff, einen natürlichen Zugang, einen „Inchoativ" zur letzten Schönheit gibt. Dieses apriorische Fundament meint Balthasar, wenn er die Herrlichkeit der „Fundamentaltheologie"[23] zuordnet. In trinitarischer Begrifflichkeit ausgedrückt: Die Frage nach dem Ob von Schönheit stellt sich gar ebensowenig wie die Frage nach dem Ob des Vaters: Schönheit ist ihrem innersten Grunde nach grundlos. Wie der Vater grundlos ist, so ist Schönheit grundlos. In dem „Faktum" von intuitiver Schönheitswahrnehmung (Mutter – Kind[24]) liegt aber bereits eine ganz allgemeine Ahnung von einer letzten Herrlichkeit, einer letzten Schönheit.

Diese Allgemeinheit der Hinordnung auf einen letzten Horizont könnte man in Anlehnung an Rahners berühmten Begriff der Transzendentalität bei Balthasar ebensogut „Doxalität" oder „Glorialität" nennen. Es gibt im Epilog Passagen, wo Balthasar es mühelos versteht, das Erbe der Transzendentaltheologie als integratives Moment seiner eigenen Theologie aufzuweisen[25]. Daß es ein „übernatürlich-existentiales" Datum im Menschen gibt, demonstriert Balthasar freilich nicht – wie etwa Rahner – anhand einer abstrakten Metaphysik des menschlichen Geistes. Balthasars Methode ist hier konkreter (oder auch: literarischer), indem sie konkrete „Gestalten" solch allgemeiner Herrlichkeitswahrnehmung zitiert. Was im „Fächer der Stile" betrieben wird, ist eine Art essayistische „theologia naturalis", eine anhand der europäischen Geistesgeschichte durchgeführte Entfaltung dessen, was Thomas von Aquin „desiderium naturale" genannt hätte und was der eben genannte Karl Rahner unter dem Begriff der Transzendentalität abgehandelt hat. In diesem Denkschritt konvergieren Balthasar und Rahner[26], wenngleich die formelle Ausführung unterschiedlicher nicht hätte ausfallen können: hier der scharfe thomistisch-scholastisch formulierende Metaphysiker, dort der Interpret, der mit der „Mentalität eines Literatur-

[23] TL 1, XX; TD 1, 15 usw.
[24] Vgl. H 3/1/2, 943–983.
[25] Epilog 35–66.
[26] Vgl. *Lochbrunner* 243–280; *W. Löser,* Das Sein – ausgelegt als Liebe. Überlegungen zur Theologie Hans Urs von Balthasars, in: Hans Urs von Balthasar. Gestalt und Werk, hrsg. v. *K. Lehmann/W. Kasper,* Köln 1989, 410–424.

kritikers“[27] die europäische Geistesgeschichte zur Synthese zu bringen versucht.

Der Aufbau der siebenbändigen Herrlichkeit bestätigt diese These[28]. Die Bände 2 und 3/1, – sie umfassen jeweils zwei Bücher – behandeln eben dieses Sich-Nähern des Menschen an die Herrlichkeit Gottes. Es ist eine abstrakte allgemeine Göttlichkeit, die hier erahnt und erdacht wird, eine horizonthaft-schöne Göttlichkeit, die aber nicht erahnt werden könnte, wenn das Subjekt nicht immer schon bestimmt wäre von dem, was sich in der konkreten Schönheit der Offenbarung als konkrete Gestalt zur Schau gibt. Ich glaube, daß es daher gerechtfertigt ist, die Ästhetik insgesamt der Sphäre des Vaters zuzuordnen. Nicht zuletzt auch deshalb, weil hier der letzte Grund für die Möglichkeit von Theologie angegeben wird: er liegt in der Grundlosigkeit des Gegebenen, in der Intuition des Sich-Zeigenden, in der Wahrnehmung der Offenbarung als Erscheinung eines dahinter liegenden Größeren.

b. Die Funktion der Christologie in der Erblickungslehre

Es gibt also eine allgemeine geschöpfliche Ahnung von „Herrlichkeit“ und eine unaufarbeitbare Grundlosigkeit, die sich im Schönen zusagt. Dieser geschöpfliche Vorbegriff, dieses inchoative Moment, diese allgemeine Ahnung eines letzten unverfüglichen Grundes ist aber nicht schon die Herrlichkeit selbst. Gerade dort, wo die Urahnung sich als Gestalt gebärdet, in den Religionen, verfehlt sie die letzte Herrlichkeit. Von sich aus kann der Mensch die Gestalt göttlicher Herrlichkeit nicht erreichen, er muß sie sich geben lassen. Sie trägt „den Namen Jesus Christus“[29]. Was Balthasar in der Ästhetik vor allem betont, ist die Differenz zwischen dem Vorbegriff samt seinen kategorialen Ausprägungen (dem Vorchristlichen, dem bloß Religiösen) und der tatsächlich sich gebenden Herrlichkeit in der Gestalt Christi (der Offenbarung)[30]. In diesem Aspekt ist Balthasar Barthianer. Die Offenbarung „setzt nun gerade nicht dort ein, wo der suchende Mensch sie erwartet hätte“[31]. Die Theo-Ästhetik gipfelt nach ihrem langen Anweg im Band 3/2 (3/2/1: AT; 3/2/2: NT), den Balthasar selbst „dogmatisch“[32] nennt, da hier das biblische Zeugnis gesichtet wird: das ist die Weise, wie Gott von sich her seine Herrlichkeit gibt. Der welthafte „Aufstieg“[33] aus der „Runen-

[27] *G. Marchesi,* La Cristologia de Hans Urs von Balthasar. La figura di Gesù Christo espressione visibile di Dio, Roma 1977, 402.

[28] Vgl. Balthasars Selbstinterpretation in TL 1, XX.

[29] H 3/2/2, 25.

[30] Die Schärfe, mit der hier argumentiert wird, mag zeitbedingt sein. Der „anthropologischen Wende“, die zur Zeit der Abfassung von *Herrlichkeit* im Schwange war, konnte Balthasar nur Einseitigkeit vorwerfen, da sie eine von der Geschöpflichkeit unterscheidbare und somit konkretfreie Zuwendung Gottes im letzten nicht gelten lassen wollte (vgl. die Polemik in Cordula).

[31] VC 187.

[32] Rechenschaft 32.

[33] H 3/2/2 11.

kunde der Welt“ [34] erreicht seinen Gipfel nicht von selbst, sondern durch die Selbstgabe Gottes.

Damit sind wir endlich bei der Christologie. In der Ästhetik ist Christus die konkrete und analogielose Gestalt der letzten Herrlichkeit Gottes. Die Herrlichkeits-Christologie hat zwei Dimensionen: Zum einen wird gezeigt, daß das allgemeine Suchen nach Herrlichkeit und das grundlose Sich-Zeigen des Schönen immer schon ermöglicht war dadurch, daß die Schöpfung eine christologische Prägung besitzt. Zum anderen aber prallt die konkrete Gestalt Christi mit „Wucht“ und „Imposanz“ und „Gewalt“ auf die Schönheitsvorstellungen dieser Welt; die Absolutheit der Herrlichkeit offenbart sich im Kreuz in einem „sub contrario“.

Zum ersten: Die intuitive Wahrnehmung ist durch den Logos ermöglicht: Alle vor- und außerchristliche Ästhetik ist auf Christus zugebildet und findet in ihm erst Erfüllung. Erfüllung bedeutet, daß „nichts von der Schöpfungswelt ... in der Erlösungswelt verleugnet“ wird [35]. Die Ahnung Gottes, die in der Schöpfung an sich aufgerichtet ist, zielt auf eine letzte Größe und Erhabenheit. In diesem Gedankengang widerspricht Balthasar mit großer Heftigkeit dem Offenbarungsverständnis Karl Barths, für den die Offenbarung „nur“ senkrecht von oben einfällt und sich erst und allein von diesem Punkt alles entwirft. Für Balthasar ist das allgemein Religiöse und Philosophische durchaus schon „Vorhalle“ zum Heiligtum. Dennoch ist bei Balthasar von der barthschen Imposanz des Christusereignisses nichts geleugnet, jedoch ergibt sich eben diese Imposanz gerade erst aus der bereits geschöpflich angelegten Herrlichkeitssehnsucht des Menschen.

Zum zweiten: Der Aufprall und die Qualität der Herrlichkeit Gottes, die sich in Christus Gestalt gibt, ist dennoch ein unvermuteter: es ist der Aufprall der Gestalt des Erniedrigten und Gekreuzigten auf die erhabenen Gottheitsvermutungen der Religionen und Philosophien, der Aufprall der „Herrlichkeit“ des Kreuzes auf die jüdischen Vorstellungen von der Kabod Gottes. Der Gekreuzigte ist das „Ecce Deus“ [36] so und nicht anders. Die Schönheit, die diese Ungestalt aussagt, ist die absolute Schönheit der Liebe. Nachchristlich ist somit alles Maß für welthafte Schönheit an eben dieser Gestalt des Gekreuzigten zu nehmen [37], sowie vorchristlich alles Maß auf eben diese Gestalt zugebildet war.

Wir fassen zusammen: Die Christologie hat in der Ästhestik die Funktion, die väterliche Allgemeinheit und Grundlosigkeit der göttlichen Herrlichkeit zu bestätigen (ganz im Gegensatz zu Karl Barth) und diese Herrlichkeitsintuition zugleich anhand der analogielosen Gestalt des Gekreuzigten zu ihrer Erfüllung über sich selbst hinauszuführen.

---

[34] *H. U. v. Balthasar,* Vom immerwährenden Gebet, in: IKaZ (1975) 206–217, hier 209.

[35] *H. U. v. Balthasar,* Christlich meditieren, Freiburg/Brsg. 1984, 15.

[36] VC 98.

[37] Vgl. *P. Eicher,* Offenbarung. Prinzip neuzeitlicher Theologie, München 1977, 328, über „subjektive“ und „objektive Evidenz“.

B. „Theo-Dramatik": Die Sphäre des Sohnes

In der Ästhetik geht es um das „Ob" von göttlicher Herrlichkeit und den Grund für die Möglichkeit ihrer Wahrnehmung. Der Akt der ästhetischen Wahrnehmung bliebe im Raum der Offenbarung aber einer Statik verhaftet, „die dem Phänomen nicht gerecht werden kann"[38]. Die Ahnung von einem letzten Horizont, die sich in den Schönheitsgestalten der Welt, in den kulturgeschichtlichen Zeugnissen menschlicher Sehnsüchte und philosophisch-religiöser Annäherungsversuche äußert, bliebe in einer abstrakten geschichtslosen Transzendentalität ewig unbefriedigt, schon deshalb, da die christlich wahrgenommene „Doxa" anders ist als alle anderen Schönheiten: es ist die „Doxa" des Gekreuzigten, es ist eine Herrlichkeit, die „sub contrario" erscheint. Und entscheidend: Es ist nicht die Herrlichkeit eines Bildes, sondern eines Ereignisses, einer Tat. Die Frage der Dramatik lautet: Wie kommt es zu dieser Gestalt. Wie ereignet sich die absolute Liebe, die im Bild des Gekreuzigten erblickt wird? Und: Warum kann die Dramatik insgesamt als Sphäre des Sohnes bezeichnet werden?

Die letztgültige Gestalt, welche die Ästhetik schaut, ist bereits eine dramatische Gestalt. Dies erweist sich, wie gesagt, schon vom äußeren Aufbau der „Herrlichkeit" her, die im letzten Band den Blick auf die (dramatische) Offenbarungsgestalt Christi zum Thema hat. Das ana-logische Ausschauhalten nach einer letzten Schönheit wird plötzlich mit der lebendigen Bewegtheit dieses letzten Schönen konfrontiert. So formuliert Balthasar (pointiert gegen Rahner): „Der Horizont antwortet als Ereignis."[39] Die Ästhetik macht an ihrer Spitze von selbst den Übergang zur Dramatik, die Ana-logie (das Von-unten-nach-oben) begegnet der Kata-logie (dem Von-oben-nach-unten) Gottes[40]. In der Ästhetik ging es um das Er-blicken, die Wahr-nehmung. Die Dramatik hat nun „vornehmlich den Inhalt dieser Wahrnehmung, das göttliche Handeln mit dem Menschen"[41] zum Gegenstand.

Die Kategorie des Handelns Gottes – als Inhalt der Wahrnehmung – ist für Balthasar insofern entscheidend, als sie ihm die Möglichkeit gibt, überaus spekulativ das Christusereignis als die Konkretisierung eines ewigen trinitarischen Ereignisses zu betrachten (TD 4). Und dies scheint der springende Punkt für die Dramatik zu sein: Daß sich die göttliche Fülle an einem partikulären Punkt gibt, daß im Fragment das Ganze anwesend ist, daß in der Konkretheit das Absolute gegenwärtig ist, daß in einer einzigen Individualität alle umfaßt sind. Im Drama partikularisiert sich die allgemeine Fülle in der Person Jesu Christi, die in ihrer Spitze das konkrete Miteinander von

[38] TD 1, 16.
[39] TD 1, 21.
[40] TL 2, 155, Anm. 45; vgl. HCE 20. 26; H 2/2, 615; TD 1, 15. Insgesamt zum Begriff der „Katalogie" bei Balthasar vgl. *Wallner,* Gott 56f.; 73–76; 262–279. Treffend hat *Klaghofer-Treitler* 399–428 und passim die Denkform Balthasars als „analogische Katalogik" interpretiert.
[41] H 1,11.

göttlicher und endlicher Freiheit ist. Die Kategorie des geschichtlichen Handelns ist die eigentliche Kategorie, welche dem Sohn zukommt. Die Dramatik ist eindeutig die Sphäre des Sohnes.

Die Geschichte Christi ist die geschichtliche Konkretion dessen, was Gott ist. In der theodramatischen Christologie (d. h. die Theodramatik ist ja die eigentliche Christologie) ist jedem substanzontologischen Denken abgeschworen, die Universalität oder Göttlichkeit Christi ist nicht ein ontisches Etwas, sondern die Umfassendheit seiner Person ergibt sich konkret aus seinem Tun, aus seiner Geschichte. Balthasar nennt Christus das „Concretissimum“[42]; das „universale in re“ bzw. das „universale concretum“[43]. Die Betonung liegt auf „res“ und „concretum“. Die „res“ ist Träger des „universale“, das Fragment ist Träger des Ganzen. Und diese „res“ ist die konkrete Geschichte Christi.

Die Theodramatik ist die Veranschaulichung des universalen Charakters des „Fragmentes“, welches den Namen Christus trägt. In einer Methode, die Balthasar frei nach Hegel die „Dialektik des Definierens des Mysteriums“[44] nennt, wird in dramatischen Kategorien die Person Christi als Mittelpunkt, ja als eigentlicher Ort eines rhythmischen Ringens zwischen der göttlich-trinitarischen Freiheit und der menschlich-endlichen Freiheit geschildert. Hier sei auf das spezifische Vokabular hingewiesen, das Balthasar beizieht, um die sich aktualisierende Einheit von absoluter Freiheit und partikularer Freiheit in der Person Christi zu beschreiben: unterwandern, unterfassen, untergreifen, umgreifen, durchdringen, verflüssigen, eröffnen usw. Es wäre lohnend, einmal eine Untersuchung zu dieser Begrifflichkeit anzustellen.

Die Theodramatik entwirft ein gigantisches Schauspiel, und vor allem ein anschauliches Schauspiel. Wer den Vorwurf gnostischer Zuvielwisserei gegen Balthasar erhebt, möge bedenken, daß an diesem Punkt von der Struktur der Theologie her die Anschaulichkeit geradezu verlangt wird. Die Veranschaulichung ist programmatisch, denn nur konkrete geschichtliche Tat kann im eigentlichen Sinne angeschaut werden. Und das Christusdrama ist geschichtliche Konkretheit. Schon lange vor dem zweiten Teil der Trilogie hat Balthasar in seinem Artikel „Mysterium paschale“[45] einen Einblick in seine Vorgangsweise gewährt: Die geschichtliche Gestalt Christi, sein spezifisches dramatisches Handeln, wie Balthasar es der konkreten biblischen Geschichte abliest[46], wird so dargestellt, daß das Christusdrama sowohl als

[42] TD 2/2, 12. Vgl. *H. Vorgrimler*, in: Bilanz der Theologie im 20. Jahrhundert. Bahnbrechende Theologen, Freiburg – Basel – Wien 1970, 131 ff.

[43] *H. U. v. Balthasar*, Theologie der Geschichte. Ein Grundriß, Einsiedeln ²1954, 69.

[44] TD 3, 401, Anm. 3.

[45] *H. U. v. Balthasar*, Mysterium paschale, in: MySal III/2, Einsiedeln 1961, 133–326; *ders.*, Theologie der Geschichte, Neue Fassung, Einsiedeln ⁶1979 (= Geschichte NF).

[46] Freilich muß hier auch Kritisches angemerkt werden: Von Bertolt Brecht stammt das Zitat, daß die Wahrheit „konkret“ ist, und ein Buchtitel von Dorothee Sölle hat dies als Programm für eine Theologie „nach Auschwitz“ aufgenommen. Auch bei Balthasar begegnen wir – zumindest

die Manifestation der immer schon gemeinten väterlichen Liebeszuwendung, als auch als die Aufsprengung der sich verabsolutieren wollenden Partikularität zu gelten vermag. Balthasar nennt es die Einbergung der widergöttlich aufgespreizten Mächte in Welt und Mensch in die umfassende Beziehung des Vaters zum Sohn im Geist. Die Theodramatik schildert die Geschichte Christi als die eschatologischen Mysterien der ganzen Welt.

Der Christologie kommt in der Theodramatik also die Funktion zu, das einmalige Christusereignis als Konkretisierung des ewigen, allmaligen Verhältnisses von Vater und Sohn zu denken; zum anderen zu zeigen, welche Geltung das Agieren des einen Christus für alle hat. So entsteht eine dialektische Rhythmik, in der die konkrete Tat Christi immer zugleich als Offenbarung des Allgemeinen (der Liebe des Vaters) als auch als Überwindung des Nur-Besonderen (der Sünde) dargestellt wird. In balthasarscher Terminologie: Christus ist der letzte und eigentliche Erweis der Liebe des Vaters, indem er das Anderssein der väterlichen Schöpfung göttlich unterwandert.

C. „Theo-Logik": Die Sphäre des Geistes

Schließlich bleibt noch die Theo-Logik, welche nur unschwer der Sphäre des Geistes zuzuordnen ist; ebenso eindeutig scheint mir die Funktion der Christologie in dieser dritten Sphäre zu sein. Die Sache des Geistes ist es, das „verum" als „Innerlichwerden der Tat des Sohnes"[47] zu wirken. Der Geist ist nach Balthasar rückverwiesen an das Konkrete, Dramatische, Geschichtliche und Reale. Der christliche Heilige Geist ist keine beliebige Abstraktheit, sondern die Universalisierung des einmalig Konkreten. Wurde in der Dramatik der Akzent auf die Partikularisierung und Konkretisierung gelegt, so bleibt der Geist dieser christologischen Konkretion ganz und gar verpflichtet: „Geist gibt es in allen anderen Religionen und Weltanschauungen genug." Das „unterscheidend Christliche" ist gerade das „Leiblich Sinnenhafte", in dem Gott erscheint und gehört, gesehen, betastet werden will[48]. Von diesem „Leiblich-Sinnenhaften" ist der Geist der Wahrheit nicht zu lösen.

Die Sache des Geistes ist es demnach, die partikulare Einzelgestalt Christi in eine Universalgestalt überzuführen: Aus dem verzeitlichten Ewigen wird

---

in der Dramatik – geradezu einer Beschwörung der „Konkretheit". Während bei Sölle und anderen das „Konkret-Menschliche" immerdar als Widerspruch gegen jede Form göttlicher Erhabenheit gesehen wird, droht bei Balthasar die andere Gefahr: daß das Konkrete – auch die menschliche Passionsgeschichte – nur mehr als Agieren Gottes gesehen wird, daß alles Menschliche zu einer bloßen Manifestationsgestalt der göttlichen Liebe verschlungen wird. – Vgl. *D. Wiederkehr,* Mysterium paschale und die Leidensgeschichte der Menschheit, in: MySal Ergänzungsband, 243–246, hier: 245f., der Balthasar eine „theologia crucis gloriosa" vorhält. Auch: *J. B. Metz,* Theologie als Theodizee?, in: Theodizee – Gott vor Gericht?, hrsg. v. *W. Oelmüller,* München 1990, 103–118, hier: 116f.

[47] *H. U. v. Balthasar,* Das Ganze im Fragment. Aspekte der Geschichtstheologie, Einsiedeln 1963, 91.

[48] H 1,30.

ein verewigter Zeitlicher, aus der partikularisierten Fülle wird die erfüllte Partikularität[49]. Diese Dynamik des Universalisierens nennt Balthasar „verflüssigen". Hatte die Dramatik alle Mühe darauf gewandt, die Konkretheit Christi als Trägerin der göttlichen Fülle darzustellen, so ist es jetzt die Aufgabe „des Heiligen Geistes Christi, seine geschichtliche und auferstandene Wirklichkeit als das Universale Concretum so zu universalisieren, daß ihre Strahlen ‚bis an die Grenzen der Erde' zu dringen vermögen."[50] In der Theologik geschieht also die Universalisierung des Universale Concretum, die Verflüssigung Christi zur „absoluten Universalität"[51]. In der Herrlichkeit ging es um die Grundlosigkeit des Sich-Zeigens Gottes; in der Dramatik ging es um die anschauliche Konkretheit des Sich-Gebens Gottes; in der Logik geht es um die universale Gültigkeit des Sich-Sagens Gottes.

Es fällt auf, daß Balthasar an keinem anderen Punkt seiner Trilogie so scharf gegen Hegel formuliert und argumentiert wie in der Logik, in der Sphäre des Geistes. Schon die Tatsache, daß Balthasar die Logik an den Schluß stellt, zeugt für diese Frontstellung gegen Hegel: Darin soll festgehalten sein, daß die Logik nicht menschliche Vorgabe ist, sondern das Resultat aus der christologischen Gestalt und ihrer dramatischen Qualität. Die Thematisierung der Logik am Ende der Trilogie macht somit methodisch deutlich, daß es sich um Theo-Logik handelt, die Selbstauswortung Gottes im Heiligen Geist, die aus der Intuition des Theodramas sich dem endlichen Verstand übergibt. Im System Hegels kann der absolute Geist, der sich mittels seiner Gegenübersetzung selbst gewinnt, das partikular Konkrete, die historische Geschichte, nicht dulden und muß es abstreifen. Der historische Jesus von Nazareth ist für Hegel nichts anderes denn der „Anlaß"[52], über den hinaus der hegelsche Geist ins Allgemeine und Subjektive des absoluten Systems weiterdrängen muß. Bei Hegel liegt die Auffassung von Christus in dem Gedanken, daß hier „ein Absolutes die Erfahrung des Sterbens machen muß". Die Auferstehung ist folglich „nie das historische, von den Evangelien erzählte Geschehnis, sondern das lebendige Bewußtsein der Gemeinde, der (heilige) Geist, das konkrete Wissen des Geistes um sich selbst."[53]

Aus der balthasarschen Ablehnung Hegels läßt sich eine entscheidende Funktion der Christologie innerhalb der Logik, also der Sphäre des Geistes, erkennen: Während der hegelsche Weltgeist vom geschichtlichen Christusereignis abstrahiert[54] und somit die sich im Überschwang gebende Wirk-

[49] Vgl. Geschichte NF 69.

[50] TL 1, XIII.

[51] Vgl. *J. Naduvilekut,* Christus der Heilsweg. Soteria als Theodrama im Werk Hans Urs von Balthasars, St. Ottilien 1987, 249.

[52] Klarstellungen 34.

[53] TD 4, 204. Im Original ohne Kursivsetzung. Vgl. H 1, 226; TD 2/1, 388.

[54] Vgl. *H. U. v. Balthasar,* Pneuma und Institution (PuI). Skizzen zur Theologie IV, Einsiedeln 1974, 56.

lichkeit Gottes entkategorialisiert[55], bleibt der Heilige Geist immerdar an die Realität Christi gebunden. Der in der Wahrheit des Geistes Glaubende kann sich nie von jenem objektiven und unauflöslichen Punkt, der Realität Christi, zurückziehen. Die historische Einmaligkeit und geschichtliche Faktizität Jesu sperrt sich immerdar gegen eine Auflösung ins rein Subjektive, gegen eine Vereinnahmung durch die gläubige Gemeinde, gegen ein wissendes Habhaftwerden der Wahrheit, wie Balthasar dies Hegel vorwirft[56]. Christus wird nur dadurch „zum Universalen", daß er nie aufhört, der „Partikulär-Einmalige zu sein"[57].

Der Geist entfaltet die absolute Wahrheit, indem er in die Person Christi „einfaltet"[58]. Die Einfältigkeit ist die Wahrheit des Pneumas. Es ist die Konsequenz dieser christologischen Emphase, daß Balthasar – wie kein anderer Theologe der Neuzeit – das Pneumatische im Kirchlich-Pragmatischen und Sakramental-Institutionellen betont[59]. Der Geist ist nicht Feind, sondern Träger des Institutionellen, Sinnenhaften und Hierarchischen (vgl. „objektiver Geist"). Dennoch ist der intimste Ort des Geistes die Subjektivität des Einzelnen. Das Ankommen des Geistes vollzieht sich im Glaubensakt und in der Glaubenshaltung. Die Wahrheit des Geistes gestaltet zu „Söhnen im Sohn"[60], worin sich für Gott erweist, daß er „wie er in sich selbst mit den Andern eins sein kann, er es ebenso vermag, außer sich selbst mit den Anderen eins zu werden"[61]. Dieses Einswerden Gottes mit den Andern außerhalb seiner selbst ist die letzte Wahrheit Gottes, ist der letzte Punkt der Theo-Logik.

3. Trinitarische Logik als Vertiefung des Mysteriums

Die vorgetragene These lautete, daß die Trilogie einem trinitarischen Strukturkonzept folgt, so daß die Herrlichkeit dem Vater, die Dramatik dem Sohn und die Logik dem Geist zuzuordnen wäre. Balthasars Einwand, daß sein Entwurf nicht trinitarisch verfaßt sei, da von der Trinität in allen drei Teilen die Rede ist[62], gilt nur bedingt. Es wäre auch nicht schwer nach-

[55] *J. Römelt,* Personales Gottesverständnis in heutiger Moraltheologie auf dem Hintergrund der Theologien von K. Rahner und H. U. v. Balthasar, Innsbruck – Wien 1988, 107.

[56] Vgl. TD 4, 204; ebenso: *P. Henrici,* Hegel und die Theologie. Ein kritischer Bericht, in: Gr. 48 (1967) 706–746, hier: 729: „Weil Hegel die vollkommene ‚Versöhnung' von Gott und Mensch sucht, versucht er diese historische Einmaligkeit Jesu durch seinen Tod (der folglich auch als das Zugrundegehen des konkret Einzelnen gesehen werden muß) beiseite zu schieben; die christliche Dogmatik dagegen, die von der Versöhnung jedes ‚Verschwinden' abhalten möchte, muß eben deshalb an der historischen Konkretheit Jesu festhalten."

[57] Epilog 89.

[58] TL 3, 17.

[59] TL 3, 282ff. *M. Kehl,* Kirche als Institution. Zur theologischen Begründung des institutionellen Charakters der Kirche in der neueren deutschsprachigen katholischen Ekklesiologie, Frankfurt/M. 1976, 239–311.

[60] TL 3, 14.

[61] Epilog 66.

[62] TL 1, XX.

zuweisen, daß die Teile der Trilogie in sich wiederum trinitarisch strukturiert sind. So behandeln z. B. jeweils die ersten Bände das allgemeine Phänomen: H 1 die Herrlichkeitswahrnehmung, TD 1 das Drama an sich und TL 1 die philosophische, allgemeine Möglichkeit von Wahrheitserkenntnis. Der Einstieg wird also jeweils in der Sphäre der Allgemeinheit, des Vorverständnisses, des Abstrakten, eben des Vaters genommen. Der Duktus führt dann jeweils über die sohnliche Konkretisierung hinein in den Raum des Geistes, der Kirche. Manfred Lochbrunner hat schon zu einem Zeitpunkt, da die Theodramatik noch nicht fertiggeschrieben war, festgestellt, daß die Trilogie einem „mehrdimensionalen Strukturprinzip“[63] folgt. Es wäre reizvoll, diese Mehrdimensionalität auf ihre jeweilige trinitarische Grundstruktur zu durchsuchen.

Der allgegenwärtigen Thematisierung des Christusereignisses kommt in den Teilen der Trilogie je eine besondere Funktion zu: zuerst Bestätigung und Übererfüllung der väterlichen Herrlichkeit; sodann Offenbarung der göttlichen Fülle in der endlichen Konkretheit und zugleich dramatische Einbergung aller Versuche, sich Gott gegenüber zu verweigern; und schließlich die Ausgießung eben dieses Ereignisses.

Ist Balthasar hier zum System gekommen? Hat die Trilogie gar eine systematische Ganzheit geschaffen? Fast hat es den Anschein, als wäre hier ein zweiter Hegel auferstanden, der alles über das Verhältnis von Gott und Welt, von Absolutem und Endlichem zu wissen scheint[64]: „Das, was seine Feder zum Vorschein bringt, gibt manchmal den Eindruck, ... direkt von Gott angeraten zu sein, fast als ob er mit ihm auf gleicher Ebene Konversation führte – ohne sich in irgendeiner Weise von den Skrupeln der Analogie beeindrucken zu lassen.“[65] Doch hier muß ein Wort der Verteidigung gesprochen werden: Balthasar in die Nähe des idealistischen Denkens zu stellen, ist sicher nicht ganz falsch. Formell kann man den Duktus Balthasars – aus der Sphäre der Abstraktion vermittels der Konkretion in die Sphäre der verinnerlichten Allgemeinheit – als eine Frucht betrachten, die Balthasar mit Hegel gemeinsam vom Baum der Erkenntnis gepflückt hat. Nach Balthasar gereicht diese Frucht Hegel deshalb zum Tode, weil er im Alleswissen das Entscheidende vergessen hat: daß der letzte Grund des Ganzen die grundlose Liebe Gottes ist.

Nach Balthasar läßt sich diese grundlose Liebe – trotz ihres sehr anschaulichen Sich-Zeigens, Sich-Gebens und Sich-Sagens – niemals aufarbeiten. Ja im Gegenteil: Je tiefer die Theologie schaut und in ihren Veranschaulichungen enthüllt, desto tiefer wird das Mysterium Gottes erscheinen. Balthasar möchte eine Theologie machen, die verhüllt, indem sie anschaulich enthüllt,

[63] *Lochbrunner* 138.

[64] Vgl. *Wallner,* Gott 233–241.

[65] *R. Mengus,* L'‚épilogue' de Hans Urs von Balthasar (1905–1988), in: RevSR 62 (1988) 252–264, hier: 260. Aus dem Französischen übersetzt.

was unanschaulich verhüllt war[66]. Das entspricht der Dialektik des Heiligen Geistes. Am Ende des Theologisierens steht immer „die im Erfassen faßbar gewordene Unfaßlichkeit Gottes“[67].

Die Logik, die sich hier als pneumatisches Resultat durchsetzt, entspricht nur dann ihrem Ursprung, wenn sie sich in die Unlogik zurücknimmt. Trinitarisch gesprochen: Der Geist ist das Je-Mehr der Grundlosigkeit und Intuition, von der alles seinen Anfang nahm. Das letzte Kapitel der Theologik trägt deshalb konsequent den Titel „Auf zum Vater!“ Balthasar biegt die Trilogie in die Unsichtbarkeit und Undenkbarkeit Gottes zurück. Der Durchgang durch die Trilogie, der sich vom Christusereignis weg aufmacht, hat das staunende Ahnen in ein ahnendes Schauen übergeführt. Und darin hat Gott seinen Sieg, seine Fülle durchgesetzt, da als Resultat der balthasarschen Logik aus dem theologischen Subjekt selbst ein Zeuge und Verherrlicher der göttlichen Liebe geworden ist[68].

[66] TD 4, 452.
[67] H 1, 444. Vgl. SC 38 f.
[68] So der Schlußsatz der Theo-Logik: TL 3, 410.

ThPh 71 (1996) 547–565

Sünde als Kriegsgrund in der frühen Neuzeit

Francisco de Vitoria († 1546) zum 450. Todestag

Von Michael Sievernich S. J.

Bellum nullum argumentum est pro veritate fidei Christianae.
(Vitoria, De Indis II, 15)

Das politische Denken an der Schwelle zur Neuzeit wurde in erheblichem Maß durch jene ethischen und juridischen Probleme bestimmt, die sich durch die Conquista der Neuen Welt und die Unterwerfung der mesoamerikanischen und andinen Großreiche stellten. Die neuartige Situation verschaffte der klassischen Lehre vom „gerechten Krieg" neue Aktualität und Anwendungsfelder, forderte aber auch eine Überprüfung ihrer Grundlagen[1]. Dies galt insbesondere für die mit der Autorität Innozenz' IV. verbürgte Lehre, daß die Sünde der anderen, seien es politische Gegner oder fremde Völker, ein gerechter Grund (causa justa) sein könne, diese mit Krieg zu überziehen. Zu Beginn der Neuzeit wurde diese Lehre gewissermaßen letztmals angewandt und erstmals als inkompatibel mit dem modernen Völkerrecht erwiesen. Angewandt wurde sie zur Legitimierung von Kriegen in der Alten und in der Neuen Welt: Beim Krieg zwischen christlichen Fürsten in der Alten Welt griff der erasmianisch gesinnte kaiserliche Sekretär Alfonso de Valdés (1490–1532) darauf zurück; bei der Rechtfertigung der spanischen Eroberungskriege bediente sich ihrer der humanistisch orientierte kaiserliche Hofchronist Juan Ginés de Sepúlveda (1490–1573). Kritisiert und als inkompatibel zurückgewiesen wurde die Lehre von Francisco de Vitoria (1483?–1546) und seiner „Schule von Salamanca", die auf diese Weise dazu beitrugen, ein theokratisches Staats- und Kirchenverständnis zu verabschieden und neue Grundlagen für ein gemeinsames Recht der Völker in einer einzigen und doch pluralen Menschheit zu legen.

1. Die Sünden der Alten Welt (Alfonso de Valdés)

Die Eroberung und Plünderung Roms durch kaiserliche Truppen im Jahr 1527 sind als *Sacco di Roma* in die Geschichte eingegangen. Hintergrund dieses Ereignisses, das die Christenheit erschütterte, waren die machtpolitischen Rivalitäten zwischen Karl V. und dem französischen König Franz I. um die Herrschaft in Oberitalien, die zwar 1525 im Sieg von Pavia zur Niederlage und Gefangennahme Franz' I., ein Jahr später aber in der Liga von Cognac zu einer neuen Machtkonstellation gegen die Kaiserlichen führten. Dieser schloß sich auch der bis dahin kaisertreue Medici-Papst Kle-

[1] Zum Überblick vgl. *J. A. Fernández-Santamaria*, The state, war and peace. Spanish political thought in the Renaissance 1516–1559, Cambridge 1977.

mens VII. an, um, wie er versicherte, die Freiheit Italiens und des Apostolischen Stuhls zu sichern. Gegen diesen französisch-päpstlichen Bund marschierten die kaiserlichen Truppen, die spanischen unter Befehl von Charles de Bourbon, die sich mit den deutschen Landsknechten unter Jörg von Frundsberg vereinigten. Hungernd, meuternd und schlecht besoldet zogen sie in Eilmärschen auf Rom und drangen im ersten Ansturm am 6. Mai 1527 in die Stadt ein. Durch den Tod Frundsbergs und Bourbons führungslos geworden, wüteten die Soldaten in der Ewigen Stadt, zerstörten, plünderten, raubten und vergewaltigten. Der Papst war mit seinem Gefolge in die Engelsburg geflohen, mußte sich dort ergeben und blieb monatelang Gefangener, bis er sich durch politische Zugeständnisse und hohe Geldzahlungen freikaufen konnte. Dieser Krieg gegen die heilige Stadt stellte Karl V. freilich vor eine schwierige Frage: „Wie sollte er es seinen Untertanen erklären, daß er, der Katholische Monarch, der Kaiser und der Schild der Kirche, es für notwendig hielt, gegen die Soldaten des Papstes zu kämpfen?“ [2]

Eine Antwort auf diese Frage stellte der *Diálogo de las cosas ocuridas en Roma*, den Alfonso de Valdés [3], Zwillingsbruder des berühmteren Juan de Valdés, verfaßte. Um 1490 in Cuenca geboren, studierte er unter Anleitung des mit ihm befreundeten italienischen Humanisten Pietro Martire d'Anghiera und vervollständigte seine Bildung wohl an der neugegründeten Universität von Alcalá de Henares. Durch Eintritt in die Dienste des Großkanzlers Gattinara kam er in Kontakt mit dem Hof Karls V., den er zur Krönung nach Aachen und zum Reichstag nach Worms (1521) begleitete. 1522 trat er als Sekretär in die Kanzlei des Kaisers ein und war dort ab 1526 für die lateinische Korrespondenz zuständig. Als überzeugter Erasmianer übte er in diesem Geist einen großen Einfluß aus. 1529 begleitete er den Kaiser zum Friedensschluß mit dem Papst und zur Kaiserkrönung nach Bologna und nahm danach am Reichstag zu Augsburg (1530) teil; noch vor dessen Eröffnung führte er als kaiserlicher Sekretär Geheimverhandlungen mit Philipp Melanchthon [4]. Am 3. Oktober 1532 starb er während einer Pestepidemie in Wien.

Außer zahlreichen Briefen und einem Bericht über den Sieg von Pavia sind zwei literarische Dialoge von ihm überliefert, die beide im Horizont erasmianischen Ideenguts und zugleich im Dienst der Kaiseridee stehen. Der *Diálogo de Mercurio y Carón* schildert in mythologischer Gestaltung die kriegerischen Ereignisse der 20er Jahre des 16. Jahrhunderts, insbesondere die Auseinandersetzung zwischen Karl V. und dem französischen Kö-

[2] *M. Fernández Alvarez*, Karl V., Herrscher eines Weltreichs, München 1980, 77.

[3] Zu Leben und Wirken vgl. *M. Menéndez Pelayo*, Historia de los heterodoxos españoles, Bd. 2, Madrid 1880, 96–128.

[4] Vgl. *G. Müller*, Um die Einheit der Kirche. Zu den Verhandlungen über den Laienkelch während des Augsburger Reichstages 1530. In: Reformata reformanda (FS Hubert Jedin), hg. von *E. Iserloh* und *K. Repgen*, Bd. 1, Münster 1965, 393–424, hier 395.

nig Franz I. Der *Diálogo de las cosas ocuridas en Roma*[5] ist ein Gespräch zwischen dem Caballero Lactancio und dem Arcidiano (Erzdiakon) del Viso über die Eroberung und Plünderung Roms *(Sacco di Roma)*. Beide Dialoge haben die Form einer dialogischen Diatribe und zeigen den Erasmianer Valdés, dem es einerseits um Reform der Kirche und Verinnerlichung des Christentums geht und der deshalb alle äußerlichen Formen einer scharfen Kritik unterzieht, und dem es andererseits um die Verteidigung der Gestalt und der Politik Karls V. geht, der für ihn das Ideal eines christlichen Herrschers darstellt.

Die politische Dimension des Dialogs über die Ereignisse in Rom kommt in einem Brief an Erasmus zum Ausdruck, den Valdés am 15. Mai 1529 in Barcelona verfaßte. Er habe den Dialog *de capta ac diruta Roma* geschrieben, um den Kaiser von jeder Schuld zu befreien (Caesarem omnino a culpa liberarem) und alle Schuld auf den Papst zu schieben (in Pontificem totam transfunderem)[6]. Die humanistische Begründung ist in der Widmung des Dialogs *al lector* zu finden, wo Valdés betont, daß er die umlaufenden falschen Urteile über die Ereignisse in Rom überwinden möchte; das gemeine Volk hege sie nur deshalb, weil es ausschließlich auf die Äußerlichkeit der Religion achte und es als Verlust des Glaubens erachte, wenn diese zerstört werde (D 71).

Valdés läßt den fiktiven Dialog vor der Kirche S. Francisco an der *plaza* von Valladolid beginnen. Dort trifft Lactancio den Erzdiakon, der nur als Soldat verkleidet aus Rom hatte fliehen können. Um keinerlei fremde Zeugen des Gesprächs zu haben, ziehen sich die beiden zum Gespräch in die Kirche zurück.

Der Dialog hat zwei Teile, deren Ziele Valdés in der Begründung (*argumento*) angibt: Der erste soll dartun, daß den Kaiser keinerlei Schuld am *Sacco di Roma* treffe, und der zweite, daß Gott ihn zum Wohl der Christenheit erlaubt habe (D 73).

Die Gesprächsstrategie des ersten Teils ordnet dem Erzdiakon einen mehr narrativen Part zu; dieser berichtet von den unerhörten Grausamkeiten der kaiserlichen Truppen, die schlimmer als die Ungläubigen gehaust hätten; denn als die Goten Rom eroberten, hätten sie wenigstens die Kirchen und Reliquien unberührt gelassen. Wie „hungrige Wölfe" (D 123) aber seien die Kaiserlichen gekommen, um den Apostolischen Stuhl zu zerstören. „Was werden die Türken, Mohammedaner, Juden und Lutheraner sagen, wenn sie sehen, wie schlecht das Haupt der Christenheit behandelt wird?" (D 82) Die Verantwortung und Schuld für diese Katastrophe gibt der Erzdiakon immer wieder dem Kaiser. Lactancio dagegen argumentiert

[5] *Alfonso de Valdés*, Diálogo de las cosas ocuridas en Roma (Clásicos castellanos 89), ed. *José F. Montesinos*, Madrid 1928 (im laufenden Text mit Sigel D und Seitenangabe zitiert).

[6] Text des Briefes in: Opus epistolarum Des. Erasmi Roterodami, ed. *P. S. Allen*, Bd. 8, Oxford 1934, 169–174, hier 172.

apologetisch, daß den Kaiser „keinerlei Schuld" treffe (D 84), diese vielmehr beim Papst liege, der, statt seines geistlichen Amtes als Stellvertreter Christi zu walten und Frieden zu stiften, wie ein weltlicher Fürst Krieg führe. „Erasmismus im Dienst der kaiserlichen Politik", so charakterisiert Bataillon den Dialog[7].

Der zweite Teil des Dialogs behandelt die Frage, warum Gott die Bestrafung der Stadt zum „größeren Wohl (mayor bien) der Christenheit" zugelassen habe (D 126). Als entscheidenden Rechtfertigungsgrund nennt Valdés im Munde von Lactancio immer wieder die „Laster des römischen Hofes" (D 131) und die „Sünden der Stadt" (D 145) und betont, „daß alles, was sich ereignete, offensichtlich durch Gottes Urteil geschehen war, um jene Stadt zu bestrafen, in der unter großer Verachtung der christlichen Religion alle Laster herrschten, die die Bosheit der Menschen erfinden kann." (D 84) Dabei bedient sich Valdés einerseits einer geschichtstheologischen Deutung der damaligen Reformbewegungen und andererseits des humanistischen Schemas der Kritik an der veräußerlichten Religion und der Betonung ihrer evangeliumsgemäßen Verinnerlichung.

Was die Geschichtsdeutung angeht, entwickelt Valdés das Schema eines dreifachen Eingreifen Gottes: (1) Als die Sünden des päpstlichen Hofes überhandnahmen und Gott sah, daß dieser weder auf Propheten noch auf Evangelisten oder Kirchenlehrer hörte, sandte er „in unseren Tagen" Erasmus von Rotterdam, der durch seine Beredsamkeit, Klugheit und Bescheidenheit die „Laster und Irrtümer (vicios y engaños) des römischen Hofes" und aller sonstigen Kirchenleute aufdeckte (descubriendo), um diese wenigstens durch Scham (vergüença) zur Bekehrung zu bewegen (D 131). (2) Da dieser Bote aber nichts bewirkte, die Übel vielmehr wuchsen, wollte Gott auf eine andere Weise die Bekehrung bewirken (convertirlos) und erlaubte daher, daß sich jener Martin Luther erhebe. Dieser habe nicht nur wie Erasmus beschämt, sondern ganze Völker von ihrem Gehorsam den Kirchenoberen gegenüber abgebracht (apartasse), damit diese sich, wenn schon nicht durch Scham, so wenigstens durch Habsucht (cobdicia) und Ehrgeiz (ambición) bekehrten, d. h. durch die Furcht, den Nutzen (provecho) durch die Deutschen zu verlieren und der Herrschaft (señorío) über Deutschland verlustig zu gehen (D 132). (3) Da aber der römische Klerus weder auf die honesten Rügen (honestas reprehensiones) des Erasmus noch auf die inhonesten Schmähungen (inhonestas injurias) Luthers habe hören wollen, habe Gott einen weiteren Versuch der Bekehrung unternommen, indem er die Belagerung Roms erlaubte. Auf diese Weise sollten sich der Papst und sein Hof aufgrund der Furcht, das Leben zu verlieren, bekehren (D 143).

Im Rahmen dieser geschichtstheologischen Rechtfertigung des *Sacco di Roma* begründet Valdés auch die Sinnhaftigkeit der einzelnen Vorkommnis-

[7] *M. Bataillon*, Érasme et l'Espagne. Recherches sur l'histoire spirituelle du XVI[e] siècle, Paris 1937, hier 395–419.

se, die der Erzdiakon aufführt. Dabei vergleicht Valdés im Munde seines Sprechers Lactancio immer wieder die materielle Verwüstung Roms durch die Soldaten mit der viel schlimmeren immateriellen Verwüstung der Seelen durch die Kirchenleute und gewinnt auf diese Weise weitere Rechtfertigungsgründe. Sicher hätten die Soldaten Gold und Silber aus den Kirchen geraubt; diesen Raub aber habe Gott erlaubt, weil sich durch die Äußerlichkeiten viel Aberglaube und Irrtum eingenistet habe (D 167). Überdies sei es angemessener, Gott in den Armen zu dienen, die „lebendige Tempel" Gottes seien, als in den Kirchen, den „toten Tempeln" (D 170). Gott wolle nicht, „daß wir zur Ehre einer Kirche aus Stein es unterließen, die Kirche Gottes, die unsere Seele ist, zu ehren; er wollte nicht, daß wir, um einen Altar zu bauen, es unterließen, dem Armen zu Hilfe zu kommen; er wollte nicht, daß wir es wegen toter Bilder unterließen, die Armen nackt zu lassen, die lebendige Bilder Jesu Christi sind" (D 172). Gott habe erlaubt, die Kirchen zu berauben, um zu zeigen, daß „lebende Tempel" besser sind als tote aus Stein und daß es mehr darauf ankomme, Herzen und Willen aufzuopfern als Gold und Silber (D 173). Und wenn der Erzdiakon vorwurfsvoll vorbringt, man habe St. Peter zum Pferdestall gemacht, entgegnet Lactancio, schlimmer als Kirchen in Ställe für Tiere zu verwandeln, sei es, die Seelen in Ställe für Sünden zu verwandeln (D 174ff.). Auch gegen das Reliquienwesen, bis hin zu den „alten Hosen" des hl. Joseph in Aachen (D 192), polemisiert Lactancio, um die Schändung der Reliquien in Rom damit zu rechtfertigen, daß dadurch Aberglaube und Täuschung verschwänden (D 199). Das Christentum sei im Grunde zum Heidentum geworden, da statt Mars Santiago und anstelle von Venus Magdalena verehrt würden (D 206).

Alfonso de Valdés rechtfertigt den Krieg gegen den Papst und die Plünderung Roms mit den Sünden und Lastern des römischen Hofes und der Stadt. Die Sünde dient mithin als *causa justa* für den Krieg, der dadurch zum „gerechten Krieg" wird. Der Kaiser hat nach Auffassung von Valdés nichts anderes getan, als sich von Gott zum Instrument der Bestrafung der Sünde gebrauchen zu lassen. So hehr die Motive in dieser imperialen Propaganda sind, so hehr auch die Kriegsziele, nämlich die „reformación de la Iglesia" (D 182); bis zum jüngsten Tag werde man sagen, „daß Jesus Christus die Kirche gegründet (formó) und Kaiser Karl V. sie erneuert (restauró)" habe (D 222).

2. Die Sünden der Neuen Welt (Juan Ginés de Sepúlveda)

Die Frage nach den Bedingungen eines „gerechten Krieges" stellte sich zu Beginn der Neuzeit auf neue Weise. Neu war weder die Tatsache, daß auch christliche Fürsten einander bekriegten, noch die Tatsache von Kriegen gegen nichtchristliche Herrscher, die ebenfalls an der Tagesordnung waren, wie der Fall der Jahrhunderte währenden *reconquista* auf der iberischen Halbinsel zeigt. Völlig neu hingegen waren die Fragen, die sich im Zuge der

iberischen Expansion aus der Entdeckung und Landnahme der Neuen Welt ergaben. Die *conquista*, die Inbesitznahme fremder Länder, die Versklavung der Indianer, die gewaltsame Durchsetzung der spanischen Herrschaft und die Zerstörung der vorhandenen Gemeinwesen, die Ausbeutung der indigenen Bevölkerung, die Einrichtung der *encomienda* (Verbindung von Zwangsarbeit und Missionierung), die militärische Sicherung der Christianisierung, das Eintreiben von Tributen, all diese Phänomene ließen, vor allem bei den mit der Mission betrauten Ordensleuten, die Frage nach der Legitimität, nach den Rechtsgründen der spanischen Präsenz in der Neuen Welt aufkommen. Als symbolischer Auftakt und Auslöser des öffentlichen Diskurses über die Rechtmäßigkeit von Eroberung und Kolonisierung, der die Krone unter Legitimations- und die Gelehrten unter Argumentationszwänge setzte, kann jene berühmte Predigt gelten, die der Dominikaner Antonio de Montesinos im Advent 1511 auf der Insel La Española hielt[8]. Die kontrovers ausgetragenen Debatten, in denen es um die theologischen, ethischen und juridischen Probleme des Kolonialismus ging, trugen in der Indianerschutzgesetzgebung der Krone (*Leyes de Burgos* 1512/13; *Nuevas Leyes* 1542/43), aber auch in neuen Missionsmodellen, wie etwa dem lascasianischen Projekt von *Verapaz*, gewiß praktische Früchte. Doch am bedeutsamsten dürfte sein, daß überhaupt solche Debatten geführt wurden und werden konnten. Da sich keine andere Kolonialmacht einen solchen kritischen Diskurs über die rechtlichen und sittlichen Grundlagen ihrer Politik je erlaubt hat, kann diese Debatte als singulär in der Geschichte des Kolonialismus gelten.

Bei diesen Auseinandersetzungen spielte der Humanist und Hofchronist Juan Ginés de Sepúlveda eine prominente Rolle. Um 1490 in Pozoblanco bei Córdoba geboren, studierte Sepúlveda[9] Philosophie in Alcalá de Henares und Theologie in Sigüenza sowie am spanischen Kolleg in Bologna, wo er den italienischen Humanismus kennenlernte. Von Kardinal Giulio de' Medici, dem späteren Papst Klemens VII., mit der Übersetzung des Aristoteles beauftragt, lebte er in Rom und stand zunächst in den Diensten der Kurie. 1527 sollte er den *Sacco di Roma* miterleben und ihn in der Engelsburg überleben. Später finden wir ihn als Gräzisten für die Bibelübersetzung in Kardinal Cajetans Diensten, sodann bei Kardinal Francisco de Quiñones, mit dem zusammen er jener päpstlichen Delegation angehörte, die 1529 Karl V. zur Krönung in Bologna empfing. Bei dieser Gelegenheit lernte er auch Alfonso de Valdés kennen, der zum kaiserlichen Gefolge gehörte. Nach dem Tod seines Gönners Klemens VII. endeten seine italieni-

[8] Vgl. *M. Sievernich*, Anfänge prophetischer Theologie. Antonio de Montesinos Predigt (1511) und ihre Folgen. In: *ders. u. a.* (Hg.), Conquista und Evangelisation. Fünfhundert Jahre Orden in Lateinamerika, Mainz 1992, 77–98.

[9] Zu Leben und Werk vgl. *H. Pietschmann*, Aristotelischer Humanismus und Inhumanität? Sepúlveda und die amerikanischen Ureinwohner. In: Humanismus und Neue Welt (Mitteilung XV der Kommission für Humanismusforschung), hg. von *W. Reinhard*, Weinheim 1987, 143–166.

schen Jahre; 1536 er trat als Hofchronist in die Dienste des Kaisers, der ihn 1542 auch zu einem der Erzieher des Kronprinzen ernannte. Neben seiner schriftstellerischen Tätigkeit war er in der Debatte um die Rechtmäßigkeit der spanischen Eroberung der Neuen Welt einer der Protagonisten und Gegenspieler von Bartolomé de las Casas, mit dem er vor der Junta von Valladolid (1550–51) disputierte. Auch wenn die Junta keine offizielle Entscheidung fällte, so fanden Sepúlvedas Thesen weniger Zustimmung und durften nicht einmal veröffentlicht werden. Zurückgezogen auf seinem Landgut lebend, stand Sepúlveda bis zu seinem Tod 1573 im Dienst der spanischen Krone.

Neben den philologischen und chronistischen Arbeiten beschäftigten den humanistischen Gelehrten in seinem umfangreichen Werk auch die Streitfragen seiner Zeit, sei es die Reformation Luthers, die Scheidungsabsichten des englischen Königs, die Methode der Inquisition oder die Strömungen im Humanismus. Zu diesen Gelegenheitsschriften kommen Traktate oder Dialoge mehr grundsätzlicher Art zu staats- und moralphilosophischen Fragen. Vor allem aber bewegten ihn die Fragen von Krieg und Frieden. Diesen wandte er sich, mehr grundsätzlich, in dem *Democrates primus* (1535) genannten Dialog zu, und, mehr auf die Neue Welt bezogen, im Werk *Democrates secundus de iustis belli causis* (1541), bisweilen kurz *Democrates alter* genannt. Da diese Schrift keine Druckerlaubnis erhielt, weil die mit der Zensur befaßten Vitoria-Schüler Melchor Cano und Bartolomé Miranda de Carranza die Unterdrückung empfahlen, verfaßte er eine dieses Werk zusammenfassende *Apologia* (1550), deren Verbreitung in Spanien jedoch ebenfalls untersagt wurde. Auch in der Zusammenfassung der Disputation von Valladolid sowie in dem Traktat *De regno* kommt Sepúlveda auf die Rechtfertigungsgründe für den Krieg zu sprechen.

Sepúlveda vertrat in dieser Kolonialdebatte die Auffassung, daß der Krieg gegen die Indianer nicht nur erlaubt, sondern sogar geboten sei. Mit dieser Position stand Sepúlveda keineswegs allein da, vielmehr repräsentierte er eine breite Grundströmung der Zeit. Auch suchte er immer wieder Bundesgenossen für seine Auffassung, die er vor allem unter den Franziskanern fand[10], während die Dominikaner eher für die Gegenposition standen. Hatte er in seinem Dialog *Democrates primus* zunächst generell die Frage des „gerechten Krieges" erörtert und diesen mit Berufung auf antike, biblische und kirchliche Autoritäten für erlaubt angesehen, falls eine gerechte Friedensordnung angestrebt werde, so spitzte er die Frage nach der Erlaubtheit des Krieges in anderen Schriften auf die Neue Welt zu. Dabei argumentiert er im Rahmen der scholastischen Theorie des *bellum justum*, die bei Thomas von Aquin ihre klassische Ausformung gefunden hatte. Dieser verwirft in seiner Summe (S. th. II-II q. 40) den Krieg als Verletzung des Lie-

[10] Vgl. *J. González Rodríguez*, Los amigos franciscanos de Sepúlveda. In: Actas del II Congreso internacional sobre los franciscanos en el Nuevo Mundo (siglo XVI), Madrid 1988, 673–693.

besgebots, läßt aber unter bestimmten Bedingungen Ausnahmen zu. Es sind die drei Bedingungen der legitimen Autorität eines Fürsten (auctoritas legitima), des gerechten Grundes (causa iusta) und der rechten Absicht (recta intentio).

