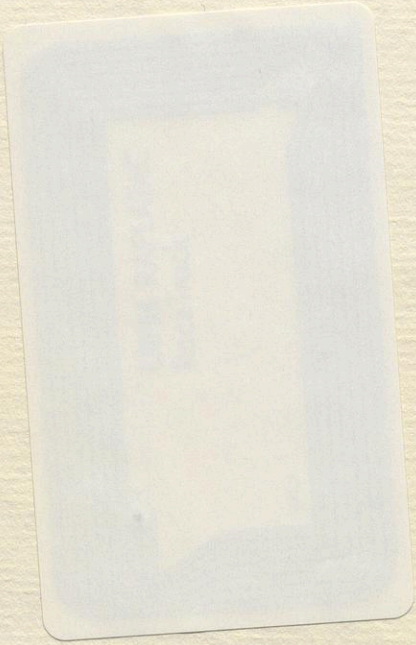


N12<509727590 021

UB Tübingen

ISSN 0040–5655

THEOLOGIE UND PHILOSOPHIE

Vierteljahresschrift

72. Jahrgang · Heft 1 · 1997

ABHANDLUNGEN

Hermann Josef Sieben S. J.
Petrus Canisius und die Kirchenväter. Zum 400. Todestag des Heiligen 1

João Dugue
Narrative Theologie. Chancen und Grenzen – Im Anschluß an E. Jüngel, P. Ricœur und G. Lafont 31

Rolf Darge
„Wie einer beschaffen ist, so erscheint ihm das Ziel". Die Rolle des moralischen Habitus bei der Beurteilung des Handlungsziels nach Thomas von Aquin 53

Matthias Heesch
Religionsphilosophische Aspekte im Denken Husserls 77

BEITRÄGE

Nikolaus Knoepffler
Blondels *Action* von 1893 und Rahners transzendentaler Ansatz im *Grundkurs* 91

Heiko Schulz
Die Entschärfung des religiösen Relativismus 97

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.

ANSCHRIFTEN DER MITARBEITER

PROF. DR. HERMANN JOSEF SIEBEN S. J.	Offenbacher Landstraße 224 60599 Frankfurt/M.
DR. JOÃO DUQUE	Rua Cruz de Pedra, 100, 6° Dto 4700 Braga/Portugal
DR. ROLF DARGE	Thomas-Institut der Universität Köln, Universitätsstraße 22 50923 Köln
DR. MATTHIAS HEESCH	Bergische Universität, Gesamthochschule Wuppertal, Gaußstraße 20 42097 Wuppertal
DR. NIKOLAUS KNOEPFFLER	TTN Institut an der Ludwig-Maximilians-Universität München Marsstraße 19/V 80335 München
DR. HEIKO SCHULZ	Bergische Universität, Gesamthochschule Wuppertal, Gaußstraße 20 42097 Wuppertal

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

Manuskripte, Korrekturen, Austausch- und Besprechungsstücke (Bücher und Sonderdrucke) sind zu senden an die Schriftleitung von „Theologie und Philosophie", 60599 Frankfurt a. M., Offenbacher Landstraße 224. „Theologie und Philosophie" (bis 1965 „Scholastik") erscheint vierteljährlich im Umfang von 160 Seiten. Der Preis des Einzelheftes beträgt 71,50 DM, der Jahrgang kostet 249,– DM. Zu beziehen durch alle Buchhandlungen, Bestellnummer 000 20. – Verlag Herder GmbH & Co KG, Hermann-Herder-Straße 4, 79104 Freiburg i. Br. – Satz und Druck: Freiburger Graphische Betriebe, Freiburg i. Br.

THEOLOGIE UND PHILOSOPHIE

Vierteljahresschrift

72. Jahrgang · 1997

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 72. Jahrgangs

Abhandlungen

ANGLET, KURT, Gebet als Wesen des Diskurses. Zur Botenmetapher des Gebets 497
BEESTERMÖLLER, GERHARD, Heilsbotschaft und Weltverantwortung. Der Weg zu einer christlichen Sozialethik als theologischer Partner im pluralistischen Dialog 527
DARGE, ROLF, „Wie einer beschaffen ist, so erscheint ihm das Ziel". Die Rolle des moralischen Habitus bei der Beurteilung des Handlungsziels nach Thomas von Aquin 53
DUQUE, JOÃO, Narrative Theologie. Chancen und Grenzen – Im Anschluß an E. Jüngel, P. Ricoeur und G. Lafont 31
FADEN, GERHARD, Die Selbsttranszendenz der Natur 381
FRANK, GÜNTER, Zu den Anfängen des Deismus 216
GOLLER, HANS S. J., Das Leib-Seele-Problem 231
HALFWASSEN, JENS, Gibt es eine Philosophie der Subjektivität im Mittelalter? Zur Theorie des Intellekts bei Meister Eckhart und Dietrich von Freiberg 337
HEESCH, MATTHIAS, Religionsphilosophische Aspekte im Denken Husserls. Überlegungen zur Wissenschaftskonzeption und ihren religionsphilosophischen Voraussetzungen im Ersten Buch der *Ideen zu einer reinen Phänomenologie* in den *Cartesianischen Meditationen* 77
LOHFINK, NORBERT S. J., Drei Arten, von Armut zu sprechen. Illustriert an Psalm 109 321
OBENAUER, KLAUS, Zur subsistentia absoluta in der Trinitätstheologie 188
SIEBEN, HERMANN JOSEF S. J., Petrus Canisius und die Kirchenväter. Zum 400. Todestag des Heiligen 1
SPLETT, JÖRG, „Person und Funktion" 360
THEIS, ROBERT, Die Vernunft innerhalb der Grenzen des Glaubens. Aspekte der anselmschen Methodologie in werkgenetischer Perspektive 161
ZACHHUBER, JOHANNES, Gregor von Nyssa und das Schisma von Antiochien. Zur Interpretation der Schrift *Ad Grecos. Ex communibus nationibus* 481

Beiträge

ESTERBAUER, REINHOLD, Metaphysische Physik? Zum Metaphysikbegriff in reduktionistischen Weltbildentwürfen moderner Physiker 395
GRÄFRATH, BERND, Wissenschaftstheorie oder Ästhetik der Wunder? 257
KNOEPFFLER, NIKOLAUS, Blondels *Action* von 1893 und Rahners transzendentaler Ansatz im *Grundkurs* – eine unterirdische Wirkungsgeschichte 91
RAFFELT, ALBERT, „Anonyme Christen" und „konfessioneller Verein" bei Karl Rahner. Eine Bemerkung zur Terminologie und zur Frage der Interpretation seiner frühen Theologie 565
SCHMIDT, JOSEF S. J., Das philosophieimmanente Theodizeeproblem und seine theologische Radikalisierung. Eine Besinnung auf die Vermittelbarkeit von Vernunft und Glaube 247
SCHULZ, HEIKO, Die Entschärfung des religiösen Relativismus. Prolegomena zur Theologie als Überzeugungswissenschaft 97
WALD, BERTHOLD, Moralische Verbindlichkeit und menschliches Richtigsein. Zur Rehabilitierung der Tugend 553

Besprechungen 103 264 404 574

Verzeichnis der Verfasser / Herausgeber besprochener Arbeiten

Abel, K. 408
Alberigo, G. (Hrsg.) 296
Albert, K. 141
Alcalá, M. 604
Abtonaccio, M. (Hrsg.) 470
Arnold, C. E. 267
Aschoff, H.-G. 292
Audi, R. (Hrsg.) 136

Bausenhart, G. 584
Beinert, W. (Hrsg.) 311
Belaval, Y. 418
Bianchi, L. (Hrsg.) 280
Birrer, E. 620
Böhmer, O. A. 135
Bongardt, M. 145
Borges, P. 288
Bouveresse-Quilliot, R. (Hrsg.) 437
Brehmer, K. (Hrsg.) 424
Brisson, L. 104
Brüntrup, G. 456
Brunhölzl, F. 110
Bubner, R. 476
Burkhardt, B. 425
Burrell, D. 306
Bury, E. (Hrsg.) 285

Chenu, M.-D. 300
Colapietro, V. M. (Hrsg.) 119
Comoth, K. 408
Corsten, A. 601

Dahm, H. (Hrsg.) 440
Damast, Th. 134
Dassmann, E. 585
Deguy, J. 438
Dillmann, R. 451
Dobbelaere, K. 303

Eggensperger, Th. 286
Engel, U. 286
Ernst, J. 575
Evieux, P. 579

Fechtrup, H. (Hrsg.) 154
Feichtinger, B. 270
Felbecker, S. 319
Fogarty, G. 297
Foitzik, K. 623
Francisco de Vitoria 597
Frank, K. S. 269
Freller, Th. 600
Fuchs, G. (Hrsg.) 133 304 445 450

Gamiron, P. (Hrsg.) 423
Gatz, E. (Hrsg.) 292 293 (Hrsg.) 294
Geister, Ph. 625
Gerl-Falkovitz, H.-B. 416
Gerwing, M. 593
Geyer, B. (Hrsg.) 435
Gioia, M. 633
Gisi, M. 317
Görtz, H. J. (Hrsg.) 308
Grane, L. (Hrsg.) 283
Greiner, S. 317
Greshake, G. 617
Greve, W. 147
Grootaers, J. 299
Großheim, M. (Hrsg.) 461
Grünbeck, E. 269
Gründer, K. (Hrsg.) 439
Guggenberger, B. 154
Guinot, J.-N. 577
Gutiérrez, G. 286

Haeffner, G. 458
Hainz, J. (Hrsg.) 626
Hallett, G. L. 469
Harrison, C. (Hrsg.) 583
Hartmann, W. 275
Hauerwas, St. (Hrsg.) 305
Hegel, G. W. F. 423 424
Heidegger, M. 129
Hein, O. 417
Heinz, A. (Hrsg.) 320
Hemmerle, K. 308
Herrmann, E. 446
Herrschaft, L. 152
Hertwig, H. (Hrsg.) 435
Heumann, J. 309
Hick, J. 610
Hiltscher, R. (Hrsg.) 431
Höffe, O. 103
Höhn, H.-J. (Hrsg.) 143
Hoffmann, Th. S. (Hrsg.) 444
Honnefelder, L. 142
Horst, U. 594 (Hrsg.) 597
Hürten, H. 302

Ignatow, A. (Hrsg.) 440
Illting, K. H. (Hrsg.) 424
Isak, R. 467

Jaeschke, W. (Hrsg.) 423
Jammer, M. 434
Joest, W. 622
Jüngling, H.-W. (Hrsg.) 626
Jung, M. (Hrsg.) 129

Justenhoven, H.-G. (Hrsg.) 597

Kämper, B. (Hrsg.) 630
Kann, Ch. 108
Kasper, W. 155
Kaufmann, E. (Hrsg.) 609
Kaufmann, F.-M. 272
Kaufmann, F.-X. (Hrsg.) 301
Kessler, St. Ch. 580
Kiechle, St. 631
Kienzler, K. (Hrsg.) 308
Kirchner, H. 602
Klauck, H. J. 267
Klein, G. 295
Koelle, L. 613
Komonchak, J. A. 303
Konrad, B. 151
Kraft, V. 420
Krenski, Th. 607
Kuschel, K.-J. 452

Lanze, P. 441
Larchet, J.-C. 581
Leon-Dufour, X. 265
Lewis, B. (Hrsg.) 111
Libanius 409
Lochbrunner, M. (Hrsg.) 605
Lorenz, R. (Hrsg.) 308
Loth, W. 301
Louth, A. 583
Lubac, Henri de 605
Ludolf von Sachsen 317
Lutz-Bachmann, M. (Hrsg.) 142

McGinn, B. (Hrsg.) 281
Maeder, E. J. A. 289
Maier, H. 154
Majetschak, St. (Hrsg.) 444
Marré, H. (Hrsg.) 630
Maximus der Bekenner 584
Mayer-Schärtel, B. 623
Melloni, A. (Hrsg.) 300
Mengotti-Thouvenin, P. (Hrsg.) 290
Mesnard, J. (Hrsg.) 290
Meuffels, H. O. 315
Meunier, B. (Hrsg.) 285
Meyendorff, J. (Hrsg.) 281
Meyers, R. G. 120
Mires, F. 287
Müller, A. W. 147
Müller, C. 432

Müller, G.-L. 313
Müller, W. E. 309
Murphy, N. (Hrsg.) 305
Myers, C. 307

Nation, M. (Hrsg.) 305
Neufeld, K.-H. 314
Neuhaus, G. 450
Nida-Rümelin, J. (Hrsg.) 471
Niewöhner, F. (Hrsg.) 111
Norman, A. F. (Hrsg.) 409

Obenauer, K. 278
Okochi, R. 429
Olshewsky, Th. M. (Hrsg.) 119
Oswald, J. (Hrsg.) 155

Padberg, L. E. von 273
Pätzold, D. 419
Pascal, B. 290
Petsch, H.-J. 624
Pieper, J. 155
Pottmeyer, H.-J. 302
Primetshofer, B. 629
Prügl, Th. 596
Putnam, H. 465

Raem, H.-A. 292
Raffelt, A. (Hrsg.) 133
Raguer, H. 297
Rahner, K. 314
Raitt, J. (Hrsg.) 281
Raueiser, St. 624
Rechenberg, H. (Hrsg.) 435
Regely, Th. (Hrsg.) 129
Reifenberg, P. (Hrsg.) 133
Rennings, H. (Hrsg.) 320
Riccardi, A. 297
Ricken, F. (Hrsg.) 404
Riebel, A. (Hrsg.) 431
Riess, R. (Hrsg.) 622
Ritter, J. (Hrsg.) 439
Rivinus, K. J. 293
Robinson, Th. M. 407
Roth, J. K. (Hrsg.) 318
Rothermund, K. 147
Rubinstein, R. L. (Hrsg.) 318
Ruggieri, G. 298
Rummel, E. 282
Rummel, P. (Hrsg.) 155
Russer, A. 104