Angesichts der neuen Situation in der Neuen Welt nimmt Sepúlveda eine erhebliche Erweiterung bei dem Kriterium der *causa iusta* vor. Über die üblichen hinaus benennt er vier weitere Gründe dafür, daß die Indianer, falls sie sich nicht freiwillig fügen, auch mit kriegerischer Gewalt unterworfen werden können. Systematisch entfaltet er diese Gründe im Dialog *Democrates secundus*[11]. Die beiden Gesprächspartner sind der lutherisch (!) orientierte Leopoldo, der mit Bezug auf das Zeugnis der Heiligen Schrift den Krieg, insbesondere zwischen Christen, ablehnt (nulla ratione, DS 3 ff.) und keine oder nur höchst selten rechtfertigende Gründe anerkennt, während sein Partner Democrates, Sepúlvedas Sprachrohr, sogar mehr als die üblichen gerechten Gründe für einen Krieg sieht.

Der Dialog besteht aus zwei Büchern. Buch I (DS 1–85) befaßt sich generell mit der klassischen Bestimmung des „gerechten Krieges" und mit den spezifischen vier Gründen, die den Krieg gegen die Indios in der Neuen Welt rechtfertigen sollen. Buch II (DS 86–124) behandelt eine Reihe von strittigen Fragen, die sich aus der Eroberung der Neuen Welt ergaben und die vor allem von Protagonisten der indianischen Sache wie Bartolomé de Las Casas aufgeworfen wurden: Ist es rechtlich und sittlich erlaubt, die indianischen Völker ihrer Freiheit und ihrer Güter zu berauben? Können Häretiker und Ungläubige legitime Besitzer ihrer Güter sein? Kann es sein, daß beide Kriegsparteien „gerechte Gründe" für denselben Krieg gegeneinander vorbringen? Sind die Verteidigungskriege der Indianer gerecht?

Im Hauptstück des Dialogs erläutert Sepúlveda die aus der Tradition bekannten drei „gerechten Gründe" für einen Krieg, d. h. Verteidigung, Rückgewinnung der Kriegsbeute und Bestrafung der Schuldigen (DS 16 f.). Dabei betont er ausdrücklich das Gebot der Mäßigung, um Grausamkeiten auszuschließen, sowie das Ziel eines jeden gerechten Krieges, nämlich Leben in Frieden, Ruhe, Gerechtigkeit und Frieden zu gewährleisten. Zugleich jedoch öffnet er das Tor zu seinen weitergehenden „gerechten Gründen", indem er den Fürsten zweierlei zugesteht: Erstens haben sie das Recht, böse Menschen präventiv daran zu hindern, von ihrer Fähigkeit zu schaden und zu sündigen (nocendi et peccandi facultate) Gebrauch zu machen (DS 15); zweitens haben sie das Recht, das Unrecht (iniuria) zu bestrafen, wobei die Strafe der Größe der Schuld entsprechen muß. Auf Verhinderung künftiger Sünden und Bestrafung schon geschehener Sünden lauten mithin die beiden Argumente Sepúlvedas. Auf den Einwand Leopoldos, daß dieses Recht nur

[11] *Juan Ginés de Sepúlveda*, Democrates segundo o de las justas causas de la guerra contra los indios, edición crítica bilingüe, traducción castellana, notas e índices por *Angel Losada*, Madrid: CSIC 1951 (im laufenden Text mit Sigel DS und Seitenangabe).

Gott zustehe, erläutert Democrates, daß Gott sein Recht, nach Paulus (Röm 13, 4), bisweilen durch die Fürsten und die staatliche Obrigkeit ausübe (DS 18).

Über die drei benannten Gründe hinaus hebt Sepúlveda darauf ab, daß es weitere Gründe für einen gerechten Krieg (aliae iusti belli causae) gebe, auch wenn sie nicht oft angewendet würden (DS 19). (1) Der erste Grund ergibt sich, mit Berufung auf die aristotelische Lehre von den Herren und Sklaven „von Natur aus" (*Politik* 1254b), aus der Superiorität der Spanier und der Inferiorität der als „homunculi" (DS 35) vorgestellten Indios. (2) Ein weiterer Grund besteht in der Bestrafung und Eindämmung der spezifischen Sünden dieser „Barbaren", d. h. des widernatürlichen Kannibalismus, der den Zorn Gottes besonders erregenden Idolatrie sowie der Praxis der Menschenopfer. (3) Als dritten Grund führt er den Schutz derjenigen Unschuldigen an, die bei Menschenopfern und Kannibalismus zu Opfern werden und denen zu Hilfe zu kommen unbedingte Pflicht ist. (4) Schließlich gibt er auch die Verbreitung der christlichen Religion als Grund an, d. h. vor allem die nötigenfalls gewaltsame Beseitigung der Hindernisse, die der Predigt des Evangeliums unter den Heiden im Wege stehen.

Von diesen vier Gründen (vgl. DS 83f.), deren Reihenfolge in den verschiedenen Schriften Sepúlvedas variiert[12], interessiert in unserem Zusammenhang vor allem der zweite, der in den Sünden der indianischen Völker einen gerechten Kriegsgrund sieht. Im Munde des Democrates legt Sepúlveda dar, daß der Unglaube (infidelitas) der indianischen Völker kein Kriegsgrund sein könne, denn dafür könnten sie ebensowenig bestraft werden, wie sie zum Glauben gezwungen werden dürften (DS 59). Wohl aber müßten, da Gott bisweilen erlaube, die Sünden der Völker (peccata populorum) zu strafen (DS 26), die schweren Verbrechen der Anthropophagie, der Idolatrie und der Menschenopfer geahndet werden; auch müsse verhindert werden, daß sie künftig begangen werden. Jede einzelne dieser Taten sei allein schon Grund für einen „höchst gerechten Krieg" (iustissimi belli, DS 39). Sie seien deshalb zu bestrafen, weil sie sich gegen das Naturrecht und die Vernunft richten; und die christlichen Fürsten dürften die Völker unterwerfen, die das Naturrecht verletzen, und sie dazu zwingen, die natürliche Ordnung der Dinge einzuhalten (DS 46f).

Den entscheidenden Einwand gegen diese Auffassung bringt der Dialogpartner Leopoldo vor, wenn er sagt, dann könne man jedes Land militärisch

[12] Im Protokoll, das Domingo de Soto von der Disputation der Kontrahenten Sepúlveda und Las Casas in Valladolid (1550) angefertigte, erscheint eine andere Reihefolge: (1) Die Schwere der Delikte der Indianer (Idolatrie und andere Sünden wider die Natur); (2) die Rohheit ihres Geistes (ingenio), die sie von Natur aus zu Sklaven prädestiniert; (3) die vorherige Unterwerfung (subjeción) zur Erleichterung der Glaubensverbreitung; (4) das Unrecht der Indios untereinander (Menschenopfer, Anthropophagie). Vgl. *Bartolomé de Las Casas*, Aquí se contiene una disputa o controversia. In: Tratados de 1552 (Obras completas 10), Madrid 1992, 97–193, hier 106. Dt. Die Disputation von Valladolid (1550–1551). In: *Bartolomé de Las Casas*, Werkauswahl, hg. von *M. Delgado*, Bd. 1, Paderborn 1994, 336–436, hier 351.

angreifen, weil das Naturgesetz überall gebrochen werde und überall Sünden begangen würden. Diesem Einwand gegenüber präzisiert Sepúlveda seine Auffassung: Gravierend sei nicht, daß in einem Volk Sünden *contra naturam* begangen werden, sondern daß die indianischen Völker als ganze, d. h. in ihren Institutionen und Sitten (in publicis moribus et institutis, DS 57f.) die *lex naturalis* nicht beachten. Damit schreibt Sepúlveda den altamerikanischen Gemeinwesen gewissermaßen eine Kollektivschuld zu, aus der sie nur durch Gewalt von außen befreit werden können. In seinem als Fürstenspiegel konzipierten Traktat *De regno* beschreibt Sepúlveda das Argument folgendermaßen: Der gerechte Krieg dient dazu, „die Herrschaft über diejenigen, deren Wohl angezielt wird, anzustreben, damit die Barbaren, ihrer Berechtigung zur Sünde beraubt, ihren dem Naturgesetz widerstreitenden Sitten entrissen und durch fromme Ermahnungen und Belehrungen zu einem humaneren Leben und zur wahren Religion berufen, vernünftigerweise ihre Pflichten erfüllen."[13] Die biblischen Belegstellen aus dem Alten Testament, die Sepúlveda zur Absicherung seiner Argumente heranzieht, sind vor allem die Passus über die Rechtsansprüche Israels auf das Land (Dtn 7, 1–2; 9, 4–6), über den Krieg gegen Städte aus der deuteronomischen Gesetzessammlung (Dtn 20, 10–14) und über die Strafandrohung gegen die Juden selbst (Lev 26, 27–33). Auch Zitate aus der Weisheitsliteratur (Weish 12, 3–6) und dem Psalter (Ps 79, 6), die das göttliche Strafgericht belegen sollen, werden herangezogen.

Die Sünden wider Natur und Vernunft, die Sepúlveda in den indianischen Gemeinwesen individuell gegeben und institutionell verankert sieht, rechtfertigen für ihn, der die Neue Welt nie selbst kennengelernt hatte, den Eroberungskrieg gegen die Indianer. Sie dienen als Gründe für einen „gerechten Krieg" zur Unterwerfung der Indianer unter die spanische Herrschaft; Ziel der Unterwerfung ist die Überführung der Barbarei in die Zivilisation, als Voraussetzung der dann folgenden Bekehrung zum Christentum. Kriegsziele sind also Zivilisierung und Christianisierung. Der erbittertste Gegner dieser Auffassung war Bartolomé de las Casas, der in seiner *Apologia* auch die umfangreichste Widerlegung der von Sepúlveda ins Feld geführten Kriegsgründe verfaßt hat[14].

3. Delegitimierung der Sünde als Kriegsgrund (Francisco de Vitoria)

Francisco de Vitoria, der fast ein Jahrhundert vor Hugo Grotius zum Vater des Völkerrechts im neuzeitlichen Sinn werden sollte, war derjenige Denker der frühen Neuzeit, der der Lehre von der Sünde als Kriegsgrund den Boden entzog. 1483? in Burgos geboren, trat Francisco de Vito-

[13] *Juan Ginés de Sepúlveda*, Del reino y los deberes del rey (III, 14). In: *ders.*, Tratados políticos, ed. *Angel Losada*, Madrid 1963, 29–125, hier 106.

[14] Vgl. *Bartolomé de las Casas*, Apología (Obras completas 9), ed. *A. Losada*, Madrid 1988, hier 126–356 (bezüglich der Bestrafung der Sünden gegen das Naturgesetz).

ria[15] 1505 in den Dominikanerorden ein, der sich in den Cisnerianischen Reformen erneuert hatte, und studierte von 1509 bis 1516 Philosophie und Theologie in Paris. Dort stand er unter dem Einfluß der Zeitströmungen, in denen sich der schwächer werdende Nominalismus, der aufstrebende Humanismus und die Wiederbelebung der Scholastik mischten. Zu seinen wichtigsten Lehrern im dortigen Kolleg von Saint Jacques zählten Peter Crockaert, der das Studium der thomanischen Lehre wiederbelebte, sowie der spätere Ordensgeneral Juan Fenario. Im Anschluß an das Studium begann Vitoria selbst Theologie zu lehren und bei der Edition verschiedener Werke, darunter der *Secunda Secundae* des Aquinaten, mitzuwirken, bis er im Jahr 1522 den Doktorgrad in Theologie erlangte. Akademisch bestens zugerüstet, kehrte Vitoria nach Spanien zurück, wo er zunächst am Kolleg San Gregorio in Valladolid lehrte, bis er 1526, unter Mitwirkung der Studenten, auf den wichtigsten theologischen Lehrstuhl Spaniens, die *Catedra de prima* an der Universität von Salamanca berufen wurde. Bis zu seinem Tod lehrte er dort als einer der berühmtesten Theologen seiner Zeit. Eine Einladung zum Konzil von Trient 1545 konnte er aus Krankheitsgründen nicht mehr annehmen. Am 12. August 1546 starb er.

Durch sein Wirken, bestimmt von methodischer Strenge, Studienreform und Kontextualität, erlebte die Theologie eine neue Blüte in Spanien. Wie sein Pariser Lehrer Crockaert machte er anstelle der kompilatorischen *Sentenzen* des Petrus Lombardus die systematische *Summa Theologica* des Thomas von Aquin zum Lehrbuch. Jedoch blieb er nicht bei einer immanenten Kommentierung der thomanischen Lehre stehen, sondern bezog diese auf die aktuellen Problemstellungen seiner Zeit. Zu diesen Problemen, die er unkonventionell aufgriff, zählte auch die „amerikanische Frage", d. h. die Frage nach der Legitimität der spanischen Conquista der Neuen Welt. Damit war er schon während seiner Pariser Studienzeit bekanntgeworden, denn der dort lehrende schottische Nominalist John Mair (Maior) diskutierte als einer der ersten diese Fragen in seinem 1510 erschienenen Sentenzenkommentar. Vitoria wird ihm darin folgen, daß der Papst nicht Herrscher der Welt in zeitlichen Dingen sei und daß die Indianer durchaus ein Recht auf Herrschaft und Eigentum haben. Er wird ihm aber nicht darin folgen, daß man die fremden Völker aufgrund ihrer „Barbarei" für Sklaven „von Natur aus" halten und zwecks Zivilisierung zunächst unterwerfen müsse[16], eine später von Sepúlveda vertretene These.

Zu Lebzeiten schrieb Vitoria wenig und gab keine eigenen Schriften heraus. Als sein Hauptwerk gelten die *Relectiones*, d. h. jährliche Sondervorlesungen über verschiedene Themen. Von den 15 Vorlesungen, die er in den

[15] Zum Überblick vgl. *U. Horst*, Leben und Werke Francisco de Vitorias. In: Francisco de Vitoria, Vorlesungen I (Relectiones), hg. von *U. Horst, H.-G. Justenhoven, J. Stüben*, Stuttgart – Berlin – Köln 1995, 13–99.

[16] Vgl. *M. Beuchot*, El primer planteamiento teológico-jurídico sobre la conquista de América: John Mair. In: CTom 103 (1976) 213–230.

zwanzig Jahren seiner Lehrtätigkeit gehalten hat, sind 13 erhalten[17]. Sie handeln im einzelnen *De potestate civili* (1528), *De homicidio* (1530), *De matrimonio* (1531), *De potestate Ecclesiae prior* (1532), *De potestate Ecclesiae posterior* (1533), *De potestate papae et concilii* (1534), *De augmento charitatis* (1535), *De eo ad quod tenetur veniens ad usum rationis* (1535), *De simonia* (1537), *De temperantia* (1537), *De indis* (1539), *De jure belli* (1539), *De magia* (1540). Die Vorlesungen lassen zwei thematische Schwerpunkte erkennen. Zum einen kreisen sie um das Programm einer Kirchenreform auf der institutionellen Ebene, d. h. einer neuen Bestimmung des Verhältnisses von Kirche und Staat, der Stellung und Kompetenz des Papstes und des Konzils, des Verhältnisses von Zeitlichem und Geistlichem. Zum anderen greifen sie die theologischen, ethischen und juridischen Fragen auf, die durch die Eroberung aufgeworfen worden waren, wie etwa die Frage nach der Heilsfähigkeit derer, die unverschuldet ohne Kenntnis des Evangeliums leben, oder insbesondere die Problematik, welche Gründe die spanische Landnahme rechtfertigen können und welche nicht; dabei handelt es sich um eine kontextuelle Aufarbeitung der *Bellum-justum*-Lehre. Die in Mitschriften von Schülern überlieferte Sammlung von Relectiones erschien erst posthum als Buch (Lyon 1557); dasselbe gilt für sein kleines Beichthandbuch *Confessionario util y provechoso* (Çaragoça 1564).

Vitorias große Wirkungsgeschichte beruht zum einen darauf, daß er die „Schule von Salamanca" mitbegründete und viele seiner nicht weniger berühmten Schüler, wie z. B. Melchor Cano, seine Lehre aufgriffen, weiterentwickelten und in den universitären Zentren verbreiteten. Das gilt für Europa, aber auch für Amerika, wo ab der Mitte des 16. Jahrhunderts die ersten Universitäten gegründet wurden, die nicht nur die Statuten Salamancas übernahmen, sondern auch den Geist der Schule von Salamanca atmeten[18]. Zum anderen sind es die zwei Relectiones *De indis* und *De jure belli*, die Vitorias Nachruhm begründeten. In ihnen entwickelte er Grundprinzipien einer naturrechtlich begründeten politischen Weltordnung, indem er die klassische Lehre vom gerechten Krieg und ihre Kriterien (legitime Autorität, gerechter Grund, rechte Absicht) restriktiv interpretierte und auf die durch die Conquista hervorgerufenen neuen Fragestellungen anwandte[19]. In diesem Zusammenhang diskutierte Vitoria auch die Frage, ob die Sünde ein Kriegsgrund sein könne, wie seine Zeitgenossen Alfonso de Valdés und

[17] *Francisco de Vitoria*, Obras. Relecciones teológicas, Ed. *Teófilo Urdáñoz*, Madrid 1960; neben dieser lateinisch-spanischen Ausgabe ist der erste Band einer lateinisch-deutschen Ausgabe erschienen: *Francisco de Vitoria*, Vorlesungen I (Relectiones) (Theologie und Frieden 7), hg. von *U. Horst, H.-G. Justenhoven, J. Stüben*, Stuttgart – Berlin – Köln 1995 (im folgenden zitieren wir nach der vollständigen Ausgabe von T. Urdáñoz und geben dabei Titel und interne Zählung der Relectio an sowie die Seitenangabe der *Obras*).

[18] Vgl. *D. Ramos* u. a., Francisco de Vitoria y la escuela de Salamanca. La ética en la conquista de América (Corpus Hispanorum de Pace 25), Madrid 1984.

[19] Vgl. hierzu *H.-G. Justenhoven*, Francisco de Vitoria zu Krieg und Frieden, Köln 1991.

Juan Ginés de Sepúlveda es behaupteten, die in diesem Punkt die Tradition und den Zeitgeist repräsentierten.

Die überkommene Lehre von der Sünde als Kriegsgrund wird in ihrer das Mittelalter beherrschenden Form auf den Kanonisten Sinibald Fieschi, den späteren Papst Innozenz IV. († 1254) zurückgeführt. Vorkämpfer eines universalen päpstlichen Machtanspruchs, gesteht dieser in seinem Dekretalenkommentar zwar zu, daß es bei den Heiden legitimerweise Eigentum und Herrschaft geben könne, weil diese Güter für jede vernünftige Kreatur bestimmt seien. Daher könne auch der Papst die Heiden nicht einfach aufgrund der *infidelitas* ihrer Freiheit und ihres friedlichen Besitzes berauben, „weil sie es ohne Sünde besitzen" (quia sine peccato possident). Doch fügt er zugleich mit Verweis auf das göttliche Gericht über die Sünden Sodoms (Gen 19, 1–29) hinzu, daß ein Heide, der „gegen das Naturgesetz verstoße" (contra legem naturae facit), vom Papst bestraft werden könne, da diesem als Vicarius Christi Gewalt über Gläubige und Ungläubige zukomme. Dasselbe gelte im Fall der Idolatrie (si colant idola), da es „natürlich" sei, nur einen einzigen Gott als Schöpfer zu verehren. Schließlich dürfen die Ungläubigen, so Innozenz, zwar nicht zum Glauben gezwungen werden (non debeant infideles cogi ad fidem), doch könne der Papst den Ungläubigen befehlen, Prediger des Evangeliums in ihrem Territorium zuzulassen; wenn diese aber die Predigt verhinderten, sündigten sie und seien dafür zu bestrafen (et ideo puniendi sunt). Und wenn sie den Gehorsam verweigerten, seien sie vom weltlichen Arm zu zwingen, und der Papst habe ihnen den Krieg zu erklären[20]. Nach diesem theokratischen Konzept gilt die Sünde, verstanden als Übertretung des Naturgesetzes und als Ungehorsam gegenüber dem Papst, mithin als Kriegsgrund. Diese Theorie wurde über mittelalterliche Theologen wie Augustinus von Ancona (Triumphus) und Antoninus Pierozzi (von Florenz) weitergegeben und zu Beginn der Neuzeit von Silvestro Prierias aufgegriffen; politische Bedeutung gewann die Theorie durch Gregorio López, der sie als Mitglied der *Junta von Burgos* (1512) gutachterlich in die Diskussionen dieses ersten kolonialethischen Beratungsgremiums einbrachte[21]. „Damit war", so die Folgerung Höffners, „theoretisch das Verhältnis zu den Heidenvölkern als dauernder Kriegszustand gekennzeichnet."[22]

Vitoria kannte diese Lehre, betrachtete sie freilich im Licht der Berichte über die Neue Welt, die in den 20er und 30er Jahren des 16. Jahrhunderts in schneller Folge veröffentlicht wurden. Die Briefe und Berichte von Hernán Cortés, Gonzalo Fernández de Oviedo oder Pietro Martire d'Anghiera

[20] Commentaria Innocentii Quarti Pont. Maximi super libros quinque decretalium, Francofurti ad Moenum 1570, f. 430, 430v (In III Decret., tit. 34 de voto, *Quod super*).

[21] Der Text des Gutachtens findet sich in *Bartolomé de Las Casas*, Historia de las Indias III, 12 (Obras completas, Bd. 5), Madrid 1994, 1800f.

[22] *J. Höffner*, Christentum und Menschenwürde. Das Anliegen der spanischen Kolonialethik im Goldenen Zeitalter, Trier 1947, 57.

machten Europa mit den komplexen Kulturen Altamerikas bekannt, aber auch mit der spanischen Vorgehensweise bei der Eroberung. Die Kenntnisnahme insbesondere der Hochkulturen der Inka und Mexika nötigte den Spaniern nicht nur Respekt ab, sondern erzwang auch die Frage nach der Anerkennung der Indios und ihrer Gemeinwesen. Die militärische Conquista dieser Reiche, insbesondere die Tötung der legitimen Herrscher Moteuczoma II. (1520) und Atahualpa (1533), erzwang die Frage nach der Legitimität dieser Unterwerfung. Die Vorgänge bei der Eroberung Perus durch Francisco Pizarro und die Exekution des Inkafürsten ließen Vitoria „das Blut in den Adern erstarren", wie er in einem Brief an Miguel de Arcos vom 8. November 1534 bemerkte. Und er fügte hinzu, wenn diese Indios Menschen und Nächste seien sowie Vasallen des Königs, dann „sehe ich nicht, wie diese äußerste Ruchlosigkeit und Tyrannei der Konquistadoren zu entschuldigen ist." [23]

Auf dem Hintergrund dieser Probleme wird Vitoria, aristotelisch-thomanisch am Naturrecht orientiert, die Vision einer einzigen Menschheit (totus orbis) entwerfen; aufgrund der einen menschlichen Natur existiert diese in einer Verschiedenheit von Rassen, Kulturen und Religionen gewissermaßen als universale Gemeinschaft, als *res publica* aller Nationen. Deren prinzipiell symmetrische Beziehungen werden durch ein Völkerrecht geregelt, dessen Verletzung sündhaft ist (vgl. *De potestate civili* 21; Obras 191).

Diese Symmetrie der zwischenstaatlichen Beziehungen erfordert zum einen die Bestreitung eines Interventions- und Herrschaftsrechts christlicher Fürsten über ihnen nicht untergebene Ungläubige in anderen Ländern; darüber hat Vitoria schon früh in seinem Kommentar zur *Secunda Secundae* des Aquinaten unter der Frage gehandelt, ob die Ungläubigen zum Glauben gezwungen (compellendi) werden dürfen (vgl. S. Th. II-II q. 10. a. 8)[24]. Zum anderen erfordert das Postulat der symmetrischen Beziehungen die Delegitimierung des Topos von der Sünde als Kriegsgrund.

In seiner 1537 gehaltenen Relectio *De temperantia* (Über das Maßhalten), deren Titel die brisante Thematik nicht zu entnehmen ist, behandelt Vitoria die sittliche Pflicht, das Leben durch Nahrung zu erhalten. In diesem Zusammenhang stellt er auch die Frage, ob es sittlich erlaubt sei, (in äußerster Not) Menschenfleisch zu essen und Menschen als Opfer darzubringen. Damit griff Vitoria die zwei Fragen der Anthropophagie und der Menschenopfer auf, von denen in den Berichten aus der Neuen Welt immer wieder die Rede war. Die publizistische Verbreitung des Bildes vom menschenfressenden Indio war so wirksam, daß sich aus dem Namen des Inselvolks der „Kar(a)iben" auf den Kleinen Antillen durch Verballhornung die Bezeich-

[23] Vgl. *V. Beltrán de Heredia*, Ideas del Maestro Francisco de Vitoria anteriores a las relecciones „De Indis" acerca de la colonización de América según documentos inéditos. In: CTom 57 (1930) 145–165; Text des Briefes: 151 ff.

[24] *Francisco de Vitoria*, Comentarios a la Secunda secundae de Santo Tomás, Bd. I, ed. *V. Beltrán de Heredia*, Salamanca 1932, 190–196.

nung „Kannibalen" herleitet. Auf das Phänomen der kultischen Menschenopfer waren die Spanier bei der Eroberung des Aztekenreiches gestoßen. Vitoria bezieht sich in seiner Abhandlung ausdrücklich auf Berichte aus Yucatán. Nun stellte es kein besonderes Problem dar, die sittliche Unerlaubtheit von Kannibalismus und Menschenopfern zu beweisen. Brisanter war die hochpolitische Frage, ob und inwieweit die christlichen Fürsten jene „Barbaren", bei denen solche Gewohnheiten herrschten, aus diesem Grund mit Krieg überziehen durften. Die Brisanz dieser Frage läßt sich daran ablesen, daß Vitoria seine Antwort wohl zurückgehalten hat und sie daher als Fragment außerhalb des Textbestandes der Relectio überliefert wurde (*De temperantia* 7; Obras 1039–1059)[25].

In seiner Antwort bezieht Vitoria sich auf Autoritäten wie Augustinus von Ancona, Antoninus Pierozzi und Silvestro Prierias, die zwar eine Verurteilung und Bestrafung anderer Nationen ablehnen, wenn diese gegen das geoffenbarte göttliche Recht verstoßen, eine Bestrafung jedoch befürworten, wenn diese Völker sich „gegen die Natur versündigen" (peccata contra naturam). Das Problem dieser Position besteht nach Vitoria darin, daß nach diesem Prinzip der Krieg gegen alle Heiden erlaubt wäre, weil alle sittlichen Unordnungen sich gegen das Naturrecht richten (contra ius naturale). Überdies könnten aus demselben Grund die Heiden die Christen bestrafen und die christlichen Regenten untereinander Krieg führen. Auf die Frage nun, ob es rechtens sei, die Völker wegen Sünden wider die Natur, wie Kannibalismus und Menschenopfer, zu bekriegen (iuste debellari possunt) (Obras 1040f.), antwortet Vitoria in drei Schritten:

(1) Zunächst bezieht er sich auf die Befugnisse der heidnischen Fürsten und gesteht ihnen zu, daß sie ihre Untergebenen zwingend verpflichten können, von den inkriminierten Riten abzulassen, was a fortiori auch für den Fall gilt, daß ein heidnischer Fürst sich zum Christentum bekehrt.

(2) Sodann bezieht er sich auf die Befugnisse der christlichen Fürsten über die ihnen nicht untertanen Ungläubigen. Für Vitoria haben christliche Herrscher, ob mit oder ohne päpstliche Ermächtigung, diesbezüglich keine besonderen Befugnisse. Damit weist er die These von der päpstlichen Universalgewalt zurück und geht auf Distanz zur hierokratischen Tradition. Überdies weist er das Eingriffsrecht im Fall widernatürlicher Sünden zu rück, wie es durch Innozenz IV. und andere Kanonisten gelehrt wurde. Er führt diese Lehre dadurch ad absurdum, daß er nicht nur Sünden *contra naturam* wie die Sodomie (= Homosexualität), sondern alle Sünden als gegen das Naturgesetz gerichtet ansieht, zum Beispiel auch Mord, Wucher oder Unzucht. Wenn nun alle Sünden als Kriegsgrund gelten würden, dann müßten auch die Franzosen die Italiener wegen deren Sünde bekriegen und die Heiden die Christen. Alle müßten mit allen im Krieg liegen. Es ist für Vito-

[25] Text auch in: *Francisco de Vitoria*, Comentarios a la Secunda Secundae de Santo Tomás, Bd. VI, ed. *V. Beltrán de Heredia*, Salamanca 1952, 500–511.

ria also betrügerisch und heuchlerisch, nur die Heiden wegen ihrer Verstöße gegen das Naturgesetz kriegerisch zu bekämpfen; dann könne man gleich sagen, es sei ohne weiteres erlaubt, die Nichtchristen mit Krieg zu überziehen (Obras 1059).

Das Hauptargument Vitorias gegen die Sünde als Kriegsgrund ist die naturrechtlich begründete Egalität aller Völker der einen Menschheit, deren Zusammenleben durch das Völkerrecht als *jus inter gentes* geregelt ist; sittlich verwerfliches Handeln kann dabei keinen Kriegsgrund liefern, es sei denn, es gelte, sich gegen manifestes Unrecht zu verteidigen oder Unschuldigen beizustehen. Überdies folgt aus der These von der menschlichen Weltgemeinschaft, daß dem Christentum keine Prärogativen und dem Papst keine Gewalt über die Nichtchristen eingeräumt werden kann. Vielmehr gilt nach dem Symmetrieprinzip, daß die Gläubigen keine größere Gewalt über die Ungläubigen haben als die Ungläubigen über die Christen (non habent maiorem potestatem fideles supra infideles quam e contrario infideles supra christianos) (Obras 1050).

(3) Schließlich läßt Vitoria als letztes Mittel doch einen Krieg christlicher Herrscher gegen jene „Barbaren" zu, bei denen Anthropophagie und Menschenopfer verbreitet sind. Der Grund dafür ist jedoch nicht die Sünde naturwidrigen Handelns, sondern die Verteidigung unschuldiger Menschen vor dem Unrecht (Obras 1050f.). Gerechte Kriege aus diesem einzigen Grund (solo titulo) der Hilfeleistung dürfen jedoch nur das begrenzte Ziel haben, die Unschuldigen zu retten, ohne daß dieses Ziel zum Vorwand dienen dürfte, die Feinde ihrer Herrschaft und ihrer Güter zu berauben (Obras 1052). Überdies muß ein solcher Einsatz zur Hilfeleistung proportional sein, d. h. er darf nicht mehr Opfer fordern als zu retten sind.

Systematisch entfaltet Vitoria die hier angedachte Delegitimierung der Sünde als Kriegsgrund im Zusammenhang mit anderen zurückzuweisenden Kriegsgründen in der Relectio *De indis* (1539). Auch hier beruft er sich auf das Hörensagen, „daß so viele Menschen getötet, so viele Unschuldige geplündert, so viele Herren ihrer Herrschaft und Besitztümer beraubt wurden, daß man mit Recht fragen kann, ob all dies zu Recht oder zu Unrecht geschehen ist." (*De indis* I, 3; Obras 648). Zunächst erörtert er die grundlegende Frage, ob die Indianer schon vor der Ankunft der Spanier sowohl privat als auch öffentlich wahre Eigentümer gewesen seien und ihre Herrschaftsrechte legitimerweise ausgeübt hätten. (*De indis* I, 4; Obras 650). Diese Frage bejaht er und weist damit die These zurück, die „Barbaren" seien unfähig, sich selbst zu regieren und daher „von Natur aus" Sklaven. Überdies weist er die schon vom Konzil von Konstanz verurteilte These zurück, die Todsünde verwirke Eigentumsrechte[26], und kommt zum Schluß,

[26] Das Konzil von Konstanz verurteilte 1514 mit Bezug auf Wyclif und Hus als Irrtum: „Nullus est dominus civilis, nullus est praelatus, nullus est episcopus, dum est in peccato mortali." (DH 1165, vgl. DH 1230)

„daß die Barbaren weder durch ihre Todsünden noch durch die Sünde des Unglaubens daran gehindert werden, öffentlich und privat wahre Herren zu sein. Aus diesem Grund können ihre Güter und Gebiete von den Christen nicht in Besitz genommen werden" (*De Indis* I, 19; Obras 660; vgl. *De potestate civili* 9; Obras 165).

Sodann diskutiert Vitoria sieben Rechtstitel, die für die Rechtfertigung der spanischen Herrschaft in der Neuen Welt vorgebracht wurden, seines Erachtens aber als nicht geeignet und nicht legitim verworfen werden müssen. Im Anschluß daran diskutiert er auch acht legitime Rechtsgründe, die hier außer Betracht bleiben können. Illegitim sind demnach folgende Gründe: (1) Der Kaiser ist Herr der Welt (imperator est dominus mundi); (2) der Papst ist auch in zeitlichen Dingen Herrscher der ganzen Welt (totius orbis monarcha etiam temporalis); (3) es gibt ein Recht der Entdeckung (jure inventionis); (4) die Weigerung, den Glauben an Christus anzunehmen (nolunt recipere fidem Christi); (5) die Sünden der Barbaren (peccata ipsorum barbarorum); (6) die freie Annahme der spanischen Herrschaft (per electionem voluntariam)[27]; (7) eine besondere Schenkung Gottes an die spanische Krone (ex speciali dono Dei).

Hier interessiert vor allem der fünfte von Vitoria zurückgewiesene Rechtsgrund, die Sünden der Indianer. Dezidiert wendet sich Vitoria gegen die überkommene Lehre, wonach die „Barbaren" wegen ihrer Sünden wider die Natur, wie Kannibalismus (esus carnis humanae), Inzest oder Homosexualität (concubitus indifferens cum matre, sororibus et cum masculis), mit Krieg überzogen werden könnten. Ausdrücklich zitiert er dabei den oben erwähnten Dekretalenkommentar Innozenz' IV. Demgegenüber stellt er die These auf: „Die christlichen Fürsten dürfen die Barbaren nicht mit Gewalt von Sünden gegen das Naturgesetz abhalten noch sie dafür bestrafen, auch nicht mit der Autorität des Papstes." (Principes christiani, etiam auctoritate Papae, non possunt coercere barbaros a peccatis contra legem naturae, nec ratione illorum eos punire) (*De indis* II, 16; Obras 698). Diese These beweist er zum einen damit, daß der Papst keine Jurisdiktion über diese „Barbaren" habe. Zum anderen argumentiert er damit, daß bei aller Unterscheidung von Sünden gegen die Natur (contra naturam), etwa Homosexualität, und Sünden gegen das Naturgesetz (contra legem naturae), etwa Diebstahl oder Ehebruch, doch alle Sünden dem Naturrecht widersprechen und daher, der Logik der alten Lehre entsprechend, als Kriegsgrund herhalten könnten, was zum Krieg aller gegen alle führen würde, zumal wenn dem Papst als Strafinstanz universale Eingriffsrechte zustünden. Daß dies nicht der Fall sein kann, demonstriert Vitoria im Hinblick auf das christliche Abendland, wo es dem Papst nicht erlaubt sei, Krieg gegen die Christen zu führen, nur

[27] Vitoria bezieht sich hier auf das *requerimiento*, eine von Palacios Rubios entworfene Proklamation, die seit 1514 vor den Indios zu verlesen war und unter Androhung des Krieges zur Unterwerfung aufforderte.

weil diese Unzucht treiben; ebensowenig könne er fremde Länder anderen Herrschern übereignen. Gälte die Lehre von der Sünde als Kriegsgrund, dann könnte man, weil es überall viele Sünder gibt, „täglich die Regierungen wechseln" (cotidie possent mutari regna) (*De indis* II, 16; Obras 699). Wie brisant dieser Diskurs den Zeitgenossen erscheinen mußte, erhellt die Tatsache, daß der Kaiser intervenierte und eine künftige Behandlung solcher, die kaiserliche Politik betreffenden Fragen zu unterbleiben habe; auch die Tatsache, daß diese Vitorianische Relectio gegen Ende des Jahrhunderts auf den Index verbotener Bücher kam, wenn auch nur kurze Zeit, spricht für ihren umstürzenden Inhalt.

Vitoria destruiert in seiner Relectio jede theokratische Legitimierung von Herrschaft, ob sie von einem weltlichen Fürsten oder dem Papst ausgeübt wird, und weist jede Instrumentalisierung der Sündenlehre zu politischen Zwecken der Herrschaftserringung oder -sicherung ab. Die Leistung Vitorias zu Beginn der Neuzeit liegt darin, daß „hier die zentralen universalistischen Ideen des christlichen Naturrechts auf internationale und interkulturelle Beziehungen angewandt" werden[28]. Dies geschieht unter anderem durch eine restriktive Interpretation der „justae causae" für einen Krieg, derzufolge nicht nur die Verschiedenheit der Religion, sondern auch die Sünde als Kriegsgrund kategorisch auszuschließen und als einziger Grund „erlittenes Unrecht" (iniuria accepta) zuzulassen ist (*De jure belli* 13; Obras 825). Nur unter den Bedingungen hierokratischer Herrschaft und eines entsprechenden Definitionsmonopols kann Sünde ein Kriegsgrund sein, nicht jedoch, wenn symmetrische Beziehungen zwischen gleichberechtigten Staaten herrschen; Willkür und universaler Verfeindungszwang wären dann unvermeidbar. Darüber hat Vitoria schulbildend[29] und mit großer Wirkungsgeschichte aufgeklärt; aber auch über die Bedingungen, wie die eine Menschheit in der Pluralität ihrer Völker und Kulturen friedlich koexistieren kann. War es Vitorias Verdienst, dem politischen Gebrauch der Sündenlehre im Sinn einer Legitimationsideologie den theoretischen Boden zu entziehen und damit dem Prinzip der Nichtdiskriminierung der „Barbaren" und Nichtchristen den Weg zu bereiten[30], so brachte sein Zeitgenosse Bartolomé de Las Casas im selben historischen Diskurszusammenhang die kritische Kraft der Sündenlehre zur Sprache. Wie Vitoria bekämpfte er in seinen Auseinandersetzungen mit Sepúlveda vehement die Rechtfertigung der Conquista aufgrund der Sünden der „Barbaren". Doch anders als Vitoria denunzierte er alle spanischen Eroberungszüge in der Neuen Welt als rechtswidrig, ungerecht, ruchlos und tyrannisch, kurzum als Todsünde.

[28] *V. Hösle*, Die Dritte Welt als ein philosophisches Problem. In: *ders.*, Praktische Philosophie in der modernen Welt, München 1992, 131–165, hier 141.

[29] Vgl. *A. Pagden*, The fall of natural man. The American indian and the origins of comparative ethnology, Cambridge 1982, 57–118.

[30] Vgl. *C. Schmitt*, Der Nomos der Erde im Völkerrecht des Jus Publicum Europaeum, Köln 1950, 69–96.

Diese These vertrat er in seiner wohl 1534 verfaßten Missionstheorie *De unico modo vocationis omnium gentium ad veram religionem*[31], aber darüber hinaus durchzieht sie auch sein gesamtes übriges Werk. Da diese These jedoch stärker auf den historischen Fall der Conquista und auf den Raum christlichen Einverständnisses bezogen blieb, konnte sie für die Entfaltung der Idee eines Völkerrechts, das stärker auf die Unterscheidung von Recht und Religion, von Staat und Kirche abhob, nicht so viel austragen wie die Delegitimierung der Sünde als Bestimmungsgrund internationaler Beziehungen. Daß die Verletzung der Völkerrechte, ob in Kriegs- oder Friedenszeiten, in theologischer Sicht sündhaft ist (mortaliter peccant violantes iura gentium) (*De potestate civili* 21; Obras 191), darin dürften Vitoria und Las Casas einig gewesen sein.

[31] *Bartolomé de Las Casas*, De unico vocationis modo, ed. *P. Castañeda Delgado* y *A. García del Moral* (Obras completas 2). Madrid 1990, 502–521; dt. Werkauswahl Bd. 1, hg. von *M. Delgado*, Paderborn 1994, 312–319.

ThPh 71 (1996) 566–572

Anmerkungen zu einer neuen Übersetzung von Abaelards „Dialogus inter philosophum, Judaeum et Christianum"

Von Rainer Ilgner

Ein bisher nicht ins Deutsche übertragenes Werk Abaelards ist jetzt auch einem breiteren Publikum zugänglich gemacht worden[1]. Der in der Editio princeps 1831 durch Rheinwald[2] (nicht: Rheinwaldt, K. [Krautz] 307) als „Dialogus inter philosophum, Judaeum et Christianum" bezeichnete lateinische Text liegt seit 1970 in einer textkritischen Edition von Rudolf Thomas[3] vor, die trotz mancher Kritik bis heute nicht ersetzt worden ist. K., der schon mit einer Übertragung des Briefwechsels zwischen Abaelard und Heloise hervorgetreten ist, hat auf dieser Grundlage eine Übersetzung vorgenommen und damit die Reihe der modernen Versionen (de Gandillac[4], Payer[5], Franzone[6], Trovò[7]) um einen deutschen Beitrag ergänzt. In einer attraktiven Buchgestaltung ist diese zweisprachige Ausgabe im allgemeinen Programm des Insel-Verlags erschienen (mit Parallelausgabe der Wissenschaftlichen Buchgesellschaft Darmstadt) und darf auf eine entsprechende Verbreitung rechnen.

Abaelards „Dialogus" umgibt ein eigenes Flair. Die vermutete Entstehungszeit, der anscheinend unvollendete Charakter des Werkes, die Konfiguration des Streitgesprächs zwischen Philosophie und Religion, Vernunft und Glaube, nicht zuletzt der fiktionale Rahmen der nächtlichen Erscheinung haben – in Verbindung mit einem bestimmten Persönlichkeitsbild des Autors – die Interpretation stets in besonderer Weise angezogen und beflügelt.

Die übliche Datierung stellte den „Dialogus" an das Lebensende Abaelards (1140/2). In der Tat hat es einen hohen Reiz, sich den alt gewordenen Abaelard in Cluny bzw. St. Marcel vorzustellen, wie er – ungebeugt durch die kirchliche Verfolgung – eine Art reifer Summe seines Lebenswerks („una conclusione teorica matura"[8]) zieht und noch einmal seine geistige Überlegenheit erweist, indem er der zeitgenössischen Kontroversliteratur – selbst der ihn beherbergende Petrus Venerabilis hatte kritische Schriften gegen Juden und Moslems gerichtet – ein Konzept zur „philosophischen Verständigung unter den Religionen"[9] gegenüberstellt. Diese Betrachtungsweise ist freilich schon seit einiger Zeit mit guten Gründen in Frage gestellt worden[10]. Weitere Untersuchungen

---

[1] Peter Abailard, Gespräch eines Philosophen, eines Juden und eines Christen. Lateinisch und deutsch. Herausgegeben und übertragen von *Hans-Wolfgang Krautz*, Insel Verlag, Ffm./Lpz. 1995, 377 S.

[2] Petri Abaelardi Dialogus inter Philosophum, Iudaeum et Christianum. Ex codicibus Bibliothecae Caesareae Vindobonensis edidit *Frid. Henr. Rheinwald* (Anecdota ad historiam ecclesiasticam pertinentia fasc. I) Berolini MDCCCXXXI.

[3] Petrus Abaelardus, Dialogus inter Philosophum, Iudaeum et Christianum. Textkritische Edition von *Rudolf Thomas*, Stuttgart–Bad Cannstatt 1970.

[4] Pierre Abélard, Conférences. Dialogue d'un philosophe avec un juif et un chrétien. Connais-toi toi-même. Ethique. Introduction, traduction nouvelle et notes par *M. de Gandillac*, Paris 1993 (Krautz nennt nur die erste Übersetzung de Gandillacs: Œuvres choissis d'Abélard, Paris 1945.).

[5] Peter Abelard, A dialogue of a philosopher with a Jew and a Christian. Translated by *P. J. Payer*, Toronto 1979.

[6] Pietro Abelardo, Dialogo tra un filosofo un Giudeo e un Christiano. A cura di *G. Dotto*, traduzione di *V. Franzone*, Firenze 1991.

[7] Pietro Abelardo, Dialogo tra un filosofo un Giudeo e un Christiano. Introduzione di *M. Fumagalli Beonio Brocchieri*, traduzione e note di *Chr. Trovò*, Milano ²1995.

[8] *Fumagalli-B.B.* 18.

[9] *K. Flasch*, Das philosophische Denken im Mittelalter. Von Augustinus zu Machiavelli, Stuttgart 1988, 225.

[10] *E. M. Buytaert*, Abelard's Collationes, in: Anton. 44 (1969) 18–39.

(Mews[11]) haben den „Dialogus" noch mehr von Abaelards Lebensende abgerückt und auf ca. 1125/6 datiert. Seitdem ist die Hypothese, der „Dialogus" sei so etwas wie ein philosophisch-theologisches „Testament", von der Abaelardforschung aufgegeben worden[12]. Auch dort, wo gegenüber Mews' Datierung Zurückhaltung besteht[13] und weiterhin Buytaerts Ansatz (ca. 1136) bevorzugt wird, ist die Spätdatierung nicht mehr aktuell. Die Einordnung des „Dialogus" in eine weit frühere Phase von Abaelards Schaffen hat den Blick für eine unvoreingenommene Relecture des Werks freigemacht. Dabei ergibt sich in mehrfacher Hinsicht eine nüchterne Einschätzung und manche Korrektur des bisherigen Bildes.

Dies beginnt schon beim ersten Satz. Abaelard eröffnet sein Werk mit einem Zitat aus dem Propheten Daniel (7,7.13): *Aspiciebam in visu noctis et ecce ...* Den modernen Übersetzern ist dies zwar nicht völlig entgangen[14], hat aber die Interpretation wenig beeinflußt. Statt dessen werden gewöhnlich Referenztexte aus der Tradition der Visionsliteratur – vom *Somnium Scipionis* über die Erscheinungsberichte der Apostelgeschichte bis hin zu *De pace fidei* des Nikolaus von Kues – herangezogen, mit denen sich zum Teil emphatische Deutungen einer „Schau der Nacht" verbinden. Angesichts des Daniel-Zitats werden diese jedoch noch einmal fragwürdig. Die Eröffnung des Werks erscheint eher als souveränes Spiel mit einem im Mittelalter immer wieder zitierten, kommentierten und gebeteten Text. Abaelard selbst hat ihn für das Officium der Nonnen im Paraklet vorgeschrieben[15]. Auch seine Frage *iuxta visionis modum* schlägt eher einen scherzhaften als einen „höher gestimmten Ton"[16] an.

Die anschließende Rahmenerzählung und die beiden Streitgespräche des Hauptteils haben ebenfalls wenig Weihevolles an sich[17]. Nüchtern und knapp schildert der Philosoph, der als Urheber der Auseinandersetzung und als zweimaliger Gesprächspartner die zentrale Figur des Werks ist, das existentielle Motiv seines vernunftgeleiteten Wahrheitsstrebens, das in der „Jagd" nach dem Seelenheil (*salutem animae venari*) besteht. Nach Ausschöpfung des traditionellen philosophischen Weges der Ethik, der über die Suche nach dem *summum bonum* zur *beatitudo* führt, hat er auch die Religionen mit dem von ihnen eröffneten Zugang zur Glückseligkeit in seine Untersuchung einbezogen und beschlossen, derjenigen zu folgen, die mit der Vernunft am besten in Übereinstimmung steht. Damit ist das Thema des Werks eindeutig definiert: Es geht erneut um die Frage, die Abaelard in der Arbeit an seiner Theologie und in anderen zeitgleichen Texten beschäftigt[18], inwieweit das vernünftige Denken und die in ihm erkennbare *lex naturalis* mit dem geoffenbarten Glauben und den Vorschriften des AT und NT in Einklang stehen bzw. ob nach erfolgter Offenbarung das natürliche Gesetz auch weiterhin allein zum Heil des Menschen ausreichen kann (*si ... post legem nobis datam, sicut et antea, lex naturalis ad salutem aliquibus sufficere possit*, 473 ff. Thomas).

Die erste Collatio zwischen dem Philosophen und dem Juden enthält eine Auseinandersetzung mit dem jüdischen Gesetzesgehorsam, die von genauer Sachkenntnis und einer hohen Sensibilität für die rechtlose Lebenssituation der Juden in der Diaspora getragen ist. Als Ergebnis des Gesprächs zeigt sich freilich, daß das jüdische Gesetz – wie insbesondere am Beispiel der Beschneidung ausgeführt wird – keine universelle Geltung beanspruchen kann und daß die mit ihm verbundene Vorstellung der Glückseligkeit

---

[11] Vgl. *C. Mews*, On dating works of Peter Abelard, in: AHDL 60 (1985) = Bd 52/1986, 73–134, hier 105 Anm. 2.

[12] *de Gandillac* 1993, 8: „hypothèse dont nous savons bien qu'elle n'est plus tenable"; vgl. *J. Jolivet*, Abélard ou la philosophie dans le langage. Présentation, choix de textes, bibliographie, Fribourg – Paris 1994, 102.

[13] Z. B. bei *Dotto* 19 ff.

[14] *Payer* 19 Anm. 2; *Trovò* 41 (Hinweis auf Dn 7,2).

[15] *Ch. Waddell*, Peter Abelard as creator of liturgical texts, in: *R. Thomas* (Hrsg): Petrus Abaelardus (1079–1142). Person, Werk und Wirkung (TThSt 38), Trier 1980, 267–286, hier 271.

[16] *L. Steiger*, Hermeneutische Erwägungen zu Abaelards Dialogus, in: *R. Thomas* (Hrsg.) 247–265, hier 247 (Anm. 15).

[17] „ni proprement nocturne ni spécifiquement numineux", *de Gandillac* 1993, 11.

[18] Vgl. den Aufweis dieser Bezüge bei *Mews* 104 ff.

letztlich zu sehr dem diesseitigen Leben verhaftet bleibt. Der Philosoph kann deshalb abschließend feststellen, daß das jüdische Gesetz der philosophischen *disciplina morum* und dem durch die Tugenden gewiesenen Weg zur Glückseligkeit nichts so Entscheidendes hinzufügt, daß auch Nichtjuden ihm beitreten müßten, um ihr Heil zu erlangen.

Einen anderen Verlauf nimmt die zweite Collatio zwischen dem Philosophen und dem Christen. Die Gesprächspartner stimmen sehr schnell überein, daß philosophische Ethik (*vera ethica*) und christliche Lehre (*divinitas*) letztlich auf dasselbe abzielen und sich vor allem dadurch unterscheiden, daß diese vorrangig das *ad quod (sc. Deus)*, jene das *per quae (sc. virtutes)* im Blick haben. Dementsprechend muß der Philosoph zwar die Defizienz seiner traditionellen Definition des *summum bonum* einräumen, findet aber die Zustimmung seines Gesprächspartners zu der von ihm entwickelten Tugendlehre. Der Christ, der im Fortgang der gemeinsamen Suche nach der richtigen Einsicht zunehmend die Gedankenführung bestimmt, hat mit seiner differenzierten Erörterung von Fragen des jenseitigen Lebens am Ende eine Definition des *summum bonum* und *summum malum* vorgelegt, die dem Philosophen keine weiteren Fragen offen läßt, bleibt aber seinerseits die Aussagen über den Weg, auf dem man zu ihm gelangt, schuldig.

Vieles spricht dafür, daß das Werk nicht durch die handschriftliche Überlieferung zum Fragment geworden ist, sondern daß der Autor selbst seinen unvollständigen Charakter (zumindest fehlt das angekündigte Schlußurteil des Schiedsrichters) in Kauf genommen hat, weil es im Hinblick auf die zu erörternden Fragen eben doch an sein Ende gekommen ist. Was geleistet werden sollte und konnte, war der Aufweis, daß die natürliche Vernunft (*ratio*) einen eigenen Zugang zur göttlichen Ordnung eröffnet und daß die in ihr erkennbare *lex naturalis* durch die *lex divina* nicht verdrängt, sondern eingeschlossen und zur Vollendung gebracht wird (wie sich an der Konvergenz antik-paganer und christlicher Leitvorstellungen der Ethik darstellen ließ). Zugleich war erneut der Erkenntniswert von Abaelards Methode, Fragen des Glaubens unter Absehung von Autoritätskriterien mit rationalen Argumenten zu diskutieren, eindrucksvoll vor Augen geführt worden. Was nicht in Abaelards Intention lag, war dagegen ein Vergleich der Religionen und ihrer Glaubenswahrheiten. Seine Dialogregie vermeidet gerade das direkte Gespräch zwischen den Vertretern der Religionen und den Bezug auf die religiöse Autorität, sondern setzt beide – Juden und Christen – in der Befragung durch den Philosophen einer „exposure to reason“ [19] aus. Noch einmal spielt er so eine literarische Form durch, die Anselm von Canterbury, sein Schüler Gilbert Crispin u. a. mit ihren Gesprächen zwischen Heiden und Christen entwickelt haben, und erweist dabei sowohl durch die Erweiterung des Ansatzes zum Doppelgespräch als auch in der gesamten Argumentation seine souveräne Beherrschung dieses Genres.

Die biographische und inhaltliche Neuorientierung der Abaelard-Forschung wird in der hier zu besprechenden Ausgabe des „Dialogus“ nicht mitvollzogen. In einem als Nachwort beigegebenen Essay (321–377) hält K. an der romantischen Vorstellung fest, daß es sich bei diesem Werk um die „Nachtvisionen des vereinsamten Denkers“ (366), „alten Mönchs“ (365) und „frommen Grüblers“ (ibid.) Abaelard in seiner Eremitage St. Marcel handele, der seiner früheren Lebensbeichte nun am Lebensabend „die aufgeklärte Rechtfertigung seines christlichen Glaubens“ (365) an die Seite stelle. Der „Dialogus“ erscheint in dieser Sicht als „Neudeutung des Christentums gegen die übermächtige Traditionswirkung des späten Augustinus“ (367), als ein „Zukunftsprogramm christlicher Theologie, das sich im Mittelalter noch nicht entfalten konnte und am Widerstand der Orthodoxie scheiterte“ (330), und vor allem als „Religionstoleranzschrift“ (366), die K. Anlaß zu weit in die Zukunft blickenden Vergleichen gibt. Obwohl K. sich bewußt ist, daß „der mittelalterliche Christ Abailard nicht nachträglich zum aufklärerischen Deisten ... oder zu einem seiner eigenen Entdeckung nicht bewußten Entdecker der historischen Kontingenz oder Relativität aller Wahrheits- und Geltungsansprüche der Offenbarungsreligionen ernannt werden“ (329) darf, kann er sich der Faszination des Bildes von Abaelard als „einsamem Aufklärer“ (365) und Reformtheologen, den

[19] *A. S. Abulafia*, Christians disputing disbelief: St. Anselm, Gilbert Crispin and Pseudo Anselm, in: *B. Lewis / F. Niewöhner* (Hrsg): Religionsgespräche im MA, Wiesbaden 1992, 131–148.

seine Gegner als Häretiker bekämpfen, nicht entziehen. Anstelle einer Stilisierung Abaelards zum „Nathan des XII. Jhdts.", wie sie in der älteren Forschung anzutreffen war, findet sich bei K. der Bezug zu Lessings Spätschrift „Die Erziehung des Menschengeschlechts" (349ff.). Im Vergleich des methodischen Ansatzes und des Lösungswegs erblickt K. aufschlußreiche gedankliche Analogien und Parallelen, aber auch charakteristische Unterschiede zwischen beiden Werken. Einen ähnlichen ahistorischen Brückenschlag unternimmt K. mit dem Versuch, das gesamte „reformtheologische Lebenswerk" (330, 342) Abaelards mit Bezug auf Kants Postulat der Proportionalität von Glückseligkeit und Sittlichkeit unter dem „Leitmotiv der transzendenten Chancengerechtigkeit" (342) zu verstehen und darzustellen. Auch hier ist freilich die gedankliche Konstruktion des Interpreten interessanter als ihr Beitrag zum Verständnis des mittelalterlichen Textes. K.s Versuch, Abaelards „Dialogus" eine über seine eigene Zeit hinausgreifende Perspektive abzugewinnen, kann die genaue Auseinandersetzung mit dem Werk in seinem originären Kontext nicht ersetzen und zeigt erneut „den anachronistischen Charakter der Frage nach der Aufklärung im Mittelalter" [20].