Sancti Thomae de Aquino 587
Sanders, M. 576
Sebott, R. (Hrsg.) 626
Seel, M. 473
Seelmann, H. N. (Hrsg.) 424
Selge, K.-V. 284
Sériaux, A. 628
Sieg, U. 123
Siep, L. 475
Simon, W. 318
Smith, J. M. 305
Spaemann, R. 155 453
Speer, A. 411
Splett, J. 138
Spruit, L. 415
Sudbrack, J. 281
Szczot, E. (Hrsg.) 629
Schindler, A. (Hrsg.) 283
Schlette, H. R. 448
Schmidt, J. 427
Schmidt, M. (Hrsg.) 278
Schmidt, Th. M. 143
Schmitz, K. L. 144
Schniertshauer, M. 276
Schoonenberg, P. 312
Schrödter, H. 143
Schröer, Ch. 105
Schümmelfeder, d. (Hrsg.) 630
Schulz, H.-J. 264
Schulze, Fr. (Hrsg.) 154
Schulze, G. 149
Schwager, R. 621
Schwaiger, C. 112
Schweiker, W. (Hrsg.) 470

Sternberg, Th. (Hrsg.) 154
Strube, C. (Hrsg.) 129
Stüben, J. (Hrsg.) 597
Sturlese, L. 109

Tilley, T. 306
Torrell, J.-P. 591

Upkong, J. S. 574

Voyé, L. 303

Welsen, P. 116
Werkmüller, D. (Hrsg.) 609
Wriedt, M. (Hrsg.) 283
Wuchterl, K. 127

Yungh-Yae, H. 147

Zingerle, A. (Hrsg.) 301
Zubert, B. W. (Hrsg.) 629

Verzeichnis der Mitarbeiter

Anglet, K. 497–526
Anzulewicz, H. 497–526

Beestermöller, G. 527–552
Berger, H. 108–109
Berndt, R. 109–112 278 280
Beutler, J. 264–266, 574–576
Bonk, S. 116–119 441–444
Bordt, M. 404–408
Bormann, F.-J. 105–107
Brieskorn, N. 432–434 597–599
Brüntrup, G. 136–137 465–467

Damast, Th. 420–422 438–439
Darge, R. 53–76
Duque, J. 31–52

Ehlen, P. 440–441
Ehrat, J. 119–123
Engelbert, P. 587–591
Esterbauer, R. 395–404

Faden, G. 381–394
Fiedrowicz, M. 580–581
Frank, G. 216–230

Goller, H. 231–246
Gräfrath, B. 257–263
Grom, B. 151–152

Haeffner, G. 129–132 605–607
Hainthaler, T. 270–272
Halfwassen, J. 337–359
Heesch, M. 77–90 476–477
Hein, O. 600–601
Hengsbach, F. 149–151
Hoffmann, U. 461–465

Kehl, M. 311–312 314–315
Knauer, P. 134–135 601–602 621–622
Knoepffler, N. 91–96 456–458
Koltermann, R. 434–437 467–469 620–621
Kruck, G. 425–427
Kühnlein, M. 142–143

Löser, W. 312–314 315–316 617–620 624–625
Lößl, J. 409–411
Lohfink, N. 321–335

Möhring-Hesse, M. 473–475

Naimer, E. 155–158

Obenauer, K. 188–215
Ollig, H.-L. 123–129 152–154 431–432 439–440 444–445
Oswald, J. 417–418

Raffelt, A. 290–292 565–573
Rhode, U. 628
Ricken, F. 103–105 141 147–149 408–409 437–438 469–473 475
Ruiz Pérez, F. J. 631–633

Sala, G. B. 112–116
Sebott, R. 135–136 154–155 607–610 625–626 629–631
Sieben, H. J. 1–30 282–286 576–580 593–594 596–597 604–605
Siedlaczek, K. 626–628
Sievernich, M. 267 286–290 292–295 318–319
Splett, J. 133–134 143–147 276–278 308–311 360–380 416–417 423–425 427–428 445–446 448–456 613–617 622–624
Switek, G. 281 317 633–634

Schatz, Kl. 269–270 273–276 295–305 585–587 594–596 602–604
Schmidt, J. 138–140 247–256 458–461
Schneider, M. 319–320
Schniertshauer, R. 591–592
Schöndorf, H. 415–416 418–420
Schulz, H. 97–102

Theis, R. 161–187

Wald, B. 553–564
Weiss, B. 278–280
Wiertz, O. 305–308 446–448 610–613
Willers, U. 429–431
Wucherpfennig, A. 267–269

Zachhuber, J. 481–496

255.40

ThPh 72 (1997) 1–30

Petrus Canisius und die Kirchenväter. Zum 400. Todestag des Heiligen

Von Hermann Josef Sieben S. J.

Am 8. Jan. 1597, also ein knappes Jahr vor seinem Tod (21. Dez.), schrieb Petrus Canisius in einem der letzten von über 1300 Briefen, die auf uns gekommen sind, an seinen Freund und früheren Schüler, den Solothurner Patrizier Johann von Staal:

„Neben wündschung eines frewdenreichen neüwen Jares, und erbietung meines gebetts zu Gott dem Allmechtigen, umb glückliche regierung E. G. etc. thue ich E. G. zuwissen, das Jch, gleichwol ein unwirdiger, an stat eines kleinen, Eüweren Gnaden zuegeschribenen Büechlins, so vil großer und teüerer Büecher der fürnemmen Kirchenleerer Ambrosij und Hieronymmi wol gebunden iezund empfangen habe. Wellicher stattlicher und löblicher Schankung, Jch sammt unserem ganz Collegio, wie billich, nit wird vergessen. Ferners wöllen wir auch den güetigen ewigen Gott anrüeffen, das Er dise an Uns bewisene freigebigkeit, mit seinen himmelischen güettern miltiglich vergelte.“ [1]

Was hat es auf sich mit diesem Dankesschreiben im Anschluß an gute Wünsche zum Neuen Jahr? Canisius[2], der 1580 von seinen Oberen zur Gründung eines Jesuitenkollegs von Dillingen nach Freiburg in der Schweiz geschickt worden war, hatte 1594, durch von Staal angeregt, ein Buch von 195 Quartseiten über die hl. Mauritius und Ursus – die Reliquien des letzteren verehrt man in Solothurn – geschrieben[3]. Um sich hierfür erkenntlich zu zeigen, hatte die Kantonsregierung von Staal beauftragt, dem greisen Pater die prächtigen neun Foliobände der von Marianus Victorius Reatinus edierten, 1579 bei Plantin in Antwerpen erschienenen *Opera omnia* des hl. Hieronymus und die vierbändige, vom späteren Papst Sixtus V.

---

[1] B. 8, 456 (= Petri Canisii epistulae et acta collegit et adnotationibus illustravit *O. Braunsberger*, 8 Bde, Freiburg Brsg. 1906/1923, hier Bd. VIII, S. 456). Vgl. B. 8, 450/1 und 487.

[2] Eine neuere umfassende Biographie fehlt immer noch. Zur Verfügung stehen vor allem *J. Brodrick*, Petrus Canisius 1521–1597, 2 Bde, Wien 1950 (London 1936); *O. Braunsberger*, Ein Lebensbild, Freiburg im Brg. 1921. Eine ausgezeichnete Würdigung bietet *H. Jedin*, Der heilige Petrus Canisius. Ein Profil und sein Hintergrund, in: *Ders.*, Kirche des Glaubens – Kirche der Geschichte. Ausgewählte Aufsätze und Vorträge, I., Freiburg im Brg. 1966, 381–393. Unter den verschiedenen Lexikonartikeln vgl. vor allem *H. Wolter*, in TRE 7 (1981) 611–614. Vgl. auch *B. Schneider*, Petrus Canisius, Briefe, Salzburg 1959, 11–56 (Leben und Werk. Die geistige Gestalt); *E. M. Buxbaum*, Petrus Canisius und die kirchliche Erneuerung des Herzogtums Bayern 1549–1556, Rom 1973; *P. J. Begheyn*, Ein Eckpfeiler der katholischen Kirche. Petrus Canisius (1521–1597), in: Ignatius von Loyola und die Gesellschaft Jesu 1491–1556, hrg. von *A. Falkner* und *P. Imhof*, Würzburg 1990, 267–284. Nach Fertigstellung des vorliegenden Aufsatzes erschien: Petrus Canisius – Reformer der Kirche. Festschrift zum 400. Todestag des zweiten Apostels Deutschlands (Jahrbuch des Vereins für Augsburger Bistumsgeschichte 30). Augsburg: Ulrich-Verlag 1996.

[3] Wahrhafte christliche Histori in drai Büecher abgetailet Von Sanct Moritzen des Kaisers Maximiani Oberstem Feldhauptmann und seiner Thebaischen Legion, so im Waliserland wegen Christliches Glaubens ihr Marter bestendiglich vollendet. Auch in sonderhait Von Sanct Urso, dem löblichen Hauptmann und von anderen Thebaischen Christi Bluetzeügen, die in der alten Statt Soloturn gelitten und noch daselbst ruhen.

besorgte, 1586 in Paris herausgekommene Ausgabe der Werke des hl. Ambrosius zu beschaffen. Den ersten Bänden beider Ausgaben hat von Staal Widmungsbriefe[4] beigegeben, die seine große Verehrung für den Heiligen bezeugen. Derjenige zur Hieronymus-Ausgabe zieht ausdrücklich die Parallele zwischen der Person und dem Werk des Kirchenvaters und des Jesuiten[5]. Aus einem weiteren Brief von Staals geht hervor, daß Canisius sich selber dieses Geschenk gewünscht hatte[6]. Die Füße verweigerten ihm den Dienst, heißt es in einem Brief an seinen Freund vom 20. April 1597, er friere und fühle sich ganz schwach und matt, aber seine körperliche Verfassung hindere ihn nicht daran, Entdeckungsfahrten in Hieronymus und Ambrosius zu machen[7]. Woran jemand selbst im Angesichte des nahen Todes noch mit ganzem Herzen hängt, das muß ihm auch zeit seines Lebens sehr viel bedeutet haben. Ziel der folgenden Seiten ist es, diesen bisher praktisch übersehenen Aspekt[8] im Leben und Werk des Heiligen etwas näher zu beleuchten.

Nimmt man zunächst die theologischen Hauptschriften des deutschen Kirchenlehrers zur Hand, so stößt man auf eine Unmasse von Kirchenväterzitaten. Damit ist ein erster Aspekt gegeben, mit dem wir uns zu befassen haben: Canisius' eigene Benutzung der Kirchenväterschriften. Überfliegt man seine Briefe, so begegnet man immer wieder Stellen, aus denen hervorgeht, daß sich der Heilige lebenslang um die Verbreitung der Kenntnisse der Kirchenväter bemüht hat. Dies ist ein zweiter Aspekt, der unser Interesse verdient. Beides, seine eigene Benutzung der Väter und seine vielseitige Förderung ihrer Kenntnis, geben schließlich Anlaß zu der Frage: in welcher Rolle sieht Canisius die Kirchenväter? Welche Bedeutung kommt ihnen in seinen Augen zu? Wir beginnen unsere Untersuchung mit dieser letzten Frage und befassen uns anschließend mit den beiden anderen[9]. Dabei bezie-

---

[4] Vgl. B. 8, 447–448.

[5] Von Staal stellt hier den *orthodoxum* dem *orthodoxo* zur Seite, den *trilinguem trinlingui, theologum theologo, presbyterum presbytero, grandaevum grandaevo, polygraphum polygrapho, haereticorum malleum haereticomastigi, nec non Bethlehemitici Stabuli cultorem Apostathmij* (verschrieben für apotaktii o.ä.?) *amico intimo optimo maximo ... (B. 8, 447).*

[6] B. 8, 452; qualia scilicet desiderare visus es. – Vgl. auch ebd. 425 u. 427.

[7] B. 8, 474: Non attinet de mea senili valetudine hoc loco testari. Pedes offitium non faciunt, mihi potius quam aliis vivo, cum topore, frigore et otio pugno, nonnumquam in sylvam Hieronymianam et Ambrosianam excurro.

[8] Daß Canisius die Väter vorzüglich kannte, bezeugt zwar schon sein Mitbruder Salmeron, B. 3, 41, und in neuerer Zeit bescheinigt ihm *P. Polman*, L'élément historique dans la controverse religieuse du XVI[e] siècle, Gembloux 1932, 402, er sei ein „patrologue éminent", dennoch hat sich, wenn wir recht sehen, bisher kein Forscher ausführlicher mit diesem Aspekt befaßt: vgl. immerhin *K. Dietz*, Christus und seine Kirche. Zum Kirchenverständnis des Petrus Canisius. KKTS 51, Paderborn 1986, 20–27.

[9] Zum weiteren Kontext unserer Fragestellung, nämlich patristischen Arbeiten von Jesuiten im 16. und 17. Jahrhundert, vgl. jetzt *D. Bertrand*, The Society of Jesus and the Church Fathers in the Sixteenth and Seventeenth Century, in: Reception of the Church Fathers in the West, Leiden 1996 (?), 889–950. Wir konnten die wichtige Arbeit erst nach Fertigstellung der vorliegenden Untersuchung einsehen und danken dem Autor an dieser Stelle für die freundliche Zusendung der Druckfahnen!

hen wir die altkirchlichen Konzilien gewissermaßen als qualifizierte Väterzeugnisse in unsere Untersuchung ein.