Die Präsentation des „Dialogus" im lateinischen Text und in der deutschen Übersetzung geben Anlaß zu einer Reihe kritischer Anmerkungen. Eigenwillig geht K. mit dem Namen des Autors und dem Titel des Werks um. Unter den zahlreichen Versionen des Namens – Luscombe[21] zählt 37 auf – entscheidet er sich für den vermutlich „authentischeren" [22]: „Abailard", dem er einen deutschen Vornamen „Peter" beifügt. Im Klappentext des Buches wird die lateinische Form „Petrus Abaelardus" gewählt; in der „Zeittafel" (312ff.) begegnet „Abáelard" und „Abáelardus" neben dem üblichen „Abaelard". Im selbstgeschaffenen Titel verbindet K. kurzerhand die in den Handschriften bzw. der Editio princeps überkommenen Elemente zu „Collationes sive Dialogus inter Philosophum, Iudaeum et Christianum". Dies gibt seiner Annahme zur Entstehungsgeschichte (293, Anm. 2) Ausdruck, daß nämlich Abaelard die zunächst als „Collationes" (so die Bezeichnung in Hs *B*) vorliegenden Teilfassungen am Lebensende in einer Redaktion als „Dialogus" (Hs *V*) zusammengefaßt habe. Auf die Implikationen dieser These, die vielfach diskutiert worden sind, geht K. nicht weiter ein. Seine deutsche Bezeichnung „Gespräch" stellt sich gewissermaßen über die Titel-Alternative der handschriftlichen Überlieferung. Die neuzeitliche Hinzufügung der Personen im Titel („Gespräch eines Philosophen, eines Juden und eines Christen") entspricht K.'s Interpretation des Werkes als „Religionsgespräch".

Wie andere Übersetzungen, die in den letzten Jahren erschienen sind, legt K. die Edition von Thomas (1970) zugrunde, die sich auf die älteste Hs *V* (Wien, Österr. Nat. Bibl. 819) stützt und die Textergänzungen aus der Hs *B* (Oxford, Balliol College 296) bzw. *L* (London, Brit. Mus., Royal XI. A 5) übernimmt. K., der sich auf dem Titelblatt als Herausgeber (!) bezeichnet, löst die Zusatztexte der Hs *B* zum Teil wieder heraus und verweist sie in den Anmerkungsteil, um „die wichtigsten konzeptionellen Akzentuierungsunterschiede zwischen den verschiedenen Textfassungen Abailards" hervorzuheben (308). Dabei geht er willkürlich und inkonsequent vor, indem er einerseits doch kürzere Ergänzungen aus *BL* – mit Thomas – im Text stehenläßt (z. B. 214 = 2549f. 266 = 3156f.), andererseits aber die redaktionellen Varianten von *BL*, wie Thomas, völlig unberücksichtigt läßt[23]. Insgesamt entsteht so ein heterogener Text, dessen Gestalt auch durch eine Reihe weiterer Eingriffe (von Thomas abweichende Lesarten; Berichtigung von Schreibfehlern; Streichung, Umstellung oder Änderung einzelner Wörter ohne hss. Grundlage) bestimmt wird. Da auf den Abdruck eines Apparates verzichtet worden ist, können alle Besonderheiten nur im Vergleich mit der Ausgabe von Thomas identifiziert

[20] *K. Flasch*, Aufklärung im Mittelalter? Die Verurteilung von 1277 (excerpta classica 6) Mainz 1989, 14.

[21] *D. E. Luscombe*, The school of Peter Abelard – The influence of Abelard's thought in the early scholastic period, Cambridge 1969, 315.

[22] *K. Flasch*, Einführung in die Philosophie des Mittelalters, Darmstadt, [2]1989, 83.

[23] Vgl. den Stellennachweis bei *G. Orlandi*, Per una nuova edizione del Dialogus di Abelardo, in: RCSF 34 (1979) 474–494.

werden, wobei neben manchen Verbesserungen im einzelnen auch neue Versehen festzustellen sind (z. B. Schreibfehler: *prudentia* 176 = 2128 Th., *auctoritatis* 120 = 1443, *spirituales* 244 = 2895, *dicitur* 284 = 3386; Änderung der Lesart ohne entsprechende Übersetzung = *deputetur* 234 = 2776 f., *rationis* 268 = 3173). Ein besonderes Problem bieten die zahlreichen Stellen, an denen bei Thomas auf hss. Basis eine grammatikalisch oder inhaltlich falsche Lesart im Text steht[24]. Manchmal nimmt K. eine Korrektur vor (z. B. *contactu* 94 = 1126; *conversatione* 94 = 1140; *egentes* 118 = 1422; *conferendae* 126 = 1512; *ostensum esse* 196 = 2333; *maior* 210 = 2502; *quo* 224 = 2662; *vitam* 256 = 3043). Häufiger beläßt er es jedoch beim unzureichenden lateinischen Text und sucht in der deutschen Übersetzung nach einer Sanierung (vgl. *reatu* 90 = 1082; *secundum* 96 = 1169; *ad perfectionem* 100 = 1209 f.; *Quorum* 110 = 1330; *reservandis* 176 = 2132; *beneficentia* 186 = 2215; *quis non dubitet* 204 = 2419; *omnium* 220 = 2604; *transferri* 240 = 2860; *pertingitur* 264 = 3124). Nicht selten sind freilich auch Fälle, in denen K. dem korrupten lateinischen Text eine entsprechend sinnwidrige oder unverständliche Aussage im Deutschen gegenüberstellt (z. B. *quod culpa* ... etc. 96 = 1149 f.; *populo priores leges* ... etc. 98 = 1176 f.; *vestri nominis insigniorum* ... etc. 104 f. = 1273 ff.; *ut* 220 = 2605; *Ita et* 228 = 2702 f.; *exstitisse* 248 = 2940; *a quo bene non fit* ... etc. 280 = 3331 f.).

Um den „Dialogus" für den Unterricht am Gymnasium oder der Universität zu erschließen, hat K. die Schreibweise des lateinischen Textes noch weitgehender als Thomas vereinheitlicht und durchgängig dem Muster der klassischen Latinität angeglichen. Dieses Konstrukt eines „Abaelardus togatus" nimmt dem mittelalterlichen Text seinen spezifischen Charakter und ist – gerade im Hinblick auf eine pädagogische Absicht – problematisch. Für den Gebrauch und die Zitiermöglichkeit erweist sich im übrigen der Wegfall der Randziffern (infolge anderer Zeilenlänge) als ungünstig.

K.s deutsche Übersetzung geht sehr eng am lateinischen Text entlang und besteht auf starker Wörtlichkeit. Dies beeinträchtigt nicht nur die Lesbarkeit, sondern bei langen Sätzen auch das Verständnis. Wo der lateinische Text mit seinen Hypotaxen und Partizipialkonstruktionen überschaubar bleibt, geht in der schwerfälligen deutschen Parallelisierung leicht der Zusammenhang verloren. Zugleich nimmt die solchermaßen verformte deutsche Sprache einen unnormalen, verfremdeten Ausdruck an, der im lateinischen Original keine Entsprechung findet. Während im Lateinischen bei aller Komplexität des Ausdrucks ein flüssiger Sprachduktus vorhanden ist (K. selbst hebt A.s an klassischen Mustern geschultes Latein hervor), bietet sich dem Leser des deutschen Textes oft der Eindruck eines gewundenen Voranschreitens und vertrackten Stils.

Völlig gegen den deutschen Sprachfluß stehen die im Lateinischen üblichen Inversionen, die K. – manchmal nach Art einer Interlinearversion – abbildet, z. B.:

„Die Christen aber, weil wir, wie sie sagen, ihren Herrn (!) umbrachten, scheinen ..."

Christiani vero, quia, ut aiunt, eorum Deum interfecimus, ... videntur. (30/1 = 270 ff.).

Hilfesuchend wendet man sich an den lateinischen Text, wenn man Sätze liest wie:

„Und du solltest anerkennen, den Herrn nicht hinreichend dafür entschuldigt zu haben, daß er, als er zum Gesetzesgehorsam riet, das, was am wichtigsten ist für dessen Belohnung, wie ich sagte, ausgelassen hat, falls er geurteilt haben sollte, er genüge dafür, sich auch jenes wichtigste zu verdienen." (89)

Gelegentlich verheddert sich K. selbst in einer langen Periode oder mißversteht die lateinische Satzkonstruktion, z. B.:

„Aber daß sich niemand wundert, warum das, was unter allen Philosophen feststeht, von mir selbst oft erörtert worden ist – wer eine habe, der habe alle Tugenden –, will ich sie jetzt so von einander trennen, als ob jemand, der nicht ebenso klug ist, gerecht sein könne ..." (148/9).

Sed, ne quis sit admiratus, cur, cum inter omnes philosophos constet, a meque ipso disputatum saepe sit, qui unam haberet, omnes habere virtutes, nunc ita seiungam, quasi possit quisquam, qui non idem prudens sit, iustus esse ... (1781 ff.).

„... wie sie versuchen nachzuweisen, alle Guten seien gleichermaßen gut, so auch, ir-

[24] Vgl. die kritische Diskussion bei *Orlandi*.

gendwelche Schönen seien gleichermaßen schön, obwohl (sic!) doch offensichtlich kein Schöner so einfachhin und allgemein schöner ist als ein Schöner, mag er auch schöner sein als ein anderer Schöner." (154/5 ff.)

... ut quemadmodum omnes bonos aequaliter bonos probare conantur, ita quoslibet pulchros, cum videlicet nemo pulcher sit pulchrior pulchro simpliciter scilicet et generaliter, licet sit pulchrior alio pulchro. (1865 ff.)

(Verwechslung von konzessivem und kausalem *cum* kommt häufiger vor, z. B. 98/9 = 1183; 108/9 = 1300; 184/5 = 2204).

„So sagt man also, Gott sei überall durch seine Gnade (!), wie gesagt wurde (!), so daß man nichtsdestoweniger sagen kann, er sei durch seine Gnade irgendwo anwesend, irgendwo anders abwesend." (230/1 ff.)

Sic quippe Deus ubique per potentiam esse dicitur, ut nihilominus alicubi per gratiam adesse, alicubi dicatur deesse. (2744 ff.)

Eine für jeden moderen Übersetzer schwierige Aufgabe stellen die im mittelalterlichen Latein beliebten Interjektionen und Partikel dar. K. hat sich im Zusammenhang seiner wortnahen Übersetzung entschlossen, ihnen jeweils im Deutschen eine Entsprechung zu geben. Dies ist allerdings oft kontraproduktiv. Während die eingestreuten *quippe, videlicit, quidem, igitur* etc. einen leichten Redefluß und eine Nähe zur gesprochenen Sprache anzeigen, beschweren die eingefügten „nämlich", „also", „freilich", „jedenfalls" etc. den deutschen Satz und geben ihm eine umständliche Note, gelegentlich sogar eine falsche Nuance. Eine merkwürdige Vorliebe zeigt K. für den Konjunktiv im Deutschen. Den ACI und den lateinischen Konjunktiv der indirekten Rede überträgt er beinahe regelmäßig in einen deutschen Konjunktiv, was immer wieder zu sinnstörenden Forumlierungen führt, z. B.:

„Aus dem Vernunftgrund erklärt sich, glaube ich, das göttliche Gesetz sei (!) unter den Menschen vorangegangen ..." (26/27).

Hac ratione liquidum esse credo divinam legem in hominibus praecessisse ... (230 f.).

Vor allem wenn das regierende Hauptverb in einer Parenthese verselbständigt worden ist, ist der deutsche Konjunktiv regel- und sinnwidrig, z. B.:

„Daß aber der Herr ... häufiger ... irdische als ewige Wohltaten zu erwähnen scheint, dies sei (!), magst du einsehen, vorrangig geschehen ..." (72/3).

Quod vero Dominus ... saepius ... terrena beneficia quam aeterna commemorare videtur, maxime ... factum esse intellegas. (853 ff.)

In der Wiedergabe des Vokabulars orientiert sich K. stark an der klassischen Tradition, was nicht immer zu adäquaten Entsprechungen führt. Geringe Vertrautheit oder bewußte Abwendung von der christlichen Sprachtradition werden verschiedentlich deutlich, z. B.:

108/9 = 1314: *(Iudaei) animales ... et sensuales* – „lebensnah und sinnlich"; [244/5 = 2895 übersetzt K. *animales* mit „tierisch"] (statt: „irdisch gesinnt, eingestellt", gr. psychikós vgl. 1 Kor 2, 14, „und den Sinnen verhaftet")

130/1 = 1569: *quies ... illius vitae* – „Stille jenes Lebens" (statt: „Ruhe" sc. des ewigen Lebens; richtig 194/5 = 2307)

178/9 = 2145 f.: *veneratio Dei quae religio dicitur* – „Respekt gegenüber Gott, was Verehrung genannt wird" (statt: „Verehrung Gottes, die Religion genannt wird")

188/9 = 2241: *Romani pontifices* – „römische Priester" (statt: „römische Bischöfe")

224/5 = 2673: *discipuli* – „Schüler" (statt: „Jünger").

Mehrfach wird der Wille des Übersetzers erkennbar, dem mittelalterlichen Text aus der modernen Perspektive einen besonderen Akzent zu geben, z. B.:

86/7 = 1051: *psalmos componere* – „Psalmen komponieren"

126/7 = 1507 f.: *ethicae summa* – „Generalformel der Ethik"

130/1 = 1558: *bene aptus* – „der gut Angepaßte" (als Definition des *beatus*)

146/7 = 1755 f.: *ostentatio ingenii* – „Schaugefecht der Genialität"

230/1 = 2727: *mutuo loqui* – „konversieren" (sc. Satan mit Gott!).

Die Wiedergabe der philosophischen Termini ist nicht frei von Mißverständnissen und Eigenwilligkeiten, z. B.:

70/1 = 841: *animi virtus* – „Seelentugend" (statt: „Tugend des Geistes", vgl. A.s Ethik, 1. Satz)

118/9 = 1424 u. ö.: *in topicis* – „(Boëthius) in seinen Topici" (richtig „Topik", 142/3 = 1705)
186/7 = 2217: *iustitia* – „Recht" (statt: „Gerechtigkeit"; es geht um „Tugenden")
268/9 = 3172/7: *nomina* und *vocabula* – jeweils „Begriffe" (Mit dieser Verlagerung wird A.s Sprachanalyse nicht mehr deutlich.)
268/9 = 3181: *propriae differentiae* – „eigentümliche Unterschiede" (statt: „spezifische Differenz")
272/3 ff. = 3233: *bene facere* – „gütig handeln" (es geht um die Unterscheidung von *bonum facere* und *bene facere* – „das Gute tun" bzw. „gut handeln")
278/9 = 3310: *legitima causa* – „naturgesetzlicher Grund" (statt: „gesetzmäßige Ursache")

Daß bei der Übersetzung eines umfangreichen Textes gelegentlich Verwechslungen oder Mißverständnisse auftreten, erscheint nicht ungewöhnlich. Zu korrigieren sind z. B.:

34/5 = 308: *integrum pecus* – „unberührtes Vieh" (statt: „das ganze Tier")
118/9 = 1415: *argumenta inducere* – „Argumente ableiten" (statt: „Argumente einführen")
172/3 = 2077: *cuncta in commune redigere* – „alles auf den Gemeinschaftsbesitz zurückführen" (statt: „in Gemeinbesitz überführen")
230/1 = 2745: *potentia Dei* – „Gnade Gottes" (statt: „Macht Gottes")

Der Anmerkungsteil (293–306) enthält neben den erwähnten zusätzlichen Passagen der Hs *B* (lat./dt.) vor allem Nachweise der in Abaelards Text enthaltenen Zitate sowie weitere Referenzstellen aus antiken und kirchlichen Autoren. Dabei stützt sich K. auf die aus den vorliegenden Ausgaben bzw. Übersetzungen bekannten Belege, die er in uneinheitlicher Weise und gelegentlich mit ungenauen Stellenangaben (z. B. Anm. 31: Ps 146,4 statt 136,4; Anm. 74: Lev 31, 16 c/17 statt Ex 31, 16 f) zitiert.

Die inhaltlichen Erläuterungen, die K. in einigen weiteren Anmerkungen vornimmt, betreffen die Entstehungsgeschichte und einzelne Textstellen, zu denen auf Parallelen in Abaelards Werk hingewiesen wird. Dabei bewegt sich K. auf der Linie seines im Nachwort dargestellten Verständnisses, das Abaelard als Reformtheologen im Widerstreit mit der kirchlichen Orthodoxie erscheinen läßt, der den „objektivistischen" Deutungen der christlichen Tradition das „Recht auf eine kritische Prüfung und Auslegung nach den Maßstäben der eigenen Subjektivität" (345 f.) entgegenstellt. Unter diesem Vorzeichen wird z. B. der typologische Bezug zwischen Beschneidung und Taufe, der von Abaelard mehrfach behandelt wird[25], als Indiz für dessen geringe christliche Heilserwartung mißverstanden (Anm. 158).

Die 16 Werke umfassende „Auswahl hinführender Monographien" (310) verdient ihren Titel nicht. Sie ist von K.s Verständnis des „Dialogus" als Religionsgespräch und Toleranzschrift bestimmt und zielt auf den „allgemein gebildeten und ideengeschichtlich bzw. religionsphilosophisch interessierten Leser". Die meisten Titel haben mit Abaelard nichts zu tun; für die Abaelard-Literatur verweist K. auf die Bibliographie bei Niggli[26].

Eine Zeittafel (312–315), in der Abaelards Lebensdaten mit „Geschichtliche(n) Paralleldaten" konfrontiert werden, erschließt dem Leser den biographischen Hintergrund. Die Angaben zu Abaelard sind stärker auf die Person als auf das literarische Werk bezogen. (Loches liegt südöstlich von Tours, nicht in der Bretagne.) Das historische Parallelbild enthält wichtige Bezugsdaten zusammen mit Angaben, die für Abaelards Leben und Werk ohne direkte Relevanz sind.

[25] Vgl. *Mews* 112.
[26] Peter Abaelard, Theologia Summi boni. Tractatus de unitate et trinitate divina. Übersetzt, mit Einleitung und Anmerkungen hrsg. v. *U. Niggli*. Lateinisch-Deutsch, Hamburg ²1991.

Buchbesprechungen

1. Biblische Theologie

NIELSEN, EDUARD, *Deuteronomium* (Handbuch zum Alten Testament I/6). Tübingen: Mohr 1995. X/311 S.

1933 hatte Aage Bentzen das Deuteronomium für Eißfeldts Handbuch übernommen. Bei seinem Tod 1954 hinterließ er ein Manuskript, das für eine Veröffentlichung noch nicht weit genug gediehen war. Eduard Nielsen, sein Schüler und Nachfolger in Kopenhagen, übernahm den Auftrag. Er fing neu an, und ihm ist es, wenn auch erst nach mehr als 40 weiteren Jahren, vergönnt gewesen, seinen Kommentar abschließen zu können. Vielleicht sieht man an diesen Zeiträumen, was für ein hart und langwierig Ding es sein muß, einen Kommentar zum Deuteronomium zu schreiben, und bleibt auch bei anderen, die zu so etwas lange brauchen, geduldig.

Das vorliegende Werk ist immerhin der erste vollendete wissenschaftliche Kommentar zum Deuteronomium in deutscher Sprache seit dem Kommentar Steuernagels, der 1923 in zweiter Auflage erschien. In einem gewissen Sinne überbrückt er die Spanne von damals bis heute. Die mit der größten Hingabe gefertigten Abschnitte des Kommentars, nämlich jene Teile, die den Titel „Literarkritisches" tragen, setzen stets mit Steuernagels Kommentar und dem großen ZAW-Aufsatz von Gustav Hölscher aus dem Jahre 1922 über „Komposition und Ursprung des Deuteronomiums" ein und tasten sich dann – wenn auch nicht mit bibliographischer Vollständigkeit – kritisch die Gelehrtenmeinungen über die Schichten im Deuteronomium bis etwa 1990 entlang, ehe sie die eigene Analyse des Autors preisgeben – und oft ist diese durchaus von Steuernagel geprägt.

Auch etwas anderes macht den Kommentar zur Brücke. N. ist der Schüler seines Lehrers Bentzen geblieben, der (sicher unabhängig von Adam Welch, der ihm 1924 literarisch damit zuvorgekommen war) im Jahre 1926 in seinem Buch „Die josianische Reform und ihre Voraussetzungen" die Wurzeln des Deuteronomiums im Nordreich, nicht in Jerusalem suchte und es auf die jahwistische „Agitation" von Nordreichsleviten noch vor dem Untergang Samarias zurückführte. N. hat sich 1955 in seinem frühen Buch „Shechem" dieser Sicht angeschlossen. Er bleibt auch im Kommentar bei ihr. Das isoliert ihn nicht einmal. Moshe Weinfeld vertritt die gleiche Hypothese in seinem erst halb erschienenen Deuteronomiumskommentar in der Anchor Bible (Band 1: 1991), den N. zwar nennt, aber anscheinend nicht mehr wirklich benutzt hat, ebenfalls. Daß N. an seinem Kommentar schrieb, war in einschlägigen Kreisen seit Jahren bekannt. Daß er so viel zur Aufarbeitung der langen kommentarlosen Zeit beitragen würde, konnten wir nicht ahnen und begrüßen es.

Natürlich bedeutete das zugleich die Gefahr, daß der Kommentar zum Möbelstück aus der guten Stube der Großeltern würde. Der Benutzer gewinnt diesen Eindruck in der Tat zum Beispiel am stereotypen Aufbau der Kommentarsabschnitte (die im übrigen am Anfang recht kurz sind, dann immer länger werden und sich von Kapitel 20 an praktisch an die Kapitelgrenzen halten, die aus dem mittelalterlichen Paris stammen). Nach Überschrift (gegen Ende in wahre Inhaltsresümees ausufernd), Übersetzung (durch unterschiedliche Schrifttypen in entstehungsgeschichtliche Schichten zerlegt) und textgeschichtlichen Kurzmitteilungen („Textkritik" wäre zu viel gesagt) folgt als ausführlichster Teil stets der schon erwähnte Abschnitt „Literarkritisches". Er entspricht dem Interesse der Forschung bis in die zwanziger Jahre hinein (und dann wieder partiell in den letzten Jahrzehnten). Hier schlägt das Herz von N. Dann folgt ein Abschnitt „Redaktions- und Traditionsgeschichtliches". Das entspricht Forschungsinteressen in der Jahrhundertmitte (und seit dem Wiederaufflammen der Pentateuchdiskussion). Anschließend, meist recht kurz und oft ohne eigene Stellungnahme nur fast erstaunt referierend, folgt ein Abschnitt „Formkritik und Struktur". Das entspricht einerseits dem Interesse an ursprünglichen Formen, das seit Gunkel da war, vor allem jedoch dem neueren Bemühen um die synchrone Analyse des definitiven Textes. Dann schließt der

eigentliche Kommentar, der Vers um Vers erklärt, alles ab. Er ist erstaunlich knapp. Es werden auch Verse übersprungen. Oft enthält er nur Sacherklärungen zu einzelnen Wörtern. Aber wäre aus den letzten siebzig Jahren denn viel mehr an Detaildiskussion zu referieren? Völlig fehlen ein juristischer und ein theologischer Abschnitt – und das bei dem Buch, das man innerhalb des pentateuchischen Rechts als den großartigsten Entwurf und innerhalb der alttestamentlichen Theologie als deren erstaunlichste Synthese bezeichnen kann. Natürlich spiegelt auch diese Leerstelle die Generationen, die, zumindest außerhalb des Judentums, sich in dem von diesem Kommentar überspannten Forschungszeitraum mit dem Deuteronomium wissenschaftlich beschäftigt haben. Obwohl eine solche Aussage einigen Gelehrten, etwa Gerhard von Rad, wahrscheinlich Unrecht tut.

Dieser Aufbau der Kommentierungseinheiten, der die historische Reihenfolge der Forschungsinteressen spiegelt, spiegelt natürlich kein methodologisches Konzept. Für den Rezensenten entspräche man dem inzwischen erreichten hermeneutischen Bewußtsein nur, wenn man mit synchroner Analyse und Auslegung des uns allein gegebenen endgültigen Textes begänne. Das müßte auch die Hauptsache bleiben. Vorstufenfragen könnten erst an zweiter Stelle behandelt werden, niemals dürfte man mit ihnen anfangen. Intertextuelle, geschichtliche, juristische und theologische Fragen müßte man für alle Stufen des Textes stellen – wo Differenzen sind, je gesondert. Sonst kommen Dinge heraus wie etwa der Umgang von N. mit dem heute angesichts der Lage in Israel wieder hochbrisanten Auftrag, den Gott Israel im Deuteronomium gibt, die gesamte Einwohnerschaft von Kanaan zu vernichten. N. behandelt das Thema *ḥēræm* als Sachthema überhaupt nicht, weder beim 2. und 3. noch beim 7. noch beim 20. Kapitel noch in der Einleitung. Wir erfahren eigentlich nur, die „Rede von der Ausrottung und Bannung der kana'anäischen Völker" sei „eben typisch dtr" (95). Offenbar gilt ein so erschreckendes Gottesgebot als völlig verständlich gemacht, wenn es weder aus dem Norden stammt noch im Urdeuteronomium stand, sondern sich erst in späten deuteronomistischen Schichten findet. Das als Beispiel für vieles.

Letztlich treibt den Kommentar die Frage, ob die deuteronomischen Traditionen aus dem Norden kommen, und dann die andere, was wohl in dem ins 7. Jahrhundert angesetzten Jerusalemer Urdeuteronomium gestanden habe. Was die Herkunft aus dem Norden angeht, so ist anzuerkennen, daß N. früher übliche Argumente, die heute kaum noch vertretbar sind, stillschweigend hat fallen lassen, etwa die Theorie vom Elohisten. Was bleibt, hat keine Durchschlagskraft mehr. Es läßt sich auch anders erklären. N. rechnet im Text des Deuteronomiums nur noch mit ganz fragmentarischen Resten aus dieser nordischen Frühtradition. Er versucht nicht, sie zu einem zusammenhängenden Text zu verbinden – was auch nicht ginge.

Einen zusammenhängenden Text rekonstruiert er dagegen für sein „Urdeuteronomium", dem er einen erstaunlichen Umfang verleiht. Es hatte zum Beispiel schon eine narrative Einleitung, die die Wüstenwanderung und die Eroberung des Ostjordanlandes erzählte. Die eigentlichen Gesetze standen zum größten Teil darin, ebenso die Flüche von Kapitel 28. Auch aus Kapitel 31 schlägt er ihm eine Erzählung von der Einsetzung Josuas und aus Kapitel 34 die Sätze über Moses Tod zu. Das Urdeuteronomium war also schon wie das definitive Deuteronomium als ganzes eine Erzählung, innerhalb deren Mose das deuteronomische Gesetz vortrug. N. bezeichnet dieses hypothetische Gebilde allerdings trotzdem immer wieder als „Gesetzbuch". Die übliche Identifizierung mit dem unter Joschija aufgefundenen Gesetz lehnt er nicht formell ab, versieht aber fast jede Erwähnung dieser Idee mit einer Vorsichtsklausel. So fehlt ihm das Recht, aus 2 Könige 22–23 Folgerungen für den Inhalt seines Urdeuteronomiums zu ziehen. Am Ende bleibt fast nur, „daß das letzte Jahrhundert des Reiches Juda als selbständigen Staates (etwa von 700 bis 587 v. Chr.) einen annehmbaren Hintergrund für die Entstehung der Schrift Deuteronomium* ausmachen könnte" (5). Das ist nicht viel, und für den Umfang des Urdeuteronomiums trägt es gar nichts aus. Hierfür scheint vielmehr eine nirgends voll reflektierte Entscheidung für ein Ergänzungsmodell einzuspringen. In diesem muß der Grundtext schon ziemlich genau die Struktur des deuteronomischen Endtextes gehabt haben. Vielleicht ist eine kurze Erwägung bei Dtn 6,4–9 (85) als Begründung gedacht: Die Rückbezüge auf die Moabsituation in Paränese und Gesetzen

forderten eine narrative Herstellung dieser Situation im Rahmenwerk – doch wird nicht geklärt, ob diese Rückbezüge schon in der ältesten Schicht standen. Das Argument ist damit zirkulär. Als Ergänzung ergab sich bei diesem Modell dann jedenfalls das, was man noch nicht gut im 7. Jahrhundert unterbringen kann, wobei sich das meiste wegen seines Sprachcharakters als „deuteronomistisch" klassifizieren ließ. Dieser Typ von Vorstufenrekonstruktion, der dann trotzdem die Schichtgrenzen aufs Wort genau definiert, steht und fällt mit seinen Basisannahmen.

Der Kommentar ist als forschungsgeschichtliches Dokument von bleibendem Interesse. N. Lohfink S. J.

Bovati, Pietro, *Il libro del Deuteronomio (1–11)* (Guide spirituali all'Antico Testamento). Rom: Città Nuova Editrice 1994. 168 S.

Obwohl die „Guide spirituali all'Antico Testamento" kein eigentlich wissenschaftlicher Kommentar sind, sei einer der ersten Bände aus dieser neuen Reihe hier vorgestellt. Er zeigt, daß in der Reihe hohe Qualität zu erwarten ist. Sie wird von dem unermüdlichen Mailänder Alttestamentler Gianfranco Ravasi herausgegeben. Der Verlag, bei dem sie erscheint, verfügt über eine breite und engagierte Käuferschaft. Der Autorenkreis ist international. Es scheinen auch von vornherein Ausgaben in verschiedenen Sprachen vorgesehen zu sein. Man erkennt an diesem Unternehmen, wie vital die italienische Bibelwissenschaft geworden ist. Sie beginnt damit, international Leitfunktionen zu übernehmen. Die Kommentarreihe soll jedoch nicht die Wissenschaft vorantreiben, sondern deren aktuellen Stand voraussetzen. Auch soll nicht der gesamte biblische Text durchkommentiert werden, sondern aus jedem biblischen Buch eine Auswahl der entscheidenden Texte. Das Ziel ist geistlich. Wie der Umschlagtext sagt, „l'incarnazione della Parola nella esistenza, illuminandola spiritualmente." Diesem Ziel dient der hier besprochene 1. Teil des Deuteronomiumskommentars auf hervorragende Weise. – Sein Verfasser ist Pietro Bovati, Professor am Päpstlichen Bibelinstitut in Rom, bekannt vor allem durch eine Arbeit zu den Rechtsvorstellungen im Alten Testament („Ristabilire la giustizia" 1986, inzwischen auch auf englisch erschienen) und durch einen wissenschaftlichen Kommentar zum Amosbuch.

Nach einer für Laien gut lesbaren Einführung in das Buch (5–27) behandelt B. aus den ersten 11 Kapiteln folgende Texte: 1,1–5; 1,19–45; 4,9–14; 5,6–22 (Dekalog), 5,1–5.23–33; 6,4–9 (Höre, Israel), 7,1–26; 8,1–20; 9,1–10,11; 10,12–22; 11,26–32 (33–166). Über eine Auswahl kann man immer streiten. Es ist deutlich, daß B. Textbereiche, die gewissermaßen schon das deuteronomistische Geschichtswerk in Gang setzen (über die Durchquerung und Eroberung des Ostjordanlandes, über die Ablösung Moses durch Josua, über den Charakter des verheißenen Landes, über das später drohende Exil), ausgeklammert hat. Das ist sinnvoll. Dafür hat er sich auf die eigentliche „Paränese" konzentriert. Hier bedauere ich zum Beispiel, daß das 6. Kapitel etwas zu kurz gekommen ist. Sein umgreifendes Thema ist das Zueinander von Liebe und Furcht. Die diesem Thema zugeordnete Lern- und Meditationsparänese findet sich nicht nur in 6,6–9 (dort leider ohne Kenntnis der wirklichen Bedeutung on *dibbær b*^{e} und ohne Bezug auf die Variante in 11,18–21 behandelt), sondern auch noch in 6,20–25. Auch das 4. Kapitel hätte mehr Zuwendung verdient. Die Charakterisierung des Gesetzes in 4,5–8 und die große Peroratio in 4,32–40 mit ihrer Monotheismusaussage gehören zu den wichtigsten Texten des Deuteronomiums. Die Auslegung der Buchüberschrift (1,1–5), die doch etwas künstlich dazu benutzt wird, das Buch als ganzes zu charakterisieren, hätte dafür wegfallen können, und wohl auch die Auslegung des Überleitungstextes zu den eigentlichen Gesetzen (11,26–32). Das Thema der Wahl zwischen zwei Wegen, das B. hier herausstellt, wird in diesem Text nur kurz angeschlagen, während es weiter hinten im Deuteronomium (30,15–20) voll ausgeführt anzutreffen ist. B. wird diesen späteren wichtigen Text im zweiten Teil seines Kommentars kaum unkommentiert lassen. Die für Deuteronomium 11 charakteristischen Ausblicke auf Segen und Fluch finden sich vorher in 11,13–17.22–25. Da ist jedoch nicht die offene Wahl, sondern ganz die eine Möglichkeit in den Vordergrund geschoben: der Gehorsam gegen das Gesetz und der daraus resultierende Segen. An dieser Stelle vermittelt

die Auswahl also vielleicht sogar einen etwas falschen Eindruck vom Duktus des Buches.

Doch wichtiger als solche Erwägungen über die Textauswahl ist, was zu den ausgewählten Texten gesagt wird. Man kann die Auslegungskunst von B. nur bewundern. Die große Versuchung aller Kommentatoren ist es zweifellos, die exegetische Informationsfülle, die in der Spezialliteratur zur Verfügung steht, alles überwuchern zu lassen. Doch B. setzt sein exegetisches Wissen nur da ein, wo es für die Klärung des Textsinns darauf ankommt. Umgekehrt erliegt er aber auch nie der speziellen Versuchung „geistlicher" Bibelkommentare, rein assoziativ biblische Parallelen zu häufen und den dadurch erzeugten Ideennebel dann durch mehr oder weniger zufällige moralisierende „Anwendungen" zu lichten. B. bleibt beim deuteronomischen Text, und das auch dann, wenn es schwer und hart wird.

Als Beispiel möchte ich die Auslegung von Kapitel 7 nennen, ein wirkliches Vorbild theologisch-spiritueller Schrifterschließung. Es ist das Kapitel, wo Mose dem Volk Israel das heute angesichts der Lage im Nahen Osten wieder hochbrisante Gebot Gottes übermittelt, die Vorbewohner Palästinas zu vernichten (*ḥēræm*). B. zeigt zunächst, daß das Kapitel von diesem Thema umrahmt ist, daß der *ḥēræm* also wirklich das Thema ist, und daß die Aussagen über die Erwählung Israels, die in der Mitte stehen, für uns dadurch in ein ganz seltsames Licht geraten (89 f.). Dann erschließt er zunächst einmal diese Erwählungsaussagen: als Zuneigung Gottes zu dem, was arm, klein und in dieser Welt machtlos ist. Als Konsequenz solcher Zuneigung für Israel ergibt sich, daß Israel sich in das Geschichtshandeln Gottes in seiner Schöpfung einschmiegen müßte, daß es zum Werkzeug für den ihm so nahen Gott werden müßte (90–94). Genau an diesem Punkt wird es zum *ḥēræm* aufgefordert. Hier gibt B. brauchbare kriegs-, kult- und religionsgeschichtliche und die nötigen exegetischen Informationen über den *ḥēræm*. Dieser richtet sich im Deuteronomium nicht nur gegen die sieben mächtigen Völker des verheißenen Landes, sondern auch innerhalb Israels gegen eine vom Glauben abgefallene Stadt (95 f.). Dann legt B. die *ḥēræm*-Forderung gegenüber den sieben Völkern in drei Schritten aus: keine Vermischung mit diesen Völkern (Konnubiumsverbot), Zerstörung ihrer kultischen Einrichtungen, *ḥēræm*. An dieser Stelle führt er die biblischen Parallelen ein (96–103). Er expliziert die Hintergrundkategorien, die die Forderungen des *ḥēræm* prägen: Krieg als göttliches „Gericht" in der Geschichte und „heiliger" Charakter des Kriegs. Der universalistisch-theologische Ansatz der Vorstellung macht zumindest deutlich, daß hier keine Ideologien vorliegen, die rassistische oder nationalistische Tendenzen legitimieren wollen, und daß es eigentlich nicht um menschliches Handeln geht, sondern um die Souveränität göttlichen Welthandelns (103–106). Die ganze Darstellung von der gewaltsam-radikalen Landeroberung gewinnt dabei Bildcharakter für die grundsätzlich im Glauben geforderte Radikalität, Gott sein Werk in der Geschichte freizugeben. An dieser Stelle folgt nun die entscheidende These, daß *ḥēræm*-Gebot und Erzählung von der gewaltsamen Landnahme schon bei der ursprünglichen Abfassung dieser Texte in Deuteronomium und Josua parabolisch-spirituell gemeint waren. Im ausgehenden 7. Jahrhundert existierten die sieben Völker, denen das *ḥēræm*-Gebot gilt, gar nicht mehr. Daß das Gebot auch für spätere Kriegführung gegen andere Völker gelte, wird in Kapitel 20 ausdrücklich abgelehnt. Wäre das Gebot realistisch gemeint gewesen, dann hätte es eine gegenstandslose ethische Forderung ausgesprochen. Es muß daher, insofern es auch noch die Adressaten des Deuteronomiums meinte, mit Sicherheit schon für die ersten Leser der Texte zu etwas anderem aufgefordert haben als zu Vernichtungskriegen. B. interpretiert dies dahin: Um das ihm von Gott geschenkte Land zu besitzen, also sein eigentliches Heilsgut, mußte Israel ständig in „heiligem Krieg" gegen jede Vergötzung sein. Als das Exil eingetreten war, zeigte sich, daß Israel sich daran nicht gehalten und so sein Land wieder verloren hatte (106 f.). B. führt am Ende vor, wie diese spirituelle Verwandlung des Kriegsethos sich weiterzieht bis ins Neue Testament und dabei immer deutlicher zu einer Charakterisierung des Glaubens wird (107). Vielleicht hätte er an der entscheidenden Stelle noch belegen können, daß das *ḥēræm*-Gebot im Deuteronomium auf keinen Fall für die erhoffte Rückkehr aus dem babylonischen Exil oder gar für die heutige Wiederkehr Israels in sein Land gemeint war – etwa durch eine kurze Auslegung der innerdeuteronomischen Heimkehrverheißung in Dtn 30,1–10 oder des in diesen Zu-

sammenhang gehörenden Textes Jer 12,14–17. Auf jeden Fall ist mir selten eine so sachgemäße und hilfreiche Auslegung von Deuteronomium 7 begegnet.

N. Lohfink S. J.

Fritz, Volkmar, *Das Buch Josua* (Handbuch zum Alten Testament I/7). Tübingen: Mohr 1994. IX/258 S.

Es handelt sich um den Nachfolgekommentar für den Josuakommentar von Martin Noth (1938, zweite Auflage 1953). Historisch-geographisch hatte Noth in der zweiten Auflage nicht viel Neues zu bieten, da die diesbezügliche Forschung nach dem 2. Weltkrieg gerade erst wieder anlief. Er hat das selbst in seinem Vorwort konstatiert. Doch jetzt, mehr als ein halbes Jahrhundert nach der ersten Auflage, muß ein Josuakommentar außerordentlich viele neue, weit zerstreut publizierte Forschungsergebnisse zur Geographie und Archäologie erschließen. So wäre es sicher auch im Sinne von Noth gewesen, daß sein klassischer Kommentar (bei dessen Ausarbeitung die Theorie vom „deuteronomistischen Geschichtswerk" entstanden ist) nicht einfach nachgedruckt oder mit Nachträgen versehen, sondern abgelöst wird. Daß F. diese nicht leichte Aufgabe übernommen hat, beweist Courage. Doch war in der deutschen Alttestamentlerriege sicher auch keiner dafür so geeignet wie er – der einzige vorhandene deutsche Archäologe, der in Israel noch Ausgrabungen leitet, dazu augenblicklich in Jerusalem Direktor des „German Protestant Institute of Archaeology" (wie neuerdings auf den Briefköpfen steht). Zumindest ist er der ideale Autor, was die geographisch-archäologische Seite des Kommentars angeht. Ihretwegen ist der Kommentar auch ohne Zögern voll zu empfehlen. Er bringt, was man erwarten kann. Am Ende schlüsselt auch ein gut angelegtes „Register der Ortsnamen" für diejenigen, welche das Josuabuch nicht auswendig kennen, alles gut auf (253–258).

Wie steht es mit den weiteren Aspekten eines Kommentars? Die inzwischen erschienene Literatur ist auch unter den anderen Gesichtspunkten zum allergrößten Teil verzeichnet und verwertet. Da das nur teilweise in einem einleitenden Literaturverzeichnis geschieht, sonst aber im Gang des Kommentars, wäre in vielen Fällen ein Autorenindex hilfreich. Er fehlt. Aber man muß das wohl nicht F., sondern dem Kommentarkonzept ankreiden. Vielleicht ist es bei dieser Gelegenheit erlaubt, die Herausgeber der Reihe zu bitten, einmal über diesen Mangel nachzudenken – allein schon im Blick auf den gesalzenen Preis, den man für jeden Band der Reihe auf den Tisch legen muß.

Noths Kommentar war historisch-geographisch hochkompetent, doch vor allem war er literar- und redaktionskritisch eine Revolution. Auch hat Noth zwischen der ersten und der zweiten Auflage an diesen Fragen weitergearbeitet. F. hat darauf nicht aufgebaut, sondern eine neue Analyse durchgeführt. Er folgt aber Noth darin, daß die tragende Schicht dem deuteronomistischen Geschichtswerk angehört. Insofern schließt sich auch seine Literarkritik an Noth an. Daß F. meine Annahme einer gesonderten deuteronomistischen Landnahmeerzählung von Dtn 1 – Jos 22 in einem einzigen Satz abtut (7), verzeihe ich ihm, da ich sie bisher noch nie breit und im Detail begründet vorgelegt habe. Widerlegt ist sie durch diesen Satz nicht. Wie bei Noth gibt es auch eine späte Redaktion im Geiste der Priesterschrift („RedP"). Im Gegensatz zu Noth kennt F. aber zeitlich davor einen zweiten deuteronomistischen Redaktor für das ganze Buch („RedD"). Er entspricht dem „DtrN" von Rudolf Smend, ist aber für mehr Texte als bei Smend verantwortlich. Dagegen entfällt die zweite deuteronomistische Hand Noths, welche den Block Josua 13–21 geschaffen hatte. Dieser Bereich gehört bei F. der deuteronomistischen Grundschicht an. In ihm sind auch Dokumente verarbeitet, während – in starkem Kontrast zu Noth – in den Kapiteln über die Landeseroberung als Quellen nur in Jos 10,12f. ein schriftliches Fragment und bei Jericho, Ai und der Höhle von Makkeda mündliche Lokalsagen zugrundeliegen, sonst aber alles freie Fiktion aus der Hand des Deuteronomisten ist. Ich kanns nicht glauben, da dann der Text an vielen Stellen anders liefe. Doch ist es hier nicht möglich, auf Einzelheiten einzugehen. Die Gesamtanalyse ist jedenfalls ein gerade bezüglich vieler Einzelbeobachtungen beachtenswerter neuer Versuch. An manchen Stellen sind die Angaben nicht ganz durchsichtig. So ist die wichtige Summation 21,43–45 nach S. 229 zusammen mit 23,1–16 von RedD ein-

gefügt, doch nach S. 217 stammte der gleiche Text kaum von RedD, sondern erst von einem späteren Redaktor, noch nach RedP.

Der hier angewandte Typ von Literarkritik setzt gesicherten Text voraus. Nun gibt es Josua-Qumranfragmente, von denen man zur Zeit der Abfassung des Kommentars schon einiges wußte, die jedoch noch nicht zugänglich, geschweige denn wissenschaftlich ediert waren. Durch sie ist die Josua-Textkritik wieder in Bewegung geraten. Vor allem ist die Beziehung zwischen dem masoretischen Text und der im Josuabuch oft divergierenden Septuaginta neu zu klären. F. ist sich dessen voll bewußt. Er entzieht sich da, wo er grundsätzlich spricht, vermutlich zu Recht solchen Aufgaben und verweist auf eine in Gang befindliche Doktorarbeit. Aber der Satz „Solange die Stellung der griechischen Version in der Textüberlieferung nicht eindeutig bestimmt ist, bleibt M die älteste erreichbare Textform" (2) ist logisch etwas erstaunlich. Nach dem Temporalsatz würde man einen anderen Hauptsatz erwarten. An manchen Stellen im Kommentar wird überdies nicht nach diesem Prinzip verfahren, sondern M wird in Anlehnung an kürzere Fassungen von G reduziert. Nach meiner Ansicht muß man fragen, ob dann, wenn über die älteste erreichbare Textfassung Unklarheit besteht und man sich selbst aus begreiflichen Gründen nicht an der Klärung beteiligen möchte, man nicht auch alle Literarkritik erst einmal auf Eis legen sollte.

Die Initiatoren der synchronen, vor allem erzählanalytisch orientierten literarischen Analyse haben sich auf das Josuabuch nicht in dem Maße gestürzt wie etwa auf die Genesis oder die Samuelbücher. Doch ganz haben sie es nicht ausgespart. F. scheint mit ihren Äußerungen jedoch noch kaum in Berührung gekommen zu sein. Falls ich nichts übersehen habe, taucht der Name R. Polzin zum Beispiel nicht auf. Sein Buch „Moses and the Deuteronomist" ist immerhin schon 1980 zum ersten Mal erschienen.

Zur Theologie des Buches wird einiges, nicht gerade sehr viel, in einem Abschnitt der Einleitung gesagt (14–17: „Komposition und Intention des Josuabuches"). Hier wäre es nach meiner Meinung unerläßlich gewesen, stärker (vielleicht nicht auf das ganze deuteronomistische Geschichtswerk, wohl aber zumindest) auf das Deuteronomium auszugreifen. Auch einem Kommentar über ein einzelnes Buch kann man, wenn es mit einem anderen so eng zusammenhängt, eine derartige Grenzüberschreitung nicht ersparen. Demgegenüber ist das theologische Gewicht der mit Recht herausgestellten Tatsache, daß wir im Buch Josua nicht viel Historisches über die Anfänge Israels erfahren, vielleicht nicht so groß. Trotzdem, auch hier gibt es ein theologisches Problem. Im Blick darauf regiert eine salvatorische Klausel aus dem Vorwort: „Die Einsicht in die Entstehung des Buches stellt theologisch eine Herausforderung dar, auf die eine sachgemäße Antwort noch gesucht werden muß" (V). Ob über diese Frage noch gar nicht nachgedacht worden ist, läßt sich bezweifeln. Doch zweifellos sieht F. hier mit Recht eine Grenze seines eigenen Kommentars.

Diese Ehrlichkeit ist sympathisch. Wie überhaupt dieser Kommentar sich durch eine nüchterne, zupackende und klare Sprache auszeichnet. Das macht es, wenn man seine Grenzen akzeptiert hat, zum Vergnügen, mit ihm zu arbeiten. Und er ist dann wirklich hilfreich.

N. Lohfink S. J.

Koch, Klaus, *Die Profeten I. Assyrische Zeit* (Urban-Taschenbücher 280). Dritte, völlig neu bearbeitete Auflage. Stuttgart/Berlin/Köln: Kohlhammer 1995. 288 S.

Die Profetie, rund 300 Jahre als religiöse Bewegung im alten Israel wirksam, hat wesentliche Voraussetzungen für die monotheistische Idee und die soziale Verantwortung des Menschen formuliert. Diese sind zur Grundlage von Denken, Glauben und Leben in Christentum und Judentum geworden. Nach den Ergebnissen der historischen Forschung gab es in Israel nicht von Anfang an Profeten. Vielmehr tauchen entsprechende Gestalten in Israel erst seit etwa 1000 v. Chr. auf und gelangen zwischen 750 und 400 v. Chr. zu einer breiteren Wirkung, um danach wieder zu verschwinden; die profetischen Bücher des Alten Testamentes stammen in ihrem Grundbestand aus jenem Zeitraum. Das vorliegende Buch hat vier Teile. Im ersten (Einführung, 11–52) geht es um Eigenart und Bedeutung der israelitischen Profetie. Die Leistung der Profeten besteht vor allem darin, daß sie gedanklich verarbeiten, was sprachliches Erbe, alltägliche Wahrneh-

mung und geheime Erfahrung ihnen mit auf den Weg geben. Dabei treiben sie das, was man heute politische Theologie nennen würde. Im Vordergrund stehen das Woher und Wohin des Volksschicksals, nicht die individuelle Seele und ihr Glaube. Das letztere Problem wird erst seit der Exilszeit zum Thema, aber dann in Abhängigkeit vom ersten. Im zweiten Teil des vorliegenden Buches (Vorspiel, 53–109) wird zunächst die altorientalische Profetie außerhalb Israels dargestellt, anschließend die vorklassische Profetie von Samuel bis Elischa (= Profeten im deutornomistischen Geschichtswerk und in seinen Vorlagen): Für die Deuteronomisten entscheidet sich nicht an den Profeten, sondern an den Königen das Schicksal Israels. Seit den Tagen Davids sind sie nach göttlichem Wollen die verantwortlichen Subjekte irdischer Geschichte. Der sakrale König gilt als Zentralindividuum, in dem sich das Groß-Ich des Volkes verkörpert. Von Belang sind Profeten jedoch in zweiter Linie, weil sie das notwendige Gegenüber zur Monarchie darstellen. Sie bringen den göttlichen Beschluß zur Sprache. Ihnen eignet im Augenblick der Eingebung eine andere und intensivere Weise der Gottesnähe als den Königen. Doch Profetie ist aufgrund ihres überaus subjektiven Charakters eine zweideutige Angelegenheit, ständig von der Gefahr der Mißdeutung der Gottesbekundung bedroht. So erscheinen die Profeten bisweilen wie Querschläger, die mit einem ordentlichen Ablauf der Volksgeschichte schwer zu vereinen sind. Die Geschichtsschreiber betrachten solche Gestalten mit Scheu und Mißtrauen zugleich. Im dritten Teil des Buches (Unwiderrufliche Unheilsprofetie der beginnenden Assyrerzeit, 110–260) werden Amos aus Tekoa, Hosea bän Beeri, Micha von Moräschät und Jesaja bän Amoz dargestellt. Dieser Teil macht naturgemäß den Hauptteil des vorliegenden Buches aus; auf diesen möchte ich hier aber nicht eingehen. Der vierte Teil (Profeten des Entscheidungstages am Ende der Assyrerzeit, 261–276) beschreibt Nahum, Zefanja und Joel. Ein Rückblick geht dann auf die Umwandlung des religiösen Denkens in Israel durch die assyrerzeitliche Profetie ein. Zunehmend erleben die Profeten einen Gott, dessen Heiligkeit mit sittlicher Unbedingtheit verbunden ist. Ihn stört weniger rituelle Unreinheit an Menschen als vielmehr deren Selbstüberhebung und die daraus resultierende Sünde gegen Gott und Mitmensch. Daraus ergibt sich für die Seher eine Relativierung von Kult und Priestertum, wie sie bis dahin im nahöstlichen Altertum unbekannt war. Dem tritt eine Abwertung des Königtums als sakrosankter Einrichtung zur Seite. Mit dem wachsenden Abstandsbewußtsein zur Majestät des Schöpfergottes ändert sich auch das Menschenverständnis. Angesichts der sozialen und politischen Entwicklungen im Land befällt die Charismatiker ein tiefes Entsetzen. In ihren geheimen Erfahrungen wird ihnen deutlich, daß die gesamte Gesellschaft sich dem Eigennutz verschrieben hat, Jahwäs Plan und Weg in der Geschichte mißachtet und sich damit von der letzten Quelle des Lebens und des Segens abgekoppelt hat. – Literaturhinweise, ein Abkürzungsverzeichnis, ein Register und hebräische Begriffe in Auswahl schließen dieses nützliche Buch ab. R. Sebott S. J.

2. Historische Theologie

Horn, Christoph, *Augustinus* (Beck'sche Reihe 531: Denker). München: Beck 1995. 185 S.

„Das vorliegende Bändchen möchte die Alternative (zwischen einem kritisch entlarvenden und einem apologetisch-positiven Bild des Kirchenvaters) unterlaufen, indem es sich darauf beschränkt, Augustins Bedeutung als Philosoph und Theologe darzustellen" (9). Was das Vorwort dem Leser verspricht, lösen die rund 150 Seiten Text voll und ganz ein. Sie sind ebenso frei vom „Orgelton der Ergriffenheit" A. gegenüber wie von der Haltung Nietzsches und seiner modernen Jünger, die A. sezieren, um „dem Christentum in den Bauch" zu schauen. Um A.s Bedeutung als Philosoph und Theologe darzustellen, gibt es nur einen zielführenden Weg: sich auf Sachfragen einzulassen, mit denen sich der Denker A. beschäftigt hat. Nicht mit allen, aber mit vielen dieser Sachfragen haben auch andere Geister vor A. und nach ihm gerungen, z. B. Plotin, dem H. eine im gleichen Jahr erschienene Studie gewidmet hat (Plotin über Sein, Zahl und Einheit. Eine Studie zu den systematischen Grundlagen der Enneaden). A.s Bedeutung erhellt, sobald

man in die Lage versetzt wird, seinen mit dem Beitrag der andern zu vergleichen. H. gibt dem Leser hierzu immer wieder Gelegenheit. Daß die vorliegende Einführung in A. sich von der ersten bis zur letzten Seite so spannend liest, liegt nicht zuletzt daran, daß H. es konsequent vermeidet, bloß über die Anschauungen A.s zu referieren, meinetwegen im Konzert sonstiger philosophischer und theologischer Stimmen, er wertet und beurteilt sie aus eigener, moderner Sicht. Daß H. über die hierzu notwendige Sachkenntnis verfügt, zeigt er auf so mancher Seite. Man nimmt ihm ab, daß er weiß, wovon er redet, wenn er z. B. A.s Versuch, den Skeptizismus mit dem Hinweis auf mathematische Wahrheiten zu überwinden, folgendermaßen kritisiert: „Die Philosophie der Gegenwart würde das Beispiel jedoch nicht anerkennen: Aussagen der Mathematik schließen weder eine absolute subjektive Gewißheit ein noch weisen sie logische Notwendigkeit auf." (41) Zur Einlösung der im Vorwort angekündigten Zielsetzung gehört die Vermeidung pauschaler Urteile. Umfassende Kenntnis der vorliegenden Literatur erlaubt es H., immer wieder sehr differenziert zu urteilen, so wenn er z. B. zu einem bestimmten Punkt von A.s Zeitanalysen (106) bemerkt, die Argumentation sei hier nicht korrekt, aber seine Beweisabsicht bleibe interessant. Weil H. gelegentliche Kritik an A.s Positionen allenthalben den Eindruck gediegener Sachkompetenz erweckt, nimmt man ihm auch die wiederholten Urteile ab, in denen er seine ‚Leistung' herausstellt, so wenn er ihm in der Gewißheitsfrage „hohes Argumentationsniveau" bescheinigt (42) oder bezüglich der auf Menschen angewandten uti-Formel urteilt: „Der Bischof von Hippo verletzt die kantische Selbstzweckformel insofern nicht, als der Mitmensch durchaus – wenn auch indirekt über die Liebe zu Gott – einen Gegenstand der ethischen Zuwendung bildet" (48). Oder wenn er im Blick auf A.s Sprachtheorie bilanziert: „Nicht nur die semantische Theorie des Kirchenvaters, sondern auch seine Semiotik führt über ihre Vorlagen hinaus" (89), bzw. „Der Sache nach liegt bei A. bereits die Unterscheidung zwischen Objektsprache und Metasprache vor" (93). – Ich denke mir zweierlei Leser dieser Einführung, einmal Spezialisten, die A. und die Literatur über ihn kennen. Sie werden ihre helle Freude an diesem Text haben, der auf knappstem Raum so vieles so klar zur Sprache bringt. Sie werden selbst zu Fragen wie dem Augustinischen Zeitbegriff, über den jüngst 438 Seiten geschrieben wurden, die 12 Seiten des Autors („Subjektivität und Objektivität der Zeit") noch mit Gewinn lesen. Zweitens kommen natürlich solche Leser, die A. erst kennen lernen wollen, voll auf ihre Kosten, weil Verf. sich überall bemüht, von den verhandelten Sachen her in das Denken A.s einzuführen. – Welche Sachfragen hat H. für seine Einführung ausgewählt? Zunächst aus der Frühphilosophie von Cassiciacum Fragen um die Gewißheit unserer Erkenntnis, die Ethik des Glücks, das Übel in der Welt, Ordnung, Freiheit und Vorsehung, dann Schönheit, Kunst und Musik, schließlich Bildung. Der übrige Stoff ist auf weitere 5 Abschnitte verteilt. Unter der Überschrift „Erkenntnistheorie und Aufstiegskonzeption" werden behandelt Wahrnehmung und Imagination, Zahlen und Ideen, memoria als Gedächtnis, Selbstbewußtsein und als apriorisches Wissen, Theorie der Illumination und Augustins Cogito als Entdeckung der ‚Innenwelt'. Ausführlicher geht H. dann auf Augustins Sprachtheorie des ‚inneren Lehrers', die Subjektivität und ‚Objektivität' der Zeit und seine Staatkonzeption und Geschichtsphilosophie ein. Unter dem Stichwort „philosophische Theologie" behandelt der Verf. A.s Trinitätslehre, den Willen als amor, die Schriftauslegung, den Beweis einer unsterblichen Seele und Gottesbeweis, sowie Negative Theologie und ‚Mystik'. Diesem Hauptteil („Philosophische und theologische Hauptthemen") geht ein einleitender Teil voraus, in dem über drei für das Verständnis von Augustins Denken besonders wichtige Entwicklungen informiert wird: seine Bekehrung (Christentum oder Platonismus?), seine philosophischen Quellen, seine Entwicklung zum *doctor gratiae*. Den Abschluß bildet, drittens, ein Durchblick durch seine Wirkungsgeschichte (mittelalterlicher Augustinismus und Präsenz Augustins in Neuzeit und Gegenwart). Der Anhang enthält neben einer Zeittafel, einem Personen- und Sachregister eine dankenswerterweise nach den einzelnen Abschnitten gegliederte Literaturliste, die es jedem erlaubt, die vom Verf. behandelten einzelnen Sachfragen durch weitere ältere und neueste Literatur zu vertiefen. – Das schmale Bändchen gehört in jede philosophische und theologische Bibliothek und die Hand möglichst vieler Studenten! H. J. Sieben S. J.