I. Zur Bedeutung der Kirchenväter

Einen ersten Hinweis auf die Bedeutung der Kirchenväter für unseren Heiligen entnehmen wir seiner *Confessio fidei* aus dem Jahre 1571. Anlaß zu ihrer Abfassung und Veröffentlichung in mehreren seiner Schriften war das Gerücht, Canisius sei protestantisch geworden. Die Kirchenväter gehören in diesem von Kardinal Hosius und Papst Pius V. hochgeschätzten Text neben der Heiligen Schrift, den ökumenischen Konzilien und dem Papst zu den maßgebenden Zeugen des christlichen Glaubens. Vor allem aber wird schon in diesem kurzen Text der Confessio deutlich: die Kirchenväter stellen in seinen Augen so etwas wie die Antipoden der Protestanten dar. Canisius sieht in den Vätern die maßgebenden und entscheidenden Zeugen gegen dieselben[10]. Mit Kirchenvätern wie Hieronymus, Ambrosius und Cyprian weiß er sich zumal eins in der Wertschätzung der *cathedra Petri:*

> „Andere lästern, verachten, verfolgen die römische Kirche und verwünschen sie als das Reich des Antichrists. Ich aber bekenne mich als ihren Bürger. Von ihrem Spruch weiche ich nicht einen Fingerbreit ab. Um für sie Zeugnis abzulegen, will ich gern mein Blut vergießen ... Mit Hieronymus sage ich frei heraus: Wer zum Stuhl Petri hält, der ist mein Mann. Mit Ambrosius begehre ich der römischen Kirche in allen Stücken zu folgen. Mit Cyprian bekenne ich ehrfurchtsvoll, daß sie der katholischen Kirche Wurzel und Grundstock ist.“[11]

Noch einmal nennt er im gleichen Glaubensbekenntnis die Kirchenväter, genauer den *Patrum sensus atque consensus,* wie er auch an anderen Stellen gern zu sagen pflegt, als eines der entscheidenden Motive für sein Festhalten am Glauben der römischen Kirche[12].

Aufschlußreich für seine Einschätzung der Kirchenväter sind, weiter, die Titel und Bezeichnungen, die er ihnen gibt. Er nennt sie *electi dei organa, praeclara ecclesiae lumina* bzw. *columniae domus dei firmissimae*[13], *electa divini spiritus organa*[14], *divini spiritus organa et lumina ecclesiae splenden-*

---

[10] B. 6, 745: Non novi Lutherum, Calvinum respuo, haereticis omnibus dico anathema; nihil mihi cum his commune esse volo, qui unum non dicunt et sentiunt, eandemque fidei non tenent regulam cum una sancta Catholica, Apostolica et Romana ecclesia. Si quis vero Christum non solum in verbo scripto docentem, sed in Oecumenicis etiam synodis iudicantem, in Petri cathedra sonantem, et in Patribus testificantem audit ac sequitur, huic ego communione consocior, huius et fidem amplector, et religionem sequor et doctrinam probo.

[11] B. 6, 745: Cum Hieronymo libere profiteor: ‚Qui Petri cathedrae iungitur, meus est‘ (Ep. 16,2; CSEL 54,69) ... Cum Ambrosio Ecclesiam Romanam in omnibus cupio sequi (vgl. De sacramentis 3,1,5; CSEL 73,40); eamque Catholicae Ecclesiae radicem et matricem cum Cypriano reverenter agnosco (vgl. Ep. 48,3; CSEL 3, 607).

[12] B. 6, 746: Quam confessionem non aliud sane a me exigit et extorquet, nisi nominis et honoris tui ratio, nisi agnitae veritatis vis, nisi canonicae scripturae disciplina, nisi Patrum sensus atque consensus, nisi debitum fidei apud fratres testimonium, a demum (deo?) nisi exspectata in caelo salus et proposita sinceris confessoribus beatitudo.

[13] B. 7, 73 u. 79.

[14] B. 7, 330; vgl. auch B. 8, 273.

tia[15], *stellulae quaedam et gemmae lucentes*[16], und *gigantes, coeli principes, ecclesiae lumina, fideique vindices*[17].

Canisius sei kein Theologe gewesen, wird immer wieder gesagt[18]. Gemeint ist mit diesem Urteil, daß er nicht in aller Form und Ausdrücklichkeit über die Prinzipien und den Zusammenhang seiner theologischen Aussagen reflektiert hat. Diese Einschätzung erweist sich auch im Hinblick speziell auf seine Aussagen über die Kirchenväter als zutreffend. Nirgendwo hat er in systematischer Weise über die Autorität der Kirchenväter reflektiert, ihren hohen Stellenwert in seiner eigenen Theologie ausdrücklich gerechtfertigt. Was wir statt dessen jedoch bei ihm finden, sind Hinweise auf die Bedeutung, die sie für die Erhaltung und Sicherung des Glaubens der Kirche haben. Ihnen verdankt die Kirche die Einheit des Glaubens. Es sind vor allem zwei Texte, in denen Canisius diese Rolle der Kirchenväter herausarbeitet. Der eine ist das an den Prinzen Ernst von Bayern gerichtete lange Widmungsschreiben, das er der deutschen Ausgabe eines Buches über die Rechtfertigung aus der Feder des spanischen Franziskaners Andreas Vega[19] beigefügt hat, der andere die für Julius Echter von Mespelbrunn verfaßte Widmung einer Ausgabe seines eigenen *Opus catecheticum sive Summa Doctrinae Christianae*[20]. Beide Bezugnahmen auf die Kirchenväter ergänzen sich dabei auf glückliche Weise. Die Widmung an den bayerischen Prinzen sucht die Bedeutung der Kirchenväter, d. h. ihre Einheit stiftende Funktion, in einem konkreten Punkt der christlichen Lehre, nämlich der zentralen Frage der Rechtfertigung, aufzuzeigen, das Schreiben an den Würzburger Bischof empfiehlt den Rekurs auf die Kirchenväter grundsätzlich als Methode zur Schlichtung von Religionsstreitigkeiten.

Im Brief an den bayerischen Prinzen stellt Canisius zunächst die These auf, daß es auch in der Alten Kirche schon häretische Auffassungen über die Rechtfertigung gegeben habe, und daß die derzeitigen Neuerer[21] nicht wenige der alten Irrtümer wieder zum Leben erweckt hätten. Zu diesen Irrtümern gehörten u. a. die Leugnung des freien Willens und eine gewisse Überbewertung des Glaubens. Zur Eigenart des derzeitigen Streites über die Rechtfertigung gehöre freilich die totale Zerstrittenheit der Gegner der katholischen Lehre untereinander. Dies durch zahlreiche Belege vor Augen zu

[15] B. 8, 273.

[16] B. 8, 324.

[17] Commentariorum de verbi dei corruptelis liber primus, Dillingen 1571, 247a. Ebd. gibt Canisius so etwas wie eine Definition der Kirchenväter: non modo vitae sanctimonia, sed et doctrinae praestantia, saepe miraculorum etiam gloria percelebres (sunt).

[18] Vgl. *Dietz* 18: „Die schöpferische Seite theologischer Durchdringung war bei ihm nicht ausgeprägt", ebd. weitere Belege für diese Einschätzung.

[19] De iustificatione doctrina universa libris XV absolute tradita, authore R. P. Andreas Vega hispano, Magistri Salmanticensi, Köln 1572.

[20] Köln 1577.

[21] Der Begriff gibt hier und im folgenden entsprechende lateinische Äquivalente wie *novatores* u. ä. wieder, die Canisius verwendet. Er bezeichnet weder das Selbstverständnis der reformatorischen Theologen noch die moderne katholische Sicht des komplizierten Sachverhalts.

führen, fällt Canisius nicht schwer[22]. Berufe man sich in der genannten Frage vor den heillos zerstrittenen Gegnern auf die Kirchenväter, heißt es weiter, so könne man sein blaues Wunder erleben. Was angesehene Väter wie Ambrosius, Chrysostomus und Hieronymus über die Rechtfertigung lehrten, werde von den Reformatoren nicht nur entschieden abgelehnt oder kritisiert, man beschimpfe sie auch auf die übelste Weise. So sei zum Beispiel für Theodor Beza Origenes ein „ausgewähltes Instrument des Teufels", die apostolische Lehre über die Rechtfertigung auf den Kopf zu stellen. Origenes habe weder etwas von der *gratuita imputatio*, noch vom Glauben, noch von der Gerechtigkeit, noch von der Rechtfertigung des Sünders begriffen[23]. Noch schneidender, wenn möglich, urteile der zum engeren Kreis um Matthias Flacius gehörende Tilemann Heßhusen über Origenes[24]. Nicht besser kommen, wie Canisius durch Zitate belegt, die anderen Väter bei dem vorgenannten protestantischen Theologen und seinen Mitstreitern, den Zenturiatoren, sowie bei David Kochhafen (Chytraeus), Erhard Schnepff, Johannes Bugenhagen usw. davon[25]. Selbst Augustinus, die leibhaftige Verkörperung der Väterautorität, wagten sie zur Zielscheibe ihrer Kritik zu machen[26].

Die vorgelegten Zitate beweisen, so Canisius, wie wenig die Reformatoren von den Kirchenvätern, diesen „auserwählten Werkzeugen Gottes, diesen leuchtenden Lichtern der Kirche", halten. Mag diesen auch das ganze Altertum Beifall spenden, sie finden keine Gnade in ihren Augen[27]. Nach einer weiteren Serie von Belegen für die Geringschätzung der Kirchenväter durch die Reformatoren zieht Canisius das Fazit: Fast nichts verachten diese mehr als die Kirchenväter, deren Leben, Lehre und Tod doch für die

---

[22] B. 7, 65: Aliter enim de iustificatione docent Vuittenbergenses et Lipsienses, quam Ienenses atque Mansfeldenses. Cum Calvino Melanchthon non convenit, Hieronymus Zanchus dispuntando reclamat Argentinensibus. Heshusius ob hoc argumentum se Philippo, Maiori, Ebero et Pfeffingero palam opponit. Improbant plerique dogmata Osiandri, quem tamen Brentiani defendunt. De sola voce iustificationis contra eundem Osiandrum opiniones quatuordecim, easque dispares, exstitisse legimus. Quin idem Osiander viginti numerat opiniones, in quibus de Iustificatione aliter atque aliter sentiant Vuittenbergenses ... Nach einigen konkreten Belegen lautet die Bilanz, ebd. 66: Sic inter praecipuos Luteri discipulos doctrina dilacerata est, cum de vera sui praeceptoris mente ac sententia convenire non possunt, ac interim se mutuo virulente proscindunt, immo et pro haereticis damnant.

[23] Die entsprechenden Quellenbelege sind B. 7, 69 aufgeführt!

[24] Origenes, homo doctus, immensi laboris, admirandae diligentiae, verum nullius iudicii, quod ad verum intellectum sacrarum literarum attinet ... Vix ullam Pauli sententiam absque insigni et perniciosa depravatione exponit; nobilissima vero testimonia, quae sunt fons omnis consolationis, non sine blasphemia invertit ... Hic usque adeo in doctrina christiana rudis fuit, ut neque doctrinam de peccato originis, neque promissionem Evangelii intellexerit; ideo passim de Iustitia operum philosophatur, non secus ac si de Platonis Academia vel Zenonis Stoa prodiret. Quellenverweise B. 7, 69, Anm. 3 und 70, Anm. 1.

[25] Quellenzitate B. 7, 71–72.

[26] B. 7, 71: Iam vero si ullus ex Patribus, inprimis quidem Augustinus, ubi de Iustificatione tractatur, summae semper fuit auctoritatis. Sed contra hunc isti cristas erigunt, ac eius doctrinam nunquam satis laudatam, quae lucem scriptis Apostolicis maximam praebet, pergunt calumniare.

[27] B. 7, 73: ... nullus ut propemodum ipsorum palato satisfaciat ex his, qui totius antiquitatis et ordinis christiani iudicio comprobantur.

ganze Kirche kostbar ist[28]. Und was ist der letzte Grund ihrer Kritik? Die Väter kannten genau so wenig wie die Kirche der folgenden Jahrhunderte die Lehre von der imputativen Gerechtigkeit. Deswegen werden sie von den Reformatoren abgelehnt und kritisiert. Doch die wahren Söhne der Kirche lassen sich, so Canisius, durch die Neuerer nicht vom gemeinsamen Zeugnis der Väter *(complexus consensusque Patrum)* trennen[29].

Für Canisius verkörpern die Kirchenväter ganz offensichtlich den Glaubenskonsens der Kirche. Wer sie ablehnt, gibt diesen Konsens auf und trennt sich von der Gemeinschaft der Glaubenden. Was speziell die Auslegung der Schrift angeht, so ist in seinen Augen der Anspruch der Reformatoren, dieselbe gegebenenfalls auch gegen das Zeugnis der Väter auslegen zu dürfen[30], unbedingt zurückzuweisen. Die Schriftauslegung der Kirchenväter ist in den Augen des Canisius derjenigen der Reformatoren überlegen, denn hinter ihrem übereinstimmenden Glauben und ihrer klaren Lehre steht die Heiligkeit ihres Lebens, das Zeugnis von Wundern und der „wunderbare Konsens der ganzen Kirche so vieler Jahrhunderte"[31].

Der Brief an den bayerischen Prinzen macht deutlich, warum die Kirchenväter bei Canisius eine so entscheidende Rolle spielen. Sie sind mit ihrem einhelligen Zeugnis in seinen Augen so etwas wie die Antipoden der unter sich völlig zerstrittenen Reformatoren. Als Christ ist man vor die Entscheidung gestellt, entweder ihrer einheitlichen Lehre oder den mit sich selbst im Widerspruch stehenden Reformatoren zu folgen. Mit einem leicht abgewandelten Zitat des protestantischen Theologen Francesco Stancaro

---

[28] B. 7, 77.

[29] B. 7, 79.