Gregor der Grosse, *Von der Sehnsucht der Kirche.* Ausgewählt und übertragen von *Michael Fiedrowicz* (Christliche Meister 48). Freiburg i. Brsg.: Johannes Verlag 1995. 252 S.

Als Parergon seiner im gleichen Jahr erschienenen Arbeit „Das Kirchenverständnis Gregors des Großen. Eine Untersuchung seiner exegetischen und homiletischen Werke" legt F. im vorliegenden Band eine Sammlung von Stellen aus dem genannten Schrifttum des Papstes vor, die sich alle mehr oder weniger auf die Kirche beziehen. Es handelt sich um insgesamt 437 Texte, die, was die Länge angeht, von einem einzigen Satz von zwei Zeilen bis zu mehr als zwei Seiten gehen. Sie sind unter Überschriften und Stichworten angeordnet, die weitgehend der Gliederung der oben genannten Untersuchung entsprechen. Sie lauten: Die Kirche im Heilsplan Gottes; Die Stimme der Kirche im Alten Bund; Christus, Sehnsucht und Hoffnung der Kirche; Die Kirche der Apostel in der Kraft des Heiligen Geistes; Die Verkündigung der Kirche; Aus dem Verkündigungswort gezeugte Kirche; In Demut dienende Kirche; Die Passion der Kirche; Durch Drangsal geläuterte Kirche; Himmlische Kirche. – Alle Texte, auch die in älterer Übersetzung schon vorliegenden, wurden neu übertragen, und zwar in ein ansprechendes, modernes Deutsch. Der Band ist jedem zu empfehlen, der den großen Papst zu einem Thema hören will, das ihm wie wohl kein anderes am Herzen lag. Die Aspekte der Kirche, die in diesen Texten zur Sprache kommen, sind weitgehend nicht die, die heute im Mittelpunkt des Interesses stehen. Gerade darin liegt die Herausforderung vorliegender Sammlung.

H. J. Sieben S. J.

Mimouni, Simon Claude, *Dormition et assomption de Marie.* Histoire des traditions anciennes (Théologie historique 98). Paris: Beauchesne 1995. XXII/716 S.

Welche Vorstellungen hatte die Alte Kirche vom irdischen Ende Mariens? Was heute fast wie eine akademische Frage klingt, war 1950 im unmittelbaren Kontext der Definition der Aufnahme Mariens in den Himmel ein Problem von erregender Aktualität. Was die historische Forschung damals an Ergebnissen vorlegte (vor allem M. Jugie und A. A. Wenger), ist heute, knapp 50 Jahre danach zwar keineswegs einfach überholt, bedarf aber einerseits der Ergänzung – es wurden inzwischen einige neue Texte gefunden – andererseits nicht weniger Korrekturen und überhaupt einer neuen Gesamtbewertung. Vielleicht ist es in einer gewissen Distanz zur Definition leichter, zu einem objektiven Urteil zu kommen. Als Spezialist für altchristliche Apokryphen ist der Verf. der vorliegenden Arbeit nicht nur für den Umgang mit den hier einschlägigen Texten bestens vorbereitet – ein guter Teil der fraglichen Texte sind Apokryphen –, er tritt auch mit großem Methodenbewußtsein an seine Aufgabe heran. Dies zeigt sich u. a. in der von ihm praktizierten Unterscheidung zwischen grundsätzlich zwei Sorten von Zeugnissen, literarischen, also Homilien, Predigten, vor allem zur Gattung der sog. *Transitus Mariae* gehörende Texte, und eher ortsgebundenen Zeugnissen, also liturgischen und archäologischen Befunden. Verf. nennt letztere „topologische Traditionen". Den literarischen Traditionen ist der 1. Teil der Arbeit gewidmet, den topologischen der 2. – Der 1. Teil besteht aus „fiches signalétiques" für das insgesamt 62 einschlägige Texte enthaltende Dossier, also aus der Zusammenstellung aller irgendwie interessierenden Daten und Informationen über die einzelnen Texte als da sind, Autor, Titel, Datierung Verbreitung, Entdeckung, Edition, bisherige Interpretation, Ergebnisse der literarischen, historischen, lehrmäßigen Analyse usw. Wichtig für den Fortgang der Untersuchung ist es vor allem den Ort festzuhalten, wo das Haus und das Grab Mariens sich befindet, und natürlich die näheren Umstände ihres Endes. Denn diese Angaben dienen als Kriterien zur Unterscheidung von drei Kategorien von Texten: 1. solchen, in denen nur von ‚koimesis' / dormitio = Entschlafung ohne Auferstehung die Rede ist, 2. solchen, die Entschlafung und ‚analepsis' / assumptio = Aufnahme in den Himmel bezeugen, und zwar so, daß beide nicht letztlich doch identifiziert werden, 3. solchen, die die Aufnahme Mariens in den Himmel entweder mit oder ohne Auferstehung erwähnen. Die letzteren Zeugnisse der 3. Gruppe gehen davon aus, daß die Seele Mariens ihren Leib verlassen hat, zum Himmel aufgestiegen ist und daß ihr Leib nach drei Tagen wieder mit der Seele

vereint wurde. Für die Autoren dieser Textgruppe ist Maria nicht auferstanden, sondern unsterblich. Von größter Bedeutung für das vom Autor vorgeschlagene Gesamtbild der Entwicklung ist nun seine These, daß die drei Textsorten nicht gleichzeitig auftreten, wie das die ältere katholische Forschung mehr oder weniger annahm, sondern daß die 1. Gruppe, also die Bezeugung des bloßen Entschlafens, früher anzusetzen ist als die 3. Gruppe, also die Bezeugung der Aufnahme in den Himmel mit oder ohne Auferstehung. Bei der 2. Gruppe handelt es sich nach dem Verf. um den Versuch eines Kompromisses zwischen der 1. und der 2. Auffassung. – Die 62 Texte, die in diesem 1. Teil der Studie auf die genannten Angaben hin untersucht werden, sind jeweils in Sprachgruppen zusammengefaßt, was eine Lokalisierung der betreffenden Traditionen erleichtert. Es werden also nacheinander untersucht syrische, griechische, koptische, arabische, äthiopische, lateinische, georgische und armenische literarische Zeugnisse über das irdische Ende Mariens. Am Schluß wird jeweils festgehalten, wie sich die Texte der einzelnen Sprachgruppen auf die oben genannten drei Kategorien verteilen. – Der zweite Teil der Untersuchung befaßt sich, wie gesagt, mit den „topologischen Traditionen", also liturgischen und archäologischen Zeugnissen. Ein 1. Kap. ist der marianischen Liturgie in Jerusalem in der byzantinischen Zeit gewidmet. Von Bedeutung ist hier vor allem das Fest des Gedächtnisses Mariens am 15. August, mit dem sich ein eigener langer Abschnitt befaßt, das dann vom Fest der Entschlafung und Aufnahme Mariens verdrängt wird. Ausführlich kommen im Rahmen dieses Kap.s auch die vorliegenden literarischen Zeugnisse, d. h. die auf uns gekommenen Festhomilien zur Sprache. Das 2. Kap. des 2. Teils behandelt die aus Jerusalem und Umgebung stammenden Traditionen über das Haus Mariens, das entweder in Bethesda oder in Getsemani oder in Bethlehem oder auf dem Sionsberg lokalisiert wird. Das 3. Kap. untersucht die Jerusalemer Traditionen über das Grab Mariens, das 4. die Epheser Tradition über Haus und Grab Mariens, das 5. die Konstantinopler und Jerusalemer Traditionen über die Reliquien Mariens. – Aus der Kombination der Ergebnisse der Analysen des ersten und zweiten Teils der Arbeit ergibt sich, unter Zuhilfenahme einer Reihe von, wie der Autor zugibt, nicht näher bewiesenen Hypothesen, etwa folgendes Bild von der Entfaltung der Vorstellungen der Alten Kirche über das irdische Ende Mariens: Zum Ausgang des 5., Anfang des 6. Jh.s ist die Vorstellung von der ‚Entschlafung' Mariens im Bereich der syrischen Sprache eindeutig bezeugt, und zwar bei Gegnern des Konzils von Chalcedon (451), die, wie der der Autor behauptet, immer schon größere Verehrer Mariens waren als die Anhänger des Konzils. Der Glaube an die Aufnahme Mariens in den Himmel ohne Auferstehung, also der Glaube an die Unsterblichkeit Mariens, ist nach dem Verf. im Umfeld des Julian von Halikarnaß (518 abgesetzt), also des Aphthartodoketismus, aufgekommen. Es sei damit zu rechnen, daß man die in diesen Kreisen behauptete Leidensunfähigkeit und Unsterblichkeit Christi von diesem auf seine Mutter übertrug bzw. daß Maria leidensunfähig sein mußte, um Christus selber leidensunfähig zur Welt bringen zu können. Die Anschauung einer Aufnahme Mariens in den Himmel mit Auferstehung könnte dagegen einen Kompromiß darstellen zwischen den Anhängern des Julian und denen des Severus von Antiochien, die die Entschlafung Mariens bekannten. Der wichtigste Zeuge für das Aufkommen der Vorstellung der Aufnahme Mariens in den Himmel mit Auferstehung ist der Monophysist Theodosius von Alexandrien († 566). Bei ihm sind deutliche Spuren der Auseinandersetzung zwischen Julianisten und Severianern bezüglich des irdischen Endes Mariens zu erkennen. Ein wichtiges Zeugnis für die genannte Variante ist auch das Dekret des Kaisers Mauritius vom Ende des 6. Jh.s, durch das das Fest der Entschlafung Mariens für das gesamte Reich auf den 15. August vorgeschrieben wurde. Alle Zeugnisse weisen nach dem Verf. auf den monophysitischen Teil der Alten Kirche als Umfeld der Entstehung und der Entfaltung der Vorstellungen über das irdische Ende Mariens hin. Um die Brisanz dieses Ergebnisses, der Monophysitismus als Mutterboden der Vorstellungen über das Ende Mariens, etwas herunterzuspielen, vertritt der Verf. die, wie er sagt, auf neuere Arbeiten gestützte These, daß der Monophysitismus „eher auf politischen als lehrmäßigen Divergenzen" beruhte (669), eine Sicht der Dinge, von der er selber bekennt, daß sie zu nüancieren wäre. Es ist schade, daß Verf. selber diese notwendige Nüancierung nicht mehr geleistet hat. Damit fehlt dieser verdienstvollen Studie ein entsprechender Abschluß. – Die oben angedeutete Unterscheidung mehrerer

grundsätzlich verschiedener Kategorien von Zeugnissen über das Ende der irdischen Existenz Mariens macht es sicher möglich, die Entfaltung der betreffenden Vorstellungen differenzierter als bisher der Fall war darzustellen. Es ist jedoch auch auf die Grenzen der vorliegenden Arbeit hinzuweisen. Wenn ihr Ergebnis z. T. beträchlich von dem älterer Untersuchungen zum gleichen Thema abweicht, so liegt der Grund nicht zuletzt in der vom Verf. angewandten Methode. Die Zeugnisse werden nicht mehr nach ihrem Autoritätsgrad gewichtet, sondern alle, ob apokryph oder nicht, als gleichberechtigte Belege für die Vorstellungen der Alten Kirche über das irdische Ende Mariens verwendet. Für den Historiker, der sich für die Verbreitung bestimmter mentaler Vorstellungen in der Zeit der Alten Kirche interessiert, ist das sicher eine legitime Vorgehensweise, für den Theologen erscheint sie uns nicht einfach übernehmbar. Denn Gegenstand seiner historischen Bemühung sind nicht so sehr weit verbreitete religiöse Anschauungen als solche, sondern der Glaube der Kirche. Der ist aber nicht gleicherweise in populären Legenden, zumal wenn sie wie der *Liber, qui appelatur Transitus sanctae Mariae* auf dem ‚Verzeichnis der verbotenen Bücher' (Decretum Gelasianum) stehen, und in Predigten anerkannter Theologen wie Germanus von Konstantinopel oder Andreas von Kreta oder Johannes von Damaskus greifbar. Noch aus einem anderen Grund kann die vorliegende Untersuchung ältere Arbeiten nicht ersetzen: es sind in ihr ja nur Texte berücksichtigt, die sich als ganze auf das Thema beziehen. Wichtige Zeugnisse über die Lehrentwicklung finden sich aber auch in Texten, die nur incidenter auf das Thema eingehen, man denke nur an Epiphanius (Haer. 78,24; PG 42,716) oder die Homilie des Priesters Timotheus von Jerusalem. Zu bedauern ist, daß sich Verf. nicht zur Erstellung eines Registers entschließen konnte. Als Arbeitsinstrument ist die Arbeit damit weniger geeignet. Dankenswerterweise sind der Untersuchung mehrere Tabellen beigegeben, die eine schnelle Information über die konkreten Ergebnisse der Arbeit erlauben. Eine gute Zusammenfassung bietet übrigens der „Dictionnaire de Spiritualité" unter der Überschrift „Transitus Mariae", Bd. 15, 1991, 1160–1174. H. J. Sieben S. J.

Bausenhart, Guido, *„In allem uns gleich außer der Sünde"*. Studien zum Beitrag Maximos' des Bekenners zur altkirchlichen Christologie. Mit einer kommentierten Übersetzung der „Disputatio cum Pyrrho" (Tübinger Studien zur Theologie und Philosophie 5). Mainz: Matthias-Grünewald 1992. 364 S.

Diese Studie über Maximus Confessor und insbesondere über dessen christologischen Beitrag in der *Disputatio cum Pyrrho* (CPG 7698) entstand als Dissertation unter P. Hünermann und wurde 1990 in Tübingen angenommen. Verf. gibt eine deutsche Übersetzung (196–235) mit Kommentar (236–316) des griech. Textes der *Disputatio* (Grundlage ist dabei der von Doucet erarbeitete Text in seiner unveröffentlichten, schwer zugänglichen Dissertation von 1972; Doucet soll auch die krit. Edition für CCG erstellen). Der Text erwies sich für den Verf. als so reich in seinen christologiegeschichtlichen Bezügen und Anspielungen, daß es sich anbot, in den ersten beiden Abschnitten die Geschichte der christologischen Problematik darzustellen, auf die die *Disputatio* zu antworten sucht: die Frage nach der „Struktur des Zueinanders von göttlicher und menschlicher Wirklichkeit in Christus" (41). In der Tat zeigt sich die Problematik bereits bei Apolinarius von Laodicaea, dessen Ansatz durch die Jhe weiterwirkt; der erste Abschnitt (18–44) ist daher der Darstellung seines Christusbildes gewidmet. Im zweiten Abschnitt (45–109) versucht B., den Stationen einer Antwort nachzugehen und zwar bei den Kappadokiern, Nestorius, Chalkedon (als terminologischer Entscheidung) und den beiden Leontii (von Byzanz bzw. von Jerusalem). Schließlich entfaltet der dritte, umfangreichste Abschnitt (110–182) die Position von Maximus, dem ein Exkurs (über die Bedeutung der Väter im Monotheletenstreit: 183–195) folgt. Als Anhang fungiert eine Übersetzung des Schreibens von Patriarch Sergius an Papst Honorius (317–321), dem sich ein umfangreiches Literaturverzeichnis (323–364) anschließt. Bedauerlich ist das Fehlen eines Registers – denn die materialgesättigte Darlegung eignet sich gut zum Nachschlagen und enthält manch kenntnisreiche, knapp zusammengefaßte kleinere Exkurse, z. B. über die Organon-Terminologie (299–302), über Leos Formel *agit enim utraque natura* ... (309–313), über die Cyrill-Stelle aus dem Johannes-Kommentar

(IV 2) (292–299), über die Formulierung von der *theandrike energeia* aus ep. 4 von Ps.-Dionys (303–309).

Bereits in der Hinführung (9–17) fällt die große Detailkenntnis des Verf. auf und eine erstaunliche Beherrschung der umfangreichen Sekundärliteratur zur Christologiegeschichte des 4. bis 7. Jh.! B. versteht es, knapp und präzise, aber auch lebendig, in bildhafter Sprache und sichtlich engagiert die komplexe Materie darzustellen. Er schreibt aus einem systematischen Interesse heraus, es geht ihm um „Christo-logik" (12, Anm. 29), darum, die „der Christologiegeschichte immanente Logik zu erweisen" (12). Die anspruchsvolle Aufgabe, die „christologiegeschichtlichen Hintergründe der im 7. Jahrhundert anstehenden Fragen als systematischen Teil" (10) zusammenhängend darzustellen, wird erfüllt. Wenn B. auch nur für den Abschnitt über Maximus den Anspruch eigener Forschungsarbeit erhebt – bei den ersten beiden Abschnitten habe er sich von der Sekundär-Literatur leiten lassen und sie kritisch geprüft (16) – so wird doch gerade in diesen beiden Abschnitten eine sehr kenntnisreiche und anregende Darstellung der christologischen Entwicklung geboten. Unzweifelhaft aber ist die Untersuchung über Maximus das Herzstück der Arbeit. Dann zeigt sich auch der Lohn des langen Anmarschweges: Die Position von Maximus erscheint als Lösung vieler Probleme.

Betont stellt B. die Soteriologie heraus (vgl. 18, 20, 31). Nur Gott kann erlösen, also will Apolinarius im Sinne Nikaias die Göttlichkeit Jesu sicherstellen; es kann sich nicht um einen inspirierten Menschen handeln, sondern Gott ist Mensch geworden in einer *synthesis anthropoeides,* wobei das Leib-Seele-Modell zu einer exakten Erklärung wird und nicht bloß als Modell dient. Leitend für Apolinarius ist das Logos-Sarx-Modell, dem ja auch die Arianer ebenso wie Athanasius folgen. Apolinarius will Athanasius beerben (34). In der Inkarnation hat Gott (nach Apolinarius) ein Werkzeug angenommen und wird mit ihm eine *ousia;* die *sarx* wird allein durch den Logos belebt. Um die Sündelosigkeit Christi zu gewährleisten, darf es für Apolinarius keine zwei geistigen Prinzipien geben, keine Wahlfreiheit, da dies die Sünde nach sich zieht. Ein solches moralisches Argument wird auch später immer wieder von den Monotheleten ins Feld geführt.

Die Unterscheidung von *ousia* und *hypostasis* führt in der Trinitätslehre wie in der Christologie weiter, um jeweils die Ebenen von Einheit und Verschiedenheit zu bestimmen. Komprimiert bringt B. eine Deutung der Definition von Chalcedon (70–86) (nützlich der Hinweis insbesondere auf die Analyse von Carrière 1979). Die eingehende und eigenständige Darstellung der Begriffsentwicklung bei den beiden Leonti (86–109) bedürfte nun der Auseinandersetzung mit der Analyse von A. Grillmeier in Band 2/2 von „Jesus der Christus im Glauben der Kirche" (1989) (z. B. wird der bekannte Text von Leontius von Byzanz über *enhypostaton* [CNE 1: PG 86, 1277C-D] von Grillmeier, 204 anders übersetzt und gedeutet) (99, Anm. 322).

Der Monotheletismusstreit zwingt nach B. zum letzten Mal in der Alten Kirche zu einer Neubestimmung von *physis* und *hypostasis.* Diesen „christologischen Endkampf" entscheidet Maximus (so v. Balthasar) aus seiner profunden Kenntnis der Christologiegeschichte heraus, insbesondere der beiden Leontii und Severus (110). Der „letztlich ungeklärte ontologische Status der Idiome" bei den Neuchalcedoniern wirkt sich nun in der Frage um die Idiome *energeia* und *thelema* aus. Nach Maximus konstituieren sie die Natur. Keine der natürlichen Eigentümlichkeiten bezieht sich in erster Linie auf das Individuum, sondern auf seine Physis und Ousia. Damit erscheinen die Naturen personalistischer und das tiefste soteriologische Moment kommt ins Spiel (111). Nach einer Darstellung der monenergetischen Position (111–131) skizziert B. die theologische Anthropologie des Maximus (131–147), die bereits vor 633 erarbeitet wurde. Auf dieser Grundlage kann Maximus von einem echt menschlichen Wollen in Christus sprechen und von seiner menschlichen Freiheit (147–167). Schließlich erläutert B. den Hypostasen-Begriff des Maximus und dessen Vorstellung von der Perichorese der beiden Naturen als Selbstvollzug der Hypostase Christi (167–178). Das Ziel des Christus-Geschehens ist jedoch die Vergöttlichung des Menschen; diese aber versteht Maximus als Perichorese des Glaubenden mit dem Geglaubten, die zur Selbigkeit, zur Vergöttlichung führt (der Mensch wird er selbst, indem er mit dem, was er glaubt, identisch wird) (180f.) – nach dem Maß des Glaubens. Dem Menschen kommt in diesem Prozeß der Vergöttlichung eine aktive Rolle zu (durch Liebe und Tugend).

Immer wieder fällt die Nähe zum Denken und christologischen Anliegen von A. Grillmeier auf (19, 31, 44, 77–82, 117, 130; vgl. auch das Interesse an der theologischen Rolle der Seele Christi 32, Anm. 108 und öfter, bes. 292–299). Die Konzeption von Grillmeier wird durch die kundige Einbettung in zusätzliche Sekundärliteratur noch klarer. B. kannte aber die Bände 2/2 (über Konstantinopel) und 2/4 (über Alexandrien) von „Jesus der Christus im Glauben der Kirche" noch nicht, da die Arbeit am 13.8.89 abgeschlossen wurde (17) (die beiden Bände erschienen Ende 1989 bzw. 1990). – Einige kleinere Anmerkungen, die den Wert der Arbeit in keiner Weise beeinträchtigen: Wegen der Fertigstellung der Arbeit im August 1989 wurde die Pamphilus-Ausgabe CCG 19 (1989) nicht verwendet (ohne Einfluß auf die Text-Zitate [95]) und die CCG-Ausgabe 18 (1988) der Ambigua von E. Jeauneau nicht erwähnt. – 88, Anm. 256: Gegen die Datierung von De sectis zwischen 543 und 551 von M. van Esbroeck vgl. nun T. Hainthaler, in: Jesus d. Chr. 2/4, 134, Anm. 134, und Band 2/2, 523, Anm. 91a. – Die geschichtlichen Hintergründe des Monotheletenstreites und der *Disputatio* stehen recht verstreut in den Anmerkungen (Anm. 50, 60, 61, 69 etc.) und zuweilen ziemlich spät (z. B. wird die alexandrinische Union von 633 erst in Anm. 81 ausführlich dargestellt). Eine Übersicht über den historischen Verlauf, auf die dann bei Bedarf verwiesen wird, könnte hilfreich sein. – Dankbar ist man dafür, daß übersetzte griechische Zitate in der Anm. im Originaltext mitgeliefert werden (16). B. übersetzt nicht immer sehr wörtlich (134, Anm. 156). Man kann fragen, ob es richtig ist, in der bekannten Cyrill-Stelle aus dem Joh-Kommentar (IV, 2) συγγενής mit „identisch" wiederzugeben (229), oder τελείωσις mit „volle Selbstverwirklichung" (142, 152 u.ö.), oder *pathos* mit Passivität (128 u.ö.). – Unzutreffend ist, daß der von K.-H. Uthemann für 1982 angekündigte Beitrag über das anthropologische Modell „bis heute" nicht erschienen ist (125, Anm. 99 und 303). Zwar wurde er nicht, wie in ThRv 77 (1981) 483 angekündigt, in Analekta Vlatadon 1982 (wofür er angenommen war) publiziert, statt dessen aber in Kleronomia 14, (1982) 215–312. Uthemann hat nun weitere Arbeiten über den Neuchalcedonismus und seine Bedeutung für den Monotheletismus (B. zu diesem Desiderat 110, Anm. 3) verfaßt (in Druck). – Hingewiesen sei an dieser Stelle auch auf eine weitere Dissertation über Maximus: V. Karayiannis, Maxime le Confesseur. Essence et énergie de Dieu (Théologie historique 93) Paris 1993. T. Hainthaler

Johannes Damaskenos und Theodor Abu Qurra, *Schriften zum Islam.* Kommentierte griechisch-deutsche Textausgabe von *Reinhold Glei/Adel Theodor Khoury* (Corpus Islamo-christianum) Würzburg/Altenberge: Echter/Oros 1995. 222 S.

Das allgemeine Interesse der westlichen Öffentlichkeit am Islam hat zur Folge, daß auch die Geschichte der Beziehungen zwischen beiden Kulturen verstärkt in den Blick gerät. Diese Geschichte ist nicht nur von kriegerischen, sondern auch von geistigen Auseinandersetzungen bestimmt. Einen entscheidenden Beitrag zu dieser geistigen Auseinandersetzung mit dem Islam leisteten christliche Theologen. Ihre Werke sind uns vornehmlich in lateinischer, griechischer und arabischer Sprache überliefert. Das schon seit einigen Jahren existierende, in die drei genannten Sprachen gegliederte *Corpus Islamico-christianum* hat es sich zur Aufgabe gemacht, solche mit dem Islam befaßten Schriften christlicher Theologen dadurch einer breiteren Öffentlichkeit zugänglich zu machen, daß dem Originaltext jeweils eine moderne, meist deutsche Übersetzung beigegeben wird. Der vorliegende Band enthält Schriften zum Islam des Johannes Damaskenos (um 675–749), den man als den letzten griechischen Kirchenvater betrachtet, und des Theodor Abu Qurra (740–820), eines brillanten Apologeten des christlichen Glaubens nicht nur in innerkirchlichen Kontroversen, sondern auch gegenüber dem Islam. Beigegeben ist die *Disputatio Saraceni et christiani,* ein Text, der in verschiedenen Versionen überliefert und dessen Verfasserfrage noch nicht endgültig geklärt ist, aber insofern gut in den vorliegenden Band paßt, als sowohl Abu Qurra als auch Johannes Damaskenos als Verfasser in Frage kommen. Von Johannes Damaskenos bietet der Band das Kapitel 100 aus dessen *De haeresibus* (zweiter Teil der ‚Quelle der Erkenntnis'), von dessen Schüler im weiteren Sinn des Wortes, Abu Qurra, 17 mit dem Islam befaßte *Opuscula,* redaktionell überarbeitete Streitgespräche mit Muslimen über damals gängige Themen der Auseinanderset-

zung wie Sendung Muhamets durch Gott, Einehe, Eucharistie, Dreifaltigkeit, Inkarnation usw. Während der griechische Text des Johannes von Damaskus und der *Disputatio* im wesentlichen derjenige der Kotterschen Edition ist, handelt es sich bei den *Opuscula* (18–25, 32, 3, 8, 16, 9, 35–38) des Abu Qurra um eine kritische Erstedition auf der Basis von 12 Handschriften. Im Unterschied zu *Opusculum* 32, das hier zum ersten Mal überhaupt auf griechisch ediert wird, sind die übrigen Dialoge des Abu Qurra auch in verschiedenen älteren Ausgaben (Gretser, PG 97 usw.) zu finden. Die den Originaltexten beigegebene deutsche Übersetzung stammt aus der Feder von *Reinhold Glei*, der auch die Edition der *Opuscula* des Abu Qurra besorgt hat. Die Einleitung des Bandes, sowie die Erläuterungen zu den edierten Texten und die Literaturhinweise hat der bekannte Islamforscher *A. Th. Khoury* verfaßt. Die Einleitung bietet neben einem Kapitel über Johannes Damaskenos und seine Umwelt (Kurzbiographie des Damaskenos, das Verhältnis zwischen Islam und Christen zur Zeit des Damaskenos, Christliche Apologetik) eine Erörterung der Echtheitsfrage des cap. 100 aus *De haeresibus* des Damaszeners, eine Darstellung von dessen Haltung gegenüber dem Islam und einen gerafften Überblick über Abu Qurras Leben und Werk. Leider sind eine Reihe arg störender Druckfehler stehen gelieben, vgl. z. B. S. 39 Akominates statt Choniates. Die Erläuterungen (185–212) zu einzelnen Stellen sind z. T. recht umfangreich und enthalten reiche Literaturangaben, darunter vor allem die eigenen Werke des Kommentators. H. J. Sieben S. J.

Biblia patristica. Index des citations et allusions bibliques dans la littérature patristique. Bd. VI. Hilaire de Poitiers, Ambroise de Milan, Ambrosiaster (Centre d'analyse et de documentation patristique). Paris: CNRS Editions 1995. 376 S.

10 Jahre nach Erscheinen des ersten Bandes der Biblia patristica liegt hiermit also der 6. Band dieses wichtigen Arbeitsinstrumentes vor. Nachdem in vier vorausgehenden Bänden Autoren griechischer Sprache auf ihre Bibelzitate und -anspielungen hin untersucht worden waren, wendet sich der vorliegende mit Hilarius von Poitiers und Ambrosius von Mailand zwei sehr wichtigen und bekannten Kirchenvätern, mit ‚Ambrosiaster' einem auch zwar wichtigen, aber bis heute immer noch nicht identifizierten Pauluskommentator zur Zeit des Papstes Damasus zu, dessen Schriften das ganze Mittelalter hindurch unter dem Namen des Ambrosius fleißig gelesen wurden. Erst Erasmus deckte die falsche Zuschreibung auf. Die Einleitung weist auf die fruchtbare Zusammenarbeit mit dem Beuroner Vetus-Latina-Institut hin und bedankt sich für die von dort gewährte Hilfe. Mit Spannung erwartet man die folgenden Bde, unter denen ja wohl bald auch mehrere (?) Augustinus gewidmet sein werden. H. J. Sieben S. J.

Bojović, Boško I., *L'idéologie monarchique dans les hagio-biographies dynastiques du Moyen Âge serbe* (Orientalia Christiana Analecta 248). Rom: Pontificio Istituto Orientale 1995. LII/727 S.

Der in Belgrad geborene Verf. lebt und arbeitet seit vielen Jahren in Frankreich (Paris); seinen dort erworbenen, akademischen Graden (Doktorat und Habilitation) lagen Arbeiten über die mittelalterliche Geschichte Serbiens zugrunde. Das vorliegende Buch ist seine bisher umfangreichste Veröffentlichung auf diesem Gebiet, der schon mehrere Aufsätze (Auszüge/Teilaspekte) vorausgingen; es ist um so mehr zu begrüßen, als dem westlichen Leser bisher keine detaillierte Darstellung der serbischen Literatur des Mittelalters in einer ihm vertrauten Sprache zur Verfügung stand.

Schon das Vorwort des bekannten Byzantinisten *André Guillou* (VII) weist auf die mit Stefan Nemanja (1166–1196) beginnende orthodoxe Engführung der politisch-religiösen Gedankenwelt des mittelalterlichen Serbiens hin, welche die vorausgehenden und späteren römisch-lateinischen Einflüsse allzu gerne vergessen lassen möchte. Auch der im Titel des Buches gewählte Terminus „Hagio-Biographie" für die Herrscherbiographien (von Sava bis zu Konstantin von Kostenec, in aufsteigender Linie) will auf die gewollte und für Serbien typische Vermischung von Geistlichem und Weltlichem, Königtum und Heiligkeit hinweisen; diese tritt in der Kirche an die Stelle einer systematischen, originalen Theologie. In seiner Einführung (1–13) sieht B. seine Arbeit als Syn-

these früherer Untersuchungen serbischer, deutsch- und englischsprachiger Autoren, die durch die fehlende, kritische Edition vieler Texte, besonders auf liturgischem und hagiographischem Gebiet (und man könnte hinzufügen: entsprechender, zuverlässiger Übersetzungen in westliche Sprachen!), behindert ist. – Es folgt dann ein langer geschichtlicher Abriß über alle serbischen Herrscher, von Dynastiegründer Stefan Nemanja bis zum letzten Despoten Stefan Berislavić (1515–1535); mehrere unter ihnen wurden vor ihrem Tode Mönche, die meisten wurden früher oder später auch kanonisiert (nur dem bedeutendsten Zaren, Stefan Dušan [1331/46–1355], blieb diese Auszeichnung wegen des damaligen Schismas mit dem Ökumenischen Patriarchat versagt). Diesem Überblick schließt sich ein erster hagiographischer Durchgang an (Überschrift: „Von der Hagiographie zur Geschichte", 147–300); er kristallisiert die je verschiedene Betrachtungsweise der Autoren (vom ersten serbischen Erzbischof Sava bis zu Nikon von Jerusalem, d. h. vom 12.–15. Jahrhundert) heraus, bzw. die allmähliche Verschiebung der Gewichte in der Gattung Hagiographie/Biographie; den Schwerpunkt dieses Kapitels und den eigenständigsten Beitrag des Autors bildet die kritische Edition einer bisher unedierten Kompilation, nämlich der von Nikon verfaßten, kurzen Vita des Stefan Nemanja/Simeon, die auf den früheren Viten des Herrscher-Mönches basiert (Edition/franz. Übersetzung: 241–300). Darauf folgt der dritte Teil, der in der Intention B.s den Schwerpunkt der Arbeit bilden soll (Überschrift: „Heiligkeit und Königtum", 301–711): die Analyse aller verfügbaren Viten, ergänzt durch die wichtigsten Urkunden und Gesetzeswerke der einzelnen Herrscher (Könige, Zaren, Despoten) im Hinblick auf das gewählte Generalthema. Die Leitidee der „Abstammung von heiligen Dynastiegründern" (Simeon/Sava), dargestellt im alttestamentlichen Symbol der „Wurzel Jesse", spielt dabei eine wesentliche, trotz aller historischer Wechselfälle konstante Rolle. Eine zentrale Stellung in dieser Literatur kommt den Sammelbiographien des Erzbischofs Danilo II. und seiner Nachfolger zu, zugleich aber auch bulgarischen „Gast"autoren, wie Grigorij Camblak und der schon erwähnte Konstantin „Philosoph" von Kostenec.

Der Aufbau der Arbeit in konzentrischen Kreisen hat natürlich viele Wiederholungen im Text zur Folge, die der Übersichtlichkeit und Beweiskraft der Argumente nicht gerade förderlich sind. Die relativ häufigen Verweise des Verf.s auf Parallelvorgänge im westlichen Mittelalter verraten zwar eine gewisse Belesenheit, bleiben aber meist zu blaß, um ein wirkliches Gegengewicht oder einen Erkenntnisfortschritt zu begründen. – Die Zitationsweise der Artikel in den Anmerkungen ist nicht immer korrekt bzw. verkürzt (z. B. S. 123, Anm. 70; S. 502, Anm. 115; Petković, Pregled crkvenih spomenika ...; S. 530, Anm. 34). Viele Druckfehler, vor allem bei den deutschen Titeln, sind stehengeblieben: S. 74, Anm. 68, Z. 1: στέψεως; S. 104, Anm. 123, Z. 9: byzantinischen; S. 151, Anm. 8, Z. 6: feodal'noj; Anm. 10, Z. 2: Brastvo; S. 172, Anm. 128, Z. 3: Byzanz; S. 192, Anm. 117, Z. 1: Patriarchen; S. 197, Anm. 135, Z. 2: Svane; S. 207, Anm. 173, Z. 2: 1867; S. 218, Anm. 55, Z. 4: Festgabe; S. 226, Z. 25 f.: λύσεις, ἐρωτήσεις – ἀποκρίσεις; S. 271, Anm. 2, Z. 4: Patristica; S. 310, Anm. 5, Z. 3: Müller (item: S. 378, Anm. 43); Z. 6: Göttingen; S. 330, Anm. 91, Z. 6 f.; „... Ständeversammlungen bei den Slaven", in: Osteuropa in Geschichte und Gegenwart. Festschrift für Günther Stökl ...; S. 353, Anm. 166, Z. 2: Ljubinković; S. 481, Anm. 30, Z. 2: Srednjevekovne; S. 522, Anm. 10, Z. 22: Ščapov; S. 536, Anm. 53, Z. 4: Symbol; Anm. 55, Z. 7: dynastischen; jeweils mehrere (identische) Fehler: S. 575, Anm. 17; 580, Anm. 33; 647, Anm. 40. – Ferner: Es gibt nur *einen* Paulusbrief an die Römer (S. 3). – Der Name „Šafařík" (S. 6; 179, Anm. 36) sollte einheitlich geschrieben werden. – Im Index (S. 725) sollte Stanislaus Hafner unter seinem Familiennamen aufgeführt werden. – All diese Versehen und Einwände schmälern aber nicht das Verdienst des Buches, das allein schon als Nachschlagewerk Slavisten und Mediävisten gute Dienste erweisen wird.

G. Podskalsky S. J.

Bonaventura, *De triplici via – Über den dreifachen Weg.* Übersetzt und eingeleitet von *Marianne Schlosser* (Fontes christiani 14). Freiburg u. a.: Herder 1993. 229 S.

Der Ordensgeneral, der siebte Nachfolger des heiligen Franziskus und mit Recht „zweiter Gründer" des Ordens genannt, schrieb seine wichtigsten Werke in jener Zeit,

als er durch viele Tätigkeiten und Reisen bis zum äußersten beschäftigt war, und zwar neben dem Hexaemeron und der Legende maior und minor auch seine Schrift De triplici via. Dieses Werk, das auch andere Namen trägt, gehört zu den wichtigsten mystischen Traktaten des Mittelalters und stellt eine „Summe der mystischen Theologie" dar (Bonnefoy). Während Bernhard die Inkarnation als Mitte der Heilsgeschichte ansah, nimmt für Bonaventura die passio Christi und die compassio cum Christo diese Stelle ein. Das Kreuz ist der Ort der „Erleuchtung", in ihm verbirgt sich Gottes Weisheit und Liebe zum Menschen. Bezeichnend ist, wie Bonaventura das Anliegen seiner mystischen Theologie entfaltet. Er setzt zunächst bei der Sprache an. In der sprachlichen Struktur spiegeln sich die geistigen Ordnungsgesetze und die inneren Zusammenhänge wider. Dabei verhält es sich wie beim Studium der Heiligen Schrift: Bloßes Lesen, das den Text nur zur Kenntnis nimmt, genügt nicht, man muß den Text „wiederkäuen" (vgl. die Trias meditatio – oratio – contemplatio). Nicht anders in der Theologie: sie bringt keine rein theoretische Erkenntniserweiterung, sondern führt in das tiefere Verstehen der göttlichen Wahrheit und in die zunehmende Gleichgestaltung. Am Ende steht die Erkenntnis der Liebe Gottes „zu mir", eine Erkenntnis, die den Menschen zur Selbstüberschreitung wird (excessus mentis). So führt die Theologia negativa den Menschen über alle geschöpflichen Begriffe hinaus zur Hingabe an Gott und zur Erkenntnis, daß alles Geschaffene das Siegel des dreifaltigen Gottes trägt. Diese Erkenntnis läßt die durch die Gnade begründete Verbindung mit Gott erfahrungsmäßig verkosten. – Im Anhang des Buches findet sich eine Predigt zum Karsamstag, die zu den Kostbarkeiten im Werk Bonaventuras gehört und die Triplex via ergänzt. Gottes Ruhe am siebten Tag und die (Grabes-)Ruhe Christi sind Grund für die Ruhe der Glaubenden. Am Ende empfangen alle Gläubigen die höchsten Stufen der Mystik, manche erhalten sie in ihrem irdischen Leben.

M. Schneider S. J.

Meister Eckhart, *Die deutschen und lateinischen Werke.* LW III, Indices – 11. Lieferung, 713–763; Titelbogen für LW III. Stuttgart: Kohlhammer 1994.

Im Jahre 1933 war in Berlin die Herausgabe der Werke von Meister Eckhart beschlossen worden. Die erste Lieferung des Gesamtwerkes erschien 1936. Die letzte Lieferung von LW III schloß jetzt diesen Band nach 60 Jahren ab.

An Schwierigkeiten hat es bei der Herausgabe dieses wichtigen Werkes deutscher Geistesgeschichte gewiß nicht gefehlt: durch Kriegseinwirkungen fielen 3 Mitarbeiter. Weitere Mitarbeiter der ersten und zweiten Forschergeneration starben inzwischen, darunter die beiden Hauptherausgeber J. Quint und J. Koch. Die Zettelkästen wurden in Breslau durch Kriegseinwirkung und Mutwillen stark beschädigt. Und doch wurden die Arbeiten fortgesetzt. – Nach dem Kriege lag als erster LW IV 1953 vor. 1963 folgte DW V und ein Jahr später Band I. Jetzt sind von den ursprünglich geplanten zehn Bänden acht vollständig vorhanden. Intensiv gearbeitet wird an den restlichen Bänden LW V, LW I,2 sowie DW IV. Neben der Lektüre der Einleitungen gibt die Durchsicht der Quellenregister eine Vorstellung davon, welch ungeheures Werk von der Arbeitsgemeinschaft geleistet worden ist. – Trotz intensiver Suche nach Handschriften in öffentlichen Bibliotheken, die J. Koch zu Beginn bereits begonnen hatte, konnte nur wenig neues Quellenmaterial aufgespürt werden. Bemerkenswert war allerdings der Fund von L. Sturlese in der Bodleian Library zu Oxford (ThPh 63, 1988, 612). Zudem war es J. Koch möglich, in langen Jahren die erhaltenen Quellen zu den Prozessen von Köln und Avignon zusammenzutragen (LW V bis Nr. 48). Die Herstellung der Predigten bedeutet mühsame Interpretation bei 86 Texten, die dem Meister zugeschrieben werden dürfen. (J. Koch dachte anfangs an 160 Predigten.) Der Rest kann nicht mehr rekonstruiert werden und ist nur noch im weiteren Sinne Meister Eckhart zuzuschreiben. – Einen wichtigen Beitrag leistete die Deutsche Forschungsgemeinschaft durch beachtliche Beihilfen. Auf ihren Wunsch geht auch die Veröffentlichung deutscher Übertragungen der lateininischen Texte zurück. – Soviel läßt sich im Augenblick als Arbeitsbericht zusammenstellen. LW VI wird mit den Indices der Gesamtausgabe zu den Opera Magistri Ekkardi die Einleitung zum Gesamtwerk bringen und nach den heutigen Erkenntnissen Handschriften und Quellen beschreiben. Bei einer Zusammenschau darf die französi-

sche Ausgabe der LW nicht übersehen werden, die mit einer Kommentierung der Werke des Meisters begonnen hat (ThPh 62, 1987 Genesiskommentar).

Daß es sich bei dem Unternehmen um eine ökumenische Arbeitsgemeinschaft vom Anfang an gehandelt hat, sollte deutlich gesagt werden. Den Forschern wie auch dem Verlag Kohlhammer gebührt der Dank für das Zustandekommen des großen Werkes, das dem Abschluß nahe ist. Nicht vergessen werden darf der Dank an die Setzer, die mustergültige Arbeit verrichtet haben. Möge durch die Textedition ernsthafte Kommentierung und Beschäftigung mit dem Denken des großen mittelalterlichen Meisters zum allgemeinen Nutzen weiterhin gefördert werden. C. Becker S. J.

Trottmann, Christian, *La vision béatifique.* Des disputes scolastiques à sa définition par Benoît XII (Bibliothèque des écoles françaises d'Athènes et de Rome 289). Rom: Ecole française de Rome. 1995. 899 S.

Als der zweite Avignoner Papst, Johannes XXII., in seiner Allerheiligenpredigt von 1331 die These vertrat, daß die Heiligen erst nach dem jüngsten Gericht in den Genuß der *visio beatifica* (= v.b.) gelangten, waren in der damaligen Christenheit die einen perplex, während andere jubilierten. Ratlos waren diejenigen, die in dieser Frage älteren Entscheidungen des Lehramtes, vor allem aber der neueren Theologie (u. a. Albert der Gr. und Thomas von Aquin), gefolgt waren. Bestand nicht allgemeiner Konsens darüber, daß die Seligen, sobald ihre Seele die nötige Reinheit erlangt hat, zur Anschauung Gottes, ja des göttlichen Wesens, gelangen? Grund zum Jubeln hatten dagegen die Gegner des Papstes, d. h. der von ihm exkommunizierte und von einem Gegenpapst zum deutschen Kaiser gekrönte Ludwig der Bayer und seine Münchener Hoftheologen, unter ihnen vor allem Ockham, die schon lange nach Mitteln und Wegen suchten, sich dieses Papstes zu entledigen und deswegen die in der Allerheiligenpredigt vertretene Lehre einer Verzögerung der Anschauung Gottes bis zum letzten Gericht nur allzu bereitwillig auf ihre Liste päpstlicher Häresien setzten. – Zwar gab es schon zu einzelnen Abschnitten der geschichtlichen Entfaltung der Lehre von der *v.b.*, vor allem zu der durch die Predigt Johannes' XXII. ausgelösten Krise, wichtige Arbeiten, in der vorliegenden monumentalen Untersuchung kommt aber zum ersten Mal die gesamte Entwicklung, von den patristischen Anfängen bis zur Bulle *Benedictus deus* Benedikts XII., im Zusammenhang zur Darstellung. In dieser Entwicklung unterscheidet Verf. zwei Phasen, eine erste, in der die Frage nach dem dominiert, *was* die Seligen in der Anschauung Gottes sehen, und *wie*, mit welchen Mitteln, sie sehen, was sie sehen, eine zweite, in der die Frage nach dem *wann*, dem Anfang dieser Schau, im Vordergrund steht. Der Einschnitt zwischen beiden Phasen ist durch die Allerheiligenpredigt Johannes' XXII. markiert. Die erste Phase, die der Predigt des Papstes vorausgehende theologische Tradition und Reflexion, ist Gegenstand des ersten Teils der Untersuchung (27–410), die zweite Phase, die durch diese Predigt ausgelöste, heftige Debatte, Gegenstand des zweiten (411–811). Nicht für den 1., wohl aber für den 2. Teil erhebt T. den Anspruch einer erschöpfenden Erfassung und Behandlung der einschlägigen Quellentexte, d. h. der Werke von über 20 Autoren, von denen 2/3 nur handschriftlich überliefert sind. Die gewaltige Stoffülle beider Teile ist jeweils in 6 Kap. untergliedert. Unter der Überschrift des 1. Teils „Die scholastischen Diskussionen über die *v.b.*: was und wie sehen die Seligen?" behandelt ein 1. einleitendes Kap. das „Erbe von 10 Jahrhunderten theologischer Diskussion". Konkret geht es hier zunächst um den Beitrag der griechischen Väter, dann der lateinischen Tradition, im wesentlichen Augustinus, schließlich der theologischen Reflexion von der karolingischen Renaissance bis zu den theologischen Schulen des 12. Jahrhunderts (vor allem Abaelard, Viktoriner, Bernhard von Clairvaux, Petrus Lombardus). Wie in zahlreichen anderen Fragen ist auch bei der vorliegenden Augustinus von besonderer Bedeutung. Er ist es, der „die lateinische Theologie der *v.b.* philosophisch begründet" (55). Seit ihm wird die Glückseligkeit als Anschauung Gottes konzipiert. – Die fortschreitende Reflexion der Theologen spiegelt sich u. a. in verschiedenen kirchenamtlichen Verurteilungen, vor allem die von 1241, durch die der Gegenstand der Gottesschau festgeschrieben wird: die Seligen sehen das göttliche Wesen selber. Ausgelöst wurde die Diskussion sowohl durch das Bekanntwerden der Schriften des Aristoteles als auch von

Werken griechischer Kirchenväter wie Johannes Chrysostomus und Johannes von Damaskus, die auf der grundsätzlichen Unerkennbarkeit Gottes insitierten. Vor allem unter dem Einfluß der Erkenntnislehre des Stagiriten verschiebt sich die Problematik vom Gegenstand der Schau (was sehen die Heiligen?) auf den Modus (wie können sie das göttliche Wesen sehen?) (Kapitel 2). Das 3. Kap. untersucht die durch den Ersten und Zweiten Averroismus ausgelöste Diskussion und die von ihm ausgehenden Gefahren für die *v.b.* Das 4. Kap. behandelt die „intellektualistische Lösung Alberts des Gr. und des Thomas von Aquin" und die von letzterem ins Spiel gebrachte Theorie des *lumen gloriae.* Die Theologie war weit davon entfernt, insgesamt der von den beiden Dominikanern propagierten und vorexerzierten Aristotelesrezeption in unserer Frage zu folgen. Welche verschiedenen Richtungen und Schulen unter der Berufung auf Augustinus gegen die Rezeption des Aristoteles im Zusammenhang der *v.b.* auftraten, entfaltet das 5. Kap. Das den 1. Teil abschließende 6. Kap. behandelt die „Theorie der Erkenntnis und der *v.b.* zu Beginn des 14. Jh.s." und geht auf den Beitrag von Theologen wie Johannes Olivi, Durandus de Saint-Pourçain, Petrus Auriolus, Ockham, Petrus de Palude, Johannes von Neapel usw. ein. – Der 2. Teil der Untersuchung steht unter der Überschrift „Wann sehen die Seligen Gott? Die Kontroversen um die Predigten Johannes' XXII" und behandelt in seinem 1. Kap. den genaueren Beitrag des genannten Papstes zu dieser Kontroverse. Er ist nicht schlechthin der erste, der sich mit der Frage nach dem Beginn der Anschauung Gottes befaßt; seine Originalität besteht vielmehr darin, daß er die *v.b.* für die Zeit vor dem letzten Gericht eindeutig verneint. Was motivierte ihn zu dieser Position? Vom Gegner in Umlauf gebrachte Gerüchte (eine Gespenstererscheinung usw.) scheiden in den Augen des Verf.s als Erklärungsgrund aus. Hatte der Papst vielleicht Probleme mit der rational argumentierenden Art, wie im Westen seit einiger Zeit Theologie betrieben wurde, oder ging es ihm um die Eröffnung eines Dialogs mit dem Osten? Man sieht schlecht, wie gerade die These einer bis zum letzten Gericht verzögerten Schau Gottes hier eine Korrektur bzw. Hilfe gebracht hätten! Schon eher leuchtet der Hinweis auf die theokratische Christologie des Papstes ein. Eine bis zum letzten Gericht hinausgeschobene *v.b.* stärkt irgendwie die Macht des Stellvertreters Christi. Wie dem auch sei, wir haben den Eindruck, daß die Motivsuche des Verf.s nichts eigentlich Überzeugendes zu Tage gefördert hat. Weiterführend dagegen ist der Hinweis auf die theologische Tradition, die der Papst mit seiner Position zur Geltung zu bringen versucht, nämlich Bernard von Clairvaux, der seinerseits auf Ambrosius und Gregor dem Gr. fußt. Es ist also eine ältere theologische Tradition, die sich in des Papstes, die Zeitgenossen irritierenden These, Bahn bricht. – Das 2. Kap. des 1. Teils behandelt Gegner und Verteidiger des Papstes. Unter den Gegnern sind verständlicherweise in vorderster Linie die schismatischen Münchener Franziskanerspiritualen, also Ockham *(Opus nonaginta dierum* und 2. Teil des *Dialogus),* Bonagratia von Bergamo und Michael von Cesena. Verteidigt wird der Papst an seinem Hof in Avignon von Kardinal Hannibal de Ceccano und dessen Kaplan, dem Clyniacensermönch Franciscus Christiani. In diesem ersten Waffengang handelte es sich um eine Art Dialog zwischen Tauben. Den Münchner Franziskanern ging es auf Biegen und Brechen darum, den Papst zum Häretiker zu stempeln, dem Kurienkardinal paßt die ganze Richtung einer rational argumentierenden Theologie nicht. Er glaubt mit dem bloßen Rekurs auf die Heilige Schrift die anstehenden Fragen klären zu können. Das 3. Kap. zeigt, daß Johannes XXII. mit seiner Predigt nicht nur Reaktionäre auf den Plan gerufen, sondern eine „wirkliche theologische Kontroverse" vom Zaun gebrochen hat, an der sich vor allem die Bettelorden durch intensive und theologisch wie philosophisch profunde Beiträge beteiligen. Dabei bekämpfen Dominikaner die Position des Papstes, Oxforder Franziskaner verteidigen ihn. Die auf beachtlichem theologischem Niveau geführte Kontroverse degeneriert jedoch bald zu einem Schlagabtausch zwischen den beiden Orden, nachdem es in Avignon zur Einkerkerung und Prozeß gegen zwei Dominikaner (Durandus de Saint-Pourçain und Thomas Walleys) gekommen ist (4. Kap.). Das vorletzte, 5. Kap. dokumentiert den Umfang der vom Papst initiierten Diskussion. Sie erregt die Gemüter nicht nur in München und Avignon, sondern auch in Oxford und Paris. An ihr beteiligen sich theologische Fakultäten, allen voran die Pariser Sorbonne, Angehörige verschiedener Orden, Weltgeistliche, theologisch interessierte Laien (Robert d'Anjou). Das Schlußwort der Debatte

weist Verf. dem berühmten Exegeten Nicolaus von Lyra zu. Er verteidigt in seinem Traktat *De visione divine essencie ab animabus sanctis a corpore separatis* (1334?) folgende drei Thesen: Die Seelen der Heiligen sehen das göttliche Wesen in einer klaren, intuitiven und selig machenden Schau. Sie genießen dieselbe Schau wie nach der Auferstehung. Die entgegenlautende These ist unwahrscheinlich. – Das abschließende 6. Kap. behandelt die Lösung der von Johannes XXII. ausgelösten Krise durch seinen Nachfolger Benedikt XII. Ihm gelingt es, die über die Gottesschau zerstrittenen Geister seiner Zeit durch eine Bulle wiederzusammenzuführen, in der auch die ältere Theologie, auf die sich sein Vorgänger berief, zur Geltung kommt. Näherhin handelt es sich dabei nicht um einen Kompromiß zwischen der eigenen Position und der seines Vorgängers, sondern um eine Verurteilung des letzteren bei gleichzeitigem Verzicht, den eigenen, originellen Beitrag zum Streitpunkt in der Bulle zur Geltung zu bringen. Benedikt XII. hatte sich um eine Antwort auf die Frage bemüht, die auch seinen Vorgänger bewegt hatte, und die lautet, worin denn das Plus der Anschauung Gottes nach dem jüngsten Gericht im Vergleich zur Zeit davor besteht. Er sah dieses Plus in dem jetzt erst Offenbarwerden des Sinns der Geschichte und in der Erkenntnis der tieferen Gründe des Heilshandelns Gottes. Dieser Gedanke hätte die Bulle sicher bereichert und eine zu individualistisch konzipierte *v.b.* überwunden, vielleicht aber ihre Chance, von allen angenommen zu werden, gemindert. Die Befriedung der Kirche war dem Papst wichtiger als die Verbreitung eigener theologischer Ideen. – Das Thema liefert hinsichtlich der beiden Päpste an sich den Stoff für starke Kontraste. Verf. ist der Versuchung zur Schwarzweißmalerei nicht erlegen. Der offensichtlichen Fehlentscheidung Johannes' XXII. kann er sogar eine gute Seite abgewinnen: sie gibt dem Nachfolger die Chance zu einer Korrektur auf der Basis einer vertieften Beschäftigung mit der anstehenden Frage. Das ist eine Sicht des Papsttums, der man in einem anderen Band (vgl. unsere Besprechung in dieser Zeitschrift 53, 1978, 566–569) der vorliegenden Reihe begegnet war, der des leider viel zu früh von uns gegangenen, unvergeßlichen Charles Pietri, von dem, wie die Einleitung bekennt, auch die Anregung zur hier vorliegenden Untersuchung stammt.