[30] Vgl. M. Luther, Contra Henricum regem Angliae (1522): Dei verbum est super omnia, Divina majestas mecum facit, ut nihil curem, si mille Augustini, mille Cypriani, mille Ecclesiae henricianae contra me starent. (WA 10, 2. Abt. 215). – Zur Haltung Luthers gegenüber den Kirchenvätern vgl. neuerdings *E. Mühlenberg*, Patristik, in: TRE 26 (1996) 97–106, hier 99: Luther „beruft sich auf 1. Thess 5,21 und Gal 1,8, und ohne die Väter je insgesamt zu verwerfen, beanspruchte er, sie immer erst an der Bibel prüfen zu müssen, so daß er altchristliche Schriftausleger durch sein eigenes Urteil als Väter anerkannte, nicht aber dank ihrer durch die Institution Kirche vorgegebenen Autorität. Deswegen kann er sie für dies oder das bestätigend heranziehen; sie sind jedoch nie der Bibel vorgeordnete Autorität, kraft deren sie die Wahrheit der eigenen Schriftauslegung bestätigen könnten. Wo es um die Gewißheit des Glaubens geht, kann nur das Wort Gottes selbst, d. h. die Bibel und das gepredigte Evangelium, das Fundament sein … Dieser Grundsatz Luthers … findet sich bei allen reformatorischen Theologen". – Vgl. in diesem Zusammenhang auch *P. Fraenkel*, Testimonia Patrum. The Function of the Patristic Argument in the Theology of Philip Melanchthon, Genf 1961; *A. Schindler*, Zwingli und die Kirchenväter, Zürich 1984. – Über die anfängliche Allianz zwischen Reformatoren und Humanisten in der Einschätzung der Kirchenväter und die sich bald Bahn brechende Erkenntnis unüberbrückbarer Gegensätze vgl. *L. Grane*, Some Remarks on the Church Fathers in the first years of the Reformation (1516–1520), in: Auctoritas Patrum. Zur Rezeption der Kirchenväter im 15. und 16. Jahrhundert, hrg. von *L. Grane, A. Schindler, M. Wriedt*, VIEG 37, Mainz 1993, 21–32.

[31] B. 7, 80: Igitur quam a nobis fidem in re omnium maxima postulant, constanter illis negare cogimur, ut sciant se neque solos, neque praecipuos in verbo Dei interpretando, et in doctrina religionis diiudicanda magistros ac arbitros esse, nullaque ratione illis inferiores (richtig: superiores!) videri posse: sed longe praestare Patres, quorum consentientem fidem et praeclaram doctrinam, singularis vitae sanctimonia commendavit, crebra et illustris miraculorum gloria, ac mirificus totius ecclesiae consensus tot saeculis comprobant.

bringt Canisius nicht nur diesen grundsätzlichen Gegensatz zwischen den Kirchenvätern auf der einen und den Reformatoren auf der anderen Seite, sondern auch das Gewicht der einen und der anderen auf den Punkt[32].

Der vorliegende Brief mit seiner harschen Kritik an der Haltung der Reformatoren gegenüber den Kirchenvätern stammt aus dem Jahre 1572. Vielleicht im Ton etwas weniger scharf, aber in der Sache nicht weniger entschieden äußert sich Canisius auch schon ganz zu Beginn seiner theologischen Karriere. Schon 1546, als 25jähriger Dozent, wirft Canisius den Reformatoren Verachtung der Kirchenväter bzw. eine völlig willkürliche Haltung ihnen gegenüber vor. Dort, wo diese die eigenen Meinungen stützen, berufe man sich auf sie, sonst distanziere man sich von ihnen. Als konkrete Beispiele für Berufung der Reformatoren auf die Kirchenväter gegen die bestehende Kirchenlehre, nennt er Gennadius in der Frage der Transsubstantiation, Hilarius in der Rechtfertigungsproblematik, Epiphanius in der Bilderfrage, Prosper von Aquitanien bezüglich der Beichte und Gregor den Gr. hinsichtlich des päpstlichen Primats[33]. Aber Hieronymus erscheine ihnen unerträglich, verträten sie doch z. B. in der Frage der Jungfräulichkeit die Ansicht seines Gegners Jovinian. Auch mit Cyprian könnten sie nichts anfangen, empfehle der Bischof von Karthago doch das von ihnen bekämpfte Verdienst aus den Werken. Ähnlich verführen sie mit Augustinus[34].

Die Julius Echter von Mespelbrunn zugedachte Widmung stellt in gewisser Weise eine Ergänzung zu den Ausführungen über die Kirchenväter im Brief an Prinz Ernst von Bayern dar. Wurde dort für ihre Autorität in einem bestimmten Lehrpunkt, nämlich der zentralen Frage der Rechtfertigung, plädiert, so wird hier der Rekurs auf die Kirchenväter allgemein als ein Mittel zur Lösung der derzeitigen Religionsstreitigkeiten vorgeschlagen. Canisius schildert zunächst in ziemlicher Ausführlichkeit einen Präzedenzfall aus der Alten Kirche. Er modifiziert dabei etwas seine Vorlage, ein Kapitel aus der Kirchengeschichte des Sokrates[35], um die Lektion für die Gegenwart noch deutlicher werden zu lassen: Zur Zeit des Kaisers Theodosius des Älteren bestand eine der heutigen vergleichbare Situation. Auch die damalige Kirche wurde von zahlreichen Irrlehrern erschüttert. Dem Kaiser, der sich mit den Führern der verschiedenen Religionsparteien über die Wiederherstellung der Glaubenseinheit beriet, wurde schließlich von einem klugen Theologen der Rat gegeben, keine Religionsgespräche bzw. Disputationen mehr zu veranstalten; denn deren Ergebnis sei erfahrungsgemäß immer das gleiche, nämlich daß die bestehenden Gegensätze nur noch mehr vertieft und

---

[32] B. 7, 73: Plus valet unus Augustinus quam centum Luteri, ducenti Melanchthones, trecenti Bullingeri, quadringenti Petri Martyres, et quingenti Calvini. Qui omnes si in mortario contunderentur, non exprimeretur una uncia verae theologiae.

[33] B. 1, 216–217; ebd. Quellenbelege. – Canisius weiß also, daß die Kirchenväter nicht in allen Lehrpunkten einhelliger Auffassung sind. Die darin für seine Berufung auf sie liegende Problematik hat er leider nicht wahrgenommen und vertieft.

[34] B. 1, 217–218.

[35] Cassiodor, Historia tripartita 9, 19; CSEL 71, 523–526.

befestigt werden. Der einzige Weg aus der Sackgasse sei der Rekurs auf die Väter. Der Kaiser solle, so lautete der Vorschlag konkret, die Schulhäupter der verschiedenen Glaubensrichtungen zusammenrufen und ihnen die Frage vorlegen, ob sie bereit seien, das Glaubenszeugnis derjenigen anzunehmen, die vor dem Ausbruch der derzeitigen Streitigkeiten gelebt haben. Wer sich grundsätzlich weigere, seine eigene Meinung diesem Zeugnis der Väter unterzuordnen, müsse dazu gebracht werden, diese Väter ausdrücklich zu verurteilen. Damit schlösse sich diese Gruppe selber aus der Gemeinschaft der Kirche aus. Doch auch diejenigen, die zu dieser formellen Verurteilung der Väterautorität nicht bereit seien, bräuchten nicht weiter gehört zu werden, setzten sie doch ihre eigene Meinung über die der Väter. Spezielle Aufgabe derer, die bereit sind, sich dem Urteil der Väter unterzuordnen, sei es dann aufzuzeigen, daß ihre eigene Auffassung mit der der Väter in Übereinstimmung stehe. Der Kaiser ließ sich, so berichtet der Kirchenhistoriker Sokrates weiter, auf diesen Vorschlag ein. Es fand keine Disputation mehr über den Glauben statt. Der bloße Rekurs auf das Väterargument brachte den Ausweg aus der Kirchenkrise. Der historische Präzedenzfall stellt für Canisius übrigens nichts anderes dar als die Verwirklichung von Axiomen, wie sie auch schon Tertullian und Origenes formuliert haben[36].

Der Mißerfolg aller bisher in Deutschland und Frankreich stattgehabten Religionsgespräche komme daher, lautet Canisius' Anwendung der Geschichtslektion auf die Gegenwart, daß man von der Methode der Alten Kirche, den neuen Lehren ganz einfach die alten, überlieferten entgegenzuhalten, abgekommen sei. Man habe es versäumt, auf die Kirchenväter als die maßgebenden Zeugen des wahren Glaubens zu rekurrieren, und sich statt dessen aufs Disputieren und Streiten und auf das Abhalten von Religionsgesprächen eingelassen. Solange man nicht zu dieser bewährten Methode zur Beendigung von Religionsstreitigkeiten zurückkehre, werde in die Kirche kein Friede und keine Einigung einziehen.

Canisius versäumt es im Zusammenhang nicht, näher zu erläutern, was er unter dem Begriff ‚Kirchenväter' versteht. Gemeint sind damit Autoren, die nicht nur den rechten Glauben verkündet, sondern auch ein vorbildliches sittliches Leben geführt, die oft durch Wunder und nicht selten durch Hingabe des eigenen Lebens Zeugnis abgelegt haben. Ihre Autorität ist um so größer, je einheitlicher ihr Zeugnis ist; denn im Konsens des Zeugnisses tut sich die Gegenwart des Heiligen Geistes kund, der den Gläubigen von Christus selbst verheißen ist (Mt 10,20)[37]. Mit dem Begriff des Väterkon-

[36] Tertullian, De praescr. 15–21; CCh. SL 1, 199–203; Origenes, De princ. 1, praef. 2; *Görgemanns/Karpp* 84: Illa sola credenda est veritas, quae in nullo ab ecclesiastica et apostolica discordat traditione.

[37] B. 7, 330: De Patribus dico, quorum eximia vitae integritas, et in divinis literis doctrina sapientiaque tot modis effulsit, divino Spiritu in illis mirabiliter operante, et Christianam Ecclesiam tot saeculis corroborante. Hi electi divini Spiritus organa fidem non ore tantum professi sunt, sed et sanctissima vita, multisque saepe miraculis nec raro sanguine profuso testati sunt ... Quibus tanto maior fides auctoritasque debetur, quo magis in unum eundemque sensum conspirant, quo-

senses gerät Canisius an sich ganz in die Nähe des altkirchlichen Begriffs von Konzil[38]. Leider geht er jedoch im vorliegenden Brief nicht auf den systematischen Zusammenhang von Väterkonsens und Konzilsbegriff ein. Wir können in diesem Verzicht wiederum einen Hinweis auf das mangelnde Interesse unseres Heiligen an systematischer Vertiefung theologischer Fragen erkennen. Canisius schließt sein Plädoyer zugunsten des Kirchenväterrekurses zur Entscheidung von Religionsstreitigkeiten, indem er rhetorisch recht wirkungsvoll vor Augen führt, was es heißt, das Zeugnis der Kirchenväter in Glaubensfragen zurückzuweisen[39].

Zu dem vorstehenden Brief ist noch anzumerken, daß seiner Skepsis Religionsgesprächen und -disputen gegenüber offensichtlich seine persönliche Erfahrung auf dem Wormser Religionsgespräch von 1557 zugrunde liegt. Dasselbe ist völlig gescheitert, weil die beteiligten Parteien sich nicht auf gemeinsame Prinzipien einigen konnten[40]. In seiner eigenen Rede bei diesem Religionsgespräch hält er übrigens dem *Sola Scriptura* der Protestanten den notwendigen Rekurs auf die Kirchenväter entgegen, wann immer die Schrift selber nicht mit ausreichender Klarheit lehrt[41].

Runden wir das bisher gewonnene Bild noch durch einige weitere über das Werk verstreute, eher gelegentliche Zeugnisse ab! Im *Opus catecheticum* stellt Canisius unter der Überschrift *Encomia quorundam patrum, quorum testimonia crebrius in hoc opere citantur* Zeugnisse von Kirchenvätern über

---

que consonantius de Christianae doctrinae partibus testificantur, ut ‚quasi cor unum et anima una' (Apg 4,32) immo et ‚spiritus unus' (Eph 4,3) in illis inesse, nobisque loqui videatur. Atque hoc illorum consensu, tamquam certo ‚inhabitantis spiritus' (Röm 8,11) indicio, depraehendimus, non solum in Apostolis, sed etiam in Apostolicis doctoribus sanctisque Patribus hanc praeclaram Christi promissionem impleri, ‚Non vos estis qui loquimini, sed Spiritus Patris vestri qui loquitur in vobis' (Mt 10,20).

[38] Vgl. hierzu *H. J. Sieben,* Die Konzilsidee der Alten Kirche, Paderborn 1979, 225–230.

[39] B. 7, 330: Et sane cum his Ecclesiae magistris non sapere, omnino est desipere. Extra hunc saltare chorum, ut ita dicam, est primas insaniae partes arripere. Ab his Ecclesiae columnis avelli, est regiam veritatis viam deserere. Sine his Christi oculis et Ecclesiae luminibus, in divino illo Scripturarum prato versari, est perinde ac in tenebris dominicum agrum colere, vel in mari cum Petro nocte piscari. Damnatos ab his errores amplecti, est cum Ecclesiae ludibrio haereticorum deliria confirmare. Horum denique sensum et consensum negligere, divino est repugnare oraculo ...

[40] Vgl. *Braunsberger,* Petrus Canisius 82, 85; Brodrick I, 541–596.

[41] B. 2, 797: „Wann immer die Bibel in sich klar und deutlich ist, unterwerfen wir uns gern ihrem Zeugnis und fragen nach keiner anderen Autorität, keinem anderen Beweis ... Aber sobald sich ein Kampf über den Sinn einer dunklen Stelle erhebt und es schwer ist, über die sich widerstreitenden Ansprüche auf die richtige Auslegung zu entscheiden, dann berufen wir uns mit vollem Recht auf die beständige Übereinstimmung der katholischen Kirche und gehen zurück auf die einmütige Auslegung der Väter (concors sanctorum Patrum interpretatio). Und dies nicht, damit die Kirche uns ohne Bezugnahme auf die Schrift belehre, sondern damit die Kirche uns den wahren und rechtgläubigen Sinn der Heiligen Schrift zeige; nicht daß unser Glaube auf menschlicher Autorität ohne Rücksicht auf das Wort Gottes beruhe, sondern daß wir aus den Erklärungen und Belehrungen heiliger Männer erfahren mögen, was das Wort Gottes in Wahrheit sagen will." Voller Wortlaut der Rede bei *F. Fornerus,* Historia hactenus sepulta Colloquii Wormatiensis ... anno MDLVII instituti, Ingolstadt 1624; Zusammenfassung und Kontext der Rede bei *B. von Bundschuh,* Das Wormser Religionsgespräch von 1557. Unter Berücksichtigung der kaiserlichen Religionspolitik, RGST 124, Münster 1988, 453–468. Nach *Bundschuh* 457 ist die Rede „von allen bisherigen katholischen Äußerungen ... ohne Zweifel die schärfste Antithese zur neugläubigen Sola-Scriptura-Lehre".

Kirchenväter zusammen. Der erste hier genannte Kirchenvater ist Dionysius Areopagita. Die Testimonien zu seinen Gunsten stammen von Origenes (mit einem heute als unecht geltenden Text), Johannes Damascenus, Gregor dem Gr. und Nicephorus. Ähnlich verfährt Canisius für weitere 14 Kirchenväter. Ziel des Textes ist es ganz offensichtlich, das in dem genannten Werk praktizierte Väterzeugnis theologisch abzusichern. Die zitierten Väter sprechen sich gegenseitig die Autorität zu, auf die Canisius in seinem Katechismus rekurriert. Darüber hinaus gibt uns der Text eine Vorstellung davon, welche Väter für Canisius von besonderer Bedeutung sind. Es sind neben Dionysius Areopagita Klemens von Rom, Cyprian, Athanasius, Hilarius, Basilius von Caesarea, Gregor von Nazianz, Ephraem der Syrer, Ambrosius, Chrysostomus, Hieronymus, Augustinus, Cyrill von Alexandrien, Leo der Gr. und Gregor der Gr.

Dem Philosophieprofessor und Altöttinger Stiftspropst Andreas Fabricius, der mit der Erziehung des Prinzen Ernst von Bayern für eine klerikale Laufbahn betraut war und sich in dieser Angelegenheit an Canisius gewandt hatte, stellt unser Heiliger ein Lektüreprogramm zusammen. Auf der Liste der unbedingt zu lesenden Autoren stehen natürlich auch Kirchenväter, und zwar neben Hieronymus, „der gegen die Häretiker disputiert", Cyprian, Cyrill von Jerusalem und Vinzenz von Lerin. Auch sollte sich der Prinz mit den Generalkonzilien befassen[42].

Dem Freiburger Pfarrgeistlichen Sebastian Werro gegenüber holt Canisius weiter aus. Er gibt ihm einen umfassenden Überblick über das Studium der Theologie. Darin haben die Kirchenväter selbstverständlich ihren festen Platz. Ihr Studium, heißt es hier, sei von besonderer Wichtigkeit für den pastoralen Dienst, in dem es nicht in erster Linie auf die Behandlung theologischer Probleme, sondern auf die Pflege echter Frömmigkeit bei sich selbst und den anvertrauten Menschen ankommt. Zur Tugend zu ermuntern und vor dem Laster abzuschrecken, sei aber nun gerade ein *proprium* der Kirchenväter[43]. Interessant ist dann auch die im gleichen Kontext gegebene Warnung, sich nicht so für die Kirchenväter zu begeistern, daß man darüber die auf ihre Weise auch wichtigen neueren Theologen verachte. Wann immer man die nötige Muße habe, lese man die Kirchenväter; denn sie seien in der Tat Werkzeuge des göttlichen Geistes. Aber sie seien nicht alle über den gleichen Kamm zu scheren. Es gebe nicht nur den Unterschied zwischen griechischen und lateinischen Vätern, sondern auch den zwischen mehr und weniger guten und qualifizierten. So fänden sich bei Vätern wie Tertullian, Origenes, Arnobius und Laktantius auch schwerwiegende Irrtümer[44]. Doch in den Schriften von Vätern wie Cyprian, Hilarius, Ambrosius und

[42] B. 6, 100–101.

[43] B. 8, 273: Nam et Patrum esse proprium solet, copiose laudare virtutes et a viciis abducere Christianos.

[44] B. 8, 273–274.

Augustinus sei, so Canisius in einem Brief an den Rektor der Universität von Dillingen, Cornelius Herlen, apostolischer Geist, fromme Lehre und gelehrte Frömmigkeit zu finden[45].

Der gleiche Brief belegt, daß Canisius auch für die stilistische, formale Seite der Schriften der Väter durchaus ein Auge hatte, auch wenn er hier vielleicht nur ein in Humanistenkreisen übliches Urteil wiedergibt. Die griechischen Väter seien, so führt er aus, den lateinischen in der Kunst des Schreibens weit überlegen, wie ja überhaupt das Studium der *eloquentia* in Griechenland ausgebildet und von dort seinen Siegeszug über die ganze Welt angetreten habe. Unter den lateinischen Vätern reiche, was den Stil angeht, kaum einer an Hieronymus heran. Wie gut er schreibe, könne man daran ermessen, daß gewisse seiner Schriften sogar ins Griechische übersetzt wurden[46]. Wie nützlich das intensive Studium der Kirchenväter sei, könne man übrigens an dem Werk der Männer sehen, die in jüngster Zeit die Kirche gegen die Angriffe der Reformatoren erfolgreich verteidigt haben. Leute wie Eck, Faber, Schatzgeyer, Cochlaeus, Nausea, Dietenberg usw. hätten in ihren Schriften gegen die Reformatoren die Kirchenväter als „Führer" zur Aufdeckung des Irrtums und zur Erkenntnis der Wahrheit des Glaubens verwendet[47].

II. Förderung der Kirchenväterkenntnis

Canisius wäre nicht der Mann, der er ist, wäre er bei der theoretischen Einsicht stehen geblieben, daß die Kirchenväter so etwas wie den Inbegriff des überlieferten Glaubens der Kirche darstellen und deswegen in der aktuellen Situation die entscheidenden Zeugen gegen die von ihm bekämpften[48] Reformatoren sind. Er zieht aus dieser Einsicht die Konsequenz und setzt konkret alles ins Werk, was die Kenntnis der Kirchenväter fördert. Bei dem, was der Jesuit für die Verbreitung von Kirchenvätertexten unternimmt, unterscheiden wir eigene Arbeiten und von ihm bei anderen angeregte oder unterstützte. Was diese Arbeiten selber angeht, so haben wir es mit Editio-

[45] B. 3, 275.

[46] B. 3, 275.

[47] B. 8, 586: (Patres) superioribus aetatibus cum variis haereticorum monstris acerrime iuxta ac felicissime conflixerunt: quos tamquam duces pulcherrime secuti sunt, qui hoc saeculo tum disputando, tum scribendo tantum Christi gratia profecerunt, ut per illos orthodoxae fidei et veritatis lumen mirabiliter elucescat, utque novarum opinionum densae velut nebulae imperitorum oculis offusae, magis magisque dispellantur, et detectis novatorum, imo daemonum, fraudibus, necessaria religionis unitas atque sinceritas certius cognoscatur firmiusque retineatur.

[48] Zu Canisius als Kontroverstheologen vgl. *J. Metzler*, Der hl. Petrus Canisius und die Neuerer seiner Zeit, KLK 1, Münster 1927. Zur Kirchlichkeit des Heiligen vgl. *J. Lecler*, Die Kirchenfrömmigkeit des Heiligen Petrus Canisius, in: Sentire ecclesiam. Das Bewußtsein von der Kirche als gestaltende Kraft der Frömmigkeit, hrg. von *J. Daniélou* und *H. Vorgrimler*, Freiburg Brsg. 1961, 301–314. – *Schneider*, Briefe 43, spricht von einer „gewissen Einseitigkeit" bei Canisius: „Man wird in seinen Briefen und privaten Aufzeichnungen vergebens einen eigentlichen Widerhall auf die seine Zeit bewegenden Probleme und noch weniger eine persönliche Auseinandersetzung mit ihnen suchen. Die Einheit von kirchlichem Sinn und christlicher Religiosität war ihm nie fraglich geworden, und deswegen konnte er sich auch nie vor die Notwendigkeit einer Entscheidung zwischen beiden gestellt sehen."

nen und Übersetzungen, zuvor aber überhaupt mit dem Auffinden von Texten und alten Handschriften zu tun. Ihrer spezifischen Art nach handelt es sich hier um Aktivitäten, die für die Humanisten typisch sind. Mag auch das Motiv, aus dem heraus Canisius hinter den alten Handschriften her ist, nicht ganz das gleiche sein wie bei einem Humanisten vom Schlage eines Erasmus[49], so gehört er doch irgendwie in ihren Kreis[50].

Sich für die Kenntnis der Kirchenväter einsetzen, das heißt vor allem ihre Schriften in Druckwerken auf den Markt bringen[51]. Am 20. Juni 1546 meldet Canisius nicht ohne Stolz dem Wiener Bischof Nausea:

„Vor kurzem kam auf der Buchmesse[52] der Alexandrinische Erzbischof, jener göttliche Cyrill[53] heraus, durch uns so vermehrt und durchgesehen, wie niemals vorher. Unserer Meinung nach ist die Kölner Ausgabe derjenigen Heerwagens[54] überlegen, mögen auch beide Ausgaben Lob verdienen. Demnächst geben wir jenen großen Leo heraus[55], der an Würde des Stils, Reinheit der Sprache und Geisteshaltung keinem der alten Theologen nachsteht. Es war eine Herkulesarbeit, ihn wiederherzustellen; so verdorben, verstümmelt und entstellt waren die Schriften dieses großen Papstes."[56]

---

[49] Vgl. *Schneider,* Briefe 51: „Gewiß bemühte sich Canisius um neue Textausgaben aus Handschriften. Aber nicht das kritische Interesse leitete ihn dabei, sondern die praktische Notwendigkeit, sich in der Auseinandersetzung mit den Protestanten auf eine genügend zuverlässige Grundlage stützen zu können. Es lag ihm nicht, Quellen auf ihren historischen Wert zu prüfen; er nahm sie, wie sie sich ihm darboten, mit einer ähnlich unkritischen Gläubigkeit, in der er die Heiligenreliquien verehrte ..."

[50] Vgl. die Studie von *J. N. M. Tesser,* De H. Canisius als humanistisch geleerde, Amsterdam 1932, vor allem 247 ff. über die wissenschaftliche Methode des Heiligen. – Zum weiteren Kontext vgl. auch *J. W. O'Malley,* Die ersten Jesuiten, Würzburg 1995, 294–306 (Renaissance Humanismus).

[51] Zum Kontext vgl. *H. Jedin,* Kirchengeschichtliches in der älteren Kontroverstheologie, in: Reformatio ecclesiae. Beiträge zu kirchlichen Reformbemühungen von der Alten Kirche bis zur Neuzeit, FS E. Iserloh, hrg. von *R. Bäumer,* Paderborn 1980, 273–280, hier 277–279 zu Kirchenväter- und Konzilsausgaben; *P. Petitmangin,* A propos des éditions patristiques de la Contre-Réforme: Le „Saint-Augustin" de la typographie Vaticane, in: RechAug 4 (1966) 199–251; *P. Stella,* Editoria e lettura dei padri: della cultura umanista al modernismo, in: Complementi interdisciplinari di Patrologia a cura di A. Quacquarelli, Rom 1989, 799–837, hier 812/3 zum Beitrag der Jesuiten.

[52] Gemeint ist die in diesem Jahr am 25. April stattfindende Frankfurter Buchmesse.

[53] Divi Cyrilli archiepiscopi Alexandrini operum omnium, quibus nunc praeter alia conplura nova recens accessere undecim Libri in Genesim, nunquam antea in lucem aediti. Tomus primus, omnia iam summo tum studio, tum labore integritati suae restituta et a mendis, quibus conspurcata erant, repurgata. Coloniae ex officina Melchioris Novesiani, Anno MDXLVI Mense Aprili. – Divi Cyrilli archiepiscopi Alexandrini operum omnium, in quibus pugnat adversus varias haeresiarcharum pestes, ut Arii, Eunomii, Pauli Samosateni, Macedonii, Nestorii, tum contra Juliani apostatae blasphemias, Tomus secundus. Novo labore omnia nunc exactius multoque umquam restituta et aucta atque ab innumeris mendis, quibus scatebant, vindicata. Colonia ex officina Melchioris Novesani, Anno MDXLVI Mense Aprili. – Divi Cyrilli archiepiscopi Alexandrini Epistulae et Synodicae constitutiones praesertim adversus Nestorium haeresiarcham, quibus et alia pleraque nunc recens adiecta, summoque studio restituta cohaerent, quemadmodum pagina versa commonstrabitur. Coloniae ex officina Melchioris Novesani. Anno MDXLVI Mense Aprili.

[54] Der Basler Buchdrucker Johannes Heerwagen brachte 1546 eine vierbändige Cyrill-Ausgabe heraus; sie wurde auf den Index der verbotenen Bücher gesetzt.

[55] D. Leonis papae huius nominis primi, qui summo iure Magni cognomentum iam olim obtinet, opera, quae quidem exstant omnia. Nunc primum in unum veluti fascem collecta et ab infinitis foedisque mendis repurgata. Accessit et copiosus Index una cum Sermonum Homiliarumque et epistularum omnium catalogo. Colonia ex officina Melchioris Novesiani, Anno MDXLVI Mense Septembri.

[56] B. 1, 205.

Der diese Zeilen schreibt, ist am 8. Mai des gleichen Jahres gerade 25 Jahre geworden und hat soeben mit einer theologischen Dozentur an der Kölner Universität begonnen. Die drei stattlichen Foliobände mit den Werken des Cyrill von Alexandrien und der Leo-Band[57] sind ganz offensichtlich die unmittelbare Frucht seiner eigenen Väterstudien in Köln und gehören im übrigen zusammen mit einigen geistlichen Schriftchen von Franz Borgia zu den ersten Druckerzeugnissen, die von Jesuiten veröffentlicht wurden[58]. Ebenso wie der Untertitel des Werkes zeigen die den beiden ersten Bänden der Cyrill-Edition beigegebenen Widmungsschreiben, welches Ziel der junge Patrologe mit seinen Editionen verfolgt. Der erste Band ist dem Erzbischof von Mainz, Sebastian von Heusenstamm[59], gewidmet. Die hier dem Neugewählten zugeschriebenen Tugenden, Gelehrsamkeit, Sittenreinheit, gute Zusammenarbeit mit dem Kaiser, Reformeifer usw. haben die in Fürstenspiegeln übliche Funktion: sie beschreiben nicht die Wirklichkeit, sondern fordern sie ein. Der junge Kölner Theologe ermahnt den neuen Kurfürsten, die Bischöfe der Alten Kirche nachzuahmen. Gäbe es heute noch Bischöfe vom Schlage eines Athanasius, Ambrosius oder Cyrill, heißt es weiter, dann würden nicht nur das Volk, sondern auch die Fürsten, ja die gottlosesten unter den Neuerern auf sie hören![60]

Das Widmungsschreiben des zweiten Bandes der Cyrill-Edition ist an die Kölner Kommilitonen gerichtet. Sie werden vor denjenigen Humanisten gewarnt, die die Form, den Stil über den Inhalt stellen und damit sich nicht nur von den Kirchenvätern unterscheiden, sondern auch den Neueren in die Hände arbeiten[61]. Wir haben es hier offensichtlich mit einem Echo auf die durch die berühmt-berüchtigten Dunkelmännerbriefe ausgelöste Kontroverse zwischen Humanisten und scholastisch orientierten Theologen aus dem Anfang des Jahrhunderts zu tun[62].