H. J. Sieben S. J.

Manuel II. Palaiologos, *Dialoge mit einem Muslim.* Kommentierte griechisch-deutsche Textausgabe von *Karl Förstel* (Corpus Islamico-Christianum 4/1 u. 2). Würzburg, Altenberge: Echter und Oros 1993 u. 1995. XXXIV + 378, XXII + 341 S.

1373 war der byzantinische Kaiser Johannes V. Palaiologos zum Vasallen des Sultans Murad I. geworden. Das hatte für seinen Sohn Manuel II. zur Folge, daß er sich an den Kriegszügen des Sultansohnes Bajadez zu beteiligen hatte. Gelegentlich eines Winterlagers wohl des Jahres 1391 in Ankyra führte Manuel II. ein sich über mehrere Wochen erstreckendes Religionsgespräch mit einem türkischen Muterizes (arabisch: mudarris=Professor). Der wie eine Reihe seiner Vorgänger theologisch hochgebildete Kaiser – er war ein Schüler des Demetrios Kydones, eines der großen Geister seiner Zeit – baute seine fortlaufenden tagebuchartigen Aufzeichnungen von diesem Gespräch später zu dem hier vorliegenden endgültigen Text aus. Wie weit es sich um die wortgetreue Wiedergabe des Gesprächs handelt, wie hoch der Anteil der Fiktionalität ist, ist unter den Spezialisten umstritten. Keine Meinungsverschiedenheit gibt es jedoch darüber, daß das Gespräch einen der wichtigsten Beiträge zur byzantinischen Apologetik gegenüber dem Islam darstellt. 1966 hatte Th. Khoury zusammen mit dem griechischen Original eine Übersetzung der siebten Kontroverse dieses Dialogs herausgebracht (Bd. 115 der Sources Chrétiennes) und dabei die Notwendigkeit einer kritischen Edition des gesamten Textes angemahnt. Im Rahmen der ‚Wiener byzantinischen Studien' legte E. Trapp im gleichen Jahr diese Edition vor, in deren Einleitung das Werk in die Geschichte der „Islampolemik" näher eingeordnet wird. Vorliegende beiden Bde des Corpus Islamo-Christianum enthalten von den insgesamt 26 Dialogen des Gesamtwerkes die Dialoge 1–17, der Rest ist für einen 3. Band des *Corpus* vorgesehen. Der griechische Text ist von einigen, in der Einleitung angegebenen Ausnahmen abgesehen der der Trappschen Edition. Während die Dialoge 1–9 sich eher polemisch mit dem Islam befassen, stellen die folgenden eine Verteidigung des Christentums gegen Einwände von mohamedanischer Seite

dar, und zwar zunächst der beiden Hauptwahrheiten des Christentums, der Christologie und der Trinitätslehre (Dialoge 10–17/19). – Der sehr angenehm zu lesenden klaren deutschen Übersetzung sind Anmerkungen beigegeben, die deswegen knapp gehalten werden konnten, weil die „argumentative und literarische Qualität von Manuels Dialogen" einen längeren, durchgehenden Kommentar entbehrlich erscheinen ließen. – In der Einleitung zum 1. Band geht der Übersetzer u. a. auf Manuels II. Persönlichkeit, sein geschichtliches Umfeld, auf den Ort und die Zeit der Gespräche, auf Form und Inhalt des Werkes und den näheren literarischen Charakter ein. Auch dem zweiten Band ist eine kurze Einleitung vorausgeschickt, die näher auf die Themen der apologetischen Dialoge, ihr Verhältnis zu den Vorgängern, die abweichende literarische Form, die islamische Kritik an der Christologie und dem Trinitätsdogma, das Verfahren Manuels gegenüber dem Muterizes (versteckte Verschiebung der entscheidenden Begriffe) und auf die (relativ wenigen) Abweichungen vom griechischen Text der Trappschen Ausgabe zu sprechen kommt. – Der Kaiser steht mit seinem Dialog in einer Tradition, deren Themen seit langem vorgegeben sind. Nicht zu vergessen, daß sein eigener Großvater, Johannes Kantakuzenos, mit seinen *Contra Mohametem apologiae* einen bedeutenden Beitrag zur christlich-islamischen Auseinandersetzung beigesteuert hatte. Hält sich die Originalität der Dialoge, was die diskutierten Inhalte angeht, also notwendig in Grenzen, so verdient die Form doch großen Respekt. Es gelingt dem Kaiser, bei seinen Lesern auch nach einem halben Jahrtausend noch ein lebendiges Interesse an den damals debattierten Fragen zu wecken. Wenn Manuel seinem islamischen Gesprächspartner die beiden Hauptdogmen des Christentums, die Christologie und die Trinitätslehre, dabei weitestgehend mit Hilfe des prophetischen Arguments, also mit Texten aus dem Alten Testament, darzulegen sucht, so läßt das dem modernen Leser die geistesgeschichtliche Distanz deutlich bewußt werden, die ihn von der Zeit des gelehrten Kaisers trennt. Der Historiker, speziell der Patrologe liest freilich auch solche Passagen der Dialoge mit großem Gewinn, stellen sie doch ein äußerst eindrucksvolles Zeugnis für die Kontinuität der byzantinischen Theologie mit der der Väter dar. Wie stark der Theologe auf dem Kaiserthron übrigens nicht nur methodisch, sondern auch inhaltlich auf die Väter zurückgreift, namentlich auf den Theologen schlechthin unter ihnen, Gregor von Nazianz, erweist ein Blick in die Anmerkungen. – Besonders im 17. Dialog gelingen dem Kaiser Formulierungen über das Mysterium der Trinität, die aufhorchen lassen. Eindrucksvoll auch, was er grundsätzlich über die Erkenntnis Gottes ausführt. Er hat es dabei mit einem Gegner und Gesprächspartner zu tun, dessen aufgeklärter und toleranter Skepsis alle Sympathie des modernen Lesers spontan zufliegt und der seine pessimistische Position hinsichtlich der Möglichkeiten der Gotteserkenntnis übrigens mit einem Gleichnis zu veranschaulichen vermag, das nicht weniger eindrucksvoll ist als die berühmte Lessingsche Ringparabel (VIII, 5, 3–7). Man erwartet voller Spannung den dritten und letzten Teil dieses großen Dialogwerkes! H. J. Sieben S. J.

Madrigal Terrazas, J. Santiago, *La eclesiología de Juan de Ragusa O. P. (1390/95–1443).* Estudio e interpretación de su Tractatus de Ecclesia (Publicaciones de la Universidad pontificia Comillas, Madrid 60). Madrid: UPCO Departamento de Publicaciones 1995. 458 S.

Alles hat seine Geschichte, der Glaube, die Theologie, die einzelnen Disziplinen der Theologie, die verschiedenen Literaturgattungen innerhalb dieser Disziplinen. Relativ spät entstanden Texte mit dem Anspruch, die Lehre über die Kirche systematisch darzulegen, sog. Kirchentraktate. Erste Ansätze dazu stammen aus dem 14. Jahrhundert, den ersten Traktat über die Kirche im strikten Sinn des Wortes hat Johannes von Ragusa, ein prominenter Theologe des Basler Konzils, verfaßt. Dieser zum ersten Mal 1983 edierte, vorher nur handschriftlich erhaltene und partiell bekannte und ausgewertete Text wird in vorliegender Untersuchung einer umfassenden Interpretation und Auswertung unterworfen. Von daher erhellt ohne weiteres die Bedeutung der vorliegenden Arbeit. Was sie auszeichnet und sie zu einem Meisterwerk macht, ist neben anderen Qualitäten wie gedankliche und sprachliche Klarheit und Fülle der mitgeteilten Informationen die konsequente Durchführung des Interpretationsansatzes. Dieser besteht darin, eine doppelte

zum Verständnis des Textes führende Geschichte zu unterscheiden. Da sind auf der einen Seite die Ideen und Vorstellungen, die sich der Autor im Laufe seiner eigenen bewegten Geschichte über die Kirche machte, da ist auf der anderen Seite der Text selber, der seinerseits eine Geschichte, eben eine Redaktionsgeschichte, hat. Aus diesem Interpretationsansatz einer doppelten Geschichte ergeben sich die drei folgenden Teile der Untersuchung: 1. Ideographie: Johannes von R., der Mann und die Umstände seiner Biographie, 2. Genealogie: Genese und Struktur des *Tractatus de ecclesia*, 3. Hermeneutik: der *Tractatus de ecclesia* – eine konziliaristische Ekklesiologie. – Um den mit dieser Disposition erhobenen hohen Anspruch einzulösen und den Text wirklich aus seiner Geschichte heraus zu verstehen und zu interpretieren und nicht mittels an den Text von außen herangeführter Kategorien und Begriffe, geht M. den einzig zielführenden Weg, nämlich den der intensiven Beschäftigung mit den zeitgenössischen Quellen unter Zuhilfenahme aller irgendwie einschlägigen Literatur. Auf die Details dieser mühsamen Kleinarbeit kann leider im Rahmen einer Besprechung nicht eingegangen werden. Es muß genügen die wichtigeren Schritte innerhalb der drei Hauptteile zu nennen. – In der Entwicklung von R.s Ekklesiologie (ideografía) unterscheidet M. näherhin 5 Etappen: die Zeit seiner Teilnahme am Konzil von Pavia/Siena, in der der Dominikaner sich im Geiste eines gemäßigten Pariser Konziliarismus auf der Basis eines auf den Papst zentrierten Kirchenbildes intensiv für die Reform der Kirche an Haupt und Gliedern einsetzte; die Jahre der Frühphase des Konzils von Basel, in denen er im Zusammenhang der *reductio Bohemorum* die zentrale Bedeutung der Ekklesiologie entdeckte; die kurze Zeitspanne seiner im Auftrag des Basler Konzils übernommenen Konstantinopler Gesandtschaft, in der ihm aufging, wie sehr die *reductio Graecorum* von einer Verfassungsänderung der lateinischen Kirche in Richtung auf eine Abschaffung des römischen Zentralismus abhing; die Periode seiner erneuten Teilnahme am Konzil von Basel, in der er aktiv an der durch das Konzil vorgenommenen Absetzung von Papst Eugen IV. mitwirkte, und schließlich ein letzter Lebensabschnitt, in dem der Dominikaner, zum Kardinal des Gegenpapstes Felix V. erhoben, seinen ekklesiologischen Vorstellungen den endgültigen Ausdruck gab. Aus dem gemäßigten Anhänger einer auf den Papst zentrierten Ekklesiologie war im Laufe der Jahre der überzeugte Verteidiger einer Lehre geworden, die Verf. treffend als radikalen Konziliozentrismus bezeichnet. – Der mit „genealogía" überschriebene 2. Teil der Untersuchung befaßt sich in den beiden ersten Kap.n mit 3 Texten, die in die engere Redaktionsgeschichte des *Tractatus de ecclesia* gehören, erstens mit der anläßlich der Basler Debatte mit den Böhmen gehaltenen *oratio de communione,* die R. selber als *positio principalis,* als ursprünglichen Entwurf seines Kirchentraktates bezeichnet, zweitens mit dem leider nicht mehr vollendeten *Tractatus de conciliis,* den der Verf. zutreffend als zweite *positio principalis* qualifiziert, insofern nach dem ausdrücklichen Willen R.s früher verfaßte ‚papalistische' Teile des Kirchentraktates im Lichte des im Konzilstraktat vertretenen ‚Konziliozentrismus' zu lesen sind, und schließlich drittens mit der Reichstagsrede von 1438, die ihrerseits wiederum wichtige Gedankengänge des Konzilstraktates antizipiert. Das 3. Kap. dieses 2. Teils der Arbeit befaßt sich mit der Struktur des Kirchentraktats selber (1. Teil: Definition der Kirche, 2. Teil: Wesenseigenschaften der Kirche, 3. Teil: Erkennbarkeit der Kirche) und bietet einen gerafften Überblick über seinen Inhalt. – Die eigentliche Auslegung des Traktates erfolgt dann im 3. Teil der Untersuchung, und zwar in 4 Kap.n. Das erste behandelt, historisch dabei weit ausholend, den theologischen Ansatz von R.s Ekklesiologie, es ist der Artikel des Glaubensbekenntnisses über die Kirche. Das 2. Kap. geht im Detail auf die von R. zur Bezeichnung der Kirche verwandten Begriffe und biblischen Bilder ein, das 3. behandelt die „Wesenseigenschaften des Mysteriums der Kirche", d. h. die im Glaubensbekenntnis genannten Attribute der Einheit, Heiligkeit, Katholizität und Apostolizität, das 4. speziell die apostolische Regierungsform der Kirche, d. h. ihre hierarchische Struktur und als Bestandteil derselben den päpstlichen Primat. Die Verlagerung des Lehrstücks über den Papst hinein in Darlegungen über das Mysterium der Kirche, näherhin in Ausführungen über ihre apostolische Regierungsform, spiegelt in der Anlage der Arbeit exakt wider, worin die ‚ekklesiologische Wende', die der Dominikaner im Vergleich zu den älteren ‚Kirchentraktaten' vollzogen hat, besteht: Ursprung der Gewalt in der Kirche ist nicht der Papst, sondern ‚unmittelbar' Christus; er verlieh den

Aposteln insgesamt mit Petrus in ihrer Mitte Gewalt über die Kirche. Weil nicht mehr der Papst das Fundament der kirchlichen Einheit ist, sondern Christus selber, ist von ihm auch nicht mehr im Rahmen des Kirchenattributs der Einheit, sondern im Rahmen des Attributs der Apostolizität die Rede. Um den Darlegungen dieses 3. Teils mehr Profil zu geben, greift M. zu einem wirksamen Mittel: er kontrastiert R.s Aussagen immer wieder mit denen zweier anderer Kirchentraktate, denen des ‚papalistischen' *De regimine christiano* des Jakobus von Viterbo († 1307/8), den man auch schon als ersten Kirchentraktat bezeichnet hat, und denen der berühmten *Summa de ecclesia* des Johannes de Torquemada. – R.s *Tractatus de ecclesia* ist nicht nur der erste Kirchentraktat im strikten Sinne des Wortes, sondern auch der erste streng auf der Basis von *Haec sancta* konzipierte, mithin der erste konziliaristische Kirchentraktat. Im Anschluß an das Wort H. Jedins, der Konziliarismus sei zwar im Rahmen der Konziliengeschichte eine Episode, er dürfe es aber für die Ekklesiologie nicht bleiben, stellt Verf. in aller Ausdrücklichkeit die Frage, was die heutige Ekklesiologie vom Konziliarismus eines R. lernen könne, welche Elemente seiner Ekklesiologie in eine moderne katholische Lehre über die Kirche integrierbar sind. Er begibt sich mit dieser systematischen Fragestellung sehr mutig auf ein Terrain, auf dem man leicht Kopf und Kragen verlieren kann. Mit geradezu nachtwandlerischer Sicherheit bewegt er sich hier auf dem sehr schmalen Grad zwischen zwei Abgründen, einem nach dem Zweiten Vatikanum nicht mehr vertretbaren Papalismus und einem den Papst in einen bloßen Typos der Einheit auflösenden ‚Konziliozentrismus', wobei er den Fehltritt in Richtung Papalismus mehr zu fürchten scheint als den in die umgekehrte Richtung. Diesen Teil der Arbeit liest man gewissermaßen mit pochendem Herzen. Natürlich hängt letztlich hier fast alles von der Position ab, die man *Haec sancta* gegenüber einnimmt. Hat man vor Augen, daß über Auslegung und Sinn dieses Dekrets ganze Bibliotheken vollgeschrieben wurden, kann man nur den Schneid bestaunen, mit dem Verf. in dieser heiklen Problematik Flagge zeigt. Man kann, so die Meinung des Verf.s, von R. Entscheidendes lernen, auch wenn zuzugeben ist, daß seine Ekklesiologie eine Reihe von Defiziten aufweist. – Näherhin besteht das Problem jedoch, wie der Verf. selber sehr deutlich sieht, in der Versöhnung beider Pole katholischer Ekklesiologie, dem Papsttum im Sinne der abendländischen Entwicklung und des Ersten Vatikanums auf der einen und dem Konziliarismus von *Haec sancta* und der wiederentdeckten Kollegialität des Zweiten Vatikanums auf der anderen Seite. Nach Meinung des Rez. ist, was speziell diese Versöhnung angeht, bei R. nicht viel zu lernen, wird bei ihm doch der eine Pol, das Konzil, zum total dominierenden Element bis dahin, daß der zweite Pol, das Papsttum, praktisch in die römische Patriarchalsynode aufgelöst wird. Nein, wenn es um Versöhnung, um Ausgleich dieser beiden Pole geht, scheint uns schon eher ein anderer berühmter Konziliarist, ebenfalls ein großer Theologe des Konzils von Basel, nämlich Johannes von Segovia, als Lehrer in Frage zu kommen. Er hat nämlich aus dem, nicht nur am widerborstigen Papst, sondern auch an seinen eigenen Schwächen, gescheiterten Konzil von Basel wichtige Lehren gezogen, die u. E. in R.s Konziliarismus noch nicht gezogen sind und diesen deswegen weniger zur Rezeption geeignet erscheinen lassen. Wie man in dem von Segovia nach dem Ende des Basler Konzils verfaßten, jüngst von Rolf De Kegel edierten *Liber de magna auctoritate episcoporum in concilio generali* nachlesen kann, behält in Segovias Ekklesiologie der zweite unverzichtbare Pol katholischer Ekklesiologie, das Papsttum, eine viel bedeutendere Rolle als das bei R. der Fall ist, und dies, obwohl auch er fest auf dem Boden von *Haec sancta* steht (Einzelheiten hierzu in unserem „Vom Apostelkonzil bis zum Ersten Vatikanum. Studien zur Geschichte der Konzilsidee"). – Verf. hat deutlich gemacht, was R.s ekklesiologische Wende vom Papst zum Konzil letztlich legitimiert, eine neue, an Augustinus geschulte Auslegung der biblischen Primatstexte *(Petrus quando claves accepit, ecclesiam sanctam significavit).* Es handelt sich u. E. um eine Auslegung, die zwar sehr elegant dem päpstlichen Anspruch, Quelle aller kirchlichen Gewalt zu sein, die Grundlage entzieht, aber doch weder dem Sinn dieses Textes voll gerecht wird noch der auch auf ihre Weise bedeutsamen ‚leoninischen' Auslegungstradition. Vielleicht spiegelt sich Segovias behutsame Annäherung an die propäpstliche Sicht der Kirche auch in seiner Auslegung dieser Primatstexte wider? Wer wäre geeigneter als der Verf. dieser vorzüglichen Untersuchung Fragen dieser Art bei seinem Landsmann nachzugehen, zumal eine nähere Be-

schäftigung mit der Ekklesiologie des genannten Spaniers genau dem Programm entspräche, das er selber in der Einleitung seiner Arbeit formuliert hat? In der Tat, es geht darum, den Basler Konziliarismus zu „personalisieren". Auf dem Konzil wurde eine Fülle von Ideen über die Kirche vertreten, die man endlich nicht mehr ohne zu differenzieren in einen und denselben Topf werfen und mit dem vieldeutigen Begriff ‚Konziliarismus' etikettieren sollte. Ein erster Schritt auf diesem Weg ist mit vorliegender Untersuchung auf vorbildliche Weise getan. Ein zweiter sollte folgen! – Der Untersuchung ist auf den S. 217–237 eine sehr wichtige Textbeigabe beigefügt, und zwar fol. 186v-198r des *Tractatus de auctoritate conciliorum et modo celebrationis eorum* auf der Basis des Codex der Basler Universitätsbibliothek AIV 17 fol. 134–297. – Schade, daß Verf. seinem schönen Buch keinen Sachindex beigegeben hat. Wer die informative Studie zu bestimmten Fragen konsultieren möchte, muß sich leider mit dem freilich sehr gut gegliederten Inhaltsverzeichnis behelfen. H. J. Sieben S. J.

José de Acosta, *Das Gold des Kondors.* Berichte aus der Neuen Welt 1590 und Atlas zur Geschichte ihrer Entdeckung. Hrsg. und übertr. von *Rudolf Kroboth* und *Peter H. Meurer,* Mit 19 Abbildungen und 20 Karten. Stuttgart-Wien: Edition Erdmann 1991. 380 S.

Der spanische Jesuit José de Acosta (1540–1600) war aufgrund seiner vielfältigen Begabungen eine der herausragenden Gestalten der zweiten Hälfte des 16. Jahrhunderts. Er glänzte nicht nur als Schriftsteller, sondern gehörte auch als zweiter Provinzial der peruanischen Ordensprovinz zu den tatkräftigen Organisatoren der Mission in Peru. Er war Theologe des von Toribio de Mogrovejo einberufenen III. Konzils von Lima und verfaßte dessen dreisprachigen Katechismus. Seine Missionserfahrungen reflektierte er systematisch in seiner einflußreichen lateinischen Missionstheorie *De procuranda Indorum* salute (Salamanca 1588), während er den natürlichen und kulturellen Kontext der Neuen Welt in seiner noch erfolgreicheren spanischen *Historia natural y moral de las Indias* (Sevilla 1590) beschrieb. Diese Naturbeschreibung und Kulturgeschichte Amerikas beruhte auf Beobachtung und Vergleich und wurde schnell in die europäischen Hauptsprachen übersetzt, darunter auch ins Deutsche. Die Herausgeber des vorliegenden Bandes haben die erste deutsche Gesamtübersetzung *America, oder wie mans zu Teutsch nennet, die Neuw Welt oder West India* (Ursel 1605) zur Grundlage ihrer Ausgabe gemacht, die sprachlich dem heutigen Deutsch angeglichen wurde. Von den insgesamt sieben Büchern fehlen allerdings die ersten vier, die sich mit Klima, Geographie, Mineralien, Fauna und Flora Amerikas befassen. Das Buch enthält also nur die Kapitel V bis VII der *Historia,* die sich mit der Religion, der Kultur (Kalender, Schrift, Politik, Recht, Erziehung) sowie der Geschichte Mexikos bis zur Eroberung durch Hernán Cortés befassen. Allerdings sind auch diese Kapitel unvollständig, ohne daß Ort und Umfang der Kürzungen deutlich gemacht würden. Leider fällt auf diese Weise der Prolog des fünften Buches und damit der hermeneutische Schlüssel weg, der zum Verständnis des Inhalts und zur Intention des Autors unabdingbar ist. So ist zwar einerseits zu begrüßen, daß Acostas *Historia* als wichtiges Quellenwerk wenigstens in Auszügen auf Deutsch greifbar ist, doch andererseits ist zu bedauern, daß sie nicht vollständig vorliegt und nach undurchschaubaren Regeln gekürzt wurde. Das mindert den Wert erheblich. Der zweite Teil des Buches (231–344) enthält den Atlas der Entdeckungen Amerikas (1597) von Cornelis van Wyflets. Ein kleiner Kommentar eines der Herausgeber sowie ein Glossar schließen den Band ab. Im Prolog zum siebenten Kapitel schreibt Acosta, mit seiner *Historia* wolle er dazu beitragen, „die Indios von der Geringschätzung der Europäer zu befreien" (131); daher ist dem Herausgeber zu widersprechen, wenn er Acosta zum Vorläufer einer aufklärerischen Ethnographie stilisiert (7), denn der Aufklärung war das europäische Überlegenheitsdenken überhaupt nicht fremd, im Gegenteil. M. Sievernich S. J.

Duran, Juan Guillermo, *Monumenta Catechetica Hispanoamericana (Siglos XVI-XVIII)*, vol 2 (siglo XVI). Buenos Aires: Publicaciones de la Facultad de teología de la Pontificia Universidad Católica Argentina „Santa María de los Buenos Aires" 1991. 801 S.

Zu den wichtigen Quellenwerken aus der Zeit der europäischen Expansion in die Neue Welt zählen die pastoralen Handbücher, die den Missionaren bei der Christianisierung der indianischen Bevölkerung dienen sollten. Katechismen *(catecismos)*, Handbücher für Beichtväter *(confesionarios)* und Predigtsammlungen *(sermonarios)* bildeten einen Typ von pastoraler Literatur, die nicht selten mehrsprachig verfaßt war und von der großen linguistischen Anstrengung zeugt, das Christentum in den indianischen Sprachen einzuwurzeln. Der vorliegende zweite Band der *Monumenta Catechetica Hispanoamericana* enthält eine repräsentative Sammlung katechetischer Quellen des 16. Jahrhundert und folgt in der Qualität dem 1984 erschienenen ersten Band (Besprechung ThPh 64 [1989] 275ff.). Repräsentativ ist die Sammlung insofern, als der argentinische Kirchenhistoriker missionskatechetische Werke vorstellt, die auf Initiative von großen Bischöfen Amerikas entstanden sind und den drei geographischen Großräumen Neuspanien (Mexiko), Neugranada (Bogotá) und Peru (Lima) zuzuordnen sind.

Zunächst handelt es sich um den Katechismus *Suplemento del Catecismo o Enseñamiento del Cristiano* (= Ergänzung zur *Doctrina cristiana)*, den der erste Bischof von Mexiko, der Franziskaner Juan de Zumárraga (1468–1548), unter Verwendung anderer Autoren, wie etwa Gerson, zusammenstellte und 1546 in der ersten Druckerei der Neuen Welt (Juan Cromberger) erscheinen ließ. Nach einer ausführlichen Einleitung in Gestalt, Wirken und Werk Zumárragas bietet D. den vollständigen Text des Katechismus (115–159), der in einem ersten Teil die Glaubenslehre für einfache Leute enthält und in einem zweiten Teil eine Morallehre. Hier wie auch bei den anderen Katechismen illustrieren teilweise farbige Abbildungen das besprochene Werk, den Autor und den historischen Kontext. – Der zweite Quellentext ist der umfangreiche Katechismus, der auf die Initiative des Franziskaners und zweiten Erzbischofs von Santafé de Bogotá, Luis Zapata de Cárdenas (1510–1590), zurückgeht. Dieses Werk der Diözesansynode von 1576 hat mehrere Teile und stellt eher eine Art Pastoralhandbuch (237–330) dar, das sich zunächst mit der Zivilisierungsaufgabe *(policía)* befaßt, dann in den Kapiteln 24 bis 27 der *Constituciones sinodales* einen Katechismus im strengen Sinn enthält; dem schließen sich Anweisungen zur Sakramentenpastoral, insbesondere Ehe und Taufe betreffend, an, sowie eine Musterpredigtsammlung *(Sermonario)*. Der Text ist eine kritische Edition der handschriftlichen Kopie, die in der Public Library in New York aufbewahrt wird. Auch dieser Text wird eingeleitet von einer biographischen Skizze, die insbesondere auf die Reformwilligkeit des Bischofs abhebt; dieser wollte nicht nur die Reformen des Tridentinums auf amerikanischem Boden anwenden, sondern auch dem neuen Kontext gerecht werden. Daher schlug er die Weihe von Mestizen und Mulatten vor, wogegen sich freilich erheblicher Widerstand in der Kolonialgesellschaft regte. – Auch der dritte Katechismus ist eine umfangreiche Sammlung pastoraler Handreichungen (447–741), die im Auftrag des III. Provinzialkonzils von Lima (1584–85) erstellt wurden. Die Initiative zu Konzil und Katechismus stammte von Toribio de Mogrovejo (1538–1606), dem später kanonisierten zweiten Erzbischof von Lima. Im Fall dieses Katechismus und der dazugehörigen pastoralen Texte konnte D. auf frühere Veröffentlichungen zurückgreifen (Besprechung ThPh 61 [1986] 589). Zu diesem äußerst umfangreichen Textcorpus gehören ein größerer Katechismus *(Catecismos mayor)* und ein kleinerer Katechismus *(Catecismo breve)*, deren Grundzüge von José de Acosta stammen. Sie wurden auch in Quechua und Aymara übersetzt und erschienen 1984 dreisprachig; bei Antonio Ricardo gedruckt, waren es die ersten in Südamerika erschienenen Bücher. Darüber hinaus umfaßt das Corpus ein Beichthandbuch für Beichtväter der Indianer *(Confesionario para los curas de Indios,* Lima 1585), das ebenfalls dreisprachig verfaßt ist und in Anhängen eine Reihe Anweisungen, etwa zur Idolatrie oder zum guten Sterben enthält. Eine Predigtsammlung *(sermonario)* zu katechetischen Themen (Credo, Sakramente, Gebote, Gebet, Letzte Dinge) schließt die Quellentexte ab, ein hilfreiches Glossar den ganzen Band (747–781). Namen- oder Sachregister enthält der Band leider nicht.

Der reich illustrierte und sachkundig kommentierte Band gewährt einen guten Einblick in die katechetische Produktion, wie sie von weitsichtigen Bischöfen in drei unterschiedlichen kulturellen Kontexten initiiert wurde. Die Quellen waren zwar auch bisher nicht unbekannt, doch erleichtert die kritische Ausgabe nun die Arbeit an diesen Texten, die bislang noch kaum als theologische Quellen gelesen und reflektiert werden. Sicher wird man sagen müssen, daß diese katechetischen Texte von europäischen Vorbildern leben, sei es, daß sie Ergebnis von Kompilationen sind, wie im Fall von Zumárraga, sei es, daß sie den *Catechismus Romanus* beerben, wie im Fall der Limenser Texte. Gleichwohl lassen sich an diesen Texten und ihren Bezügen zum indianischen Kontext Inkulturationsvorgänge ersten Ranges rekonstruieren, die von systematischer und praktischer, von missions- und religionswissenschaftlicher Bedeutung sind. Denn die Missionskatechismen waren in der Regel nicht bloß Nachahmungen ihrer europäischen Vorbilder, sondern gingen in Anordnung und Formulierung der klassischen katechetischen Hauptstücke sowie durch Bezug auf die Fremdkulturen eigene Wege und fanden oft originelle Lösungen. Bei der theologischen Bearbeitung dieser Katechismen wird man aber nicht darauf verzichten können, auch die Übersetzungen in die indianischen Sprachen einzubeziehen; D. hat, ohne dies eigens zu rechtfertigen, grundsätzlich nur die spanischen Texte aufgenommen, nicht aber die fremdsprachigen. Die künftige Forschung an dieser katechetischen Literatur wird vor der Aufgabe stehen, die innovativen und kontextuellen Momente dieser Katechismen vergleichend herauszuarbeiten und so zu einem wichtigen Teilstück der historischen Missionstheologie beizutragen.

M. Sievernich S. J.

Actas del II Congreso Internacional sobre los Dominicos y el Nuevo Mundo, Salamanca, 28 de marzo – 1 de abril de 1989 (Los dominicos y América 6). Ed. *José Barrado.* Salamanca: Editorial San Esteban 1990. 1037 S.

Die Hauptlast der ersten Evangelisierung Amerikas trugen die religiösen Orden, deren Zulassung und Finanzierung im Rahmen des Patronats bei der Krone lag. An zweiter Stelle, nach den Franziskanern, wurden 1509 die Dominikaner zur Missionierung der Neuen Welt zugelassen, die in der Kolonialzeit etwa 12 % aller Missionare in Hispanoamerika stellten. Daher ist es angemessen und verständlich, daß dieser Orden im Umfeld des *Quinto Centenario* über die Geschichte seiner missionarischen Bemühungen in der Neuen Welt nachgedacht hat. Von drei internationalen Kongressen über die Dominikaner sind hier die Akten des zweiten Kongresses zu besprechen. Die insgesamt 36 Beiträge des voluminösen Bandes sind zwar nicht weiter untergliedert oder Themen zugeordnet, doch lassen sich Schwerpunkte erkennen. Zwei dieser Schwerpunkte sind zwei leuchtenden dominikanischen Gestalten gewidmet, die im 16. Jahrhundert Geschichte gemacht haben. Eine Gestalt ist Francisco de Vitoria, der Begründer der Rechtsschule von Salamanca. In diesen Kontext gehören Beiträge über Vitoria als „Gewissen Amerikas" *(Luciano Pereña),* aber auch Vergleiche Vitorias mit Domingo de Soto *(Jaime Brufau Prats)* und Domingo Báñez *(Ramón Hernández Martín).* Die andere Gestalt ist Bartolomé de las Casas, der spätere Bischof von Chiapa, der zum Verteidiger der Menschenrechte der indigenen Bevölkerung wurde. Über ihn, sein Umfeld und seine Nachwirkungen handeln eine Reihe von Beiträgen, so der des Altmeisters *Isacio Pérez Fernández,* der über das „goldene Zeitalter" der ersten Missionierung schreibt; dieser Beitrag wurde, bislang als einziger des Bandes, ins Deutsche übersetzt (in: M. Sievernich u. a. (Hg.), Conquista und Evangelisation. Fünfhundert Jahre Orden in Lateinamerika, Mainz 1992, 99–118). Einen langen Forschungsbeitrag (157–225) über den peruanischen Lascasismus und insbesondere über den Limenser Inquisitionsprozeß gegen den Dominikaner Fray Francisco de la Cruz liefert *Vidal Abril Castelló.* Im lascasianischen Missionsgebiet der *Verapaz* wirkte Luis Cancer, über den *Lorenzo Galmés* schreibt. Als Zeitgenosse, wenn auch nicht als Parteigänger des Las Casas wirkte Domingo de Betanzos, der zweite Obere der Dominikaner in der Neuen Welt *(Adolfo Robles).*

Weitere Schwerpunkte sind eher geographischer Natur; sie beziehen sich auf historische Gestalten, Ereignisse oder Institutionen in den kolonialen Verwaltungseinheiten,

wie etwa den beiden Vizekönigreichen Peru und Neuspanien (Mexiko). Hier ist hervorzuheben der Forschungsbeitrag von *Manuel Olmedo Jiménez* über den Dominikaner und ersten Bischof von Lima, Jerónimo de Loaysa, sowie die beiden ersten Provinzialkonzilien von Lima (301–354). Auch die Beiträge über Domingo de Santo Tomás und seine Haltung zur *encomienda (Teodoro Hampe Martínez)* sowie über den dominikanischen Einfluß auf das kulturelle und akademische Leben im Peru des 16. Jahrhunderts *(Guillermo Lohmann Villena)* spielen im peruanischen Kontext. Auf den mexikanischen Kontext beziehen sich Artikel zur Gründung der Ordensprovinz San Hipólito de Oaxaca. Weitere geographische Schwerpunkte sind die dominikanischen Aktivitäten in Neugranada (Kolumbien) und auf den von Mexiko her eroberten und missionierten Philippinen. Rund um diese Schwerpunkte ranken sich eine Reihe weiterer Beiträge, die Alphabetisierung und Katechese, die Haltung der amerikanischen Synoden zu den Indios, den humanisierenden Einfluß der Dominikaner zum Thema haben. Ergebnis von Forschungen und zugleich Grundlage für weitere Forschungen sind die Untersuchungen der im Archivo General de Indias in Sevilla vorhandenen gesetzlichen Anordnungen *(Cedulario)*, die einen Bezug zum Dominikanerorden haben (835–915). Drei Einzelbeiträge seien schließlich besonders herausgehoben: der über die Sklaventheorie des Tomás de Mercado in seinem Wirtschaftstraktat *Suma de tratos y contratos* (1569) *(Lázaro Sastre Varas)*; der einzige Beitrag über Dominikanerinnen *(Beatriz Alvarez)*; der Ausblick auf die künftige Evangelisation Lateinamerikas durch den peruanischen Theologen *Gustavo Gutiérrez*. Sehr nützliche Register sowie eine Abteilung mit Abbildungen von Gebäuden, Personen und Titelblättern schließen den Band ab.

Die Dominikaner haben einen erheblichen Teil der Missionierung Amerikas mitgetragen. Das allein rechtfertigt schon eine kritische Rückschau auf die Missionspraxis und die in diesem Kontext entstandenen Theorien der Evangelisierung, der Kulturbegegnung, des Völkerrechts, des ökonomischen Austauschs. Überdies aber wuchsen vor allem im 16. Jahrhundert im Predigerorden eine Reihe von Protagonisten heran, die heute nicht nur dem Orden, sondern auch Spanien und der Menschheit zur Zierde gereichen. Das Niveau der juridisch-ethisch-theologischen Reflexion, das damals im Hinblick auf die Rechte und Pflichten gegenüber dem neu entdeckten Erdteils erreicht wurde, kann nicht so leicht überschätzt werden. Daher ist es bis heute lohnend, sich mit den handelnden Personen, ihrem Werk und ihrer Wirkungsgeschichte zu befassen. Der vorliegende Band, an dem eine große Reihe von bekannten Spezialisten mitgearbeitet hat, lädt dazu ein und bietet hinreichend Stoff für die weitere wissenschaftliche Auseinandersetzung.

M. Sievernich S. J.

Congresso Internacional de Historia. Missionação Portuguesa e Encontro de Culturas. Actas. Vol. I: *Cristandade Portuguesa até ao Século XV. Evangelização Interna, Ilhas Atlânticas e Africa Ocidental;* Vol. II: *Africa Oriental, Oriente e Brasil;* Vol. III: *Igreja, Sociedade e Missionação;* Vol. IV: *Missionação: Problemática Geral e Sociedade Contemporânea* (Memorabilia 1–4). Universidade Católica Portuguesa / Comissão Nacional para as Comemorações dos Descobrimentos Portugueses / Fundação Evangelização e Culturas. Braga 1993. 717/731/713/500 S.

Das Jahr 1992 war das Jahr des *Quinto Centenario*, des 500-Jahr-Gedenkens der europäischen Entdeckung Amerikas. Die meisten der zahlreichen Publikationen, die aus diesem Anlaß erschienen sind, bezogen sich auf das spanische Patronatsgebiet und konzentrierten sich auf die spektakulären Ereignisse der Entdeckungen, Eroberungen, Besiedlungen und Missionierungen der Neuen Welt. Die nicht weniger bedeutsamen Ereignisse im portugiesischen Patronatsbereich, der Brasilien, Afrika und Asien umfaßte, standen dabei völlig im Windschatten des Zeitgeistes und fanden ein erheblich geringeres Interesse. Hier schafft das vorliegende vierbändige Werk Abhilfe. Die vier voluminösen Bände mit insgesamt mehr als 2600 Seiten enthalten die Akten eines internationalen historischen Kongresses, der 1992 an der Katholischen Universität in der portugiesischen Hauptstadt stattfand. Generalthema des Kongresses war die „Portugiesische Missionierung und die Begegnung der Kulturen". Verständlicherweise können in dieser Besprechung nicht einmal alle Titel der insgesamt 135 Beiträge angeführt werden.

Wohl aber können die Struktur des Werkes vorgestellt und die Schwerpunkte der Beiträge genannt werden. Außer den Hauptvorträgen sind die Beiträge fünf thematischen Sektionen zugeordnet. Im einzelnen sind dies die erste Sektion über die portugiesische Christenheit bis zum 15. Jahrhundert; die zweite Sektion über die verschiedenen geographischen Bereiche der Mission in der Zeit der portugiesischen Expansion vom 15. bis 18. Jahrhundert; die dritte Sektion über Kirche, Gesellschaft und Mission; die vierte Sektion über Mission in der Gegenwart und schließlich die fünfte Sektion über Mission und Begegnung der Kulturen.

Der erste Band enthält neben den Eröffnungsansprachen die vier Hauptvorträge des Kongresses, deren erster, eröffnender die „Wurzeln der portugiesischen Mission" (*José Mattoso)* und deren letzter, abschließender die Zukunft der Evangelisierung *(Jesús López-Gay)* behandelt. Des weiteren enthält der Band Beiträge zum portugiesischen Christentum bis zum 15. Jahrhundert, d. h. die missionarischen Bemühungen im Mittelalter bis zur Bildung eines Nationalstaats; besondere Beachtung findet dabei der hl. Martin von Braga, ein großer Missionar des 6. Jahrhunderts und erster Bischof von Dumium. Des weiteren finden hier eine Reihe Beiträge zur „internen Evangelisierung" Portugals Platz, die der dritten Sektion zugeordnet sind und zeitlich bis ins 20. Jahrhundert ragen. Schließlich behandeln zehn Beiträge die Probleme bei der Christianisierung der Atlantikinseln und der Westküste Afrikas, vor allem im Kongo und in Angola. Die Beiträge des gesamten zweiten Bandes haben die Missionen zum Thema, die sich geographisch an der Ostküste Afrikas, in Asien und in Brasilien abspielten. Näherhin werden in Afrika insbesondere Moçambique und Madagascar behandelt, sowie die (gescheiterte) Mission der Jesuiten in Äthiopien. Im asiatischen Bereich erfahren besondere Aufmerksamkeit die Tibetmission des António de Andrade, die Missionsbemühungen der Orden in Indien, insbesondere der Einsatz der Druckerei, die Historiographie, die Rivalitäten der missionierenden Jesuiten und Franziskaner in Japan, sowie ein höchst interessanter Vergleich des Evangelisationsverständnisses in der Korrespondenz des Generalgouverneurs von Indien, Afonso de Albuquerque, und des Asienmissionars Franz Xaver *(João Francisco Marques).* Die zwölf Beiträge zu Brasilien befassen sich unter anderem mit dem Begriff der conquista, der tridentinischen Reform des Klerus, Missionsmethoden und dem Indiobild; hier ragt eine Analyse des Dialogs über die Missionsmethode (O Diálogo da Conversão do Gentio) aus dem 16. Jahrhundert hervor *(José Oscar Beozzo).* Der dritte Band enthält die Artikel der dritten Sektion, mit Ausnahme der schon im zweiten Band abgedruckten Beiträge zur „internen Evangelisierung". Unter dem gemeinsamen Titel „Missionierung und Kultur" werden hier in zwei Abteilungen Abhandlungen versammelt, die einerseits auf die Bedeutung der Wissenschaften und andererseits der Musik eingehen. Dabei werden Medizin und Navigation, Literatur und Architektur, Theater und Islamistik behandelt. Unter „allgemeinen Aspekten der Missionierung" werden die Krankenpflege und die Tätigkeit des Christusordens, die Frage der Sklaverei und die Aktivitäten der zur Befreiung der Sklaven gegründeten Trinitarier besprochen. Eine eigene Abteilung ist institutionellen und juridischen Aspekten des portugiesischen Patronats gewidmet: Hervorgehoben sei ein Vergleich zwischen spanischem und portugiesischem Patronat *(Angel Santos Hernández)* sowie zur Rechtsinstitution der *Mesa da Consciência e Ordens.* Der vierte Band versammelt die Beiträge zur vierten und fünften Sektion. Unter dem Stichwort „Missionierung in der Gegenwart" werden vor allem die Missionsprobleme des 19. und 20. Jahrhunderts in den portugiesischen Kolonialgebieten abgehandelt. Hervorzuheben ist, daß auch die Rolle des Protestantismus beachtet wird, etwa in Brasilien *(Jean-Pierre Bastian).* „Mission und Begegnung der Kulturen" lautet der Titel der letzten Sektion. Hier werden die bekannten Räume von Afrika bis Goa, Malakka und Timor abgedeckt, aber auch neuere Grundsatzfragen wie Inkulturation und interreligiöser Dialog angegangen.

Auch wenn die schiere Fülle eine kritische Würdigung der einzelnen Beiträge nicht zuläßt und die Vielfalt der einzelnen Themen zu Personen, Sachen, literarischen Werken und historischen Ereignissen nur mühsam von der lockeren Systematik der Sektionen zusammengehalten wird, so bietet das monumentale Gesamtwerk doch einen guten Eindruck von der missionarischen und kulturellen Vitalität des iberischen Volkes. Wenn das Werk das Interesse an den historischen und aktuellen Fragen der christlichen Mis-

sion im portugiesischen Kulturraum und den von ihm beeinflußten Kulturräumen Afrikas, Amerikas und Asiens zu wecken vermag und zu weiteren Forschungen antreibt, dann hat es einen guten Dienst getan. M. Sievernich S. J.

Il Gianesimo in Italia. Collezione di documenti a cura di *Pietro Stella.* II/I Roma: La bolla *Auctorem fidei* (1794) nella storia dell' ultramontanismo. Saggio introduttivo e documenti a cura di *Pietro Stella.* Roma LAS: 1995. CXLI/745 S.

Die Synode von Pistoia (1786) gehört zu den kuriosesten Erscheinungen auf dem an sich schon reichen und bunten Feld der Konziliengeschichte. Man könnte sie als einen Versuch, die Kirche von unten zu reformieren, bezeichnen, setzt sich hier doch ein Bischof mit seinen Pfarrern zusammen nicht nur zur Regelung von Disziplinarangelegenheiten auf Diözesanebene, sondern zur Behandlung zentraler Glaubensfragen, wenn nicht feststünde, daß der diese Diözesansynode leitende Bischof, Scipione de' Ricci, nur der verlängerte Arm seines Landesherrn, des Großherzogs Leopold I. von Toskana, war, der seinerseits die kirchenreformerischen Ideen seines Bruders Joseph, des Österreichischen Kaisers, mittels dieser Synode zu verwirklichen suchte. Es handelte sich also doch eher um eine Reform der Kirche von oben und gewissermaßen von außen. Die Synode wurde bekanntlich durch die päpstliche Bulle *Auctorem fidei* von 1794 in 85 Sätzen verurteilt (DS nr. 2601–2700). Es ist sehr zu begrüßen, daß Pietro Stella, der 1986 eine kritische Ausgabe der Akten und der mit ihnen im Zusammenhang stehenden sonstigen Quellen vorgelegt (Atti e decreti del concilio diocesano di Pistoia dell' anno 1786, Florenz, 2 Bde), jetzt eine ähnliche Quellenpublikation über die römische Antwort, nämlich die Bulle *Auctorem fidei,* besorgt hat. Der Band enthält bisher weitestgehend völlig unbekanntes Quellenmaterial aus dem Vatikanischen Geheimarchiv, aus dem Archiv des Hl. Offiziums und aus einer Reihe weiterer römischer und außerrömischer Archive. Nicht alles in diesen Archiven befindliche einschlägige Material konnte veröffentlicht werden, St. beschränkt sich auf ungefähr 90 Dokumente. Ausgewählt wurden, wie die Einleitung versichert, einerseits Texte, die die Gründe erkennen lassen, warum sich Rom schließlich zur Verurteilung der Synode entschlossen hat, andererseits solche Quellen, in denen sich die verschiedenen Meinungen über die Synode, von ihrer Abhaltung bis zu ihrer Verurteilung, spiegeln. Der Band bringt neben all diesen bisher für eine Geschichte der Synode und ihrer Verurteilung noch nicht ausgewerteten Quellen auch den vollen Wortlaut der Bulle selber (und nicht nur den Auszug, den der Denzinger von ihr bietet) und eine neue, auf der Basis von Handschriften erstellte Edition der *Dichiarazione del propio sentire cattolico dopo la bolla ‚Auctorem fidei'*, also des Kommentars Riccis zu den 85 verurteilten Sätzen von *Auctorem fidei* (670–699). Eingeleitet ist die Quellenedition von einem ‚Saggio introduttivo' von über 100 Seiten, das in erstaunlich großer Sympathie für die Anliegen der Synode und entsprechend kühler Reserve gegenüber der römischen Sicht der Dinge zum näheren Verständnis der veröffentlichten Quellen hinführt. Ein erster Abschnitt informiert über die Synode von Pistoia im Rahmen des Leopoldinischen Reformprogramms, drei weitere über die in Rom stattfindenden Aktivitäten, die schließlich zur Verurteilung führen, ein fünftes über die Rezeption der Bulle und ihre Wirkung im Rahmen des aufkommenden Ultramontanismus des 19. Jahrhunderts. Der Großteil der veröffentlichten Dokumente bezieht sich auf die zahlreichen Sitzungen der verschiedenen römischen Kongregationen, die die Verurteilung vorbereiteten. Sie beleuchten eindrucksvoll, wie gründlich man sich in Rom mit den von der Synode herausgegebenen Texten beschäftigt hat, aber auch, wie wenig man dort bereit war, die Spreu vom Weizen zu trennen, d. h. unter den bedenklichen Thesen der Synode auch positive Ansätze auszumachen und auf wirkliche Reformanliegen der Synode einzugehen. Von besonderem Interesse ist das Gutachten des Theologen Giorgio Maria Albertini. Mit äußerster Vehemenz wendet sich der Dominikaner gegen den sonst allgemein erhobenen Vorwurf, die Synode von Pistoia vertrete jansenistische Thesen: „Zugestanden, die Synode von Pistoia greift den Glauben an, stürzt die Hierarchie um, vernichtet die Zucht und zerstört die Frömmigkeit in den Herzen der Gläubigen. Aber um diese vier schlimmen Wirkungen unter Beweis zu stellen, ist es nicht notwendig sie des Jansenismus zu bezichtigen. Es ist eine Dummheit, durch die unzählige Leute in die-

ser Stadt sich lächerlich machen, zu meinen, daß der Jansenismus die unheilvollste aller Häresien und die traurige Ursache aller Übel der Kirche und der Königreiche darstellt. Im strikten Sinne des Wortes kann und sollte dieser monstruöse Charakter niemand anderem zugeschrieben werden als dem Naturalismus, der die auf der Welt am meisten herrschende Philosophensekte ist. Er reißt die Tore des Paradieses für alle Häretiker und alle Ungläubigen auf. Der Jansenismus ist demgegenüber die intolleranteste von allen Häresien ..." Im weiteren Verlauf macht Albertini deutlich, was in seinen Augen das größere Übel ist, nicht der Jansenismus, sondern der von Jesuiten vertretene Probabilismus und Laximus. „Wenn Gott keine Wunder wirkt, um in ihrem Leben und in ihrem Tod den Juden, Türken, Heiden, Häretiker zu bekehren, dann werden diese alle aufgrund ihres Vorgehens ‚mit Klugheit' in ihrem Unglauben leben und sterben dürfen; denn sie finden an der Pforte des Paradieses den Pater Gravina, der sie durch die verschiedenen Tore für Juden, Heiden usw. einläßt ..." (230/1). Der Band ist eine Fundgrube für alle, denen es um eine wissenschaftliche Aufarbeitung des Phänomens des Jansenismus und des Ultramontanismus zu tun ist. H. J. Sieben S. J.

Weiss, Otto, *Der Modernismus in Deutschland.* Ein Beitrag zur Theologiegeschichte. Regensburg: Pustet 1995. 632 S.

Die geläufige Behauptung, es habe einen „Modernismus" in Deutschland nicht oder kaum gegeben, hat lange Zeit auch die Historiker in Verwirrung geführt. Als Schutzbehauptung gegen die integralistischen Angriffe verständlich, und in diesem Sinne nicht zuletzt auch von dem Münchener Nuntius Frühwirth übernommen, hat man sie zu sehr als historisch bare Münze genommen. Mittlerweile ist man in der historischen Forschung davon abgekommen, „Modernismus", „Reformkatholizismus" und ähnliche Termini als starre Systembegriffe zu verwenden oder gar die Definitionen der Enzyklika „Pascendi" zugrundezulegen. Man sieht sie mehr als „Bewegung" und „Mentalität" mit allem Schillernden und sich jeder festen Definition Entziehendem.

Die vorliegende Arbeit des Redemptoristen Otto Weiß ist – nach der fast zwei Jahrzehnte zurückliegenden Darstellung von Trippen (1977) über die Auswirkung von „Pascendi" in Deutschland, die auch speziell Ehrhard und Schnitzer behandelte – die erste ausführlichere Darstellung der deutschen Kontroversen und die erste umfassende Arbeit über die Richtungen in Deutschland überhaupt, die man im weitesten Sinne als „modernistisch" bezeichnen könnte, bzw. die nicht auf der Linie von „Pascendi" lagen. Mit einem Vorwort von *Heinrich Fries* versehen, der die Bedeutung des Trostes für die Gegenwart hervorhebt (VI), ist sie engagiert geschrieben, verhehlt keineswegs ihre Sympathien und Antipathien und bedient sich, sowohl in den Überschriften wie im Text einer lockeren Feder, die über die Fachwissenschaft hinaus das Buch auch für ein weiteres Publikum lesbar macht. Schon im Vorwort bekennt der Autor, daß er im Modernismus in seinem Kern „eine echte katholische Alternative" sieht und daß „mit seiner Verurteilung eine Chance verspielt wurde" (IX). Die Darstellung ist, was wohl hier einzig sinnvoll ist, biographisch nach Einzelpersönlichkeiten aufgebaut; sie beginnen jedesmal mit einem längeren charakteristischen Textzitat. Historisch besteht ihr besonderer Wert darin, daß sie über die besonders bekannten und oft behandelten „Protagonisten" wie Kraus, Schell, Ehrhard, Müller, Schnitzer etc. viele weniger bekannte Persönlichkeiten vorstellt und bekannt macht und damit erst deutlich macht, wie weitverzweigt die Bewegung gerade auch in Deutschland war. Quellenmäßig schöpft sie aus vielen persönlichen Nachlässen, von denen nur der Josef Müllers nicht eingesehen werden konnte (X); so wird vor allem das persönliche Beziehungsgeflecht all der Personen deutlich, die mit gewissem Recht als „Reformkatholiken" oder „Modernisten" angesehen werden können. – Welche Wirklichkeit steht hinter den Begriffen „Reformkatholizismus" (Rk) oder „Modernismus" (Md)? Der Autor sieht beide als eine bestimmte historische Ausprägung eines „alternativen" modernen Katholizismus, der sich in der Neuzeit immer wieder regte und vor allem von der „Wende zum Subjekt" bestimmt war (10, vgl. 29). Mit Rk sind dabei die Bestrebungen gemeint, die sich seit den 1890er Jahren für Reformen in Kirchenstruktur, Priestererziehung, Pastoral und Katechese einsetzten. Innerhalb des Rk ist der Md als religiös-theologische Reformbewegung zu sehen, der es um

mehr ging als um Strukturreform (11) und deren beide Pfeiler (wissenschaftlich-historische) „Kritik" einerseits, „Mystik" anderseits darstellten (wobei allerdings das letztere Moment, von Funk stark betont, in Deutschland ziemlich zurücktrat: 199). Freilich ist zu sagen, daß diese Unterscheidung zwischen beiden, in der Praxis kaum durchführbar, in der Folge vom Autor ausdrücklich aufgegeben (118) und dann Rk und Md synonym verwandt werden. – Nach einer historischen Einleitung („Die Moderne und die Kirche – Herausforderung und Antwort", 28–67) und einem Überblick über Rk und Md in anderen Ländern („Kirche am Scheideweg – Kirchliche Reformer außerhalb Deutschlands an der Wende zum zwanzigsten Jahrhundert", 68–107) folgt zunächst ein relativ kurzer Gesamtüberblick über den Md in Deutschland (110–20). Geographisch liegt das Zentrum eindeutig im Süden, vor allem in München. Zeitlich bildet nach einer vorbereitenden Phase, die schon weit vor 1897 einsetzt, die Münchener „Isarlustversammlung" vom 20.10.1902 (226–30) den Beginn der akuten Phase: von hier an setzt die Sammlung und gegenseitige Kontaktaufnahme des deutschen Md an, der sich dann vor allem in den Reformzeitschriften („Das Zwanzigste Jahrhundert", dann „Das Neue Jahrhundert") artikulierte. In den Jahren 1907 bis 1912 erreicht die Bewegung ihren Höhepunkt (118); auch werden die internationalen Kontakte, vor 1907 gering, jetzt stärker (200). – Der eigentliche Schwerpunkt liegt dann in den Biographien, bei denen die oft behandelten Protagonisten zuerecht relativ kurz wegkommen. Dies gilt besonders für Franz-Xaver Kraus (122–33). Gerade bei ihm, der immer wieder den „religiösen" Katholizismus als Gegenpart des „ultramontanen" oder „politischen" im Munde führte, muß freilich an den Autor die kritische Frage gestellt werden, worin eigentlich sein spirituelles Profil besteht. Seine Frömmigkeit, wie sie in seinem Tagebuch zutage tritt, wirkt, wie auch der Autor hervorhebt, schablonenhaft, ja infantil und menschlich unreif (126). – Es folgt der Würzburger Dogmatiker Herman Schell (134–50), an sich „in seiner theologischen Einstellung alles andere als ein Reformkatholik oder Modernist", jedoch diesen Richtungen zuzuordnen durch seine „Option für die Vernunft, auch dort, wo diese im Widerspruch zur offiziellen Lehre stand" (140). – Gar nicht so bekannt und doch ein sehr bedeutender „unabhängiger Geist" ist dagegen der Benediktiner Odilo Rottmanner (151–69), aufgeschlossen und in seelsorglichem Briefkontakt mit vielen Reformkatholiken; zahlreiche neue Quellen aus persönlichen Nachlässen ermöglichen dem Autor zum erstenmal eine treffende Skizzierung dieser interessanten Persönlichkeit. – Es folgt auf nur 10 Seiten der Kirchenhistoriker Ehrhard (170–80), in die Schußlinie geraten vor allem durch seine öffentliche Kritik an „Pascendi", jedoch schon von Trippen zur Genüge behandelt, dann Josef Müller (181–96), dessen charakterliche Schattenseiten (188) freilich eben so wenig zu übersehen sind wie seine pauschalen Rundumschläge gegen Andere (190–95) und schließlich am Ende sein völliges Verfallensein an die NS-Rassenideologie (196).