Der Untertitel der drei Cyrill-Folianten gibt übrigens genauso wenig wie ein moderner Klappentext eine zutreffende Vorstellung vom Inhalt der drei Bände. Es handelt sich weder um eine Edition des griechischen Textes der Werke des Alexandriners noch um eine von Canisius selber erstellte neue lateinische Übersetzung, sondern um den Wiederabdruck älterer lateinischer Versionen, von denen eine schon 1508 in Paris erschienen war. Die etwas vollmundige Ankündigung, Fehler seien beseitigt worden, bedeutet

---

[57] Zum folgenden vgl. außer *Tesser* 225–258 *O. Braunsberger,* Ein Freund der Bibliotheken und ihrer Handschriften, in: Miscellanea F. Ehrle. Scritti di Storia e Paleografia, V, StT 41, Rom 1924, 455–472, hier 462–463; *ders.,* Streiflichter auf das schriftstellerische Wirken des seligen Petrus Canisius, in: ZKTh 14 (1890) 720–744, hier 724–727.

[58] Eine am 27. Dez. 1546 gehaltene Konzilsrede Salmerons wurde erst 1547 gedruckt.

[59] Vgl. *R. Decot,* Religionsfrieden und Kirchenreform. Der Mainzer Kurfürst und Erzbischof Sebastian von Heusenstamm (1545–1555), Wiesbaden 1980.

[60] B. 1; 178: Quinetiam improbissimi quique non gravatim agnoscent in Episcopis Apostolicam potestatem, tantum si senserint Apostolicam imprimis pietatem.

[61] B. 1, 183.

[62] Vgl. hierzu neuerdings *E. Rummel,* The Humanist-Scholastic Debate in the Renaissance and Reformation, Cambridge Mass. 1995.

nicht, daß der junge Patrologe für seine ‚Edition' durchgehend Handschriften beigezogen hat, sondern lediglich, daß er, wie man für *Contra Julianum* nachgewiesen hat[63], zahlreiche Druckfehler der lateinischen Übersetzung des Basler Reformators Oecolampad entfernt und mißverständliche Passagen verbessert hat[64]. Aus der *Admonitio ad lectorem* des dritten Bandes der Cyrill-Werke erfahren wir, daß ihm der Dominikaner Heinrich Gravius (Van die Grave) beim gelegentlichen Kollationieren von Handschriften geholfen hat. Manche Textstelle bleibe dunkel und unverständlich, heißt es dort weiter, ohne griechische Handschriften habe er indes keine weitergehenden Korrekturen gewagt[65].

Mit der Edition der Werke Leos des Gr. verfolgt Canisius das gleiche Ziel wie mit der Cyrill-Ausgabe. Auch Leo wird als Zeuge gegen die Reformatoren vorgeführt. Diesmal ist die Widmung an den Kölner Weihbischof Johann Nöpel gerichtet, bei dem Canisius seine theologische Bakkalaureats- und Lizentiatsprüfung abgelegt, und der ihn zum Priester geweiht hatte. Aus den Werken Leos, heißt es in diesem Widmungsbrief, könne man lernen, wie die Kirchenväter über Fasten und Nachtwachen, über Almosen und Buße gedacht haben, was sie von der Überlieferung, vom Gehorsam gegenüber der Kirche, von der Eucharistie und von anderen heute kontroversen Glaubenslehren gehalten haben[66].

Die Werke Leos des Gr. waren schon mehrere Male gedruckt worden, und zwar in Rom, Venedig, Basel, Nürnberg und Paris. Aber diese älteren Drucke seien, so Canisius in seinem Widmungsbrief, ziemlich ungenau und unvollständig. Leider verrät er nicht, welche dieser Drucke er selber verwendet und verbessert hat. Über die Qualität der Canisius-Ausgabe von Leos Werken hat sich sein Freund, der bekannte Kartäusergelehrte Laurentius Surius, 1561 im Vorwort einer eigenen Leo-Ausgabe ziemlich negativ geäußert. Der Text sei trotz einiger Verbesserungen an zahlreichen Stellen noch immer dunkel, unverständlich und offensichtlich verderbt. Er müsse freilich zugeben, daß ihm die Edition des Freundes doch auch viel geholfen habe[67]. Mußte sich Canisius bei seiner Cyrill-Ausgabe mit einer einzigen

---

[63] Vgl. *W. J. Malley*, The *Contra Julianum* of Cyrill of Alexandria and St. Peter Canisius, in: TS 25 (1964) 70–74.

[64] Eine interessante Frage, auf die im vorliegenden Zusammenhang jedoch nicht eingegangen werden kann, wäre die, inwieweit Canisius unter ‚Verbesserungen' des Textes auch dessen Angleichung an dogmatische Vorgaben verstand, ein Vorgehen das bis zum Ende des 16. Jahrhunderts speziell in Rom, vereinzelt aber auch auf protestantischer Seite praktiziert wurde. Einzelheiten hierzu bei *P. Petitmengin*, De adulteratis Patrum editionibus. La critique des textes au service de l'orthodoxie, in: Les Pères de l'Eglise au XVII^e. Actes du colloque de Lyon 2–5 octobre 1991, publiés par *E. Bury* et *B. Meunier*, Paris 1993, 17–32.

[65] B. 1, 188.

[66] B. 1, 218–219.

[67] B. 1, 222. – Während die Patrologie des 18. Jahrhunderts Canisius' Leo-Ausgabe noch erwähnt und darauf verweist, daß er als erster Briefe und Predigten zusammen ediert hat (*Schoenemann*, Bibl. hist. lit., Leipzig 1794, II, 888 = PL 54, 65C), kommt sein Name bei modernen Editoren nicht mehr vor (vgl. *A. Chavasse*, Les anciens éditions des sermons de saint Léon, CCh.SL 138, CLXXV–CLXXXVI).

Auflage begnügen, so war die Nachfrage nach der Leo-Edition größer. Sie erlebte je zwei Neuauflagen in Köln (1547 und 1548), Venedig (1553 und 1573), und Löwen (beide 1566)[68].

Nimmt man die Zahl der Auflagen seiner Väter-„Editionen" zum Maßstab, dann werden dieselben immer erfolgreicher. Die 1561 erschienene Ausgabe der Briefe des Hieronymus[69] war ein ausgesprochener Bestseller. Das Buch erreichte alles in allem etwa 40 Auflagen[70]! Canisius verfolgte, wie aus dem Widmungsbrief hervorgeht, mit dieser Ausgabe mehrere Ziele. Erstens ging es ihm darum, eine handliche, besonders auch für den Schulgebrauch geeignete Sammlung der Hieronymusbriefe auf den Markt zu bringen[71]. Diesem Ziel entspricht u. a. die übersichtliche systematische Einteilung, die er der Sammlung gibt. Ein erster Teil umfaßt die Freundesbriefe, ein zweiter die Lehrschreiben des Kirchenvaters, ein dritter Briefe, die man auch als Heiligenleben lesen kann[72]. Didaktisch ist auch die Kennzeichnung der bei Hieronymus relativ häufig vorkommenden Sentenzen durch Majuskeln. Gelegentliche Kürzungen des Textes[73] der ersten Auflage werden in späteren übrigens beseitigt. Es geht Canisius jedoch nicht nur um die Bereitstellung einer praktischen Schulausgabe der Briefe des Kirchenvaters, sondern auch, und vielleicht sogar in erster Linie, um die Verdrängung der Erasmus-Edition von 1516/1520, die 1559 wegen ihrer zahlreichen kirchenkritischen Kommentare auf den römischen Index Pauls IV. geraten war[74] und so von Katholiken eigentlich nicht benutzt werden durfte[75].

---

[68] B. 1, 221–222.

[69] Epistulae B. Hieronymi Stridonensis eloquentissimi et praestantissimi Ecclesiae Doctoris in libros tres distributae. Nunc primum opera D. Petri Canisii selectae, magnoque studio in ordinem redactae et commode iam circumferri et ad communem scholarum usum utiliter accomodari possint. Accessit elogii vice proxime a praefatione, Matthaei Galeni Vestcapellii panegyricus B. Hieronymo, Dillingae 1559 pridie Calend. octob. dictus. Cum gratia et privilegio Caesareae Maiestatis. Dillingae apud Sebaldum Mayer. Anno domini MDLXII.

[70] Zum folgenden vgl. *A. Meuwese*, De uitgave van Hieronymus' brieven door Petrus Canisius, in: Historisch Tijdschrift 4 (1925) 1–25.

[71] B. 3, 278.

[72] Vgl. B. 3, 278/9.

[73] B. 3, 279.

[74] Vgl. *H. Reusch*, Der Index der verbotenen Bücher, I, Bonn 1883, 264 u. 347. – Wie begeistert die Kritik am gegenwärtigen Zustand von Mönchtum, Theologie und Kirche in der Hieronymus-Ausgabe des Erasmus aufgenommen wurde, zeigt für einen konkreten Fall, nämlich den des ehemaligen Alpirsbacher Benediktinermönchs, späteren Reformators von Konstanz, Ambrosius Blarer, *H.-P. Hasse*, Ambrosius Blarer liest Hieronymus. Blarers handschriftliche Eintragungen in seinem Exemplar der Hieronymus-Ausgabe des Erasmus von Rotterdam (Basel 1516), in: Auctoritas Patrum. Zur Rezeption der Kirchenväter im 15. und 16. Jahrhundert, hrg. von *L. Grane, A. Schindler, M. Wriedt*, VIEG 37, Mainz 1993, 33–53. – Canisius' Einsatz für einen ‚katholischen' Hieronymus ist wohl auch vor diesem Hintergrund einer besonderen Rolle des Kirchenvaters am Vorabend und zu Beginn der Reformation zu sehen.

[75] Auf diesem Index standen nicht nur Bücher von häresieverdächtigen Autoren, sondern auch solche von eindeutig rechtgläubigen, wenn sie von jenen mit Anmerkungen versehen waren. So gelangten auch Kirchenväterausgaben des Erasmus auf den Index. – Über die Schwierigkeiten der Beobachtung der Index-Vorschrift gerade auch bei den deutschen Jesuiten und Canisius selber vgl. *B. Duhr*, Geschichte der Jesuiten in den Ländern deutscher Zunge im XVI. Jahrhundert, I, Freiburg i. Brsg. 1907, 655–659, und B. 3, 114, 119, 125/6.

Auf das Verhältnis der damaligen kirchlichen Autoritäten[76], der frühen Gesellschaft Jesu[77] und speziell des Canisius[78] zu Erasmus kann im vorliegenden Rahmen nicht eingegangen werden. Begnügen wir uns mit der Stellungnahme unseres Autors zu dem großen Humanisten in der Widmung seiner uns hier interessierenden Hieronymus-Ausgabe. Niemand, heißt es hier, verkenne die außerordentlichen Leistungen, die Erasmus auf seinem Gebiet vollbracht habe. Sein Fehler jedoch sei es, daß er sich auf ihm fremdes Gelände, eben das der Theologie, begeben habe und sich dort zahlreicher Fehlurteile schuldig mache[79]. Sobald er den Theologen zu spielen beginne, werde Erasmus ungebührlich, anmaßend und allzu selbstbewußt. Eine eigentlich dogmatische Theologie scheine er abzulehnen und sich auf einen rein skeptisch-kritischen Standpunkt zurückzuziehen. Im übrigen sei er, der selber andere schonungslos kritisiere, was seine eigene Person angeht, überaus empfindlich[80].

---

[76] Vgl. *S. Seidel Menchi,* Erasmus als Ketzer, Leiden 1992.

[77] *O'Malley,* Die ersten Jesuiten 302–306; *ders.*, Renaissance Humanism and the Religious Culture of the First Jesuits, in: HeyJ 31 (1990) 471–487 (praktisch identisch mit: Renaissance Humanism and the First Jesuits, in: Ignacio de Loyola y su tiempo. Congreso international de historia, Bilbao 1992, 381–403), nimmt trotz aller zu beobachtenden äußeren Reserve massiven Einfluß humanistischen Gedankengutes auf die frühe Gesellschaft Jesu an, und zwar aufgrund der inneren Affinität zwischen ignatianischer Spiritualität und den Anliegen eines christlichen Humanismus z. B. eines Erasmus. – Vgl. auch *R. Crahay,* Le procès d'Erasme à la fin du XVI[e] siècle: Positions de quelques Jésuites, in: Colloque Erasmien de Liège, hrg. von *J.-P. Massaut,* Paris 1987, 115–133; *I. Bezzel,* Erasmusdrucke des 16. Jahrhunderts in bayrischen Jesuitenbibliotheken, in: Das Verhältnis der Humanisten zum Buch, hrg. von *F. Krafft* und *D. Wuttke,* Boppard 1977, 145–162.

[78] Vgl. *A. Troll,* Der hl. Petrus Canisius und Erasmus, in: EphMar 24 (1974) 347–367.