Mehr als die Hälfte des Raumes mit 276 Seiten nehmen dann die „kleineren" Reformer im Bannkreis der Zeitschrift „Das Zwanzigste Jahrhundert" ein. Zu ihnen gehört Josef Sauer (200–09): gegenüber Loome ist seine Rolle zu redimensionieren; er steht eher am Rande, übt jedoch eine private Vermittlerrolle aus (208). In erster Linie Vermittler mit starken internationalen Beziehungen ist auch Otto Rudolphi (209–25). Johannes Bumüller (230–38) ist vor allem von der Problematik des Verhältnisses von Theologie und Naturwissenschaften bestimmt; bezeichnend ist noch sein Versuch, im biblischen Schöpfungsbericht den historischen Kern einer „Uroffenbarung" zu erkennen, der „nicht nur den Schöpfungsgedanken, sondern auch die Aufeinanderfolge der Entwicklungsakte der Erde ... enthält, welch letztere freilich im Laufe der historisch-mythologischen Überlieferung mißverstanden und in eine der damaligen Naturbetrachtung entsprechende unrichtige Form gebracht wurde" (235f.). Franz Klassen (238–45), Journalist und Prediger, setzte sich vor allem für Reform des Zentrums ein. – Es folgen zwei Persönlichkeiten, bei denen die Reform kirchlicher Strukturen im Vordergrund steht: Otto Sickenberger (251–66), der schließlich am Zölibat scheiterte, dabei beachtliche Gedanken zur Reform der Priestererziehung entwickelte, ferner Johann Buck (266–71), ebenfalls Zölibatskritiker, freilich durch Unausgeglichenheit des Charakters und pauschal-plakative Darstellung sein Anliegen diskreditierend. – Ganz andere Anliegen treten hervor bei dem Laien und katholischen Kantianer Karl Gebert (272–91), welcher

Christentum auf Ethik reduzierte, freilich am Schluß in stärkere Distanz zu den radikaleren Reformern trat, sowie dem Exegeten Thaddäus Engert (292–314), dem „deutschen Loisy", der schließlich, exkommuniziert, im evangelischen Pfarrdienst landete. – „Theologie und Lehramt im Konflikt" ist das Kapitel über die beiden einzigen deutschen Universitätslehrer betitelt, die als „Modernisten" ihren theologischen Lehrstuhl quittieren mußten und mit der Kirche brachen. Es ist der Dogmenhistoriker Joseph Schnitzer in München (315–36). Im Grunde schon früh tief mit dem kirchlichen Glauben zerfallen und außerstande, ihn in wie auch immer geläuterter Weise mit seiner historisch-kritischen Erkenntnis zu versöhnen, daher von der Unreformierbarkeit der römischen Kirche überzeugt, ist er freilich untypisch für die meisten deutschen (und nichtdeutschen) Modernisten, zu deren Grundkonsens das Bleiben innerhalb der Kirche und der Glaube an ihre Reform gehört (318f.). Ebenfalls mit Bruch mit der Kirche endete der Konflikt des Tübinger Dogmengeschichtlers Hugo Koch (336–43), der den römischen Primat in den ersten Jahrhunderten leugnete. – Es folgen vier kritische Geister, die im entscheidenden Krisenjahr 1908 das Rottenburger Seminar verlassen mußten (344–82). Der bekannteste von ihnen ist Philipp Funk (348–76), der aus keinem andern Grunde als wegen seiner (keineswegs öffentlich und in Protestform geäußerten) Bedenken gegen „Pascendi" das Seminar verlassen mußte. Später setzte er im „Neuen Jahrhundert" und der „Krausgesellschaft", die zu einem Sammelbecken aller anti-römischen Strömungen zu werden drohten, eine moderate Linie (Reform *innerhalb* der Kirche) durch. – „Unbekannte Modernisten" umfassen außer bedeutenden Persönlichkeiten wie Louise von Leon-Hunoltstein (384–94), einer sehr selbstbewußten und ökumenisch denkenden Frau, und Martin Kennerknecht (394–400), der an „Pascendi" und Anti-Modernisten-Eid (AME) zerbrach, auch einen Flügel „anti-ultramontaner" Laien, der im Negativen stehenblieb. „Was sie anstrebten, war der Schulterschluß mit anti-ultramontanen, national gesinnten, weltanschaulich liberalen Gruppen gleich welcher Couleur oder Konfession, nicht jedoch die Reform der katholischen Kirche, deren Verinnerlichung und eine zeitgemäße wissenschaftliche Begründung der Theologie. Ihre Kritik an der Kirche war sicher da und dort berechtigt, doch sie blieb im Negativen stekken, war niederreißend, nicht aufbauend" (401). Dazu gehörte Gustav Ziegler, gegen Funk Wortführer der radikalen Richtung (401–03), aber auch regelrechte Wirrköpfe, Querulanten und Berufs-Protestierer wie Feuerstein und Schöpfer. – „Zwei Opfer des AME" wurden die Brüder Franz und Konstantin Wieland (410–39). Das Verbrechen von Franz Wieland bestand darin, daß er in seiner bahnbrechenden Arbeit „Mensa und Confessio" gezeigt hatte, daß es einen „Altar" bis zum 3. Jh. nicht gab, noch mehr jedoch die Tatsache, daß Harnack ihn lobend zitiert hatte. Er, ebenso wie sein Bruder, lehnte den AME, der für ihn gleichbedeutend war mit Verwerfung aller Prinzipien historisch-kritischer Forschung und den entschärfend zu interpretieren er sich weigerte, ab. – Es folgt eine Gestalt, die als „Modernist" zu bezeichnen schon viel schwerer fällt. Es ist der impulsive Würzburger Kirchenhistoriker Sebastian Merkle (440–56), damals durch eine Reihe von Initiativen im Lager der „Reformkatholiken" stehend und nicht zuletzt 1908 durch seine Lanze für die katholische Aufklärung ins Schußfeld geraten. W. sieht in ihm einfach kraft seines unverblümten historischen Wahrheitsdranges einen „Modernisten" im Sinne des AME, „der alle Kirchenhistoriker zu Modernisten erklärte, welche sich an der historischen Wirklichkeit und nicht zuvor am Dogma oder vielmehr an der herrschenden Ideologie orientierten" (441). Hätte sich M. diesen Schuh angezogen? Überzeugender ist freilich, daß der Autor anhand bisher nicht bekannter Quellen zeigt, daß M. tatsächlich mehr mit den Reformern verband, als bisher vermutet wurde. – Mit Carl Muth und dem „literarischen Md" des „Hochland" (457–73) schließt dieser Teil ab.

Wie wirkte nun der deutsche Md fort? Gibt es eine Verbindung zwischen ihm und der kirchlichen Reformbewegung, die zum 2. Vatikanum führte? Die letzten 120 Seiten des Werkes („III. Teil: Die Erben des deutschen Modernismus") sind dem Aufweis dieser Verbindungslinien gewidmet. Sie reichen von Josef Bernhart, Leonhard Fendt und Karl Adam über Heiler, Wittig, Michel, Wurm und Lippert bis zu dem 1941 gebildeten niederrheinischen Reformkreis, dessen wichtigste Gestalten Johannes Hessen, Oskar Schroeder und Josef Thomé darstellen. Sein Gesamtfazit ist: die Väter des 2. Vatikanums

sind „Söhne und Enkel der Modernisten" (594); ohne die „verleugneten Väter" des Md ist das 2. Vatikanum und seine Erneuerungsbewegung nicht denkbar. – Das ungeheuer reichhaltige Werk stellt sicher einen Meilenstein der Forschung dar. Besonders als Fundgrube vieler Einzelbiographien wird es unverzichtbar bleiben. Jede Einzeldarstellung bietet ein erschütterndes Drama von persönlichem Ringen um die Wahrheit wie auch – von wenigen Fällen abgesehen – von Liebe zur Kirche und Hoffnung wider alle Hoffnung auf ihre Erneuerung. Die allermeisten „Modernisten" heben sich so auch radikal ab von heutigen berufsmäßigen Kirchenkritikern, die an ihrem Gegensatz zum Amt keineswegs leiden, sich vielmehr darin sonnen. Die unverhohlene Sympathie für die „Modernisten" macht den Autor freilich auch nicht blind für ihre Grenzen und Kehrseiten. Dazu gehört ein Fortschrittsoptimismus, der gleichzeitig bildungsbetont, national und staatsnah war, politisch jedenfalls eher zur nationalen Rechten als zur Linken hintendierte (8f., 241f., 383). Müller, Schnitzer, Koch und K. Wieland gerieten nach dem Ersten Weltkrieg ins Fahrwasser der nationalen Rechten und 1933 (außer Schnitzer) des Nationalsozialismus. In diesem Zusammenhang wären jedoch einige kritische Fragen zu stellen: 1. Die erste Frage, die aufkommt, lautet: Was verbindet all diese Persönlichkeiten miteinander, außer daß es sich um selbständige Denker handelt, die daher alle irgendwie Opfer einer engen Orthodoxie wurden? Ist es überhaupt sinnvoll, sie einer gemeinsamen Bewegung zuzurechnen, bzw. verbindet sie mehr als die Verfolgung durch ihre Gegner? M. E. hat der Autor schon gezeigt, daß es sinnvoll ist, sie unter einen solchen Oberbegriff zu subsumieren. Denn all diese, in sich ungeheuer heterogenen Gestalten, von den radikaleren bis hin zu Merkle, verbindet immerhin dies, daß sie in einem Geflecht persönlicher Beziehungen standen und insbesondere im „Zwanzigsten Jahrhundert" mitarbeiteten. Sie verstanden sich daher (ganz überwiegend) als Gesinnungsgemeinschaft mit gemeinsamen Anliegen. Eine andere Frage ist, ob hier der so belastete Ausdruck „Modernismus" sinnvoll ist. Es mag ja sein, daß sich in Zukunft „Modernismus" als neutraler historischer Terminus für eine Gesamtbewegung durchsetzt, ähnlich wie dies bereits für „Ultramontanismus", „liberalen Katholizismus" etc. geschehen ist. Bevor dies jedoch geschehen ist, wäre zu fragen, warum man nicht besser für die Gesamtbewegung den bereits üblichen Terminus „Reformkatholizismus" braucht. Es ist sicher wahr, daß der „Modernismus"-Begriff von „Pascendi" ebenso wie der anderen anti-modernistischen Dokumente, so schwammig er ist, letzten Endes auf diese Gesamtbewegung hinzielt. Insofern hat der Autor darin recht, daß auch Personen bis hin zu Merkle „Modernisten" im Sinne Pius X. sind. Anderseits besteht für den Historiker auch keine Notwendigkeit, diesen Begriff zu übernehmen. Der Rezensent schlägt darum vor, den „Modernismus"-Begriff doch, wie bisher meist üblich, stärker auf den Bereich von Dogma und Theologie zu beziehen – ohne ihn freilich als starren Systembegriff oder von vornherein als „Häresie" zu nehmen. „Modernisten" wären dann diejenigen, die das Problem von Dogma und Geschichte angingen und von da aus den neuscholastischen Dogmen- und Wahrheitsbegriff grundlegend in Frage stellten. 2. Es fällt auf, daß bei diesen Autoren alle kirchlichen Kontroversen und Probleme der Zeit leidenschaftlich und engagiert behandelt werden. Nur jene Kontroverse, in welcher damals der politisch-soziale deutsche Katholizismus seine Existenz und Eigenart gegen den Integralismus verteidigte, kommt überhaupt nicht vor: nämlich der Gewerkschaftsstreit. Dies ist um so auffallender, als in römisch-integralistischer Sicht (bei Benigni, aber auch bei Pastor und bei Pius X. selbst) dies alles engstens zusammenhing; ja, Deutschland war hier Hauptherd des „praktischen Modernismus", welcher in der demokratischen Zentrumsrichtung, im Volksverein und den christlichen Gewerkschaften seine Hauptherde hatte. Hier scheint eine tiefgreifende Spaltung zwischen „akademischem" (politisch eher national-liberalem) und jenem Flügel des kirchentreuen „ultramontanen" Katholizismus vorzuliegen, der seinerseits, wie auch Weiß anerkennt, „moderne" Formen ausbildete (53f., 57). Die Frage stellt sich dann natürlich, ob die positive Einstellung zur „Moderne" so ohne weiteres für die „modernistisch-reformkatholische" Seite reklamiert werden kann, bzw. ob man nicht von einem grundlegend gespaltenen Verhältnis zur Moderne sprechen muß. Ist ein Franz-Xaver Kraus, der eine tiefsitzende Abneigung gegen Demokratie hatte und für den das allgemeine gleiche Wahlrecht zum Reichstag „die schlechteste aller Bismarck-Schöpfungen" war, der „Moderne" gegenüber offener als

ein – theologisch viel konservativerer – Zentrumsprälat? Bzw.: Ist diese Blindheit, bzw. die Anfälligkeit eher für nationalliberale und rechte Ideen, ein Indiz dafür, daß der Blick für die Ambivalenz der Moderne und ihre gefährliche Sogkraft fehlt? Müßte hier nicht überhaupt die „Moderne" viel mehr als innerlich widersprüchlich gesehen werden? 3. Daß viele „modernistischen" Ideen durch das 2. Vatikanum und in seinem Gefolge kirchlich rehabilitiert sind, steht außer Zweifel. Selbst heutige Erklärungen der Glaubenskongregation wären von Pius X. als „modernistisch" verurteilt worden (wie sie auch heute von den Nachfahren Lefèbvres als solche verurteilt werden). Und doch ist damit die Frage noch nicht beantwortet, ob der Md und Rk selbst, wenigstens unterschwellig, die kirchliche Entwicklung mitbewirkt haben, oder ob, einfach durch die Beschäftigung mit den Sachproblemen, die Entwicklung auf Anliegen und z. T. Lösungen zurückkam, die damals schon vorweggenommen wurden. Daß, wenigstens in einzelnen Fällen, direkte Linien verlaufen, hat der Autor wohl gezeigt. Aber dies scheint doch nur in einzelnen Fällen so zu sein. In den meisten Fällen waren die „modernistischen" Ideen und Autoren kompromittiert; und solche, die sich ihnen faktisch annäherten, standen zumindest bis zum 2. Vatikanum unter dem Zwang, zeigen zu müssen, daß ihre Position in Wirklichkeit eine ganz andere war. Gilt nicht überwiegend für das Verhältnis des 2. Vatikanums zum Md und Rk Ähnliches wie in seinem Verhältnis zur katholischen Aufklärung: im nachhinein erkennt man, daß man auf ähnliche Positionen zurückkommt, aber die Entwicklung dorthin verläuft ganz überwiegend von der dominierenden ultramontan-scholastischen Hauptlinie aus? Kl. Schatz S. J.

Storia del Concilio Vaticano II. Vol. I: *Il cattolicesimo verso una nuova stagione.* L'Annuncio e la preparazione. Hrsg. *Giuseppe Alberigo.* Leuven: Peeters; Bologna: Il Mulino 1996. 549 S.

Eine wissenschaftlich fundierte Darstellung des 2. Vatikanums ist ebenso ein Desiderat der Forschung wie ein Wagnis. Und letzteres aus zwei Gründen: wegen der immensen Fülle des Quellenmaterials, die es einem einzelnen Forscher sowieso unmöglich macht, eine Monographie nach den Quellen zu schreiben – und wegen des geringen Abstandes und der damit verbundenen Aktualität. Wenn letzteres freilich, bei aller Vorsicht, die es auferlegt, ein unübersteigbares Hindernis wäre, dürfte eine wissenschaftliche Darstellung über ein Konzil erst dann geschrieben werden, wenn von diesem keine Spuren mehr im Leben der Kirche übrig geblieben sind. – Jetzt ist jedenfalls der erste Band der auf fünf Bände konzipierten Geschichte des 2. Vatikanums, die vom Istituto per le scienze religiose in Bologna unter Leitung von *Giuseppe Alberigo* herausgegeben wird, auf Italienisch und in anderen Sprachen erschienen. Die deutsche Übersetzung, von Wittstadt (Würzburg) besorgt, soll Ende 1996 folgen. Er behandelt die Vorgeschichte bis einschließlich zur Anreise der Konzilsväter; die folgenden vier Bände, die im Abstand je eines Jahres erscheinen sollen, werden je eine Sitzungsperiode, bzw. (mit der Kommissionsarbeit) je ein Jahr umfassen. Die wissenschaftliche Bedeutung des Werkes liegt nicht zuletzt darin, daß es nicht nur die Konzilsakten, sondern eine Reihe persönlicher Nachlässe von Konzilsvätern und -theologen (durchaus nicht nur von einer Seite) auswertet. Besonders wichtig sind hier die zahlreichen Konzils-Tagebücher. Meist beginnen diese freilich erst im Herbst 1962. Einige jedoch konnten schon für diesen Band ausgewertet werden: so besonders die Tagebücher von Congar, Tromp und Döpfner.

Selbstverständlich handelt es sich um ein Gemeinschaftswerk. An diesem Band haben fünf Autoren mitgearbeitet. *Alberigo* behandelt die Ankündigung und genauere Konzeption des Konzils durch Johannes XXIII. einschließlich der Bildung der „Commissio Ante-Praeparatoria" („L'annuncio del concilio. Dalle sicurezze dell'arroccamento al fascino della ricerca", 19–70). Die „ante-präparatorische" Phase von Mitte 1959 bis Mitte 1960, d. h. vor allem die Befragung der Konzilsväter und kirchlichen Institutionen mit ihren Voten stellt *Étienne Fouilloux* dar (71–176). Den ausführlichsten Teil von knapp über 200 Seiten nimmt dann *Joseph Komonchak* mit der Konzilsvorbereitung in den Kommissionen ein (177–379). Es folgt das „Clima esterno", dargestellt durch *J. Oscar Beozzo* (381–428) und schließlich von *Wittstadt* die unmittelbare Vorgeschichte von

der Sendung der ersten sieben Schemata an die Konzilsväter im August 1962 an („Alla vigilia del concilio", 429–517). Eine Synthese von *Alberigo* („Preparazione per quale concilio?", 519–526) schließt das Werk ab.

Das Werk enthält eine Fülle neuer und interessanter Einsichten und Perspektiven. Dazu gehört die sehr interessante und weiterführende Analyse der Vota für das Konzil durch *Fouilloux* (111–52), die sich freilich schon auf viele Vorarbeiten stützen kann, aber doch die nicht weniger als 2150 Voten nach eigenständigen Kriterien zu sichten versucht. Ein Großteil der bischöflichen Vota, vor allem aus Italien, Spanien und den spanisch-amerikanischen Ländern, läuft auf „Krönung von vier Jahrhunderten Intransigenz" hinaus: Verurteilung von Irrtümern auf der Linie des Syllabus, der anti-modernistischen Dokumente und von „Humani generis" einerseits, Wunsch nach neuen marianischen Dogmen anderseits. Eine weitere Gruppe („Auf dem Weg zum 2. Vatikanum"), unter denen sich besonders das gemeinsame Votum der deutschen und der indonesischen Bischofskonferenz auszeichnet, ist auf durchgreifendere Reformen theologischer und praktischer Art aus, die in die Richtung der späteren konziliaren Erneuerung weisen. Dazwischen sieht der Autor eine dritte Gruppe, generell stärker auf ihre lokalen und regionalen Situationen konzentriert, ohne klare Tendenz im einen oder andern Sinne, bzw. mit „progressiven" und „konservativen" Forderungen zugleich; sie ist generell in Nordamerika, Brasilien und den Missionsländern stark vertreten. Hier wäre allerdings gleich kritisch anzumerken: Müßten die Vota von 1959/60 nicht historisch viel stärker vom damaligen Moment (der bei den Bischöfen und in der generellen kirchlichen Atmosphäre noch nicht der von Ende 1962 oder von 1963 ist) statt rückblickend vom „Geist des Konzils" aus gewichtet und beurteilt werden? Dem Rezensenten scheint, daß dann auch z. B. in den Voten der deutschen Bischöfe Anregungen bedeutsam werden, die nicht einfach in dieses Raster passen, z. B. die Forderungen nach einer grundlegenden Darstellung des christlichen Welt- und Menschenbildes in Abgrenzung sowohl von der liberalen wie den kollektivistischen Ideologien, oder nach einem griffigen Katechismus der christlichen Soziallehre. Und wieso ist es ein „Widerspruch", wenn z. B. der Erzbischof von Taipeh einerseits die konsequente Eliminierung aller „kolonialistischen" Relikte in der Mission, anderseits Verurteilungen auf der Linie von „Humani generis" verlangt (140)? Solche „Widersprüche" erscheinen erst als solche durch eine epochale Polarisierung, die damals noch nicht gegeben und im übrigen selber ein Produkt der Geschichte ist! – Die immense Zahl der Voten wurde dann von der Commissio Ante-Praeparatoria unter Kardinalstaatssekretär Tardini in synthetischen Zusammenfassungen gefiltert, was jedoch bedeutete, daß sie in die „alten Schläuche" der kanonistischen und theologischen Handbücher und ihrer Begriffsraster gesteckt wurde (153–60, 164–66).

Bei der ausführlich von *Komonchak* behandelten eigentlichen Konzilsvorbereitung zeichnen sich dann Ottaviani und Bea als die beiden gegensätzlichen Pole ab, während in der zuerst im Juni 1961 tagenden Zentralkommission, in der die meisten späteren prominenten Konzilsväter saßen, sich als in einem „Konzil im kleinen" schon früh die gleichen Fronten und Argumente abzeichneten, wie sie dann in der Konzilsaula aufeinandertrafen (324 f.). In der Tat ist eine der wichtigen historischen Erkenntnisse, die dieses Werk erbringt, diese einübende Rolle der Zentralkommission, die zwar unmittelbar für die Korrektur der vorbereiteten Schemata wenig bewirkte, in der jedoch Kontakte geknüpft und Erfahrungen gemacht wurden, ohne die die Vorgänge im Konzil selbst kaum zu verstehen sind. – Im übrigen war ein Problem die mangelnde Kooperation vor allem der Theologischen Kommission unter Ottaviani und Tromp mit den anderen Kommissionen. Ottaviani lehnte vor allem aus Mißtrauen gegenüber Bea jede Zusammenarbeit ab (183 f., 307). Dies führte dazu, daß die „johanneische" Konzilsvision, ohnehin wenig konkret, in der Vorbereitungsarbeit nicht zum Zuge kam: die Theologische Kommission war allein um doktrinelle Klarheit bemüht und überließ den „pastoralen" Aspekt den anderen Kommissionen, die sich jedoch ihrerseits hauptsächlich mit pragmatischen und juridischen Detailfragen befaßten. So blieb die pastorale Gesamtkonzeption auf der Strecke; außer im Einheitssekretariat und seinen Entwürfen war sie nur in der Liturgischen Kommission wirksam (220, 224).

Äußerst instruktiv ist das dramatische Ringen zwischen Ottaviani und Tromp auf der

einen, Bea auf der andern Seite, vor allem in Fragen wie Verhältnis von Schrift und Tradition, Irrtumslosigkeit der Schrift, Kirchengliedschaft, Herkunft der bischöflichen Jurisdiktion, schließlich Religionsfreiheit, und der Zusammenstoß dieser gegensätzlichen Entwürfe in der Zentralkommission (291–339). Tromp suchte in Fragen wie absolute Irrtumslosigkeit der Heiligen Schrift, Monogenismus, Schicksal der ungetauften Kinder, ebenso wie in einer rein von einem objektiven Ordo bestimmten Moral, die letzten Unsicherheiten zu beseitigen, trotz divergierender Stimmen in der Theologischen Kommission selbst, in der immerhin auch de Lubac und Congar saßen (256–80). Gerade diese Passagen gehören zu den zentralsten und wichtigsten dieses Bandes. Man erhält hier einen lebendigen Einblick in die Mentalität und theologische Argumentation jener Richtung, die genau die Tendenz von „Humani generis" fortsetzen wollte, aber auch in die Tiefe der Kontroversen, die in der Konzilsaula nur in die Öffentlichkeit traten, aber keineswegs erst ausbrachen. – Das völlige Schweigen und der Mangel an kompetenten Informationen über die realen Konzilsvorbereitungen trug mit dazu bei, daß die Konzilserwartungen der kirchlichen Öffentlichkeit ihre eigene selbständige Dynamik entfalteten, der sich dann auch die Bischöfe nicht mehr ganz entziehen konnten (395). Freilich ist dieses Kapitel über die Konzilserwartungen in der Öffentlichkeit, von Beozzo verfaßt, mit nur 47 Seiten etwas knapp geraten. Hier wäre über die Kontroversen, Hoffnungen und Befürchtungen mehr zu sagen, was freilich am sinnvollsten von mehreren Autoren differenziert nach Ländern oder Sprachbereichen geschehen wäre. – Wichtige neue Erkenntnisse erbringt dann wieder der Beitrag von *Wittstadt* über den unmittelbaren Vorabend des Konzils seit August 1962. Die entscheidende Einsicht ist, daß die im Konzil aufbrechende Dynamik ihre Vorgeschichte hatte. Durch das Bekanntwerden der Schemata setzte eine fieberhafte Aktivität und Fühlungnahme von Theologen und „progressiven" Konzilsvätern ein. Die Vorgänge zu Beginn der ersten Sitzungsperiode, z. B. auch der Vorstoß von Liénart und Frings wegen der Kommissionswahlen am 13. Oktober, waren so großenteils seit zwei Monaten vorbereitet (446–48).

Ein Problem, das freilich in diesem Werk auch keine Lösung erfährt, ist das „Rätsel Johannes XXIII." Einerseits ist unverkennbar, daß der Roncalli-Papst von Anfang an in vielen programmatischen Erklärungen ein Konzil der Erneuerung, des Aufbruchs, der Unterscheidung zwischen Zeitbedingtem und Bleibend-Gültigem, ja des Abschiedes von einer kirchengeschichtlichen Epoche anvisierte. *Alberigo* vermag überzeugend aufzuweisen, daß die Akzente der berühmten Eröffnungsansprache vom 11. Oktober 1962 nicht neu sind, sondern seit Beginn immer wieder anklingen (21f., 58f.; vgl. 177–81, 451–69). In evidentem Kontrast dazu steht jedoch die Tatsache, daß der Papst die Richtung der Konzilsvorbereitung, die doch offensichtlich mit seiner weiten Konzilsvision kontrastierte, nicht korrigierte, vielmehr in vielen Einzelfragen, z. B. bei der Kontroverse um das Biblicum und bei der Unterzeichnung von „Veterum sapientia" (237–39) ganz eindeutig konservative Positionen unterstützte. Alberigo sieht darin – so im Falle der exklusiv römisch-kurialen Zusammensetzung der Commissio Ante-Praeparatoria – eine zielgerichtete, klare und konsequente Pädagogik: Johannes wollte sich so die Loyalität der Kurie sichern, während er die Kommissionen arbeiten ließ und auf andere Weise seine Vorstellungen vom Konzil deutlich machte (64f.). Hier sind nun doch Bedenken anzumelden, zumal es genug Zeugnisse dafür gibt, daß Johannes die meisten vorbereiteten Schemata ohne Reserven begrüßte. *Komonchak* dagegen setzt sich intensiv mit diesem Widerspruch auseinander, ohne ihn auflösen zu können (373–79). Man kann m. E. kaum leugnen, daß auch bei Johannes eine Entwicklung geschah und daß er sich erst allmählich, z. T. wohl erst auf dem Konzil, darüber Rechenschaft gab, daß zu seiner – zunächst noch sehr wenig inhaltlich bestimmten – Konzilssicht die Schemata mit ihrer defensiven Enge nicht paßten.

Einige kleinere Desiderate seien angebracht: Bei der Zentralkommission, deren eminente Bedeutung als Vorwegnahme und Einübung des Konzils ja gerade durch diese Darstellung zutage tritt, fehlt eine Angabe, wer eigentlich in ihr saß. Welchen Sinn ein doppeltes Inhaltsverzeichnis am Anfang und am Ende haben soll, wobei das am Ende ausführlicher ist, aber im Unterschied zu dem am Anfang keine Verfassernamen enthält, ist schwer zu verstehen. Das Sachregister ist lückenhaft; es fehlt z. B. „Commissione(i)"; und nach welchen Kriterien Länder dort vorkommen, ist vollends ein Rätsel (z. B. die

Kontinente, dann „Stati uniti", aber nicht die einzelnen europäischen Länder). – Insgesamt jedoch ist das Werk eine große Leistung, dazu auch in der äußeren Aufmachung gefällig und stattlich. Was in ihm deutlich wird, ist das dramatische Ringen verschiedener Vorstellungen in der Vorbereitung, aber auch das langsame und schrittweise Bewußtwerden und Erwachen von großen Teilen des Episkopats zu seiner selbständigen und aktiven Rolle in den Jahren 1959–1962. Die meisten älteren Darstellungen, zumal der Konzilszeit selbst (sofern sie nicht als „Quellen" ihren Wert behalten) werden nach der Vollendung dieses Werkes verzichtbar werden. Kl. Schatz S. J.

75 Jahre katholische Friedensbewegung in Deutschland. Zur Geschichte des „Friedensbundes Deutscher Katholiken" und von „Pax Christi". Hrsg. *Johannes Horstmann* (Akademie-Vorträge 44). Schwerte: Katholische Akademie 1995. 155 S.

Am 2. Oktober 1919 wurde der Friedensbund Deutscher Katholiken gegründet. 1945 entstand Pax Christi international. 1948 kam es zur Gründung von Pax Christi Deutschland. 1951 löste sich der Friedensbund Deutscher Katholiken zugunsten von Pax Christi Deutschland auf. Die beiden Jubiläen (1994: 75. Gründungsjahr des Friedensbundes; 1995: 50. Geburtstag von Pax Christi international) waren Anlaß einer Tagung, die im vorliegenden Buch dokumentiert ist. Der Band enthält fünf Beiträge. Im ersten Aufsatz (Der „Friedensbund Deutscher Katholiken" und der politische Katholizismus in der Weimarer Republik, 17–48) versucht *D. Riesenberger,* den Friedensbund politisch einzuordnen. Dieser Bund verdankt seine Entstehung wesentlich der Aktivität von M. Erzberger und M. J. Metzger. Unmittelbarer Anlaß für die Gründung des Friedensbundes war allerdings die Friedensenzyklika „Ad beatissimi" Papst Benedikts XV. vom 1. August 1917. Der Friedensbund war der Versuch, einen Beitrag zur Verwirklichung einer Friedensordnung zu leisten. Trotz beträchtlicher Erfolge wurde die katholische Friedensbewegung keine Massenbewegung. Der Friedensbund wurde am 1. Juli 1933 (von den Nazis) verboten. Nach dem Krieg wieder gegründet wurde der FDK am 1. April 1951 in die deutsche Sektion von Pax Christi überführt. – Im zweiten Beitrag des vorliegenden Buches (Stratman – Metzger – Dirks. Gemeinsamkeiten und Gegensätze dreier Friedenskämpfer – theologisch-politische Porträts, 49–94) beschreibt *P. Engelhardt* drei Persönlichkeiten, die der Friedensidee wesentliche Impulse gegeben haben. – Im dritten Aufsatz (Der FDK im Sauerland. Regionale katholische Friedensarbeit – Programmatik, Personen, politische Arbeit und die Bedeutung für den Gesamtverband, 95–115) geht *S. Blömeke* auf den FDK im Sauerland ein. Dort war die Resonanz deutlich breiter als in anderen katholischen Gegenden des Deutschen Reichs. Erklären läßt sich dies zum einen durch die tradierte Distanz zu allem Preußischen, eben auch dem Militär, zum andern dadurch, daß kontinuierlich Einzelpersonen sehr stark für den FDK engagiert waren. – *B. Hecke* (Katholische Friedensgruppen in Westdeutschland zwischen 1945 und 1955. Brüche, Kontinuitäten, 117–136) beschreibt die Zeit nach dem zweiten Weltkrieg. Er weist auf einige Besonderheiten von Pax Christi hin. Pax Christi ist keine politische Organisation, sondern eine Gebetsgemeinschaft für den Frieden. (Bei einer solchen Grundkonzeption verwundert es nicht, daß selbst Konrad Adenauer Mitglied von Pax Christi war.) Bis 1968 gab es auch keine Beitragszahlung, so daß eine Mitgliedschaft bei Pax Christi nicht immer klar feststellbar war. – *H. Missalla* (Katholische Friedensbewegung vor der Herausforderung der Politisierung. Ein kritisch-produktiver Vergleich zwischen dem FDK und „Pax Christi", 137–155) weist auf Unterschiede und Gemeinsamkeiten zwischen dem Friedensbund Deutscher Katholiken und Pax Christi hin. Der wesentlichste Unterschied zwischen den beiden Bewegungen besteht darin, daß Pax Christi zunächst ganz unpolitisch war. Es brauchte längere Zeit, bevor diese Organisation sich politisch engagierte. „Während also der Friedensbund schon wenige Jahre nach seiner Gründung neben den Grundsatzdiskussionen über Pazifismus und ‚Gerechten Krieg' zu den Problemen der Abrüstung, der Wehrpflicht und des Wehrsports Stellung nahm und Treffen sowohl mit Franzosen als auch Polen organisierte, hat ‚Pax Christi' erheblich längere Zeit gebraucht, ihre vorwiegend unpolitische Haltung zu ändern und sich der politischen Her-

ausforderung zu stellen" (144). – Ich habe das vorliegende Buch mit Interesse und Gewinn gelesen. R. Sebott S. J.

3. Systematische Theologie

Von Gott reden in säkularer Gesellschaft. Festschrift für Konrad Feiereis zum 65. Geburtstag (Erfurter Theologische Studien Bd. 71). Hrsg. von *Emerich Coreth, Wilhelm Ernst* und *Eberhard Tiefensee*. Leipzig: Benno 1996. 356 S.

Das Vorwort der Herausgeber spricht vom nicht zu unterschätzenden Einfluß des geehrten Philosophen unter kommunistischer Diktatur – ich möchte (im anderen Sinn des Gerundivums) seinen Dienst an Selbstverständigung und -behauptung denkender Christen geradezu als nicht zu überschätzenden bezeichnen. Unter bestimmter Rücksicht könnte dieser Dienst nach Wegfall der offen-amtlichen Konfrontation noch nötiger werden. Ihm entspricht der Titel des Sammelwerks.

Eingangs kommen die Exegeten zu Wort: *G. Hentschel* zur politischen Macht aus alttestamentlicher Sicht (er übernimmt E. Zengers Rede vom „Ersten Testament"). Amt des Staats war Rechtsschutz und Beistand für die Hilfsbedürftigen sowie die Sorge um den Kult. Die Könige haben hierin versagt. Die Aufgaben bestehen fort, auch bei wünschenswerter Weltanschauungs-Neutralität. *B. Pittner* formuliert im Blick auf die Paulusbriefe Anfragen bzgl. des Umgangs mit Ungläubigen. *C.-P. März* stellt die Christologie von Heb 2,5–9 ins Licht der Anthropologie von Ps 8,5–7 – wie umgekehrt. *H. Schürmann* steuert ein in den 70er Jahren häufig vorgetragenes Referat über das „Etabliert Böse" nach der Apokalypse bei, das nicht einmal ins Theol. Jahrbuch 1991 gehörte, weil es der kommunistischen Zensur erst gar nicht untergekommen ist. Belegreich informiert *G. Feige* über den Atheismus-Vorwurf gegen die frühen Christen und deren Reaktionen. Von dort ein Sprung über Jahrhunderte zu Johannes vom Kreuz, an dem *R. Körner* die Spiritualität theologischen Denkens orientieren möchte (Loslassen, um sich auf Gottes Wirklichkeit einzulassen, nicht zur „Erfahrung" Seiner, sondern zu gelebter Beziehung auf Ihn). *E. Feil* untersucht (zunächst eigentümlich gereizt) Jean Bodins Siebengespräch bzgl. der „religio naturalis". (Der Ausdruck stammt nicht von ihm und steht hier auch nicht im Kontext einer „theologia naturalis".) An einem Textbruchstück führt *M. Seils* Hamanns „figurative" Exegese vor; darin die erstaunlichen Fragen (107): „Hat Jesus aufgehört ein König der Juden zu seyn. Ist die Aufschrift seines Creutzes geändert worden. Verfolgen wir ihn nicht also in seinem Volk?" Jeffersons Gesetz zur Einführung der Religionsfreiheit behandelt *Th. Gertler:* Genese, Text und Exegese. Daraus 200 Jahre später für uns die Frage nach einer Trennung von Staat und Kirche (die sich ostdeutscher Erfahrung anders darstellt als westlicher) und nach der Notwendigkeit religiöser Fundierung eines säkularen Staates.

Das markiert den Übergang zur Moderne. *R. Schaeffler* (Recht und Grenzen eines postulatorischen Gottesglaubens) skizziert und verteidigt sein Unternehmen eines Religionsdenkens in Fortführung Kants (siehe ThPh 71 [1996] 141–144). Bzgl. Zurückhaltung und „Ökonomie" im Reden von Gott und Glaubensgeheimnissen greift *J. Mann* auf J. H. Newman zurück (168: „Die Menschen glauben, sie seien ebenso vollberechtigt, über religiöse Gegenstände zu diskutieren, wie wenn sie selber religiös wären. Sie greifen die heiligsten Punkte des Glaubens ... auf, nach ihrem Belieben ... bei einem Glas Wein. Ist es zu verwundern, daß sie künftig Indifferentisten werden?"). Über Philosophie und Religion bei F. Brentano vorinformiert *E. Tiefensee*. Tatsächlich verdient dieser Lehrer wichtiger philosophischer Lehre mehr Aufmerksamkeit; wobei zu seiner „verdeckten Modernität" wohl gerade auch der Versuch zählt, Philosophie als Religionssubstitut zu begründen. Erst recht unbekannt ist Simon L. Frank (siehe ThPh 71 [1996] 88–98); seine Soziallehre stellt *P. Ehlen* vor. Im Gegensatz zur neuzeitlichen communis opinio, doch einzig so schlüssig, begründet er nicht Pflichten in (Menschen-) Rechten, sondern umgekehrt diese in jenen. Dankenswert deutlich äußert sich *E. Coreth* zur Gottesfrage bei Heidegger – im Unterschied zur (Wunsch[?]-)Sicht seines Lehrers J. B. Lotz und anderer (208 [Z. 7]: ‚Nichts' statt ‚Sein'), während *M. Lutz-Bachmann* an

der Kritischen Theorie nicht deren Atheismus diskutiert, sondern ihre Kritik am Diamat thematisiert. (Warum ein „Desiderat für die Zukunft" [227], sich mit Adornos Satz „wirklich" [besser wohl: ernstlich] auseinanderzusetzen, daß wer an Gott glaubt, „deshalb an ihn nicht glauben" könne, so daß der Nichtglaubende die Möglichkeit festhalte, „für welche der göttliche Name steht"?)

Nach einem Beitrag zur (kirchen-)politischen Geschichte (*J. Pilvousek* berichtet über die Vorgeschichte der ostdeutschen Bischofskonferenz) kommt die Systematik zu Wort. *S. Foelz* skizziert einen religionsphilosophischen Ansatz, der das Erkennen im Erkanntsein situiert (in Korrespondenz zu A. Brunner, Rosenzweig, Buber, Marcel und Levinas). Von *Kardinal König* folgt ein Salzburger Vortrag über Gottesglauben in einer technisierten Welt, der vielleicht nicht bloß Barth- oder „Kierkegaardianern" zu nobel diskret klingt (ist es so irrelevant [269], ob man das „geistige Ordnungsgefüge", das Physikern auftaucht, „Metarealität oder Gott" nennt? Meldet sich die Frage, was man von Christus halte, nur europäisch-historisch?'Und wäre von Gott vor allem [wenn nicht gar nur] aus dem Grund zu reden, weil sonst schrecklichere Dinge als Konzentrationslager und Atombomben drohen?) Ein Opfer aggressiver Kirchlichkeit anderseits ist Franz Fühmann geworden; aus der Begegnung mit dessen Leben und Werk denkt *M. Gabel* über das Gespräch zwischen Glaube und Dichtung nach: „... weiter der Wahrheit nachsinnen. / Mehr Schmerz? / Wir werden es erfahren. / Aber es kann wohl nicht anders sein." (292 – Dem Rostocker *Vor Feuerschlünden* (197) entspricht bei Hoffmann und Campe bzw. dtv [259] *Der Sturz des Engels.)* Und ausdrücklich Thesen zur Sicht des säkularistischen Menschen im Licht des Glaubens legt *S. Hübner* vor. Er macht darauf aufmerksam, daß wir unwillkürlich ein Gottesverhältnis nach Kriterien unseres religiösen Lebens beurteilen. Von K. Rahner und dem Konzil (GS) her unterscheidet er zwischen der (kategorialen) „Oberfläche" und der (transzendentalen) „Tiefendimension" von heilschaffendem Glauben (bei dieser Gewissens-Dimension kann ich nicht sehen, wie hier [298] Ratzingers Sicherheit bzgl. der Fragwürdigkeit einer Berufung auf das subjektive Gewissen zu der Frage nötigt, ob er damit auch Sicherheit über die „ewige Verlorenheit bestimmter Menschen" vertrete). Inwieweit signalisiere der heutige Atheismus eine Ungleichzeitigkeit nicht nur einzelner Gläubiger mit der Welt? Sei nicht grundsätzlich das Verhältnis der Vielen zu den Wenigen zu überdenken? Wie stehe es um die Selbstverständlichkeit, mit der in der Welt des Mittelalters der christliche Weg als der „ordentliche" bezeichnet wurde? Gehöre es nicht gerade zur Versichtbarung der Glaubensfreiheit, daß der Glaube immer weniger milieugetragen wird? H. beansprucht nicht, eine sententia communis vorzutragen (294); daraus Verzicht auf die Identität des Christlichen oder auf Mission zu folgern, wäre in der Tat ein Mißverständnis (310); wäre es aber schon sozusagen „großinquisitorisch", die Pastoral für „Kleine und Schwache" anzusprechen? Und was gilt dem zuvor grundsätzlich vom Kategorialen: wird ihm die Rede von „Oberfläche" gerecht? „Magisches Weltverständnis" mit „abergläubischen Elementen" [301] ist eines; wie weit aber geht die (statt des seinerzeit prognostizierten Endes) inzwischen um sich greifende Verwilderung des Religiösen nicht – auch – auf Ausfälle unserer seelsorglichen und liturgischen Praxis zurück, die der „geschärfte kritische Sinn" unkritisch nachgeholter Modernität zu verantworten hat? Fraglos begegnen wieder (311) die „Unheilspropheten": sind nicht gerade biblisch eben diese die wahren (während anderseits Johannes XXIII. nicht „unfehlbarer" war als seine Nachfolger)? Hinsichtlich der *Heils*-frage übrigens sehe ich überhaupt kein Problem; wie aber, wenn man diese anthropozentrische Sicht in die Frage nach der Ehre des *Heiligen* und Seines „Namens" übersteigt?

Es folgen stärker kirchliche Themen. *L. Ullrich* befaßt sich mit den Punkten, die immer noch Lutheraner von Katholiken trennen: das sakramentale Amt, Theologie und Praxis des Bußsakraments, Primatfrage, die Rolle Mariens. *W. Ernst* mustert die Diskussionsgrundlage für den Konsultationsprozeß zum gemeinsamen Wirtschafts- und Sozial-Wort der Kirchen. Ein reformiertes Votum für kirchliche Einmischung in Politik gibt Altpropst *H. Falcke* ab (Statement zu einem Podium des Dresdener Katholikentags). Den Schluß bildet *G. Friemels* Rektorats-Rede von 1993: Eine Universität für Erfurt?, mit einem Plädoyer für die Weltoffenheit von Theologie.

Gewünscht hätte ich mir noch eine Bibliographie des Jubilars (und nicht unterschla-

gen sei der falsche Dativ in Appositionen: 133 [Z. 15 v.u.], 227 [Z. 7 v.u.], 244 [Z, 17f.) – während er 263 (Z. 2f.) besser stünde], 267 [Z. 3 v.u.], 323 [Z. 17 v.u.]). Ansonst möchte Rez. sich nur dem Dank wie den Wünschen nicht bloß der unterschiedlichen Beiträger anschließen. J. Splett

Autonomie und Verantwortung. Religion und Künste am Ende des 20. Jahrhunderts. Hrsg. von *Karl Lehmann* und *Hans Maier*. Regensburg: Schnell & Steiner 1995. 172 S.

1995 haben für drei Januartage die Deutsche Bischofskonferenz und das Zentralkomitee der deutschen Katholiken zu einem Kongreß nach Berlin eingeladen, der an ein ähnliches Treffen anknüpfen sollte, 1969 vom Zentralkomitee in Bad Godesberg veranstaltet (Kirche, Wirklichkeit und Kunst, hrsg. von H. Maier, Mainz 1980). Nach den Grußworten (in Auswahl dokumentiert) hielt Bischof *Lehmann* das Grundsatzreferat: Autonomie und Glaube. Autonomie meint künstlerische Freiheit und das Selbständigwerden religiöser Motive, doch auch Religionsfreiheit, schließlich eine jede Theonomie ausschließende Absolutheit des Subjekts zwischen Selbstüberhebung und Verzweiflung. Demgemäß mehrgesichtig das Verhältnis des Glaubens hierzu. Im Ringen mit Gott (Gen 32, f.) wird Autonomie aus radikalem Glauben geboren. – Unter Hinweis vor allem auf Hugo Loetscher und Hort Bienek entdeckt *Wolfgang Frühwald* den Römerbrief in heutiger Literatur. Seine Rede von „religiöser Literatur" wird in der Diskussion durchgehend abgewiesen, mit guten Gründen – niemand freilich geht auf den von ihm genannten Skandal ein, daß ein Kritiker erklären kann, Handkes Buch sei schlecht, weil religiöse Literatur, ohne seine Autorität zu verlieren. – Zum Thema Film wird Krysztof Kieslowskis „Dekalog, Eins" diskutiert (der Leser erhält nach den Einführungsworten *Ambros Eichenbergers* eine Inhaltsangabe). Angesprochen wird die Bedrohung durch den kommerziellen US-Film; geteilt sind die Ansichten über Kieslowskis Symbolsprache. – Die Musik vertritt ein Partitur-Auszug und ein Text des Komponisten *Toshio Hosokawa* zu seinem Stück „In die Tiefe der Zeit" für Violoncello und Akkordeon. Sodann eine deutliche (An-)Klage von *Thomas Daniel Schlee:* Im Bistum Chur nicht-choralgebundene Musik in der Liturgie verboten, von Olivier Messiaen so gut wie keine liturgische Musik, dafür in der Kirche immer noch das drittklassige Schunkellied „in". „Wer heute ausschließlich oder hauptsächlich konfessionell gebunden, also liturgisch schreibt, wird keinen Platz mehr in der Musikgeschichte haben" (73). In der Diskussion dann das bekannte Wider und Für zum „neuen Lied", der Ruf nach besserer Ausbildung der Pfarrer, nach Aufwertung des Organisten. Wiederholt wird auf das Stück Hosokawas hingewiesen; doch wird an sich eben nicht das Thema Religion und Musik behandelt (worauf *Joachim Herten* hinweist), sondern es geht um Kirche und (Kirchen-)Musik. – Für die darstellende Kunst lesen wir die Rahmenworte *Hellmuth Matiaseks* zum Auftritt Lambert Hamels als Thomas Bernhards „Theatermacher" und Otto Sanders Leseproben aus Thomas Becketts „Murphy" und „Molloy".

Ein Podiumsgespräch zwischen *Herbert Falken, Rune Mields* und *Helmut Schober* nach einer Einführung von *Hans Gercke* repräsentiert die bildende Kunst. Auch bei Gerecke leider (94f.) – obwohl er die Unklarheit ihrer Abgrenzungen sogar anspricht – nur die Reihung von „Etikettierungen wie ‚religiöse Kunst', ‚christliche Kunst', ‚kirchliche Kunst'", anstatt daß Anstöße zur nötigen Differenzierung geboten würden: zwischen diesen Begriffen und hinsichtlich eines jeden selbst. Entsprechend zeigt das Künstlergespräch einmal die Spannung von Kunst und Kunsthandwerk (Altäre und Ambonen), sodann wieder die sattsam bekannte Kontraposition von Erfahrung/Zweifel/Angefochtenheit und Dogma – samt dem Angebot eines Theologen, daß auch er sich (106) „in einer mehr oder weniger katechumenalen Situation" befinde – als wäre er nicht zum Dank für die *empfangene* Botschaft verpflichtet, und dazu, sie auftragsgemäß auszurichten, statt etwa, wie nicht selten erlebbar, Solidarität im Suchen und Irrtum zu üben. In diesem Kontext eine der m. E. wichtigsten Wortmeldungen des Kongresses, die leidige Frage „religiöser Kunst" unterlaufend: *Thomas Sternberg* plädiert (108) dafür, „die Kirche müßte sich stärker darum kümmern, ihren Gläubigen Glaubensüberzeugungen zu vermitteln, um sie in die Lage zu versetzen, Kunst auch als religiöse Kunst zu

lesen. Ist einem Gläubigen die Auferstehung zu einem inneren Thema geworden, dann wird er aus sehr vielen offenen Kunstwerken diese Auferstehung herauslesen." Während er anderen Falles auch die klassische Kunst nicht mehr verstehe. Religiöse Bildung also und Erziehung zur Offenheit; das andere sei der Kunst selbst zuzutrauen. – Es folgt ein engagiertes Referat von *Wieland Schmied*, der im Rückblick auf frühere Jahrhundertwenden die Bedeutung von Religion für Kunst und Künstler herausstellt. Die künstlerische Autonomie ist nicht so sehr die des Künstlers wie des Werks, das der Künstler so zu schaffen hat (118), „wie es selbst geschaffen werden will". Bzgl. Kirche aber empfiehlt er lieber als Chance für beide eine klarere Trennung (120) – obwohl er bzgl. Kreuzigungsdarstellung in der Kirche dann wieder offenbar nicht zwischen religiöser und kirchlicher (liturgischer) Situation und Kunst unterscheidet (das dürfte sich auch evangelisch anders darstellen als katholisch; obendrein scheint mir Baselitz [122ff.] ein anderer Fall als Francis Bacon, von dem gewiß [124] „einige der anrührendsten Kreuzigungsszenen stammen, die nach dem Zweiten Weltkrieg gemalt wurden," die aber dennoch nicht als Altarbild in Frage kommen). In einer aus Zeitgründen leider entfallenen Diskussion wäre anzusprechen gewesen, daß der Künstler in seinem Werkgehorsam keine sonstige Mittlerinstanz anerkenne und darum keine kirchliche Vermittlung wolle (122). Tatsächlich wohl bildet den Kern neuzeitlicher Religionskritik und auch der Kirchenkritik der neuen Religiosität (z. B. Drewermann) der Anspruch auf Unmittelbarkeit und die Ablehnung des Mittlers. Hier wäre nicht bloß der Widerspruch zu bedenken, daß so viele Künstler anderseits aus abseitigen Quellen schöpfen, sondern vor allem im Gespräch über (den Begriff von) Religion die Priorität von Gott und Gotteswort gegenüber der Antwort des Menschen herauszustellen, statt daß Er uns zu antworten hätte, die wir das erste Wort besäßen (und sei es als Frage). – Den Schluß bildet ein Podiumsgespräch unter Leitung H. Maiers. *Alex Stock* fordert (wie im Echo auf Sternberg) ein Erwachen geistlicher Produktivität im Christentum, statt daß man bloß „Import"-Diskussionen" führe; *Paul Konrad* bringt das Theodizeeproblem ein, ob jedoch gebührend ernsthaft, wenn er betont, Hiob habe alles wiederbekommen, die in den Lagern Ermordeten nicht, und fragt (147), „ob der Glaube das Denken noch aushalten kann ... ob unser Bewußtsein das Denken und den Glauben noch aushalten kann ... Ob Denken und Glauben unser Bewußtsein aushalten können ..."? *Karljosef Schattner* merkt an, daß die Fremdheit zeitgenössischer Kunst nicht bloß ein Kirchenproblem ist, sondern eines unserer Gesellschaft überhaupt, und daß dies sich eigens bemerkbar macht, wenn die Demokratisierung in der Kirche künstlerische Entscheidungen auf Ebenen der Inkompetenz verlagert. H. Falken fragt gegenüber der Autonomie nach der Verantwortung des Künstlers. Wie damit umgehen, daß sich ein Mensch vor jemandes Bildern das Leben nimmt? – Schließlich dokumentieren – vor Teilnehmer-Liste und Autorenverzeichnis – *Wolfgang Bretschneider/Albert Gerhards* den Gottesdienst in Maria Regina Martyrum, unter anderem mit einem Gedicht von *Eva Zeller*, so wie vorher (47ff.) Gedichte von *Reiner Kunze* und *Friederike Mayröcker* deren Lesung dokumentieren und mit je zwei Bildern die drei Maler vertreten sind.

In der Schlußdiskussion wollte einerseits *Reinhold Zwick* noch weitere Filmer behandelt sehen, andere dagegen fanden die Anlage eher zu breit und diffus. Bewußt sollte nicht kunstwissenschaftlich und -philosophisch geredet werden, so daß nicht bloß die Belting-Steiner-Diskussion ausgespart blieb. Daß solche Veranstaltungen immer auch ein Stück „Therapie für an der Kirche Leidende" sind (*Hansrüdiger Schwab* 152), läßt sich wohl kaum vermeiden; wichtig für eine Folgeveranstaltung wäre in der Tat die Wiederentdeckung des Heiligen in der „gegenwärtigen Kulturszene". J. Splett

Wort und Buch in der Liturgie. Interdisziplinäre Beiträge zur Wirkmächtigkeit des Wortes und Zeichenhaftigkeit des Buches. Hrsg. *Hanns Peter Neuheuser*. St. Ottilien: EOS 1995. 520 S.

Die Darlegungen des Bandes zur Bedeutung des Evangeliars und seines Aufbewahrungsortes beginnen mit grundsätzlichen Überlegungen zum Umgang des Menschen mit dem Wort und dem Buch (*J. Reuter*). Die einzigartige Bedeutung des Evangeliums ergibt sich für den Glaubenden daraus, daß er das Evangelium hört und liest, als wäre

der Herr zugegen (quasi praesentem dominum): „Die reale Gegenwart Gottes/Christi in seinem Wort strahlt gleichsam auf das Buch aus, das dieses Wort enthält" (*O. Nußbaum*). Die einzigartige Stellung des Schriftwortes wird in engem Zusammenhang mit der Eucharistie begründet, auch wenn die „Wortkommunion" von der eucharistischen unterschieden bleibt (*L. A. Schökel, H. P. Neuheuser*). Der Gedanke vom zweifachen Tisch des Wortes und des Brotes, von dem das II. Vatikanum spricht, hat nach dem Konzil, wie der Protestant *D. Meyer* darlegt, keine weitere Vertiefung in der Dogmatik, Exegese oder Liturgiewissenschaft gefunden. Deshalb kommt dem vorliegenden Buch von *H. P. Neuheuser* eine einzigartige Stellung zu. Der Herausgeber stellt das Grundanliegen seines Buches und der verschiedenen Beiträge unmittelbar in Bezug zum Dekret vom 27. Januar 1966, wo es heißt: „Die für den liturgischen Gebrauch bestimmten Bücher sollen in Format, Ausschmückung und in ihrem gesamten Druck so würdig und passend sein, wie es sich für liturgische Bücher geziemt" (AAS 58 [1966] 170). Was ist der Ertrag der einzelnen Studien? Zunächst ist hervorzuheben, daß das Werk seinem interdisziplinären Anliegen auf vorbildliche Weise gerecht wird, vor allem in der Vermittlung zwischen Theologie und gestalterischer Kunst wie auch in der Klärung von theologisch-systematischen, historischen und praktischen Fragen der Liturgie. Die Vielfalt der Aspekte führt nicht zu Oberflächlichkeit, sondern ist bis in Details hinein sorgfältig durchgearbeitet. Neben philosophischen Überlegungen und theologiegeschichtlicher Rückbindung (*E. J. Birkenbeil, A. Speer*) sind vor allem die ökumenischen Ausführungen (*A.-J. Helfmeyer, W. Nyssen*) von großer Bedeutung. Innerkirchlich bleiben die liturgischen Hilfen zur Pastoral richtungsweisend (*J. Dahlberg, J. Hermans, K. Hodes*), zumal angesichts des wachsenden Priestermangels dem Wortgottesdienst eine immer größere Bedeutung in der Praxis des Gemeindelebens zukommt. Fachlich korrekt, versehen mit vielen kunstgeschichtlichen Darlegungen (*J. Rütz, R. Plötz*) und konkreten Beispielen aus dem Kunsthandwerk und Kirchenraum (*H. Fußbroich*), kommen schließlich auch neuere künstlerische Gestaltungen des Evangelienbuches zur Sprache (*G. Röckel, C. Stiegemann*). In der ikonographischen Gestaltung des Evangeliums und speziell des Buchdeckels könnten Theologie, Liturgie und Kunst wieder jene Einheit finden, die sie über Jahrhunderte verloren haben, die für alle drei so unersetzbar und fruchtbar war. Die Auswahl der Autoren wie auch die Drucklegung mit den zahlreichen, gut wiedergegebenen Abbildungen geben dem Buch den ihm eigenen Wert.

M. Schneider S. J.

Allen, Diogenes/Maurer, Ernstpeter, *Philosophie für das Theologiestudium* (Theologische Bücherei 91). Mit einer Einführung von *Gerhard Sauter*. Gütersloh: Chr. Kaiser/Gütersloher Verlagshaus 1995. 256 S.

Philosophie ist für das Theologiestudium unumgänglich. Denn viele theologische Probleme treten erst auf einem philosophischen Hintergrund so hervor, daß ihre Konturen für das Denken deutlich werden. Darum haben sich die beiden Autoren des vorliegenden Studienbuches darauf konzentriert, philosophische Zugänge zum theologischen Denken aufzuzeigen. Das Buch will Studentinnen und Studenten der Theologie ermuntern, die philosophischen Probleme ihres Studiums eigenständig zu bedenken. Im Mittelpunkt des Buches stehen sowohl „großer Denker" als auch „Schlüsseltexte" der Philosophie. Zwar wendet sich dieses Buch zunächst an Studierende der protestantischen Theologie, es dürfte aber auch für katholische Studenten und Studentinnen nützlich sein, weil für diese ähnliche Probleme existieren. Wenn nicht alles täuscht, gibt es nämlich auch in der katholischen Theologie einer gewisse Animosität gegen die Philosophie.

Aus den 14 Kapitel des vorliegenden Buches möchte ich einige herausgreifen. Im *zweiten* Kapitel (Platon: Diese Welt ist nicht unsere Heimat, 34–54) wird die These durch zwei Argumente begründet. Das erste ist ethischer Natur. Platon glaubte, daß wir den Folgen des Bösen, das wir tun, nicht schon entgangen sind, wenn wir der Strafe in diesem Leben entrinnen. Gerechtigkeit ist für Platon die elementare Grundlage der Wirklichkeit. Deshalb wird die Seele nach dem Tode vor ein Gericht gestellt. Wir werden belohnt oder bestraft, je nachdem, wie wir gelebt haben. Ein weiteres Argument für

den Glauben an die Unsterblichkeit der Seele ist der Grundsatz griechischen Denkens, daß Gleiches nur durch Gleiches erkannt wird. Weil wir die Ideen erkennen, sind wir ihnen wesensmäßig verwandt und haben demnach etwas mit ihrer bleibenden und unveränderlichen Natur gemeinsam. Wie die Ideen unsterblich sind, so ist es auch die menschliche Seele. – Im *dritten* Kapitel (Plotin: Transzendenz, Immanenz, Emanation und Ekstase, 55–81) geht es vor allem um die Transzendenz des Einen und des Guten. Für Plotin ist das Eine als das Gute jenseits des Denkens. Das Eine und das Gute (also die göttliche Realität) können vom (menschlichen) Intellekt nur partiell erkannt werden. Dies deshalb, weil die *innere göttliche Fülle,* für uns unerkennbar ist. Gott ist zwar Ursprung aller Wirklichkeit, aber er ist mehr als nur Ursprung aller Wirklichkeit. – Im *fünften* Kapitel (Aristoteles: Der metaphysische Hintergrund der Scholastik, 94–130) wird aufgezeigt, wie es zur Bedeutung von Aristoteles kam. Im Jahre 1255 beschloß die Fakultät der Artes liberales in Paris einen neuen Studienplan. Dieser Plan verlangte das Studium aller bekannten Werke des Aristoteles. Damit wurde das Werk dieses griechischen Denkers zur Grundlage der universitären Ausbildung. Von besonderen Bedeutung wurde die Metaphysik des Aristoteles. Die Schrift ist das berühmteste, aber auch das schwierigste und problemreichste Werk des Aristoteles. Es umfaßt 14 Bücher, die kein geschlossenes Ganzes bilden, sondern aus verschiedenen Traktaten bestehen.

Von Aristoteles springt das vorliegende Buch gleich zu Kant. (Kant: Transzendentale Deduktion der reinen Verstandesbegriffe, 131–148). Diesem geht es vor allem um die Reichweite unserer Erkenntnis. Seine Grundfrage lautet: „Wie sind synthetische Sätze a priori möglich?" Während analytische Sätze (Beispiel: Ein Dreieck hat drei Ecken) keine zusätzlichen Erkenntnisse bringen, geht in synthetischen Sätzen a priori (Beispiel: Jedes Dreieck hat die Winkelsumme von 180 Grad) der Prädikatsbegriff über den Subjektsbegriff hinaus. Von Bedeutung ist dies vor allem für das metaphysische Kausalitätsprinzip (Omne ens contingens est causatum); und dieses wiederum ist wichtig für die Gottesbeweise. – Von Bedeutung für die Religion ist nach Kant vor allem Hegel (Hegel: Dreieinigkeit und absolute Religion, 193–205). In seinen Vorlesungen über die Philosophie der Religion deutet Hegel die (göttliche) Trinität als einen dreistufigen Prozeß: 1. Gott ist in seiner Ewigkeit vor der Erschaffung der Welt (Reich des Vaters); 2. die Erschaffung der Welt ist ein Sichentäußern Gottes in das andere seiner selbst (Reich des Sohnes); 3. der heilige Geist ist in der weltweiten Gemeinde der Kirche (Reich des Geistes). – Auch Sören Kierkegaard (Kierkegaard: Angst und Sünde, 206–216) ist für die Theologie von Bedeutung, so z. B. in seinem Buch „Der Begriff Angst". In diesem Werk analysiert Kierkegaard das existentielle Phänomen der Angst in engem Zuammenhang mit dem Problem der Sünde, wobei er (gegen Hegel) deren Schuldcharakter heraushebt. Kierkegaards Ausgangspunkt ist der Begriff der Erbsünde. Dieser Begriff enthält eine Aporie: Sünde ist entweder meine Sünde (für die ich verantwortlich bin). Dann kann aber die Sünde nicht von außen kommen. Oder die Sünde kommt unausweichlich und von außen (sie wird also vererbt). Wie kann ich dann diese Sünde in meine individuelle Verantwortung übernehmen? – Diese wenigen Kostproben mögen genügen; sie können zeigen, daß es sich hier um ein nützliches Buch handelt. R. Sebott S. J.

Rechtfertigung und Erfahrung. Für Gerhard Sauter zum 60. Geburtstag. Herausgegeben von *Michael Baintker, Ernstpeter Maurer, Hinrich Stoevesandt, Hans G. Ulrich.* Gütersloh: Chr. Kaiser/Gütersloher Verlagshaus 1995. 416 S.

Diese Festschrift handelt von dem, was Rechtfertigung und Erfahrung, welche die Hauptthemen von Sauters Arbeiten bilden, voneinander unterscheidet und miteinander verbindet. *Karl-Heinz zur Mühlen* untersucht das Hoffnungsverständnis Luthers in den Operationes in Ps. 5,12 (11–24): Hoffnung nicht als Folge, sondern als Grund guter Werke. *Martin Seils* handelt vom Verhältnis zwischen „Einung" und „Anrechnung" der Christusgerechtigkeit nach Luthers Auslegung von Gal 2,16 und 2,20 (25–42); mit Recht vermutet er im Anschluß an Sauter, daß der Unterscheidung zwischen einem effektiven und einem bloß forensischen Rechtfertigungsverständnis völlig unzureichende Vorstellungen über Wort, Wirklichkeit und Wirksamkeit zugrunde liegen, „denen die Rechtfertigungslehre nicht unterworfen werden darf; statt dessen müßten sie an ihr ge-

messen werden" (39). *David C. Steinmetz* beschreibt den „intellektuellen Reiz der Reformation" (43–58), der mit ihrem Rekurs auf die Ursprünge, ihrem Antiaristotelismus und ihrer neuen Theologie des Wortes zusammenhängt. *Eckhard Lessing* untersucht die Rechtfertigungslehre in theologiegeschichtlicher Perspektive, insbesondere bei Ritschl und Holl (59–76). In dem Artikel von *Iwona* und *Jakub Slawik* geht es um die Frage evangelischer Identität im Kontext des polnischen Katholizismus (77–80); vor dem Krieg zählte die evangelische Kirche in Polen einige Millionen Glieder, nach dem Krieg nur noch 220.000 und heute kaum noch 65.000 (77). Der katholische Fundamentaltheologe *Hans Jorissen* vergleicht das Verständnis der Rechtfertigung im Konzil von Trient und bei Luther (81–103) und stellt sachliche Übereinstimmung fest (82). Luther sei in bezug auf die Rechtfertigungslehre voll zu rehabilitieren (98); Trient habe nur Mißdeutungen in bezug auf Luther verurteilt (97). An die Adresse der Deutschen Bischofskonferenz schreibt J. bezüglich ihrer in seiner Sicht enttäuschenden Stellungnahme zur Studie „Lehrverurteilungen – kirchentrennend?": „Man sollte den Theologen nicht immer wieder zur weiteren Klärung auftragen, was sie längst geleistet haben" (103). Zu diesen Auffassungen kommt J., obwohl er nicht ausdrücklich auf Luthers relationale Ontologie bezugnimmt, wonach der Sinn der Imputationslehre doch der ist, daß Gott dem Menschen mit der Liebe zugewandt ist, in der er von Ewigkeit her seinem eigenen Sohn gegenübersteht. Sie hat nicht am Menschen ihr Maß, aber gilt doch diesem Menschen selbst. Und von Gottes zuvorkommender Liebe kann eigentlich nur so richtig die Rede sein, daß wir von vornherein in die Liebe des Sohnes zum Vater hineingeschaffen sind, was allerdings erst durch die Menschwerdung des Sohnes in seinem Wort offenbar wird. Unter diesen Voraussetzungen erschiene die Verständigungsmöglichkeit noch evidenter. *Robert W. Jenson* erläutert die Rechtfertigungslehre im Anschluß an die Kappadozier von daher, daß jeder Akt Gottes „vom Vater initiiert, durch den Sohn bewirkt und vom Heiligen Geist vollendet" wird (1094–112); in einem solchen trinitarischen Verständnis ließen sich die verschiedenen theologischen Auffassungen von der Rechtfertigung miteinander vermitteln. *Hinrich Stoevesandt* erläutert den Zusammenhang des Vorsehungsglaubens mit der Rechtfertigungslehre (113–136): Die Erfahrung widersetze sich ihrer Verwendung als Basis und Instrument für die Erkenntnis von so etwas wie einem innergeschichtlichen Handeln Gottes. Durch ihr „verlegenes, ja gequältes, stöhnendes Schweigen" illustriere sie vielmehr, daß die Erkenntnis der Vorsehung Gottes nicht auf ihr, nicht auf allgemeiner Erfahrung beruht (116). Allerdings lasse die allgemeine Erfahrung eine Limitierung der Tragweite unseres Willens und unserer Handlungen, der guten wie der bösen, erkennen (122), und insofern könne sie einen Entdeckungszusammenhang für die Vorsehungslehre bilden. Aber deren Begründungszusammenhang sei die Rechtfertigungslehre: Gottes eigentlicher Wille ist für den Glaubenden nichts Unbestimmtes, sondern besteht in seinem Heilswillen (131). In diesem Sinn bitten wir um das Geschehen des Willens Gottes, der verborgen längst geschehen ist. Jedenfalls aber kann man nicht aus geschichtlichen Glücks- oder Unglückserfahrungen Gottes Willen ablesen. Die Vorsehungslehre ist ein einziger Einspruch dagegen, daß die Menschen sich selbst und einander das Urteil sprechen und daß die Geschichte der Vollzug dieses Urteils sei. *Michael Beintker* handelt von der neuzeitlichen Schuldwahrnehmung im Horizont der Rechtfertigungsbotschaft (137–152). Selber wesenhaft auf Vergebung angewiesen, wird erst der Glaubende auch fremde Schuld in ihrer Verwiesenheit auf Versöhnung erfassen (147). Dagegen bleibt die profane Forderung nach Schuldbekenntnissen zutiefst fragwürdig und läuft auf einen bloßen Moralismus hinaus (150 f.). *Caroline Schröder* stellt die Gefahr einer „amerikanischen Maskerade" der Rechtfertigungslehre dar, die darauf hinausläuft, den Glauben als eine Art Kraftakt des Willens zu interpretieren (153–167). *Ernstpeter Maurer* erläutert anhand des sauterschen Begriffs der „Selbstvergessenheit" Aspekte der Rechtfertigungslehre als Grundlinien einer Lehre vom Heiligen Geist (168–184). *Hellmut Traub* (†) entfaltet Gal 5, 5: Wir erwarten durch den Geist aus Glauben die Hoffnung auf Gerechtigkeit. *Oswald Bayer* gibt in seinem Artikel „Wer ist Theologe?" (208–213) gegenüber Lonergan, aber auch schon Schleiermacher zu bedenken, daß das selbstkritische Subjekt, ohne das christliche Erkenntnis nicht möglich ist, durch Gesetz und Evangelium konstituiert werde, die sich nicht in einer Einheit, an der transzendentalem Denken so sehr gelegen ist, zusammen-

fassen lassen (210); es müsse darum gehen, den im modernen Religions- und Glaubensbegriff erkannten Zusammenhang von Gott und Welt in ihrer Unterscheidung voneinander neu zu bedenken (213). *Wilfried Theilemann* weist in seinen Bemerkungen zum theologischen Reden in der Kirche auf die Notwendigkeit von „Ehrfurcht" als Gegensatz zu einer Eigenmächtigkeit hin, bei der die Kirche zu einem Markt bloßer menschlicher Möglichkeiten verkommt (214–228). *Diogenes Allen* beschreibt den Zugang zum Übernatürlichen nach der Denkerfahrung von Simone Weil (229–245). Für Simone Weil ist nicht die mystische Erfahrung als solche überzeugend, sondern das Licht, das sie auf christliche Lehrsätze und durch sie auf andere Zusammenhänge wirft; denn alles, was wir als wahr ergreifen, muß den Mysterien, die wir lieben, untergeordnet sein (233). So bedeutet in ihrer Sicht die Freundschaft ein übernatürliches Phänomen, weil man einander, obwohl man einander braucht, Freiheit gewährt (239). Simone Weil spricht so vom Übernatürlichen nur in seiner Beziehung zur Welt und zu den Dingen der Welt (243). *Josef Wohlmuth* gewinnt aus dem Vergleich des Zeitverständnisses von Augustinus, Heidegger und Lévinas die theologische Einsicht, daß der Satz „Geben ist seliger denn Nehmen" eine Art Kurzformel für ein Zeitverständnis sei, bei dem es dem Dasein nicht mehr um das eigene Seinkönnen geht (246–268). *Stanley Hauerwas* kritisiert in seinem Aufsatz „Geschichte als Schicksal – Wie in Amerika aus der ‚Rechtfertigung aus Glauben' Anthropologie und Geschichte wurde" (269–286) die Theologie Reinhold Niebuhrs als eine Weise, der gnostischen Versuchung zu verfallen, das Kreuz Jesu so zu deuten, daß daraus eine bloße Erkenntnis wird, die auch losgelöst vom tatsächlichen Tod Jesu sinnvoll bliebe (282); es werde damit Bonhoeffers Diagnose bestätigt, Gott habe der amerikanischen Christenheit keine Reformation der Kirche Jesu Christi aus Gottes Wort geschenkt (269). *John Barton* stellt in seiner kurzen Abhandlung „Die Lehre von der rechten Zeit" (286–294) Gottes Handeln als flexibel auf die freien Handlungen der Menschen eingehend dar; Gottes Plan sei nicht determinierend, sondern Freiheit eröffnend. Vielleicht der denkwürdigste Artikel des ganzen Buchs ist der Aufsatz von *Josef Simon* über Zeit und Gerechtigkeit (296–310). Er zeigt auf, wie nach Kant das Recht nicht in der Ethik begründet werden kann, denn dann würde es vom Inneren der einzelnen Subjekte abhängig, und das wirkliche Zusammenleben freier Personen wäre nicht mehr gewährleistet. Aber gerade die Ethik erfordere es, rechtlich zu handeln (303). Die wahre Gerechtigkeit bestünde darin, allem seine Zeit zuzuerteilen, ohne zu vergleichen. Sie bestünde in der absoluten Inkommensurabilität und damit auch Unerschöpflichkeit der Zeit, die wir je haben und auch sind. *Rowan Williams* handelt über Ethik und Rechtfertigung (311–327): Die Theologie habe die Lehre von der nicht in den Wettbewerb und die Rivalität verstrickten Transzendenz Gottes auf den Begriff gebracht als Gnade, die gerecht macht (324). Dabei erweist sich Jesu Handeln gerade darin als göttlich, daß er noch die stärkste Ablehnung aushält und überwindet (325). *Paul L. Lehmann* stellt den Unterschied zwischen „die Gebote halten" und sie „befolgen" dar (328–341). Der Dekalog lasse sich als Zusammenfassung des Evangeliums verstehen; er mache nicht präskriptive, sondern deskriptive Aussagen über gelungenes Leben. *Ervin Vályi-Nagy* plädiert für eine „Ethik heute" (342–352), die nur darin bestehe, in unterschiedlichen Zeitläufen Christus würdig zu leben, ohne sich dabei auf feste, unerschütterliche Normen und Wertesysteme stützen zu können. *Reinhard Turre* will für das Recht der Schwachen eintreten und meint, daß Diakonie angewandte Rechtfertigung sei (353–361). Er möchte den „Götzen Markt" entthront wissen; dabei sieht er wohl nicht die tatsächliche Verfälschung der Marktwirtschaft durch einen Systemfehler des Geldes, das seinen Besitzer ohne dessen eigenes Zutun gegenüber Leistungen und Waren privilegiert. *Hans G. Ulrich* stellt dar, wie Gottes gerechtmachende Gerechtigkeit den Menschen zu einer Praxis von Gerechtigkeit führt, die gegen den unbegrenzten eigenen Lebenswillen steht. – Dieser Festschrift ist eine lange *tabula gratulatoria* angefügt sowie eine Auflistung der Schriften des Geehrten. P. Knauer S. J.

Zur Theorie des Opfers. Ein interdisziplinäres Gespräch. Hrsg. von *Richard Schenk*. (Collegium Philosophicum. Bd. 1). Stuttgart/Bad Cannstatt: Frommann-Holzboog 1995. 342 S.

Mit diesem Band eröffnet das Forschungsinstitut für Philosophie Hannover eine Reihe, die die Resultate jährlich stattfindender Tagungen des „Collegium Philosophicum" dokumentieren soll. Dies ist dem Forschungs- und Studienzentrum zugeordnet und besteht aus einer Gruppe von vierzig Wissenschaftlern der philosophischen und benachbarter Disziplinen. – Nach der Einleitung des *Hrsg.s* mit einer ersten Übersicht angesichts der „allgemeine[n] Unübersichtlichkeit der Diskussionslage", wobei selbstverständlich sogleich der Name René Girards fällt, sind die Referate (jedem steht ein Abstract auf Deutsch und Englisch voran) in vier Gruppen gegliedert.

I. Zur Problemstellung einer Opfertheorie: Bemerkungen *R. Spaemanns* und eine Vorstellung von Girards Anthropologie durch *J. Greisch*. Spaemann beginnt beim Sprachgebrauch, der heute nicht das sacrificium, sondern die victimas meint. Die alte Ritualsprache ragt in einem Fall allerdings „mit absolut sakralen Konnotationen unmittelbar in unsere Gegenwart hinein und spottet aller rationalen Einwände" (12f.), wobei nur die religiöse Erwählungsidee es erkläre, „daß das Ereignis unbedingt unvergleichlich sein muß" (Ps 147,20): bzgl. des Massenmords an Juden durch den Nationalsozialismus (übrigens gelte diese Erwählung auch für das „Wir" heutiger Selbstankläger [14], die zudem nicht sich selbst, sondern fast immer andere meinen). Das religiöse Opfer aber ist verschwunden, weil Gott versöhnt ist; nicht weil es vorher absurd gewesen wäre, sondern weil auf Golgotha geschah, was vorher mißlang. Die Messe ist statt Desavouierung der Opferidee ihre Perennierung und Sublimierung (15). Während für Girard Gewalt das Böse schlechthin ist [vgl. die entsprechende Verfälschung von Mt 5,5 in der Einheitsübersetzung], und das Opfer nur deren Umfunktionierung, fragt S., ob dies die Opfernden nicht selbst gewußt hätten. Daher der Ruf nach dem zerknirschten Herzen. Gewalt indes schlechthin als Unrecht betrachten, wenn Leben sich nur der Gewalt[samkeit] verdankt, mündet in die Lebensabsage des Buddhismus (20). Den einmal etablierten Zirkel freilich von Selbstsucht und Gewalt[*tätigkeit*] bricht nur das freie Opfer eines nicht Verstrickten auf. Ob jedoch wirklich Verzicht die Gabe ist (21) und nicht die Hingabe als solche? Vom „do ut des" müssen wir uns lösen (S. zitiert Bergengruens „himmlische Rechenkunst"); wie aber gäbe es stellvertretendes Gut-sein? Das übersteige die Philosophie. Immerhin erreicht es sein Ziel erst in der Herzensumwandlung des Vertretenen selbst. (Im Diskussionsbericht – mit einer Ausnahme auf jede Vorlage folgend – S. 26, Z. 9: ihrer Gefühle, Z. 10: des Säuglings, Z. 12: und sie ihm so ...) *Greisch*, Homo mimeticus, kritisiert Girards „apokalyptisches" Denken. Hier stamme die Menschheit eher von Kain und Abel ab als von Adam und Eva (44), während die Urform von Gewalt wohl doch (P. Castoriadis-Aulagnier) in der konkreten Versprachlichung der Welt(erfahrungen) liege. Die Weise, wie hier Gewalt als Universalschlüssel zur Deutung von Religion und Kultur überhaupt eingesetzt wird, sei selber gewaltsam. Aus der Diskussion zu beachten ist Spaemanns Hinweis auf den Unterschied von „saint" und „sacré" (statt vom „Heiligen" [das bei R. Otto beides umfaßt] wäre in den deutschen Girard-Ausgaben tatsächlich besser vom Sakralen die Rede) sowie der Schenks, das Paradigma des Opfers bestehe statt im Sündenbock in der Selbsthingabe.

II. Aus der Sicht der Humanwissenschaften behandelt *H. M. Emrich* das Opfer psychologisch als Rettung von Identität durch ihre Hingabe (z. B. „elterlicher Selbstanteile" – erwägenswert [90] die Information über eine Form von Gruppentherapie in Japan, wo eine Woche lang schweigend über das von den Eltern empfangene Gute meditiert wird – während man hierzulande redet, und über die Eltern meist Schlechtes). Rechtens betont E. die Interpersonalität, und zwar Liebe statt Neid, als Ort des Opfers. Um so verwunderlicher, daß für dessen Höhe gerade Hölderlins Empedokles figuriert. Tötet er sich nicht, um Gott zu werden? (Vgl. später – 170 – Kobusch.) Auch wenn E. – nach I. Buchheim – auf (seit der 3. Fassung) Scheidung statt Versöhnung abhebt, ist dies schließlich doch eine Scheidung im Selbst. So allerdings ließe sich in der Tat das nihilistische Morden unseres Jh.s als letzte Aufgipfelung von Identitätsbildung sehen. Aus der Diskussion (103, Z. 10 v.u.: als solchen [statt des falschen Dativ nach *als:* der auch

116, Z. 7]) ist wichtig die Rolle der Erinnerung an Gewalt gegen Rückfallgefahren. Vom Opfer in der Medizin handelt *F. Hartmann*. Glieder werden dem Wohl des Organismus geopfert; ein Kranker soll sich der Erprobung eines neuen Mittels zur Verfügung stellen; noch im „Honorar" lebt der Opfergedanke. Ausführlich wird V. v. Weizsäckers Opfer-Denken vorgestellt. Danach (115) „ist jeder Mensch des Todes schuldig, der sich nicht opfert." Die Diskussion kreist vor allem um den Fortgebrauch des Worts, das H. (außer bei der Werbung um Organspenden) vermeiden möchte. Daß im Christentum das freie Selbstopfer als Verbrechen gelte (Spaemann 121 f.), bedarf der Differenzierung (123, Z. 2 v.u.: statt *qua* doch wohl *per* moralischen). In eine andere Welt führen *G. Gäfgens* Ausführungen zu Verzicht und Belohnung in ökonomischer Perspektive ehe dann III. religionswissenschaftliche und theologische Überlegungen folgen.

H. Bürkle führt die Religionsphänomenologie auf den Kern christlicher Soteriologie, das Kreuzesopfer Jesu Christi zu. Zu Abraham vermisse ich in der Diskussion die Erinnerung daran, daß er als „Vater des Glaubens" gerade auf dem Opferwege weiter an die Verheißung Gottes *in* diesem Isaak geglaubt hat. *F.-X. Kaufmann* fragt, wie eine opfertheoretische Bändigung heutiger Konflikte zu denken wäre, da nach den Religionen auch der Wohlfahrtsstaat nicht mehr friedenstiftend wirke. Wie er findet auch die Diskussion keine Antwort (190, Z. 3: halte). In einem ausführlichen Forschungsbericht informiert *Hrsg.* über Opfer und Opferkritik bei drei Dominikanertheologen des 13. Jh. (201: offenbarte Verheißung? [Erfüllung? oder: der verheißenen Offenbarung?]): opferkritisch Richard Fishacre, opferfreundlich Robert Kilwardby, ambivalent Thomas v. Aquin (wichtig im Kontext heutiger Gottes-Ohnmacht-Theorien, daß Thomas vor einer Übertreibung der Schwäche und Leiden Christi warnt, die seine Liebe aufhöbe, da in dieser das Opfer besteht [232: STh III 46,3]). Nicht in der Zerstörung, sondern im „pro nobis" liegt „die Wahrheit des Opfers" (darum keine Eucharistie am Karfreitag [236 f.]). Eigens zu bedenken ist (237), daß gerade die Opferkritik die Gefahr neuer Viktimisierung besagt (durch Herabsetzung nicht-christlicher Religionen). So überhaupt die Maxime des Beitrags (195): Opfer sind zu vermeiden, bis es zu größeren Opfern führte; entsprechend steht bzgl. positiver Opfertheorien Zurückhaltung an – bis die größere Destruktivität von Opferkritik sie ernötigt. Das wendet Sch. nun auf die heutigen Disputationen an: in der Soteriologie (v. Balthasar, K. Rahner, Schillebeeckx), der Eucharistielehre und zum Thema christlicher – traditionell audämonistischer Ethik (zu beidem der Ökumenische Arbeitskreis, zu letzterem auch Anfragen seitens Levinas' und Jonas'). Daran schließt sich das Votum F. Wagners für die Aufhebung aller Opfer aufgrund der christlichen Revolutionierung des Gottesgedankens. Die Revolutionierung des Gottesgedankens (wie es – statt ‚Gott' – bei W. korrekt heißen muß [vgl. diese Zeitschr. 1993, 456 f.]) besteht im Abschied von einem selbstmächtig-selbständigen Gott (296), in der Absage an die „Asymmetrie von göttlicher Selbständigkeit und menschlicher Abhängigkeit" (274). Noch durch die sachlich-akademische Zusammenfassung spürt man das Befremden der Teilnehmer – nicht über diese Hegelschen Thesen, sondern über ihre fraglose Aufnahme durch einen Theologen, der schlicht vor dem modernen religionskritischen Bewußtsein kapituliert. War man zu vornehm, nach einer hier möglichen Gebets-„Theorie" zu fragen – einem Probierstein für jegliche Religionsphilosophie und erst recht Theologie?

Abschließend IV. Systematische Voraussetzungen und Entfaltungen: *W. Kluxen* bietet Klärungen zum Opfer als Handlung. Dabei wird, gegen die Rede von „Opfern" gerade bei sinnlosen Katastrophen, die Sinn-Kategorie der Darbringung bestimmend (das deutsche ‚opfern' meint ursprünglich: Almosen geben [294]); religiös ist dabei die Ehre Gottes der Zweck, sowenig Er dessen bedarf. Kein Opfer ist demnach der Sündenbock; er wird entfernt statt dargebracht (so ist eigentlich auch das „Sühnopfer" keines [298 f.]). Die Gabe muß wertvoll sein, am wertvollsten ist Leben, über das man verfügt. Menschenopfer? Ursprünglich sind sie nicht, sondern der Extremfall. Schuldige kommen nicht in Frage, über Unschuldige aber darf niemand verfügen. Möglich ist jedoch das Selbstopfer des Unschuldigen (der seinerseits „nicht über sich selbst verfügt, sondern sich zur Verfügung stellt" [300]). Darein darf der Christ nachfolgend eintreten. In der Diskussion geht es besonders um die Denkbarkeit von Stellvertretung, aus der Idee der Liebesgemeinschaft? Zum Schluß stellt *P. Koslowski* Baaders Theorie der Weltge-

schichte als ungenötigtes Selbstopfer Gottes vor. Opfer als Zentralbegriff einer Philosophie der Freiheit (317); als (321) ein Gottesname? Die Diskussion kreist um die Schwierigkeiten eines derart grundlegenden und umfassenden Opferbegriffs. Gegen die Betonung von Gottes Unbedürftigkeit meldet Kobusch die Bedürftigkeit aller Liebe an (auch hier wären Differenzierungen nötig); Spaemann fragt, ob man nicht einzig trinitarisch von einem Opfer (statt bloß Verzicht) Gottes reden könne, während Kluxen moniert, hier werde zuviel gewußt. In der Tat bleibt damit, wie Henrich resümiert, (das Gespräch über) die Zuordnung von Philosophie und Theologie offen. – Kurze Vorstellungen der 18 Teilnehmer und ein Personenregister beschließen den perspektiven- und gedankenreichen Band. J. Splett

4. Praktische Theologie

Dictionnaire de Spiritualité ascétique et mystique, doctrine et histoire, fondé par *M. Viller, F. Cavallera, J. de Guibert* et *A. Rayer,* continué par *A. Derville, P. Lamarche* et *A. Solignac.* Paris: Beauchesne 1932–1995. 16 Bde + Tables générales.

1932 erschien der erste Faszikel dieses monumentalen Werkes, 1995 der letzte zusammen mit einem sehr nützlichen Indexband. Damit ist die Publikation des Dictionnaire de Spiritualité von A bis Z abgeschlossen! Das Unternehmen stellte unter verschiedenster Rücksicht ein Wagnis dar. Es ist gelungen. Man kann sogar sagen, daß das Erreichte das ursprünglich Geplante übertrifft, denn sehr bald wurden die anfänglichen Perspektiven des Werkes erweitert und präzisiert. In der Tat, als man in den dreißiger Jahren dieses Jahrhunderts mit der Realisierung des Dictionnaire begann, mußte dieses Werk, das sich mit verschiedenen Gebetstechniken, mystischen Zuständen und den verschiedenen Phänomenen, die dieselben begleiten, beschäftigen sollte, dem festgefügten Gebäude der katholischen Dogmatik gegenüber als recht marginal erscheinen. Der zunächst vorgesehene Name lautete übrigens Dictionnaire d'ascétique et de mystique. Sehr schnell erweiterte sich jedoch das Gesichtsfeld, und man fand eine Bezeichnung, die dieser neuen Ausrichtung und Zielsetzung entsprach: Dictionnaire de Spiritualité. Nach und nach wurden sowohl das zu bestellende Feld als auch die anzuwendenden Methoden deutlicher. In den ersten Faszikeln waren eine ganze Anzahl von Artikeln viel zu oberflächlich abgefaßt, die Leitung des Dictionnaire hatte noch nicht die Bedeutung der Geschichte für das Verständnis spiritueller Themen erkannt. Auf die eine oder andere Weise wurden deswegen nicht wenige der frühen Artikel des Dictionnaire in den folgenden Bänden erneut behandelt, vertieft und ergänzt.

Die auf diese Weise erweiterte und revidierte ursprüngliche Idee sollte sich nicht nur als richtig, sondern gewissermaßen als revolutionär erweisen. In diesen Jahren war die katholische Theologie durch eine größtenteils deduktiv vorangehende Dogmatik stark eingeengt und behindert. Sie bedurfte dringend einer Neubelebung. Eine Spiritualität, die gleichzeitig in Erfahrung und Freiheit wurzelt, konnte diese notwendige Erneuerung bringen. Wollte man das Moment der freien und schöpferischen Entscheidung in der Entstehung der großen spirituellen Bewegungen vor Augen führen, so gab es keinen anderen Weg als den, sich mit der Geschichte dieser Bewegungen zu befassen. Dies führte schließlich dazu, daß ganze Teile christlicher Lebenspraxis und Theologie, die von der offiziellen Lehre betreut und verwaltet worden waren, mehr und mehr zur Domäne der Spiritualität wurden. In ihr aber herrscht die christliche Freiheit, sie stellt ein Terrain konkreter Erfahrung dar, jeder ist hier eingeladen, im Licht des christlichen Glaubens seinen Weg zu finden und auf ihm anderen Menschen guten Willens zu begegnen, die sich ihrerseits um Menschlichkeit und Spiritualität bemühen. Diese Revolution ging langsam, in der Stille, ohne Exzesse vonstatten. In Verbindung mit anderen, ähnlichen Elementen schuf sie die Voraussetzung für das Zweite Vatikanum, heute trägt sie dazu bei, die Originalität und die Dynamik dieses Konzils zu erfassen.

Vor diesem Hintergrund wird verständlich, daß der Dictionnaire eine ganze Reihe von Problemen, die sich bei der Arbeit einstellten, wenn nicht zu lösen, so doch ohne negative Vorentscheidungen anzugehen vermochte. Dazu gehören die Verbindung von

historischer Forschung und theologischer Reflexion, internationale und ökumenische Zusammenarbeit, Öffnung auf die Spiritualität anderer Religionen hin, Verwendung der Erkenntnisse der Humanwissenschaften, Zusammenarbeit mit Universitätsprofessoren, die anerkannte Spezialisten für die verschiedenen spirituellen Bewegungen sind, Miteinbeziehung zahlreicher Frauen, die auf dem Gebiet der Spiritualität geschrieben, Gründungen vorgenommen und gewirkt haben.

Tausende von Mitarbeitern aus aller Welt und aus allen Himmelsrichtungen haben dazu beigetragen, daß der Dictionnaire wurde, was er jetzt ist. Ermöglicht wurde dies dank der geduldigen Arbeit der Herausgeber, die einander im Laufe der Zeit ablösten. Unter ihnen sind ganz besonders die Patres Marcel Viller, André Rayez, André Derville zu nennen, nicht zu vergessen schließlich der Einsatz und die zuverlässige Arbeit der Verlage Beauchesne (Gabriel und Henri Beauchesne, Monique Cadic), Firmin-Didot und der Druckerei Alençonnaise. Der Dictionnaire war von 1932 bis 1995 ein lebendiger Organismus mit Wachstum, Neuanfängen, Entfaltung und notwendigen Anpassungen. Das Unternehmen wurde ohne allzugroße Strenge durchgeführt, bedurfte aber doch bisweilen einer eisernen Faust, um bestimmte Erfordernisse durchzusetzen. Dazu gehörte die Vermeidung jeder Form von Polemik und Parteinahme. Erwähnt seien hier auch Probleme, die durch zu spät eingetroffene oder mißlungene oder zu lange Artikel entstanden. Hier mußten oft in letzter Minute annehmbare Lösungen gefunden werden. Noch schwierigere Situationen traten ein, wenn Krieg, Krankheit oder Tod von Mitarbeitern die Leitung zum Umdisponieren zwangen. Es gelang jedoch immer irgendwie Abhilfe zu schaffen.

Der Dictionnaire ist von besonderem Nutzen für Historiker, die sich über spirituelle Autoren verschiedener Länder besser informieren wollen und sich zum Ziel gesetzt haben, die Entwicklung der Mentalitäten, der Institutionen und der zentralen geistlichen Themen genauer kennenzulernen. Deswegen ist der Dictionnaire in der ganzen Welt und in allen Milieus verbreitet. Man findet ihn in Privatbibliotheken, in zahlreichen Klöstern, in theologischen Studienzentren, in vielen Universitätsbibliotheken, im Centre Pompidou, in den Bibliotheken der französischen Nationalversammlung und des Senats. In der Zeit des Eisernen Vorhangs gelangte er entweder durch die Post oder auf anderem Weg in die östlichen Länder. Wo dort infolge des Kalten Krieges Lücken entstanden sind, besteht jetzt die Möglichkeit der Ergänzung. P. Lamarche

Joest, Christoph, *Spiritualität evangelischer Kommunitäten.* Altkirchlich-monastische Tradition in evangelischen Kommunitäten von heute. Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht 1995. 494 S.

Bei der üblichen Klage über den Stillstand im Bereich der Ökumene vergißt man leicht, welche Schritte in der gegenseitigen Annäherung getan sind und was daher heute schon möglich ist. Den Fortschritt belegt die Entstehungsgeschichte des vorliegenden Buches. Es stellt die Dissertationsarbeit des evangelischen Pfarrers und Mitglieds der Jesus-Bruderschaft in Gnadenthal Franziskus Christoph Joest dar, die dieser unter Leitung von P. Werner Löser SJ an der phil.-theol. Jesuitenhochschule St. Georgen in Frankfurt verfertigt hat. Dieses Faktum wäre wohl vor ein paar Jahren undenkbar gewesen. – Auch der Inhalt des Buches zeigt, welche Früchte der ökumenische Aufbruch im 20. Jahrhundert getragen hat. Die jahrhundertlange Aversion der Kirchen der Reformation gegenüber klösterlichem Leben wurde in der Begegnung mit anderen Konfessionen abgebaut. Über 60 evangelische Bruder- und Schwesternschaften, Kommunitäten und Familiengemeinschaften entstanden in unserem Jahrhundert in Deutschland (vgl. die tabellarischen Übersichten 393–399). Dabei lohnt es sich, deren Spiritualität nachzugehen. Dieses Bemühen drängt insofern, als die Gründergeneration der meisten dieser Kommunitäten langsam stirbt. Noch kann man das von der Entstehungsgeschichte dieser Kommunitäten in persönlichen Gesprächen erfragen, was bisher nicht schriftlich festgehalten ist.

In einem 1. Hauptteil wird versucht nachzuweisen, daß weder die Schrift noch die Lehre der Reformatoren (speziell Martin Luther) grundsätzliche Einwände gegen das Leben in ordensähnlichen Kommunitäten kennen. (Die Überschrift: „Die reformatori-

sche Begründung kommunitären Lebens" [24] ist irreführend. Nicht eine positive Begründung, sondern nur „das Zugeständnis monastischen Lebens unter bestimmten Bedingungen" [28] ist bei Martin Luther zu finden.) Da sich die Arbeit immer wieder auf außerbiblische Traditionen beruft (Pachom, Benediktregel, Evragios Pontikos, Basileios der Große), wird dann der Frage nachgegangen, welche hermeneutische Bedeutung für einen evangelischen Christen solcher Art Tradition haben kann. Dies geschieht sehr differenziert (69–94). Weiter bietet der 1. Hauptteil eine Skizze der Entstehung der neueren Kommunitäten im Protestantismus. – Im 2. Hauptteil werden gemeinsame Grundzüge der Spiritualität evangelischer Kommunitäten herausgearbeitet. Weil der Verfasser in dem bei Pachom (+ 347) grundgelegten Koinoniagedanken das Fundament aller christlichen ordensähnlichen Kommunitäten sieht, wird der Spiritualität dieses ersten Klostergründers nachgegangen. Dann werden die gemeinsamen Grundlinien der neuen evangelischen Kommunitäten herausgearbeitet. Sie wollen in der Nachfolge Christi nach dem Vorbild der Jerusalemer Urgemeinde leben, besitzen Regeln, kennen die evangelischen Räte und Gelübde, streben ein ausgewogenes Verhältnis zwischen Arbeit und Gebet an und bejahen sowohl Kirche wie Welt. – Im 3. und letzten Hauptteil werden vier der neueren evangelischen Kommunitäten im einzelnen vorgestellt und auf ihre Verwurzelung in der Tradition hin untersucht. Es sind: Communität Casteller Ring/Schwanberg, die Gethsemanebruderschaft/Riechenberg bei Goslar, die Christusbruderschaft Selbitz und die Kommunität Adelshofen.

Insgesamt eine sehr materialreiche Arbeit mit vielen informativen geschichtlichen Exkursen über einzelne Begriffe der Spiritualität. Die Klärung hermeneutischer Vorfragen zeigt, daß der Verfasser den neuen Stand systematischer Theologie gut kennt und beherrscht. Gern wird man dem Urteil zustimmen und sich darüber freuen, daß sich mit den neuen evangelischen Kommunitäten eine Lücke langsam wieder zu schließen beginnt, die im 16. Jahrhundert durch den Abbruch monastischer Tradition gerissen wurde. Die folgenden Ausstellungen ändern nichts an dem grundsätzlich sehr positiven Gesamtbild. In der für die Arbeit grundlegenden Beschäftigung mit der Schrift und der Lehre der Reformation stützt sich J. weitgehend auf wissenschaftliche Arbeiten solcher Theologen, die selbst solchen Kommunitäten angehören (G. Wenzelmann und J. Halkenhäuser). Hier hätte man sich eine breitere Literaturbasis gewünscht. Wahrscheinlich wäre dann Luthers Stellungnahme zu den Orden nicht ganz so offen ausgefallen. – Dadurch, daß zunächst die gemeinsamen Grundlagen aller evangelischen Kommunitäten dargestellt werden, um dann vier Kommunitäten eigens hervorzuheben, gibt es relativ viele Wiederholungen und Überschneidungen. – Insgesamt hat man den Eindruck, daß das Werk eher eine apologetische Tendenz besitzt: Immer wieder wird aufgezeigt, daß ordensähnliche Kommunitäten auch in der Evangelischen Kirche Heimatrecht haben. Demgegenüber bleiben die Aussagen, was der spezifische Beitrag dieser Kommunitäten als bereichernder Unterschied zu katholischen Orden beinhalte, eher blaß. – Es fällt auf, daß bei den evangelischen Traditionen der heutigen Kommunitäten fast ganz Dietrich Bonhoeffer außer Acht gelassen wird. Schon 1935 schreibt er in einem Brief: Die Erneuerung der „Kirche kommt gewiß aus einer Art neuem Mönchtum, das mit dem alten nur die Kompromißlosigkeit eines Lebens nach der Bergpredigt in der Nachfolge Christi gemeinsam hat. Ich glaube, es ist an der Zeit hierfür die Menschen zu sammeln." (London 1933–1935: DBW 13, München 1994, 273). In dieser Intention gründete und leitete er eine Kommunität im Bruderhaus Finkenwalde (1935 bis zur Auflösung 1937). Auf diese Tätigkeit hatte Bonhoeffer sich durch Besuche in anglikanischen Klöstern und freikirchlichen Gemeinschaften in England und den USA vorbereitet. Nach der Auflösung reflektierte er 1939 die Spiritualität dieses Versuchs in seinem Buch: Gemeinsames Leben. Dieses Buch, das im Gespräch mit Karl Barth, der diesem Versuch mit einer gewissen skeptischen Offenheit begegnete, entstand, enthält auf hohem theologischen Reflexionsniveau die theologische Grundlage solcher Kommunitäten. Es wurde gerade in der Nachkriegszeit viel gelesen (die Veröffentlichung Bonhoeffers mit der höchsten Auflagenzahl) und stand Pate bei einigen Gründungen evangelischer Kommunitäten in der Nachkriegszeit (vgl. die knappen Hinweise im Nachwort der Herausgeber von Dietrich Bonhoeffer, Werke, 5. Band: Gemeinsames Leben. Das Gebetbuch der Bibel. Hg. Gerhard Ludwig Müller und Albrecht Schönherr. München 1987, 140–43).

Im Mittelalter gab es eine ausgesprochene Mönchstheologie. Heute reflektiert die wissenschaftliche Theologie kaum mehr das, was in katholischen Klöstern gedacht und gelebt wird, noch viel weniger, was in den entsprechenden evangelischen Kommunitäten geschieht. Um so dankbarer begrüßt man die vorliegende Arbeit. Wer sich intensiver mit Spiritualität und Theologie dieser Kommunitäten auseinandersetzen will, muß sich in Zukunft mit der besprochenen Dissertation beschäftigen. B. Weiss

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. 299 S.

Wer glaubt und *erfahren* hat, daß Gott etwas von ihm will, fragt und sucht nach seiner Berufung. Das erste ist also die Erfahrung, über die dann reflektiert wird. Dies ist die Grundthese des vorliegenden Buches. Es hat vier Teile. Im *ersten* Teil (In den Dienst Gottes gerufen, 9–80) geht es vor allem um die Berufung als Ruf Gottes an den Menschen. Wie wird dieser Ruf erfahren? Die Berufung ist das liebevolle Mühen Gottes um den Menschen, mit dem er in einen Dialog eintreten will. Der Mensch muß freilich für die Liebe Gottes hellhörig und empfindsam sein. Mitzuhelfen, daß Menschen ihre eigene Berufung erkennen können, bedeutet so nicht nur, theoretisch mögliche Berufungsformen sichtbar zu machen, sondern vielmehr den Menschen immer mehr zu öffnen für den Anruf Gottes und für die je tiefere Erfahrung seiner Liebe. Alles Sprechen Nadals von der allgemeinen und besonderen Berufung ist von diesem Anliegen getragen, die Liebe Gottes sichtbar zu machen und Hilfen für die Erfahrung dieser Liebe anzubieten. Zwischenruf des Rezensenten: Die Beschreibung der Erfahrung der Berufung bleibt recht abstrakt. Lassen sich die einzelnen Situationen, in denen die Berufung erfahren wird, nicht doch noch etwas plastischer beschreiben? Im Sinne etwa der Schule von Rulla und Imoda, die an eben dieser Gregoriana dozieren, an der W. das vorliegende Buch geschrieben hat? –Im *zweiten* Teil des vorliegenden Buches (Die Berufung der Gesellschaft Jesu, 81–218) wird die Berufung der Gesellschaft Jesu so beschrieben: „Da Gesellschaft Jesu ... die Gefährtenschaft Jesu bedeutet im Kampf gegen das Böse und in der Bereitschaft zur restlosen Hingabe seiner selbst für andere als Ausdruck der Kreuzesnachfolge, kann die Frage nach der Berufung der Gesellschaft Jesu nie nur als eine Frage nach einer Institution und deren Berufung verstanden werden. Sie ist vielmehr immer und in hervorragenderer Weise die Frage und das persönliche Ringen um das, was es heute und jederzeit bedeutet, ganz als Gefährte Jesu zu leben – berufen zu sein als Jesuit. Nur so haben wir das Anliegen Nadals verstanden und in uns jene Haltung des Suchens aufgenommen, die das Verlangen nach dem vollkommenen Dienst zur je größeren Ehre Gottes in uns lebendig hält" (87). – Im *dritten* Teil des Buches (Die theologische Betrachtung der Berufung, 219–252) geht es darum, deutlich zu machen und zu entfalten, was uns durch die Offenbarung der Berufung geschenkt ist. W. weist darauf hin, daß der Versuch einer systematischen und umfassenden Theologie des Ordenslebens erst relativ spät in der Theologiegeschichte gemacht wurde. So dauerte es beispielsweise bis ins Mittelalter, um die Lehre von den drei evangelischen Räten auszuarbeiten, die erst durch Thomas von Aquin ihren festen Platz in der Theologie erhielt. – In dem (relativ kurzen) *vierten* Teil der vorliegenden Arbeit (Zur Entwicklung der Darlegung der Gnade der Berufung, 253–284) gilt das Interesse der folgenden Frage: Wie gibt Nadal aus der Erfahrung seiner Berufung und im Mühen um vollkommene Treue zum Geist unserer Berufung, wie er diesen besonders in den Konstitutionen dargelegt sieht, Antwort auf die Fragen und Probleme all derer, die nicht wissen, wie sie die Berufung der Gesellschaft Jesu verstehen oder leben sollen?

In einem Schlußwort (285–288) faßt W. noch einmal seine Grundgedanken zusammen. Ich möchte sie in 10 Punkten auflisten: 1. Für Nadal steht nie der Mensch, sondern immer Gott im Mittelpunkt seiner Überlegungen. Es wird letztlich nicht gefragt, ob ein Kandidat (zum Ordensleben) geeignet ist, sondern es wird gefragt, ob er (von Gott) berufen ist. 2. Die Berufung ist immer eine Gnade. Nur wo wir um die Geschenkhaftigkeit dieser Gnade wissen und diese auch so zum Ausdruck bringen, kann unser Leben zum Zeugnis der Gegenwart Gottes (im eigenen Leben) werden. 3. Die Tatsache, daß Nadal

den Blick nicht primär auf die menschlichen Fähigkeiten für eine Ordensberufung richtet, sondern seine Zuhörer und Leser einlädt, auf das Gnadenwirken Gottes zu schauen, schafft jenes Vertrauen in den liebenden Gott, das allein die Grundlage eines Lebens zu sein vermag. 4. Nur eine solche Ausrichtung auf die Gnade der Berufung kann die Voraussetzung schaffen, das Leben ganz an Gott zu verlieren, um es in ihm zu gewinnen. 5. Neben dieser Gnadenhaftigkeit der Berufung ist von Nadal aber auch deren Dynamik hervorgehoben. Der Mensch bleibt sein Leben lang „Novize" und ein von Gott Lernender. 6. Diese Haltung (sich stets am Anfang des Weges in der Nachfolge Christi zu wissen) fordert die Auseinandersetzung mit dem Evangelium, das uns den Ruf Gottes klarer machen kann. 7. Diese Dynamik und Geschenkhaftigkeit zeigen sich für Nadal besonders deutlich im Leben des Ignatius und in der Berufung der Gesellschaft Jesu. 8. Nadal möchte die Berufung anderen nicht nur rational verständlich machen, sondern sie einladen, ständig nach der eigenen Berufung zu suchen und dieser zu folgen. 9. Die Gesellschaft Jesu als ein von der Kirche approbierter Orden ist für Nadal ein „Wort Gottes" an die Menschen und ein Geschenk seiner Gnade, dem sich diese Menschen zu stellen haben, wenn sie nach ihrer eigenen Nachfolge Christi fragen und danach suchen, wozu er sie berufen hat. 10. Auch wenn sich Nadal um eine große Objektivität in der Darstellung des Geheimnisses der Berufung müht, spricht er doch aus einer Erfahrung. Dadurch wird die Objektivität mit einer Subjektivität verschränkt. Und dies bedeutet eine Grenze, die nicht überschritten werden kann. – Ein Abkürzungsverzeichnis (289), ein Literaturverzeichnis (290–297) und ein Personenverzeichnis (298 f.) schließen dieses sehr nützliche Buch ab. Ich habe beim Lesen manches für meine eigene Berufung zur Gesellschaft Jesu lernen dürfen.

R. Sebott S. J.

Wollbold, Andreas, *Therese von Lisieux.* Eine mystagogische Deutung ihrer Biographie (Studien zur systematischen und spirituellen Theologie 11). Würzburg: Echter 1994. 367 S.

Die vorliegende Studie wurde als Dissertation eingereicht bei Prof. Dr. Heinz Feilzer im Fach Pastoraltheologie an der Theologischen Fakultät Trier. Sachkundig und sehr differenziert bringt der Verf. das Urgestein im Leben und in der Lehre der Heiligen zutage. Dabei bedient er sich des Leitbegriffs einer biographischen Mystagogie. Zu Beginn untersucht der Verf. den Begriff der Mystagogie in der Theologie Karl Rahners und konkretisiert ihn in seiner Bedeutung für eine biographische Methode. Ausgehend von der Hypothese der Autobiographie als „Säkularisierung christlichen Guts" (G. A. Benrath) sucht der Verf. nach einer neuen biographischen Mystagogie, die er in sieben Regeln vorstellt. Im zweiten Teil, der als der originellste angesehen werden darf, sucht der Verf. den theologisch-biographischen Ort dieser Methode im Leben der Kleinen Therese, indem er der sehr verästelten Entwicklungsgeschichte der Heiligen nachgeht. Dabei arbeitet der Verf. das umfangreiche Material mit allen heute verfügbaren Quellen auf und kommt zu folgendem Ergebnis: In Therese künden sich Nüchternheit und Weltzugewandtheit der modernen Spiritualität an (165), die es ihr möglich machen, nach den Jugendträumen die Realität ihres Lebens zu erkennen und zu meistern (278 ff.). Durch den Tod ihrer Mutter wird Therese von jeder zu engen Bindung gelöst und von allen anderen „Müttern" in ihrem Leben befreit, bis sie in der Begegnung mit Gott eine neue Authentizität findet, die sie auch im Erleben der „Mauer" und in der Not des Glaubens bewahrt. Die meisten Interpreten haben die Lehre der Kleinen Therese ihrer eigenen Auffassung von Spiritualität angepaßt, aber kaum einer stellte sich der „vérité thérésienne" (vgl. 78 f.), die alle herkömmlichen Vorstellungen sprengt (117, bes. 132–137). Ganz anders die vorliegende Arbeit, die mit ihrer biographischen Mystagogie die „wahre Gestalt" der Heiligen aufleuchten läßt. Aufgrund ihrer sorgfältigen und umfassenden Quellenforschung ist die Studie sauber gearbeitet und fundiert; zahlreiche Karmeliten haben mit Rat und Tat zur Seite gestanden (vgl. VI). So ist ein Werk entstanden, an dem die künftige Erforschung der Verité thérésienne nicht vorbeigehen kann.