[79] *Braunsberger* hat B. 3, 284 eine Reihe von Glossen aus der Hieronymus-Ausgabe des Erasmus, Opus epistularum, Basel 1524, zusammengestellt, die bei kirchlich gesinnten Leuten wie Canisius auf Ablehnung stoßen mußten. – Zur heutigen katholischen Einschätzung der Theologie des Erasmus vgl. u. a. *P. Walter,* Theologie aus dem Geist der Rhetorik. Zur Schriftauslegung des Erasmus von Rotterdam, Mainz 1991.

[80] B. 3, 280. – Canisius' Kritik an Erasmus wird nur verständlich, wenn man die damals auf kirchlicher Seite allgemein geteilte Auffassung mit in Anschlag bringt, nämlich daß Erasmus Luther den Weg bereitet habe. Darauf spielt Canisius auch in der uns hier interessierenden Einleitung an (B. 3, 280: ne Luthero excludenda ova deessent). Aus einem Text aus dem Jahre 1583 geht jedoch hervor, daß der Jesuit sehr wohl zwischen Luther und Erasmus zu unterscheiden wußte. Nach Herausstellung der großen Verdienste des Holländers (Latinae Graecaeque linguae peritia singularis, eruditio multiplex, mira scribendi facilitas et copia, eloquentia vero, ut illis temporibus rara et admirabilis) heißt es hier: Etenim qua ipse usus est, hanc alios etiam docuit immodicam libertatem, in veterum scriptis, in Ecclesiae constitutionibus, in theologorum sententiis, in publicis ritibus iudicandis, imo et convellendis atque exagitandis. Igitur quod veteres de Philone viro disertissimo dicere consueverunt: Aut Philo Platonizat, aut Plato Philonizat, hoc permulti de ipso etiam tandem pronuntiaverunt in hunc modum: Aut Erasmus Lutherizat, aut Lutherus Erasmizat. Et tamen fatendum est, si sincere iudicare velimus, inter Erasmum et Lutherum permultum interesse. Ille catholicum semper nomen retinuit, hic Catholicae Ecclesiae manifestus non solum desertor, sed impius etiam oppugnator, multarum sectarum caput existit. Ille arte potius quam potestate, sicut de Juliano dixit Orosius, religionem est insectatus, magnam saepe suis vel opinionibus vel erroribus cautionem ac moderationem adhibens; hic autem natura vehemens, turbulentus, ardens, factiosus, modum omnem excessit, ad extremaque ruit praeceps, tam arrogans, ut nulli cederet, tam durus et pertinax in sententiis, ut suis etiam saepe visus sit intolerabilis, tanto demum Ecclesiae odio inflammatus, ut ad illius exitium aperto Marte et furiosissime nihil non moliretur. Iudicavit Erasmus quae in Theologorum doctrina et Ecclesia improbanda corrigendaque putabat, atque ita sive sciens sive imprudens Momum (= reprehensorem) egit, ut magnam simul fenestram Luthero et aliis aperuit ad

Wir haben übrigens ein interessantes Einzelzeugnis dafür, daß der Hieronymus-Bestseller tatsächlich solche Früchte trug, wie sie sich der Autor von ihm erhoffte, nämlich Interesse zu wecken am Ordensleben und überhaupt junge Menschen zu einem geistlichen Leben anzuleiten. In der Tat, der Entschluß des Jugendheiligen der Gesellschaft Jesu, Johannes Berchmans, Jesuit zu werden, wurde aller Wahrscheinlichkeit nach durch die Lektüre der Hieronymus-Briefe in der Ausgabe des Canisius geweckt[81].

War die Hauptintention, die Canisius mit der Ausgabe verfolgte, auch eher eine pastoral-spirituelle, so vernachlässigte er doch nicht die philologische Seite. Er benutzte zwar keine neuen Handschriften im Vergleich zu Erasmus, aber verbesserte an nicht wenigen Stellen die Edition des großen Humanisten durch Vergleich mit anderen älteren Drucken[82].

Noch von einem vierten, diesmal gescheiterten Editionsprojekt ist zu berichten. Im Brief vom 3. Mai 1561 schreibt Canisius an den Ordensgeneral Diego Laynez:

> „Was die Werke Cyprians angeht, so habe ich die Hälfte des Buches noch nicht vollendet, als ich das Buch des P. Olavio in der Vatikanischen Bibliothek mit den alten Handschriften verglich. Es lohnte sich, auch den Rest am gleichen Ort zu vergleichen und zu verbessern, wie ich es angefangen habe. Der Herr Protonotar Guglielmo[83] hat noch ein weiteres Manuskript, das dem Papst Marcellus (II.) seligen Angedenkens gehört, aus dem zahlreiche Fehler verbessert werden könnten. Diese Arbeit ist nicht nur der Unsrigen würdig, sondern auch zum Nutzen der ganzen Kirche. Deswegen wünsche ich und bitte dringend, daß Cyprian von den Unsrigen von Fehlern gereinigt herausgebracht wird. Was meine Person angeht, so verspreche ich, wenn es nötig ist, mir alle Mühe zu geben. Der Herr Jesus sei mit uns!“[84]

Vorarbeiten zu dieser Cyprian-Edition hatte schon der im römischen Kolleg 1556 verstorbene P. Martino Olavio geleistet. Aus einem Brief an den Ordensgeneral Laynez vom 5. April 1561 geht hervor, daß es auch bei ihr wiederum darum ging, die Erasmus-Edition zu verdrängen bzw. zu ersetzen. Canisius, dem man die Vollendung der Edition angetragen hatte, nutzte einen Romaufenthalt zur Kollation von dort befindlichen Handschriften der Werke Cyprians und hatte nach Durchsicht der Hälfte des Textes schon fast 1000 Emendationen angemerkt[85]. Man hat darüber gerät-

---

religionem universam innovandam et ad tumultos eos concitandas, quos in christiano orbe nunc maximo malo consecutos esse videmus, satisque plorare non possumus (B. 8, 597). – Es folgt eine Verteidigung der römischen Indizierung der meisten Werke des Erasmus.

[81] Vgl. B. 8, 876.

[82] Vgl. die von *Tesser* 190 aufgeführten, im Vergleich zu Erasmus verbesserten Lesarten. – Nach *Meuwese* 11 ist der Text des Canisius insgesamt zwar nicht viel besser als derjenige des Erasmus, aber an einigen Stellen doch entschieden verbessert. *Meuwese* 14–16 belegt durch Beispiele, daß Canisius oft gegen die ganze auf Erasmus setzende Tradition recht hat. Nicht wenige Konjekturen des modernen Herausgebers *Hilberg*, CSEL LIV–LVI, finden sich schon bei Canisius! Nach *Meuwese* 15 gibt es sogar Stellen, an denen Canisius selbst im Vergleich zu *Hilberg* die bessere Lesart hat.

[83] Guglielmo Sirleto, Custos der Vaticana und großer Handschriftenkenner.

[84] B. 3, 134.

[85] B. 3, 110–111.

selt, warum aus der geplanten Ausgabe nichts wurde. Von protestantischer Seite wurde sogar vermutet, Canisius habe von dem Plan Abstand genommen, weil ihm bei der Beschäftigung mit dem Text klar geworden sei, daß Cyprians Primatsvorstellungen den römischen Vorgaben nicht entsprachen. Viel plausibler ist aber eine andere Erklärung, nämlich die, daß Canisius die eigenen Arbeiten an der Edition abbrach, als er Kenntnis davon bekam, daß der bekannte italienische Editor Latinus Latinius eine Cyprian-Ausgabe vorbereite, die dann tatsächlich auch 1563 bei Manutius in Rom herauskam, und zwar *innummeris locis emendatus et ad genuinam formam redactus*[86].

Canisius war 1556 mit der Leitung der neugegründeten Oberdeutschen Provinz der Gesellschaft Jesu betraut worden, dazu kamen neben zahlreichen speziellen Aufträgen auf höchster Ebene regelmäßige Lehr- und Predigttätigkeit in Ingolstadt, Wien, Prag, Augsburg, Innsbruck und München usw. Da blieb absolut keine Zeit mehr für umfassende Väterstudien und sorgfältiges Kollationieren von Handschriften in den Bibliotheken. Was der vielbeschäftigte Neuorganisator des katholischen Lebens in Deutschland selbst nicht mehr schaffen und leisten konnte, dazu ermutigte er Mitbrüder und sonstige für derartige Arbeiten geeignete Männer. „Es gewährt einen eigenen Reiz", schreibt Braunsberger, „in so vielen schriftstellerischen Unternehmungen jener Tage mehr oder minder deutlich die helfende Hand unseres Heiligen zu gewahren."[87] Im folgenden sollen einige dieser von Canisius angeregten oder von seinem Interesse begleiteten, die Kirchenväter oder überhaupt die Alte Kirche betreffenden Arbeiten registriert werden. Beginnen wir mit Texten einzelner Kirchenväter, bevor wir uns den Konzilien zuwenden!

In einem Brief von Polanco, dem Genersalsekretär der Gesellschaft Jesu, an Canisius aus dem Jahre 1565 ist die Rede von einem der kostbarsten Schätze des christlichen Altertums, nämlich den griechischen Briefen des Ignatius von Antiochien, die zu diesem Zeitpunkt freilich noch nicht in echte und unechte unterschieden waren. Der in diesem Zusammenhang genannte Gelehrte, der darum bat, die Ignatiusbriefe nach Rom zu befördern, um sie mit dortigen Handschriften zu vergleichen, ist vermutlich der Harlemer Kanonikus Hieronymus Verlainius, der 1566 und 1572 tatsächlich in Amsterdam bei Plantin eine lateinische Übersetzung der Ignatianen mit zahlreichen Anmerkungen herausbrachte[88].

Eine andere Perle der altchristlichen Literatur sind die *Confessiones* des hl. Augustinus. Sie erscheinen 1569 in Köln[89] bei dem mit den Jesuiten eng

[86] Zu weiteren Einzelheiten vgl. B. 3, 781–783.

[87] *O. Braunsberger*, Petrus Canisius der Kirchenlehrer, in: StZ 110 (1925/6) 13–28, hier 23.

[88] B. 5, 124–125.

[89] Divi Aurelii Augustini Hipponensis episcopi Confessionum libri XIII, in Epitomen redacti, per D. Ioannem Schvvaygerum Sultzbachium, Collegii ad D. Virginem Francoford. Scholasticum. Coloniae apud Maternum Cholinum MDLXIX. Cum gratia et Privileg. Caes. Maiest.

zusammenarbeitenden Verleger Maternus Cholinus[90]. Der Herausgeber, der Frankfurter Kanoniker Johannes Schvvayger, berichtet in der Einleitung, von Canisius zu dieser Edition angeregt worden zu sein, und zwar gelegentlich eines Aufenthaltes desselben in Frankfurt. Der Jesuit scheint auf den Scholasticus einen sehr großen Eindruck gemacht zu haben, heißt es doch am Schluß der Einleitung, was ein Mann wie Canisius anrate, das werde für die Kirche sicher von Nutzen sein[91].

In seinem Brief vom 26. Dez. 1562 an Hosius schreibt Canisius: „Mit Freude höre ich, daß binnem Kurzem Klemens von Rom herauskommen wird."[92] Gemeint sind hier aller Wahrscheinlichkeit nach die sog. *Constitutiones Apostolicae*, ein dem Klemens von Rom zugeschriebener apokrypher Text, der aus acht Büchern bestehend die größte kirchenrechtlich-liturgische Sammlung des frühen Altertums darstellt. Der um 380 entstandene Text enthält seinerseits ältere Stücke, so die Kirchenordnung Hippolyts. Francisco Torres (Turrianus) SJ, ein enger Mitarbeiter des Canisius, hat diesen wichtigen Text auf der Basis von drei Handschriften 1563 in Venedig, und zwar unter dem Namen des Clemens Romanus, auf griechisch herausgebracht[93]. Wie sehr Canisius sich für Texte dieser Art interessierte, geht aus einem Brief an Hosius vom 29. Okt. 1563 hervor. Er will von dem gelehrten Freund unbedingt wissen, was er von der im gleichen Jahr erschienenen lateinischen Übersetzung der Apostolischen Konstitutionen durch Carolus Bovius hielt[94].

Bleiben wir noch bei einem weiteren apokryphen Text, den man als die „kühnste und großartigste Fälschung kirchlicher Rechtsquellen, die jemals unternommen worden ist", bezeichnet hat[95]. Wir meinen die Pseudoisidorischen Dekretalen. Die Fälschung stammt zwar aus dem Mittelalter, ist aber insofern Gegenstand unserer Untersuchung, als Canisius und sein Mitarbeiter, der gelehrte P. Francisco Torres, durchaus von der Echtheit dieses Textes ausgingen und ihn entsprechend in die Zeit der Alten Kirche datierten. Zwar hatte schon Nikolaus von Kues an seiner Echtheit gezweifelt, Erasmus hatte sie, ebenso wie die Zenturiatoren, abgelehnt, aber der entscheidende Nachweis der Unechtheit gelang erst im 17. Jahrhundert.

In einem Brief vom 27. Okt. 1571 schreibt Hosius an Canisius:

---

[90] Vgl. *H. Schrörs*, Der Kölner Buchdrucker Maternus Cholinus, in: AHVNRh 85 (1908) 147–168.

[91] B. 6, 660: Porro plane persuasum omnibus esse debere puto, quidquid tanti viri calculo ecclesiae Dei proficuum censeatur, optato suo fructu nequaquam carere posse.

[92] B. 3, 573.

[93] Einzelheiten zur 1578 erschienenen lateinischen Übersetzung der Apostolischen Konstitutionen vgl. demnächst: *H. J. Sieben*, Von der Kontroverstheologie zur Zusammenarbeit in der Res publica literaria (1546–1643). Jesuitenpatristik von Petrus Canisius bis Fronton Du Duc.

[94] B. 4, 369: Illud unum nosse percupio, quod Celsitudo tua censeat de libris octo Clementis Romani per Bovium editis.

[95] *E. Seckel*, Pseudoisidor, in: RE 16, 1905, 265.