M. Schneider S. J.

Sill, Bernhard, *Projekt Lebensmitte.* Regensburg: Pustet 1994. 151 S.

In den siebziger Jahren kam in Europa von Amerika her das Wort „midlife crisis" auf. Gemeint sind die „guten Vierziger". Das Erleben der Halbzeit des Lebens verbindet sich nicht selten mit der Feststellung: Das kann doch nicht alles gewesen sein! Im Rückblick auf den bisherigen Lebensweg erkennen die Menschen der Lebensmitte, daß vieles „hätte auch anders kommen können; die Ereignisse sind ja zum wenigsten von ihnen selbst ausgegangen, meistens hingen sie von allerhand Umständen ab, von der Laune, dem Leben, dem Tod ganz anderer Menschen, und sind gleichsam bloß im gegebenen Zeitpunkt auf sie zugeeilt" (R. Musil). Der Schrecken, der mit dieser Feststellung gegeben ist, fordert zur „Einkehr" auf: „Sich nicht davor schämen, Standpunkte zu revidieren, in den Augen der anderen ein anderer zu werden ... Alles in allem: sich mühen, endlich nach dem neuesten Stand seiner Erkenntnis zu leben" (J. Becker). Die Erkenntnis, praktisch nicht gelebt zu haben, läßt den Lebensmittag als die große Zeit gestalten, die groß gelebt sein will (Friedrich Nietzsche). Dabei ist ein guter Führer zunächst eine große Hilfe, aber eines Tages wird auch er überflüssig, weil der einzelne nun sein eigener Kaiser und sein eigener Papst sein muß (Dante). Zu einem solch radikalen Schritt in die Einsamkeit ermutigt die Liebe Gottes, die einzige Garantie, daß die Lebensmitte gelingt. Gott spricht erneut zum Menschen: „Sei du dein, so werde ich dein sein!" (Nikolaus von Cues). Religiös und geistlich betrachtet, geht es in der Lebensmitte um eine bewußt gelebte Lebenskehre zu Gott als der innersten Mitte im eigenen Leben. Die Kehre wird so radikal sein, daß der Mensch die Dinge der Religion nicht nur auswendig, sondern auch inwendig erfährt: Ich bin in Gott und Gott ist in mir. In der Lebensmitte gilt es, das Sterben als das eigene Lebensgesetz anzunehmen und zu Abschied und Trauer fähig zu werden. Statt Flucht oder Aktivierung von Abwehrmechanismus wird der Mensch die Not dieser Lebenszeit durchleben und ohne jeden Überdruß in einer existentiellen „stabilitas loci" verharren, nämlich in der Treue zu getroffenen Entscheidungen und im Aushalten an dem Ort und in dem Stand, wo er steht. – Der Verf., Dozent für Moraltheologie am Priesterseminar in Hildesheim, versteht es vorzüglich und meisterhaft, seine Überlegungen an zahlreichen Beispielen, vor allem aus Dichtung und Prosa, zu verdeutlichen und Literatur als Lebenshilfe auszuweisen (Ulla Hahn). Nach der Einleitung werden im ersten Teil die Grunddimensionen der Lebensmitte an wichtigen Zeugnissen aus Dichtung und Literatur aufgezeigt und in einer kleinen Phänomenologie der Lebensmitte auf dem Hintergrund der Lebensgeschichte konkretisiert. Der zweite Teil entfaltet eine „Psycho-Logik" und „Theo-Logik" der Lebensmitte, mit Bezug auf Carl Gustav Jung und einzelne geistliche Meister (Johannes Tauler und Evagrius Ponticus).

M. Schneider S. J.

Sobrino, Jon, *Sterben muß, wer an Götzen rührt.* Das Zeugnis der ermordeten Jesuiten in San Salvador: Fakten und Überlegungen. Mit einem Hintergrundbericht von *Roger Peltzer.* Fribourg/Brig: Edition Exodus 1990. 121 S.

Am 16. November 1989 wurden der Rektor und der Vizerektor der Zentralamerikanischen Universität *José Simeón Cañas* in San Salvador, vier weitere dort als Professoren und Seelsorger tätige Jesuiten sowie die Köchin und ihre Tochter von einem Militärkommando ermordet. Diese Morde haben weltweit zu heftigen Protesten geführt und parlamentarische Untersuchungen ausgelöst. Sie waren ein weiteres trauriges Kapitel in der Chronik des Tötens, die das kleine mittelamerikanische Land seit Jahrzehnten erschüttert und die auch heute noch nicht zu Ende ist. Jon Sobrino, der Autor des vorliegenden Buches und einer der bekanntesten Theologen Lateinamerikas, hätte ebenfalls zu den Opfern gezählt, wenn er sich zu diesem Zeitpunkt nicht auf einer Asienreise befunden hätte. Aus unmittelbarer Betroffenheit durch diese ruchlose Tat verfaßte er dieses Buch vom Lebenszeugnis der sechs Jesuiten und der beiden Frauen. Zunächst schildert er seine eigenen unmittelbaren Reaktionen und die Biographien der Ermordeten. Daran schließt er eine theologische Reflexion an, die auf die „Situation struktureller Sünde" abhebt und deutlich macht, wie eine christliche Universität Wissenschaft aus der Perspektive der Armen betreibt, wohin sich die Kirche in einer solchen Situation be-

kehrt und wie Glaube und Gerechtigkeit in der Theologie der Befreiung zueinanderfinden. Das Martyrium der Ermordeten erweise die Glaubwürdigkeit und Notwendigkeit einer solchen, im Dienst der Armen stehenden Theologie. Mit den Worten des „genialen Denkers" (79) Ignacio Ellacuría, des ermordeten Universitätsrektors, bringt Sobrino seine Überlegungen theologisch auf den Punkt: In einem gekreuzigten Volk gebe es keine Inkarnation ohne Kreuz, und das spezifisch Christliche bestehe darin, „für die Überwindung zu kämpfen, indem man sie auf sich lädt. Diese Sünde tötet, aber sie auf sich zu nehmen, macht glaubwürdig." (90 f.) Das Büchlein schildert nicht nur die Tat und ihre Umstände, es bleibt auch nicht bei Betroffenheit und moralischer Empörung stehen, sondern bedenkt das Geschehen mit solch theologischer Tiefe, daß es als Hinführung zur Grundinspiration befreiungstheologischen Denkens gelten kann.

M. Sievernich S. J.

Blarer, Stefan, *Die Kunst seelsorglicher Liebe.* Plädoyer für einen erneuerten Zölibat. Freiburg, Schweiz: Paulusverlag 1996. 96 S.

Ein Weihbischof hatte den Autor einmal darauf hingewiesen, daß immer wieder zölibatäre Priester in hoher Achtung die Würde der Ehe verteidigt haben: „Doch selten habe ein Verheirateter mit ähnlicher Hochachtung über das ehelose Leben um des Himmelreiches willen geschrieben" (95). Der Autor, Psychoanalytiker und therapeutischer Seelsorger in der katholischen Gesamtkirchengemeinde Bern, will nun als Verheirateter ein Büchlein vorlegen, das dieses Desiderat erfüllt. Dem Rezensenten erscheint das Vorhaben des Autors in überzeugender, ja faszinierender Weise gelungen.

Die traditionellen Begründungen für die Ehelosigkeit etwa aus der Gottesbeziehung oder aus der größeren Verfügbarkeit mögen ihren Anteil an Wahrheit haben; sie haben aber nach Auffassung des Autors heute weithin an Überzeugungskraft verloren, und er bringt dafür sehr bedenkenswerte Gründe vor allem aus der psychotherapeutischen Erfahrung (vgl. 24 bis 29). Nun hat die Tradition immer schon die Ehelosigkeit um des Himmelreiches willen mit dem Vorbild Jesu begründet. Aber hier stellt der Autor eine neue Frage von den Einsichten heutiger Psychotherapie her. Anstatt sich mit einer theologisch-spirituellen Deutung zu begnügen, erläutert er die Bedingungen für das erlösende und befreiende und damit heilende Verhältnis Jesu *zu anderen Menschen*. Welche spezifische Auswirkung hatte seine Lebensweise auf sein Wirken und seine Botschaft? Die Evangelientexte (vgl. vor allem Joh 11, 5; Lk 7, 36 ff.; 10, 42; Joh 12, 3 und alle Erwähnungen von Maria Magdalena) lassen den Eindruck entstehen, daß Jesus sein eheloses Leben nicht als einen asketischen Verzicht verstanden hat, sondern gerade als eine intensive Form der Liebe zu denen, die ihm begegnen. Auch die moderne Psychotherapie lebt von der uralten Einsicht, daß Menschen aus dem Innersten ihrer Person heraus heilend aufeinander wirken können. Dabei sind *„Übertragung und Gegenübertragung"* notwendige Elemente im Heilungsprozeß; sie können jedoch nur in sorgfältiger, liebevoller und annehmender Atmosphäre ungestört wirken. Die „therapeutische Liebe" hat darin eine tiefe Gemeinsamkeit mit der „zölibatären Liebe". Damit das psychotherapeutische Geschehen heilsam ist, muß die *„Enthaltsamkeitsregel"* eingehalten werden: „Die übertragenen Emotionen und Widerfahrnisse dürfen nicht ausagiert und ausgelebt werden, sondern sie müssen offen ausgesprochen, besprochen und dadurch voll bewußtgemacht werden. [...] Alles soll er-lebt, aber nicht ausgelebt werden." (43) Werden dagegen Liebessehnsüchte und alte Liebesdefizite in der Therapie ausgelebt, dann entsteht zwar meist eine kurzfristige Entlastung, aber es ist oft nur eine Frage der Zeit, bis die alten Wunden erneut und schlimmer aufbrechen. Die therapeutische Liebe besteht vielmehr in einer grundlegenden Annahme der Person des anderen ohne jedes Urteilen über sie, aber auch ohne sie in irgendeiner Weise zu vereinnahmen. Ähnlich verlangt auch seelsorgliche Liebe nach einer Hingabe der ganzen Person in der Bereitschaft zum Mitgehen und Mitleiden mit dem ihr anvertrauten Menschen. Therapeutische bzw. seelsorgliche Liebe kann nur dieses eine Ziel haben, einen Menschen zu sich selbst zu befreien. Sie ist insofern eine ganz und gar loslassende Liebe (47). „Dieses nicht mitagierende Verhalten in der seelsorglichen Liebe, welches aber doch das Engagement der ganzen Person erfordert, ist ein sehr zentraler Aspekt des heilenden Weges." (56) So kann der Autor seel-

sorgliche Liebe als „die Kunst der ehelosen, zölibatären Liebe" (60) definieren, deren Dynamik in „Offenheit, Abschied und Aussendung" besteht (64). Zugleich handelt es sich aber um einen „intensiven Lebensaustausch", der auch für den Seelsorger selbst ein großes Geschenk ist (82). Eine so verstandene zölibatäre Liebe, die unabdingbar Voraussetzung für heilende Seelsorge ist, kann und muß die Kirche von allen ihren Seelsorgerinnen und Seelsorgern fordern. Die Verantwortlichen der Kirche müssen das Einüben und Pflegen dieses Charismas mit allen Mitteln fördern, und in diesem Sinn muß es für alle, Seelsorgerinnen und Seelsorger, und zwar sowohl für verheiratete wie für unverheiratete, eine „Zölibatsverpflichtung" geben (65), nämlich die Forderung zölibatärer Liebe gegenüber den ihnen seelsorglich anvertrauten Menschen. Der Autor verweist hier auch auf die bekannte Erfahrung, daß Ehepartner sich nicht gegenseitig therapieren können (84); sie würden sich damit überfordern, was verheerende Folgen haben kann. Auch die Psychotherapie wird mißbraucht, wenn sie nicht dem Klienten gegenüber in einer zölibatären Haltung ausgeübt wird. Allerdings fürchtet der Autor, der genannte Sinn einer Zölibatsverpflichtung werde durch das bisherige Zölibatsgesetz eher verdunkelt und gefährdet (66 und 93). Jedenfalls erscheint es ihm problematisch, wenn jungen Menschen ein Zölibatsversprechen abgenommen wird, ohne daß sie die zölibatäre Liebe als eine seelsorgliche Liebe in ihrer Intensität und Bedeutung kennengelernt und erlebt haben. Die zölibatäre Liebe ist eine Kunst, die niemandem einfach in die Wiege gelegt ist, sondern die ähnlich eingeübt werden muß wie das rechte therapeutische Vorgehen; es bedarf der Selbsterfahrung in einer Art „Lehr-Seelsorge" (74). Das abschließende Fazit des Autors lautet: „Wenn der Zölibat in erster Linie als asketischer Verzicht auf Ehe und Familie verstanden wird, muß man sich nicht wundern, wenn die Lebenskräfte und die Triebimpulse immer wieder den Sieg über den Verzicht oder eine im Grunde unfreiwillig übernommene Verpflichtung davontragen. Je mehr der Zölibat erkannt wird als eine für wahre Seelsorge notwendige, aufbauende und tief beglückende Liebeskraft, um so eher verliert er den Beigeschmack des Verbotes, der Einschränkung und des oft schwer einsehbaren Triebverzichts." (89) Obwohl diese zölibatäre Liebe in überhaupt allen Seelsorgsaufgaben etwa auch gegenüber der Gemeinde als ganzer erforderlich ist, besteht doch ihre eigentliche Nagelprobe wahrscheinlich in der Fähigkeit zu tiefer persönlicher Beziehung von Mensch zu Mensch (92). – Ich möchte dieses Buch vor allem solchen Lesern empfehlen, denen für sich selbst oder aufgrund ihrer Verantwortung in der Ausbildung künftiger Seelsorger an einem vertieften Verständnis der „Ehelosigkeit um des Himmelreiches willen" gelegen ist. Im übrigen sind die evangelischen Räte eine allgemeinchristliche Berufung (vgl. 94). P. Knauer S. J.

Gerosa, Libero, *Das Recht der Kirche (Amateca 12).* Paderborn: Bonifatius 1995. 384 S.

„Das leitende Prinzip dieses Buches besteht darin, daß das kanonische Recht erklärt werden kann, indem man von den drei Ursprungselementen der Kirche ausgeht: Wort, Sakrament und Charisma" (13). Mit diesen einleitenden Worten im Vorwort zur deutschen Ausgabe wird der doppelte Sinn dieses Buches angedeutet. Der Autor will zum einen eine Gesamtdarstellung des kanonischen Rechtes geben, zum andern soll dieses Gesamtdarstellung unter einem bestimmten Prinzip stehen, dem Prinzip nämlich, daß das kanonische Recht von drei Ursprungselementen ausgeht, vom Wort, vom Sakrament und vom Charisma.

Das vorliegende Buch hat 6 Kapitel. Im ersten Kapitel (Die theologische Grundlegung des kanonischen Rechts, 17–68) werden einige (ganz sporadisch ausgewählte) Autoren vorgeführt, die sich um eine Grundlegung des Kirchenrechts verdient gemacht haben. Diese Autoren können in etwa zeigen, worauf man bei einer Grundlegung des Kirchenrechts zu achten hat. Söhngen sieht die Gnade als Grundlage des kanonischen Gesetzes. Das kanonische Recht gehört im Zeichen der Gnade positiv zum christlichen Leben. Für Rahner ist das Recht ein konstitutives Element der Kirche. Als Heilsgesellschaft besitzt diese notwendigerweise eine Rechtsstruktur. Für Barion steht das Kirchenrecht in Funktion zum Kirchenbegriff. Das geltende kanonische Recht ist also nichts anderes als eine (wenn auch durch die Hierarchie vermittelte) Weiterführung der Gründung der Kirche durch Christus. Für Phillips ist das Kirchenrecht weithin iden-

tisch mit dem Reich Christi. Dies bedeutet, daß das kanonische Recht in der Christologie verankert ist. Die italienische Laienkanonistenschule läßt das Kirchenrecht von der sogenannten „primären Rechtsordnung" bestimmt sein. Durch diesen „ordinamento giuridico primario" wird die Kategorie der „societas perfecta" (ubi societas, ibi ius) ersetzt. Für die Schule von Navarra ist der Begriff „Volk Gottes" von hoher Bedeutung. Für diese Schule ist also das Kirchenrecht nicht ein Überbau über der Kirche, sondern eine Notwendigkeit, ohne die die Kirche selbst nicht verständlich wäre. Bei Bertrams ist das kanonische Recht eine Folge des Inkarnationsprinzips. Gemäß diesem Prinzip kann sich in der Kirche die innere metaphysische Struktur nur in einer äußeren gesellschaftlich-rechtlichen Form verwirklichen. So wie die Seele sich im Menschen nur vermittels des Leibes bekunden kann, so kann sich das übernatürliche Element der Kirche geschichtlich nicht verwirklichen außer vermittels einer äußeren kirchlichen Struktur. Für Huizing und sein Programm wird das Kirchenrecht durch eine Kirchenordnung ersetzt. In dieser Ordnung gibt es keinen Zwang. Es herrscht also in der Kirche das Prinzip der freien Gefolgschaft. Als letzten Autor behandelt G. den bekannten Münchener Kirchenrechtler Mörsdorf. Für diesen sind Wort und Zeichen (Sakrament) die Grundelemente des Kirchenrechts. Im zweiten Kapitel (Quellen, Methode und Instrumente des kanonischen Rechts, 69–117) des vorliegenden Buches weist G. u. a. darauf hin, daß die Kanonistik sich als erste unter den theologischen Disziplinen zu einer selbständigen Wissenschaft emanzipiert hat. Ihre Trennung von der dogmatischen Theologie wird allgemein auf die Mitte des zwölften Jahrhunderts datiert, also in die Zeit des „Decretum Gratiani". G. unterscheidet in der Kanonistik vier Epochen: die Epoche vor Gratian; die Zeit von Gratian bis zum Tridentinum; die Epoche von Trient bis zur Promulgation des CIC von 1917; die Zeit von 1917 (in diesem Jahr erschien der erste CIC) bis 1983 (in diesem Jahr erschien der jetzt gültige CIC). Im dritten Kapitel (Die rechtlichen Elemente der Verkündigung des Wortes, 119–155) des vorliegenden Buches unterstreicht G. vor allem, daß die (kirchlichen) Prozesse nicht nur den Zweck haben, Rechte und legitime Interessen zu schützen, sondern auch denjenigen, wahre Versöhnung zu fördern und die volle Communio unter allen Gläubigen zu sichern. Im vierten Kapitel (Das Sakramentenrecht, 157–304) führt G. Überlegungen weiter, die er in einem früheren Buch vorgelegt hatte: Ahlers, R./Gerosa, L./Müller, L. (Hgg.), Ecclesia a sacramentis. Theologische Erwägungen zum Sakramentenrecht, Paderborn 1992. (Vgl. dazu meine Rezension, in: ThPh 69 [1994] 310–312.) G. möchte nicht nur (rein inhaltlich) die sieben Sakramente darstellen, sondern er möchte das gemeinsame „Vorzeichen" herausarbeiten, unter dem alle Sakramente stehen. Dieses Vorzeichen besteht darin, daß die Sakramente eine „Bezüglichkeit" auf die Kirche haben. „Wie schon im ersten Kapitel zu betonen war, sind die Sakramente in der Kirche konstitutive Rechtshandlungen, weil sie als Kommunikationszeichen einen primären, inneren Rechtscharakter besitzen, der sich, wenn auch verschiedenartig, auf allen Ebenen der kirchlichen Gemeinschaft äußert" (164). Auch im fünften Kapitel des vorliegenden Buches (Charisma und kirchliche Vereinigungsformen, 305–328) übernimmt G. frühere Gedanken: L. Gerosa, Charisma und Recht, Trier 1989. (Vgl. dazu meine Rez. in: ThPh 66 [1991] 309f.) G. unterscheidet ganz mit Recht die Vereine von Gläubigen von den „Ordensgemeinschaften". Das sechste Kapitel (Die institutionellen Organe der Kirche, 329–370) schließt mit dem folgenden Zitat, das G. von Kardinal Ratzinger übernimmt: „Immer wieder wird die Kirche menschlicher Hilfskonstruktionen bedürfen, um in ihrer jeweiligen Zeit reden und wirken zu können. Kirchliche Institutionen und rechtliche Gestaltungen sind nichts Schlechtes, im Gegenteil, bis zu einem gewissen Grad einfach nötig und unentbehrlich. Aber sie veralten, sie drohen, sich als das Wesentliche auszugeben, und sie verstellen so den Blick zum wirklich Wesentlichen. Darum müssen sie immer wieder, wie überflüssig gewordene Gerüste, abgetragen werden. Reform ist immer wieder ablatio – Wegnehmen, damit die nobilis forma, das Gesicht der Braut und mit ihm der Bräutigam selbst, der lebendige Herr, sichtbar werde" (369). – Sechs Register (371–384) schließen dieses verdienstvolle und schöne Buch ab. Ich habe es mit viel Gewinn gelesen. R. Sebott S. J.

Berzdorf, Franziskus, *Autonomie und Exemtion der kanonischen Lebensverbände* (Münchener Theologische Studien. III. Kanonistische Abteilung 49). St. Ottilien: EOS Verlag 1995. 254 S.

Das Rechtsinstitut der *Exemtion* gehört seit vielen Jahrhunderten zum festen Bestandteil des Kirchenrechts; es wird im CIC von 1983 in c. 591 behandelt. Von der *Autonomie* der Institute dagegen ist zum ersten Mal im neuen Codex (in c. 586) die Rede. So stellt sich die Frage, wie die Exemtion sich zur Autonomie verhält. Dieser Frage geht die vorliegende Arbeit nach. Sie hat 10 Kapitel. Im ersten (7–14) geht es um das Verständnis von Autonomie bis zum Vaticanum II. Das zweite Kap. (15–28) behandelt die Exemtion bis zum Zweiten Vatikanischen Konzil. Das dritte Kap. (29–56) beschreibt die Autonomie und die Exemtion in der Sicht des Vaticanum II. Im vierten Kap. (57–69) stellt B. Autonomie und Exemtion in nachkonziliaren Dokumenten bis 1983 dar. Diese nachkonziliare Gesetzgebung hat das Verhältnis zwischen Bischöfen und Orden neu gestaltet. Diese Gesetzgebung hatte zwar nur eine relativ kurze Geltungsdauer, war aber für die Arbeiten der Reformkommission, die mit der Revision des CIC/1917 beschäftigt war, wesentlich. Im fünften Kap. (71–94) wird die Textgeschichte der für Autonomie und Exemtion bedeutsamen Normen des CIC nachgezeichnet. Das sechste Kap. (95–124) behandelt die Autonomie und Exemtion in der kanonistischen Literatur zwischen dem Vaticanum II und der Promulgation des CIC. Im siebten Kap. (125–175) wird die Autonomie der kanonischen Lebensverbände im Verständnis des CIC beschrieben. Der Gesetzgeber verwendet den Begriff „Autonomie" an verschiedenen Stellen und in durchaus unterschiedlicher Bedeutung. Teils wird dem Umfang nach differenziert (c. 586 spricht von der „autonomia vitae"), teils bezeichnet Autonomie auch ganz allgemein die Selbständigkeit (vgl. etwa c. 115 § 3). Das achte Kap. (177–211) behandelt die Abhängigkeit der kanonischen Lebensverbände von der hierarchischen Autorität. Hier ist von besonderer Wichtigkeit das Verhältnis der Orden gegenüber dem Diözesanbischof. Dieser hat im Bereich des „ordo internus" bei Verbänden päpstlichen Rechts einige wenige Vollmachten. Zunächst handelt es sich um die Notkompetenz des c. 679. Nach c. 609 kann er die Niederlassung eines Verbandes verhindern; stehen jedoch keine sachlichen Gründe einer Niederlassung entgegen, so würde er seiner Teilkirche nur Schaden zufügen. Im Bereich des „ordo externus" hat der Diözesanbischof geringere Einflußmöglichkeiten als vielfach angesichts des c. 678 angenommen wird. Durch die cc. 681 und 682 wird die Vollmacht, die nach c. 678 für den Bereich des Apostolates vollständig zu sein scheint, modifiziert; dies gilt sowohl für Verbände päpstlichen wie diözesanen Rechts. Der Diözesanbischof hat für den Bereich des Apostolates die Leitungsautorität. Es handelt sich aber, soweit Ordensleute oder Mitglieder anderer Verbände in irgendeiner Form im Apostolat eingesetzt sind, immer um eine durch die Autonomie des Verbandes modifizierte Autorität. Bei den rechtlich selbständigen Klöstern im Sinn des c. 615 hat der Diözesanbischof weitere Vollmachten. Vollmachten, die zu einer echten Einschränkung der Autonomie führen, sind die in c. 638 § 4 geforderte Zustimmung zu bestimmten vermögensrechtlichen Akten sowie das Visitationsrecht gemäß c. 628 § 2 n. 1. Im neunten Kap. des vorliegenden Buches (213–231) wird die Exemtion der kanonischen Lebensverbände behandelt. Dabei werden die unterschiedlichen Auffassungen in der kanonistischen Literatur zu c. 591 dargestellt. Es werden alle nur denkbaren Möglichkeiten einer Interpretation des c. 591 vertreten: von der Meinung, in c. 591 sei das traditionelle Rechtsinstitut der Exemtion ungeschmälert übernommen worden, über die Charakterisierung als einer bloßen Evantualnorm bis hin zur Auffassung, der Kanon sei völlig überflüssig. Das zehnte Kap. schließlich (233–238) geht über das Verhältnis von Autonomie und Exemtion. Die Frage, ob sich die Rechtsinstitute „Autonomie" und „Exemtion" unterscheiden, kann bejaht werden. Der maßgebliche Grund ist ihr unterschiedlicher Ursprung. Die *Autonomie* beruht in ihrem Wesenskern auf dem Recht aller Gläubigen, gemäß c. 214 die eigene Form des geistlichen Lebens zu wählen, in Verbindung mit dem allgemeinen Vereinigungsrecht aller Gläubigen gemäß c. 215. Weil die Verbände ein eigenes Charisma haben, haben sie einen Anspruch darauf, in einer gewissen Autonomie zu leben. Die *Exemtion* dagegen beruht auf einem Entscheid der obersten kirchlichen Autorität, auf den der Verband keinen Anspruch hat und der auch zu-

rückgenommen werden kann. – Ein Personenregister und ein Quellenverzeichnis schließen dieses sehr nützliche Buch ab. Es wirft in das Dunkel, das um Autonomie und Exemtion im CIC und in der kanonistischen Literatur herrscht, einiges Licht. Dafür ist dem Autor zu danken. R. Sebott S. J.

Campenhausen, Axel Frhr. v., *Gesammelte Schriften*, Hrsg. *Joachim E. Christoph/Christoph Link/Jörg Müller-Volbehr/Michael Stolleis* (Jus Ecclesiasticum 50). Tübingen: Mohr 1995. 588 S.

Zum 60. Geburtstag von Axel v. Campenhausen haben die Herausgeber Abhandlungen aus der Feder des Jubilars ausgewählt und in einem stattlichen Band vereinigt. Auf einige wenige möchte ich etwas näher eingehen. Der Beitrag „Entstehung und Funktionen des bischöflichen Amtes in den evangelischen Kirchen in Deutschland" (8–26) beschäftigt sich mit dem evangelischen Bischof. Der evangelische Bischof ist ein Pfarrer, der in das Amt der Kirchenleitung für den Bereich einer Landeskirche berufen ist. Er teilt das eine kirchliche Amt, das die Kirche stiftungsgemäß kennt (das also iuris divini genannt werden kann) mit allen Pastoren. Das Amt der Aufsicht, Visitation und Ordination, welches eine Institution des menschlichen Kirchenrechts (also iuris humani) ist, teilt er mit weiteren Inhabern bischöflicher Aufsichtsämter, die Superintendent, Landessuperintendent, Dekan, Kreisdekan, Prälat oder Propst heißen. Die Besonderheit des Amtes eines evangelischen Bischofs besteht darin, daß er die bischöflichen Funktionen nicht im Bereich eines Sprengels, sondern in der ganzen Landeskirche ausübt, daß er seine Teilkirche nach außen und innen vertritt, daß er mit anderen (verschieden benannten) Leitungsorganen gemeinsam die Landeskirche leitet und insbesondere der Landessynode gegenübersteht. Die entscheidenden Schritte für die Entstehung des selbständigen Bischofsamtes erfolgten im 19. Jahrhundert. Es war der preußische König als Summus Episcopus, welcher der Entwicklung einen neuen Anstoß gegeben hat, die in der eigenständigen Hervorbringung eines evangelischen Bischofsamtes gipfeln sollte. Die Wurzeln, aus denen es hervorgewachsen ist, waren das Amt des Superintendenten und des Generalsuperintendenten. Äußerer Anlaß für die Wiederherstellung des evangelischen Bischofsamtes war in Deutschland die Beseitigung des landesherrlichen Summepiskopats 1918. Die Bischofsfrage wurde alsbald lebhaft erörtert. Die deutschen evangelischen Bischöfe stehen als ordinierte Pfarrer in der Nachfolge des Amtes der Verkündigung. Durch die Ordination stehen sie auch in der Folge der Handauflegungen, welche seit apostolischer Zeit üblich ist. Ob es sich dabei um Handauflegungen durch Bischöfe oder Presbyter oder gar um eine physisch ununterbrochene Kette von Handauflegungen seit den Aposteln handelt, ist (für die Protestanten) ohne prinzipielles Interesse, weil es hierbei allein um die geistliche Identität der Kirche geht. In der Zeit seit dem zweiten Weltkrieg hat die Diskussion über das Bischofsamt einen gewissen Abschluß erreicht. Der Landesbischof oder einfach Bischof hat sich sowohl seiner Funktion wie der Amtsbezeichnung nach in allen lutherischen und einem Teil der unierten Kirchen durchgesetzt. v. Campenhausen ist seit 1971 Synodaler in der EKD. Diese dürfte ihn veranlaßt haben, über die Synoden in der evangelischen Kirche (50–55) zu reflektieren. Synoden sind so alt wie die Kirche. Ebenso selbstverständlich ist die Feststellung, daß Sinn und Bedeutung, Verständnis und Selbstverständnis der Synoden seit ihrem ersten Zusammentreten, dem Apostelkonzil vom Jahre 51, von dem Kapitel 15 der Apostelgeschichte berichtet, Wandlungen unterworfen waren. Nach heute allgemeinem evangelischen Verständnis ist die Synode eine kirchliche Versammlung, in der die Einheit der Gemeinden in der einen Kirche realisiert wird. Sie ist der Ort, an dem über die grundsätzliche Gestaltung des Kirchenwesens durch gewählte und berufene, kompetente Kirchenglieder entschieden wird und an dem sich die Gemeinden in der Rechtsfortbildung, in der Klärung theologischer Fragen, in der Aufsicht und Überwachung des kirchlichen Lebens und auch in der Schlichtung von Streitfragen einander beistehen. Natürlich haben die Synoden auch ihre Schwächen. „Gleichwohl sind die Synoden heute ein Herzstück aller deutschen Landeskirchen. Hier werden die grundsätzlichen Entscheidungen beraten und getroffen und hier bildet sich die evangelische Meinung wie nirgends sonst. Trotz des in friedlichen Zeiten immer drohenden Routinebetriebs

lebt in der evangelischen Kirche das Bewußtsein, daß hier Gott am Werke ist" (55). In dem kurzen Beitrag „Rechtsprobleme der Theologischen Prüfung" (179–188) beschreibt der Autor die Ausbildung der Pfarrer. Zur Behebung von Mißständen in der mittelalterlichen Kirche ist seit der Reformation in der evangelischen Kirche die akademische Ausbildung der Pfarrer üblich geworden. Während zunächst nur eine Prüfung, häufig nach der Präsentation auf eine Pfarrstelle, verlangt wurde, hat sich später, insbesondere durch den Pietismus, eine Zweistufigkeit im Ausbildungs- und Prüfungswesen der Geistlichen durchgesetzt. Nach dem akademischen Studium mit einer weithin wissenschaftlich theoretischen Ausbildung an einer Evangelisch-theologischen Fakultät bzw. seit diesem Jahrhundert auch an einer Kirchlichen Hochschule wird die Erste theologische Prüfung durchgeführt, die traditionell als examen pro licentia concionandi bezeichnet wird. Nach einem allein von der Kirche geordneten praktischen Ausbildungsabschnitt, der in der Regel die Stationen Gemeinde und Schulvikariat sowie Predigerseminar umfaßt, folgt die Zweite theologische Prüfung, die herkömmlich auch examen pro loco oder pro ministerio genannt wird. Den neuen Religionen im Abendland (409–444) ist ein weiterer Beitrag des vorliegenden Buches gewidmet. Der Kreis der Religionsgemeinschaften, die in der Bundesrepublik Deutschland vorhanden sind, hat sich in den letzten Jahren auffallend verändert. Neben eine große Zahl von Muslimen aus dem Morgenland sind Sekten getreten, die, finanziell interessiert und geschäftstüchtig zugleich, ostasiatische Traditionen mit amerikanischen Praktiken verbinden. Diese neuen Erscheinungen stellen das staatskirchenrechtliche System auf die Probe. Die Religionsfreiheit des Grundgesetzes ist nicht an den Kreis christlich-abendländischer Religionen gebunden. Die Verfassung unterscheidet überhaupt nicht zwischen christlichen und nichtchristlichen Religionen und Weltanschauungen. Natürlich sind die staatskirchenrechtlichen Bestimmungen der Verfassung (Art. 140 GG i.V.m. Art. 136 ff. WRV) in Auseinandersetzung mit den christlichen Kirchen entwickelt worden. Deshalb passen diese Bestimmungen nicht ohne weiteres auf neue Religionsgemeinschaften aus fremden Kulturen. Auf jeden Fall aber steht auch diesen der Genuß der Religionsfreiheit zu. Die Kirchen sind aufgrund des Art. 137 Abs. 5 S. 1 WRV Körperschaften des öffentlichen Rechtes. Können auch die neuen Religionen diese Körperschaftsrechte erlangen? Daß die Körperschaftsrechte nach Art. 140 GG i.V.m. Art. 137 Abs. 5 WRV auch nichtchristlichen Religionsgemeinschaften offenstehen, ist unbestritten. Wegen seiner religiösen Neutralität ist es dem Staat verwehrt, zwischen den Religionsgemeinschaften Unterschiede zu machen oder bestimmte Bekenntnisse zu bevorzugen. Problematisch an den Anträgen auf Verleihung der Körperschaftsrechte ist allerdings die *mangelhafte Verfaßtheit* der Muslime. „Der Islam" ist so wenig der Anerkennung fähig wie „das Christentum". Bevor eine Verleihung der Körperschaftsrechte in Frage kommt, wäre also zunächst einmal ein anerkannter Sprecher der Muslime zu finden. Zu diesem Zweck müßten sich die Muslim-Organisationen und Vereine untereinander einigen. Bei den Muslimen steht also der religionsgemeinschaftliche Charakter ihrer Zusammenschlüsse außer Zweifel; nur die Frage ihrer Anerkennung als Körperschaft des öffentlichen Rechts ist problematisch. Ganz anders stellt sich die Lage für die sogenannten Jugendreligionen dar. Ihre Anerkennung als Körperschaft des öffentlichen Rechts kann ernsthaft nicht erwogen werden. Umstritten ist schon, ob sie überhaupt als Religionsgemeinschaften angesehen werden können. Dennoch bejaht v. Campenhausen diese Frage: „Zusammenfassend stelle ich fest, daß an der Qualifizierung der sogen. Jugendreligionen und destruktiven religiösen Gruppen als Religionsgemeinschaften kein Zweifel besteht. Sonst wäre das Recht der Außenseiter, Sektierer und Dissidenten in Frage gestellt. Auch sie sollen aber in der ungestörten Entfaltung ihrer Persönlichkeit gemäß ihrer subjektiven Glaubensüberzeugungen nicht behindert werden" (427). Freilich dürfen diese Jugendreligionen nicht in Widerspruch zu anderen Wertentscheidungen der Verfassung geraten und aus ihrem Verhalten dürfen keine fühlbaren Beeinträchtigungen für das Gemeinwesen oder die Grundrecht anderer erwachsen. – Diese ganz wenigen Kostproben mögen genügen. Sie lassen hoffentlich erkennen, daß es sich hier um ein hervorragendes Buch handelt.

R. Sebott S. J.

Handwörterbuch zur deutschen Rechtsgeschichte (Hrg). Hrsg. *Adalbert Erler †, Ekkehard Kaufmann* und *Dieter Werkmüller*, 38. Lfg. (Sp. 1281–1536). Berlin: Schmidt 1995.

Das HRG enthält diesmal Artikel, die sich um die folgenden Worte und Begriffe gruppieren: Westfalen, Westgoten, Widerlegung, Widerstandsrecht, Wien, Wikinger, Willkommen und Wolf. Ich möchte auf einige Stichwörter eingehen, die auch für die Kanonistik von Bedeutung sein können. Mit *Wiedertäufern* bezeichnet man religiös-sozialreformerische Bewegungen, die sich vornehmlich in der Zeit der Reformation in der Schweiz, Deutschland, Mähren und den Niederlanden bildeten. Ihren Namen erhielten die verschiedenen christlichen Sekten wegen ihrer Ablehnung der Kindestaufe, da sie die Einwilligung des Täuflings zur Voraussetzung der Taufe machten mit der Konsequenz, daß ihre Mitglieder sich häufig im Erwachsenenalter (erneut) taufen ließen. Gemeinsam war ihnen ferner ein radikaler Protest gegenüber der Kirche, der in einer utopischen Heilsidee wurzelte und auch der zunehmenden Institutionalisierung der Reformation ablehnend gegenüberstand. Der erste Ansatz des Täufertums bildete sich aus der Reformation in Zürich Anfang der 1520er Jahre, wo sich eine oppositionelle Gruppe unter der Führung des Patriziers Conrad Grebler von Zwingli löste und eine Freikirche anstrebte. Ihr religiöses Programm läßt sich den 1527 formulierten Schleitheimer Artikeln entnehmen. Dazu gehören die freie Pfarrerwahl, die Eidesverweigerung gegenüber der Obrigkeit sowie die Durchsetzung der täuferischen Lehren gegenüber den eigenen Anhängern mittels des Bannes. In Münster/W. kam es Mitte der 1530er Jahre kurzfristig zur Bildung eines Täuferreichs. Nach über einjähriger Belagerung konnte Bischof Franz von Waldeck am 24.6.1535 die Stadt einnehmen; fast alle Täufer wurden erschlagen. Eine kleine eherechtliche Reminiszenz: Wanderte ein Anhänger der Wiedertäufer nach Mähren aus, während sein Ehepartner zurückblieb, so konnte dieser nach einer Frist, deren Dauer in den verschiedenen Territorien unterschiedlich lang war, wieder heiraten. Das Prinzip der Unauflöslichkeit der Ehe wurde also in diesem Fall durchbrochen. – Allgemein bezeichnet *Wille* dasjenige Begehrungsvermögen, das mit der Vorstellung der Erreichbarkeit des Begehrens verbunden ist. Im Bereich des Rechts ist der W. darauf gerichtet, ein Rechtsverhältnis zu begründen, abzuändern oder aufzuheben. Der W. umfaßt in diesem Sinne den HandlungsW., den ErklärungsW. und den GeschäftsW. Da ein bloß innerer W. für die Rechtsordnung, die auf äußere Erscheinungen angewiesen ist, als Anknüpfungspunkt unbrauchbar ist, muß der W. in die Außenwelt treten, d. h. in rechtserheblicher Form geäußert bzw. erklärt werden. Das kanonische Recht dagegen stellt stärker auf den inneren W. als auf die äußere Form ab. So ist (vgl. can. 1101 § 2) eine Ehe trotz formgültiger Eheschließung nichtig, wenn der (innere) Ehewille ausgeschlossen wird. – Die Rechtsstellung der *Witwe* ist u. a. für das Güterrecht von Bedeutung. Natürlich stellte sich diese Frage nicht, wo der Tod des Mannes die sog. Totenfolge auslöste. Man tötete dann die W. Auf diese Weise fand eine gemeinsame Verbrennung oder Bestattung des Paares statt. Die Witwentötung ist vor allem für die ostgermanischen Heruler bezeugt. Hierher gehört auch der Rückzug der adligen W. in ein Kloster. Die Witwe war in diesem Fall bürgerlich tot. Was die sog. Munt-Frage betrifft, so geht die Kompetenz zur Verheiratung der W. in der Regel auf die Verwandten des Ehemannes über. Bisweilen fällt die Munt auch an die Verwandten der Frau. Die seit dem 12. Jahrhundert herrschende Doktrin läßt mit der Betonung des Ehekonsenses die Bedeutung der hergebrachten Beschränkungen der W.-Heirat für das kanonische Recht schwinden. Die Heiratserlaubnis ist dann bloße Förmlichkeit. – Die *Woche* ist nicht (wie Jahr, Monat und Tag) eine astronomisch begründete Einheit des abendländischen Kalenders. Sie besteht aus einer durch Monate und Jahre hindurch stets gleichbleibenden Zahl von Tagen. Die römische W. mit 8 Tagen wurde später zur 7-Tage-W., wobei der siebente Tag mit dem jüdischen Sabbat zusammenfiel. Christlich geprägt ist der Sonntag als wöchentlicher Feiertag. Der Sonntag wurde früher als erster, seit einer internationalen Vereinbarung von 1976 als letzter Tag der W. gefeiert. Das kirchliche Recht stellt bestimmte Tage unter besonderen Schutz als „heilige Zeiten", und zwar in jeder W. den Sonntag und dazu die Feiertage (vgl. can. 1246 § 1). Christliche Tradition rückt die W. vor dem Osterfest als „Heilige Woche" besonders in den Mittelpunkt. Unter vorwie-

gend kirchlichen Einflüssen sind auch die frühen Verbote von Arbeit an Sonn- und Feiertagen zu verstehen. – Nach modernem wie historischem Verständnis hat eine natürliche Person ihren *Wohnsitz* an dem Ort, der den dauernden räumlichen Schwerpunkt ihrer gesamten Lebensverhältnisse bildet. Die Genese des Wohnsitzbegriffs ist, wie auch der etymologische Befund belegt, eng mit der Seßhaftigkeit menschlicher Lebens- und Rechtsgemeinschaften verknüpft. In römischer Zeit erwarb jemand seinen W. an dem Ort, an dem er in der Absicht, an ihm zu bleiben, seinen Aufenthalt nahm. Eine Verlegung des W. durch einen bloßen Willensakt war ausgeschlossen. Bestimmte Personengruppen (Amtsträger, Senatoren, Verbannte, Sträflinge, Soldaten, Ehefrauen, Witwen, Kinder, freigelassene Sklaven) erhielten von Rechts wegen einen W. zugewiesen. Möglich war auch, daß eine Person ohne W. blieb oder gleichzeitig an mehreren Orten einen solchen hatte. Historisch wie gegenwärtig kommt dem W. vor allem als regelmäßiger Anknüpfungspunkt für die Rechtsbeziehungen einer Person, die Lokalisierung von Rechtsverhältnissen und die Rechtsdurchsetzung Bedeutung zu. – Das *Wormser Konkordat* ist ein Übereinkommen zwischen Kaiser Heinrich V. und Papst Calixt II. Es besteht aus zwei Urkunden, deren eine (die kaiserliche) unter dem Datum vom 23. 9. 1122 ausgestellt und im Original erhalten ist, während der dem Papst zugeschriebene Text nur in verschiedenen Abschriften vorliegt. Die knappen Texte enthalten nur wenige Regelungen. Der Kaiser überläßt Gott, den Aposteln Petrus und Paulus und der katholischen Kirche jede Investitur mit Ring und Stab und gestattet in allen Kirchen des Reiches kanonische Wahlen und freie Weihe. Der Papst gesteht zu, daß im „regnum teutonicum" die Wahl der Bischöfe, „qui ad regnum pertinent", in Gegenwart des Kaisers vollzogen werde, aber ohne Simonie und Gewalt; im Falle der Uneinigkeit soll der Kaiser die „sanior pars" unterstützen. Der Erwählte darf (durch Überreichung des Zepters) die Regalien vom Kaiser erhalten. Das W. K. löste das Investiturproblem, weil der Kaiser auf die Investitur mit den Insignien des geistlichen Amtes (= Ring und Stab) verzichtete. Mit dem W. K. ist ein erster Schritt zur Auflösung der bis dahin bestehenden Einheit des weltlichen und geistlichen Herrschaftswesens getan worden. Der letzte Schritt wird dann mit dem Reichsdeputationshauptschluß bzw. der Säkularisation von 1803 getan. – Auch diesmal bietet das HRG wieder eine Menge höchst interessanter Informationen zur Rechtsgeschichte, die es in leicht verständlicher Form ausbreitet.

R. Sebott S. J.

Essener Gespräche zum Thema Staat und Kirche. Band 29: *Die Neuordnung des Verhältnisses zwischen Staat und Kirche in Mittel- und Osteuropa.* Hrsg. *Heiner Marré* und *Dieter Schümmelfeder.* Münster: Aschendorff 1995. 319 S.

Der neueste Band der Essener Gespräche vom 14. und 15. März 1994, diesmal wesentlich umfangreicher als gewohnt, beschäftigt sich nicht nur, wie der Untertitel nahelegen könnte, mit der Neuordnung Mittel- und Osteuropas nach dem Wendejahr 1989, sondern auch mit der Lage des Staatskirchenrechts in den neuen deutschen Bundesländern. Das erste Referat von *O. Luchterhandt*, Leiter des Seminars für Ostrechtsforschung an der Universität Hamburg (5–64, Leitsätze: 65–69), stellt eine detaillierte, materialreiche Untersuchung der geistigen, religiösen und politischen Rahmenbedingungen des Verhältnisses von Staat und Kirche in Mittel- und Osteuropa dar. Viele Tendenzen der zu beobachtenden gegenwärtigen Neuorientierungen sind nur aus ihren historischen Vorprägungen heraus verständlich. So wurde die ethnisch-konfessionelle Vielfalt Osteuropas unter dem repressiven Uniformitätsdruck der Herrschaft der kommunistischen Partei unterdrückt und bricht sich erst jetzt als massives Konfliktpotential Bahn, wobei das Nationalitätenproblem und die verbreiteten Aversionen gegen „landfremde" Religionen als besonders virulent erscheinen. Dies wird durch die starke Verbindung von Nation und Religion bzw. Konfession im orthodox geprägten Teil Osteuropas noch verstärkt. L. spricht hier von einem Verhältnis von „symbiotischer Nähe" (74) von Staat und orthodoxer Lokalkirche, das sich vielfach in Osteuropa etabliert hat. Ein wichtiger Beleg hierfür ist, wie in der anschließenden Diskussion betont wurde (70–88), das Fehlen einer Staats- und Gesellschaftslehre und auch eines Systems der Sozialethik in den von der Orthodoxie geprägten Ländern Osteuropas. Anstelle eines weiteren Hauptreferates fol-

gen im mittleren Teil des Buches vier Länderberichte über das Staat-Kirche-Verhältnis in Polen, Rußland, Tschechien und Ungarn (90–157). Bis auf Rußland ist es den Organisatoren der Essener Gespräche gelungen, einheimische Experten für die kirchliche und staatskirchenrechtliche Situation der jeweiligen Länder zu finden. Die Situation in Polen wird anschaulich dargestellt durch ein Referat von Bischof *A. Orszulik,* Ordinarius für Kirchenrecht und Mitglied der Verhandlungskommission für das neue polnische Konkordat (90–102, Leitsätze: 103), das als Vorbild für künftige Konkordate in Osteuropa anzusehen ist. Die traditionell starke Stellung der polnischen katholischen Kirche und ihr starker Rückhalt in der Bevölkerung, aber auch das nicht unkomplizierte Verhältnis von Kirche und Staat sind derzeit wichtige situative Faktoren. Der Länderbericht über Rußland (112–118, Leitsätze: 119) stammt von *P. Roth,* Professor für Politikwissenschaft und Publizistik an der Hochschule der Bundeswehr in München. Der Bericht macht deutlich, daß es unübersehbare Anpassungsschwierigkeiten der bisher im Untergrund agierenden Kirchen an die neue, freiheitliche Situation gibt. Ausbildungsstand und pastorale Erfahrung vieler Priester sind unzureichend; es fehlt an geeigneter Literatur für Lehre und Pastoral; die rechtliche Situation für die Religionsgemeinschaften ist vielfach noch unklar. Zu Gläubigen im engeren Sinne, die über eine gewisse Kenntnisse des christlichen Glaubens und seiner moralischen Anforderungen verfügen, können wohl nur 1/4 der Bevölkerung Rußlands gezählt werden, wenngleich es ein verbreitetes modisches Interesse an Religion im allgemeinen gibt. Beunruhigend ist das Aufkommen eines religiös verbrämten Nationalchauvinismus. Über die Situation in Tschechien berichtet Weihbischof *F. Lobkowicz* (122–127). Die tschechische katholische Kirche hat, wie das Referat verdeutlichte, immer noch mit der Hypothek des Austrokatholizismus und der historischen Unterdrückung nationalreligiöser Bestrebungen (Hus) zu kämpfen, die ein nationalhistorisches Trauma darstellt, das von interessierten Kreisen in der politischen Diskussion gern als Waffe eingesetzt wird. Der Bericht über Ungarn stammt aus der Feder von *P. Erdö,* Professor für Kirchenrecht in Budapest (134–148, Leitsätze: 149–150). Die neue Situation ist staatlicherseits durch ein deutliches Streben nach Separation von Staat und Kirche geprägt, das in der revidierten Verfassung und im neuen Religionsgesetz seinen Ausdruck gefunden hat. Das zweite Hauptreferat der 29. Essener Gespräche stammt von *J. Listl,* Direktor des Instituts für Staatskirchenrecht der Diözesen Deutschlands und Ordinarius für Kirchenrecht an der Theologischen Fakultät der Universität Augsburg (160–189, Leitsätze: 190–191). L. stellt die Entwicklung des Wiederaufbaus der staatskirchenrechtlichen Ordnung in den neuen Bundesländern Deutschlands von 1989–1994 dar und bilanziert, daß in diesem Bereich der „äußeren Wiedervereinigung" in den letzten Jahren Bedeutendes geleistet worden ist. Dennoch stehen die Kirchen besonders im Bereich ihres primären Verkündigungs- und Heilsauftrages vor einer sehr schwierigen Aufgabe, vor allem wegen der Altlasten von 45 Jahren des Kommunismus, die weitgehend zu einer inneren Distanz vom Staat und seinen Organen in weiten Kreisen der Bevölkerung geführt haben. Zu dieser alten Distanz kommt aber noch verstärkend hinzu eine neue Distanz zum Staat „Bundesrepublik", insbesondere zu dem, was als „westdeutsch" und fremd empfunden wird. Es zeigen sich hier große Mentalitätsunterschiede, die in konkreten Einzelfragen wie beispielsweise dem Religionsunterricht an staatlichen Schulen und der Militärseelsorge immer wieder zu Tage treten. Die neuen Länderverfassungen und die staatskirchliche Vertragsmaterie in Ostdeutschland enthalten eine Anerkennung des kirchlichen Öffentlichkeitsauftrags ebenso wie eine Festschreibung des unter dem Grundgesetz bewährten Systems der grundsätzlichen Trennung von Staat und Kirche bei gleichzeitiger enger institutioneller Kooperation in den gemeinsamen Handlungsbereichen. Die anschließende Diskussion (192–218) berührte dann noch einmal einige neuralgische Punkte des Staat-Kirche-Verhältnisses in Ostdeutschland, wie den kirchlichen Pazifismus, die Kirchensteuer und die Fortgeltung alter konkordatärer Regelungen. Die Diskussion wurde belebt und bereichert durch Berichte von kirchlichen Zeitzeugen. Es zeigten sich Meinungsverschiedenheiten im Bereich des Religionsunterrichtes bezüglich der Anwendung der „Bremer Klausel" auf das Brandenburger Modell. – Der vorliegende Band enthält auch einen umfangreichen informativen Anhang (222–285), der die neuen Religionsgesetze mit ihren Neuregelungen im Staat-Kirche-Verhältnis enthält, und zwar in

Polen, Rußland, der (ehemaligen) Tschechoslowakei, der Slowakei und Ungarn. – Insgesamt liegt mit dem neuen Band der Essener Gespräche eine materialreiche Dokumentation des neuen Verhältnisses von Staat und Kirche in den Ländern Mittel- und Osteuropas vor, die in bewährter Weise erstellt worden ist. Zu bedauern ist aber, daß für die Tagung kein kompetenter Vertreter der orthodoxen Kirche gewonnen werden konnte, so daß letztlich die „Lateiner" – auch in der Beurteilung der Situation in Rußland – unter sich geblieben sind. G. Schmidt S. J.

Eminyan, Maurice, *Theology of the family.* Valetta (Malta): Jesuit Publications 1994. 252 S.

Als theologischer Beitrag zum Internationalen Jahr der Familie verfaßt, das die Vereinten Nationen 1994 ausgerufen haben, bietet das Buch eine kleine Synthese dessen, wie das Thema der Familie nach dem II. Vatikanum verhandelt worden ist. Der Verf., Emeritus für Systematische Theologie an der Universität Malta, definiert die Familie im Rückgriff auf das Konzil als „Gemeinschaft der Liebe, des Lebens und der Erlösung" (11) und gliedert sein Buch dementsprechend in drei Teile. Behandelt er im ersten Teil unter dem Stichwort der „Gemeinschaft der Liebe" die schöpfungstheologischen, trinitarischen und christologischen Grundfragen, so geht es im zweiten Teil unter der Überschrift „Gemeinschaft des Lebens" um das gemeinsame geistige und geistliche Wachstum der beiden Ehepartner, um ihre Fruchtbarkeit in ihren Kindern und um eine lebensorientierte Erziehung. Der dritte Teil schließlich geht unter dem Titel „Gemeinschaft der Erlösung (salvation)" den Fragen nach, welcher sakramentale Rang der Familie zukommt, inwiefern die Familie gemäß dem Konzil als „Hauskirche" (ecclesia domestica) verstanden werden kann (vgl. LG 11) und welche Bedeutung die Familie für die Aufgabe der Evangelisation hat. Im Anhang ist die vom Heiligen Stuhl entworfene „Charta der Familie" (1983) dokumentiert. Bibliographie und Register schließen das Werk ab. – Der Wert des Buches liegt darin, daß es ein Thema aufgreift, das theologisch eher vernachlässigt erscheint. Zwar hatte die Pastoralkonstitution *Gaudium et spes* des Konzils das Thema Ehe und Familie als erstes der wichtigen Einzelthemen behandelt (GS 47–52) und damit auf die Tagesordnung gesetzt, doch ist das Thema der Familie nachkonziliar eher in den Hintergrund getreten, wurde von Detailfragen *(Humanae Vitae)* publizistisch überwuchert und konnte auch durch die Behandlung in der päpstlichen, auf Ergebnissen einer Römischen Bischofssynode fußenden Exhorte *Familiaris consortio* (1981) kaum die Diskussion bestimmen. Um so verdienstvoller ist der Versuch des Verfassers, die nachkonziliaren Entwicklungen in eine systematische Darstellung zu integrieren. Im Grunde antwortet der Autor auf die Frage, wie das Konzil hinsichtlich des Themas der Familie rezipiert worden ist. Ausweislich der Bibliographie wird vor allem englische, französische und italienische Literatur herangezogen, deutschsprachige dagegen nur ausnahmsweise. Kritisch bleibt anzumerken, daß diese Theologie der Familie wenig kontextuell eingebettet erscheint. Statistische oder soziologische Daten werden nicht aufgegriffen; auch werden keine Interpretationen des Wandels der Familienstrukturen in den heutigen Gesellschaften geboten; kulturvergleichende Momente spielen keine Rolle. Gerade in einer Weltkirche, in der prämoderne, moderne und postmoderne Einstellungen koexistieren, in der je nach Kultur unterschiedliche familiale Formen gelebt werden, wäre es reizvoll gewesen, diese Zusammenhänge in den theologischen Diskurs einzubeziehen. Diese Aufgabe bleibt noch zu leisten. Als Desiderat schmälert sie nicht das Verdienst des Autors, die konziliare Lehre von der Familie und deren nachkonziliare Entfaltung durch das kirchliche Lehramt und die theologische Reflexion verläßlich auf den Punkt gebracht zu haben. M. Sievernich S. J.