„Du hast bei deinem Vorhaben[96] ausgezeichnete Mitarbeiter, die die Blasphemien und schamlosen Lügen der Zenturiatoren durch ihre gelehrten Erörterungen zum Wanken und zu Fall bringen. Der eine von ihnen schützt die sichtbare Monarchie in der Kirche Christi[97], der andere, dein Mitbruder in Christus, unser Francisco Torres, verteidigt in einem dicken Band die Kanones der Apostel und die Papstbriefe höchst gelehrt und höchst wirksam[98]. Beide schrieben so, daß, wer nicht sieht, daß sich die Sache so verhält, blind ist ...[99]"

Aus einem Brief an den Ordensgeneral Franz Borgia geht hervor, daß Canisius diese Verteidigung der Pseudoisidorischen Dekretalen durch den Mitbruder als wichtigen Teil einer gemeinsamen Strategie zur Widerlegung der Zenturiatoren betrachtet. Ja, er bittet die Frage zu prüfen, ob man nicht seine eigene Schrift in dieser Sache zusammen mit der des P. Torres veröffentlichen und drucken sollte[100]. Hier ist vielleicht der Ort, darauf hinzuweisen, daß von Canisius keinerlei Impuls zur Überprüfung der Echtheit solcher Texte wie der Apostolischen Konstitutionen ausgegangen ist. Seine Interessenlage war eindeutig die, an der Echtheit solcher alten Texte, zumal wenn sie die bestehende Kirchenstruktur stützten, festzuhalten. Im übrigen vertrat er den gesunden Grundsatz, daß auch unechte Texte, richtig datiert, durchaus ihren Erkenntniswert für die betreffende Zeit haben[101].

Leider gelang es Canisius nicht immer, Mittel und Wege zur Herausgabe und Drucklegung wichtiger Texte zu finden. Beispiel eines solchen gescheiterten Projektes ist die Edition der für die Geschichte der Alten Kirche hochwichtigen Briefsammlung, die man nach dem Ort, an dem sie von Marcello Cervini, dem späteren Papst Marcellus II., gefunden worden war, *Collectio Avellana* benannt hat. Der gelehrte Kirchenhistoriker Onofrio Panvinio hatte die Briefe für die Edition vorbereitet[102], aber es fand sich kein Verleger[103], der die kostspielige Drucklegung übernehmen wollte. „Ich zweifle sehr, daß diese Briefe in Bälde gedruckt werden können", hatte Canisius in einem Brief vom 29. Sept. 1567 seinem Freund Panvinio geschrieben. Er sollte leider recht behalten. Man mußte noch bis ins 19. Jahrhun-

---

[96] Gemeint ist die im Auftrag des Papstes unternommene Widerlegung der Zenturiatoren. Vgl. w. u.

[97] Gemeint ist Nikolaus Sander, der 1571 seine *De visibili monarchia Ecclesiae libros VIII* herausgebracht hatte.

[98] Vgl. Francisci Turriani Societatis Jesu, Adversus Magdeburgenses Centuriatores pro Canonibus Apostolorum, et Epistolis Decretalibus Pontificum Apostolicorum Libri Quinque (Florenz 1572, Paris und Köln 1572).

[99] B. 6, 488.

[100] B. 6, 337.

[101] B. 5, 820: Est interim moderati prudentisque viri, si quosdam libros tamquam Augustini proprios non recipit, certe illos tamquam authoris alicuius pii et plerumque veteris non damnare atque contemnere, sed potius ut veteris Ecclesiae testes ac nuntios, a multis etiam eruditis probatos, candide admittere ac retinere.

[102] XXV Pontificum Romanorum, VI Imperatorum, aliquot praeclari nominis Sacerdotum, Virorum et Feminarum Clariss. Epistulae CCXL sinodales, dogmaticae decretales et familiares recondita doctrina refertae, in Conciliorum tomis omissae Onuphrii Panvinii ... argumentis illustratae (B. 6, 71).

[103] Über das katholische Verlagswesen dieser Jahre informiert bündig *Braunsberger* in: B. 7, 281–282.

dert[104] auf die Veröffentlichung einer Sammlung warten, die immerhin zahllose Briefe enthielt, die nur hier erhalten sind.

Wir kommen zu den von Canisius angeregten Konzilsausgaben und -sammlungen. Wie dringend die Aufgabe war, die zum Verständnis der Kirchen- und Konziliengeschichte so wichtigen Quellen öffentlich zugänglich zu machen, zeigt der Blick in die beiden damals einzigen Konzilssammlungen, diejenige des Pariser Kanonikus Jacques Merlin von 1524 und die des Franziskaners Petrus Crabbe aus dem Jahre 1538[105]: Was dort an Konzilsquellen gesammelt ist, ist im Vergleich zu dem, was heute in solchen Sammlungen zu finden ist, noch verschwindend wenig!

In einem Brief des oberdeutschen Provinzials, P. Hoffaeus, an Canisius vom 4. Sept. 1568 lesen wir:

> „Da die Nicaenischen Kanones des P. Pisanus[106] hier angekommen sind, möge doch Euer Hochwürden sich um sie kümmern, nicht nur, daß sie schnell durchgesehen und beurteilt werden usw., sondern auch daß die Frontseite mit einer päpstlichen oder kardinalizischen Empfehlung ausgestattet wird; denn wir sind der Ansicht, daß das Werk in Deutschland von großem Nutzen sein wird. Wir wünschen auch, daß es schnell wieder zurückgeschickt wird."[107]

Was hat es mit diesen Nicaenischen Kanones auf sich? Der Jesuit Johannes Elianus bzw. Romanus hatte gelegentlich einer Gesandtschaftsreise im Auftrag des Papstes 1561 in der Patriarchalbibliothek von Alexandrien einen arabischen Codex mit 80 Kanones entdeckt, die bis heute als arabische Kanones des Konzils von Nicaea bezeichnet werden. Unter Mithilfe einiger Orientalen übersetzte er ihn 1568 zusammen mit seinem Mitbruder Francisco Torres in Rom ins Lateinische und schickte diese Version dem P. Pisanus. Der glaubte in diesen 80 Kanones die in einem gefälschten Athanasiusbrief der Pseudoisidorischen Dekretalen bezeugten 70 Kanones des Konzils von Nicaea vor sich zu haben und veröffentlichte sie 1572 zusammen mit anderen das Konzil von Nicaea betreffenden Quellentexten[108]. In dem oben zitierten Schreiben des P. Hoffaeus geht es offensichtlich um die den Jesuiten damals vorgeschriebene und streng durchgeführte[109], in unserem Fall von Canisius vorgenommene Ordenszensur des Pisanus-Werkes. Pisanus bereichert übrigens die zweite Auflage seiner „Akten" des Konzils von Ni-

---

[104] 1895 und 1898, CSEL 35.

[105] Näheres zu diesen beiden Sammlungen bei *H. J. Sieben,* Die katholische Konzilsidee von der Reformation bis zur Aufklärung, Paderborn 1988, 225–228. – Canisius benutzt diese Sammlung, vgl. B. 2, 744.

[106] Theologe an der Universität von Ingolstadt.

[107] B. 6, 215.

[108] Acta et canones sacrosancti primi oecumenici concilii Nicaeni temporibus Pont. Rom. et Constantini Imperatoris celebrati. Appositis sanctorum Patrum testimoniis ad eorundem Canonum commendationem et interpretationem pertinentibus. Omnia studio et labore Alphonsi Pisani, Societatis Iesu Theologi, ex variis Graecorum, Latinorum atque Arabum monimenta collecta et concinnata. Cum privilegio Caes. Maiest. et facultate Superiorum. Dillingae apud Sebaldum Mayer MDLXXII.

[109] Vgl. *Duhr* 653–655.

caea[110] durch mehrere das genannte Konzil betreffende Texte, von deren Existenz in römischen Archiven er inzwischen Kenntnis erlangt hatte[111]. Dazu gehört die heute unter dem Namen des Gelasius von Cycicus bekannte Kirchengeschichte, eine aus der zweiten Hälfte des fünften Jahrhunderts stammende Legendensammlung hauptsächlich über das Konzil von Nicaea[112]. Pisanus bringt den genannten Text in lateinischer Übersetzung heraus, griechisch hat ihn dann zum ersten Mal der Schotte R. Balfour veröffentlicht[113]. Auf das Konzil von Ephesus kommen wir weiter unten im Zusammenhang von Initiativen Canisius' zur Erstellung von Übersetzungen aus dem Griechischen ins Lateinische zu sprechen.

Canisius fördert nicht nur die Herausgabe bzw. Übersetzung einzelner Konzilien, er ist auch aktiv an der Entstehung zweier wichtiger in Köln herausgekommener Sammlungen beteiligt. In einem Brief vom 7. Okt. 1561 schreibt er Hosius:

> „Die Kölner bereiten eine neue Edition der Konzilien vor und bitten mich sehr, daß ich aus Rom besorge, was zur Verbesserung und Bereicherung eines so wichtigen Werkes beiträgt. Hier[114] muß ich Sie unbedingt um Ihr Wohlwollen und Ihre Hilfe bitten, aufgrund derer in einer so heiligen und nützlichen Sache sehr viel zustande gebracht und vollendet werden kann. Ich weiß, daß schwierig erscheint, um was man bittet, doch es ist sicher zum Nutzen der Kirche, daß die Konzilien gründlicher, genauer und umfangreicher herausgebracht werden, als es bisher, wie wir sehen, geschehen ist. Die Kölner machen gewaltige Ausgaben, um diese Edition auszustatten, der Ihre Hoheit bitte Ihre Gunst und Ihren Schutz zum Nutzen der Genannten und der Kirche gewähren möge. Es gibt in Rom eine Reihe von Gelehrten, die, darum gebeten, ebenfalls wohl einen Beitrag dazu leisten könnten, daß bestimmte Stellen wiederhergestellt werden."[115]

Hosius wendet sich auf diesen Brief hin an den in Rom weilenden Kardinal Truchsess, der seinerseits Hosius zurückmeldet, er habe mit den betreffenden Gelehrten Kontakt aufgenommen und deren Hilfe zugesichert bekommen[116]. In einem Brief des in Rom weilenden Jesuiten Ribedeneira an Canisius vom 11. Okt. 1561 heißt es, Salmeron[117] habe in der Angelegenheit der Kölner Konzilsedition Kontakt mit römischen Gelehrten aufgenommen. Man werde jedenfalls mit Rat und Tat zur Seite stehen[118]. In einem Brief an Salmeron vom 8. Nov. 1561 bedankt sich Canisius für die Ratschläge bezüglich der in Köln geplanten Konzilsausgabe. „Ich habe keinen Zweifel, daß der Brief[119] Euer Hochwürden mit der Hilfe Gottes Frucht

---

[110] Köln 1581.

[111] B. 7, 223.

[112] Vgl. *H. J. Sieben*, Vom Apostelkonzil bis zum Ersten Vatikanum. Studien zur Geschichte der Konzilsidee, Paderborn 1996, 12–16.

[113] Paris 1599.

[114] D.h. in Augsburg.

[115] B. 3, 240.

[116] B. 3, 240–241.

[117] Alfonso Salmeron ist derzeit wegen Abwesenheit des Laynez Generalvikar der Gesellschaft Jesu.

[118] B. 3, 242. – Vgl. auch B. 3, 261 u. 273.

[119] Offensichtlich verloren gegangen, vgl. B. 3, 292, Anm. 1.

bringen wird. Ich werde sorgfältig schreiben, daß die Kölner das Urteil Euer Hochwürden berücksichtigen und daß sie nicht an den für die Abschreiber notwendigen Ausgaben sparen." [120] Am 27. Dez. 1561 schreibt Salmeron aus Rom an Canisius:

„Hier läßt man die achte Synode [121] abschreiben, die noch nie gedruckt wurde, ebenfalls die Synode Papst Martins [122], die wunderschön ist. Vielleicht können wir sie euch schicken, damit sie zusammen mit der dritten gedruckt werden [123]; oder ihr schickt sie den Kölnern. Aber das ist nur, was mir gerade so in den Sinn kommt, mit der Zeit werden wir sehen, was besser ist ..." [124]

Die beiden genannten Konzilien, das Lateranense von 649 und das vierte Constantinopolitanum, erscheinen dann nicht in P. Theodor Peltans [125] Ausgabe des Konzils von Ephesus, sondern im ersten Band der von Laurentius Surius 1567 herausgegebenen Konziliensammlung [126].

In einem Brief Canisius' vom 29. März 1566 an den Rektor des Kölner Kollegs, Leonard Kessel, lesen wir: „Aus Rom werden die Abschriften des Konzils Martins I. und des Zweiten Nicaenums, das zuverlässiger durch Athanasius [127] Bibliothecarius übersetzt wurde als durch Longolius [128], geschickt werden." [129]

Die im Brief an Kessel genannten Akten des Zweiten Nicaenums in der Übersetzung des Anastasius Bibliothecarius wurden erst in der zweiten Auflage einer weiteren, in Köln vorbereiteten Sammlung, der des Kölner Theologieprofessors Severin Bini, gedruckt. Sie kam in erster Auflage 1606 und in zweiter 1618 heraus [130]. Wie intensiv Canisius auch an dieser neuen Sammlung interessiert war und zu ihrem Gelingen mitwirkte, geht aus einem Schreiben vom 5. Okt. 1574 von Innsbruck aus an den oben schon genannten Andreas Fabricius, den Erzieher des Prinzen Ernst von Bayern, hervor:

„Ich habe noch einen zweiten Anlaß, Ihnen zu schreiben. Der um den katholischen Glauben hochverdiente Gervinus Calenius, druckt er doch für uns seit vielen Jahren herrliche Bände und stürzt sich zur Verteidigung und Erklärung der katholischen Lehre in große Unkosten, bereitet jetzt eine neue [131] Edition der heiligen Konzilien vor, die er mit glaubwürdigen Denkmälern des ehrwürdigen Altertums ausstatten und

---

[120] B. 3, 293.

[121] Gemeint ist das vierte allgemeine Konzil von Konstantinopel aus dem Jahre (869/70).

[122] Gemeint ist das berühmte Laterankonzil von 649.

[123] P. Peltan bereitet eine Übersetzung der ephesinischen Konzilsakten vor, die tatsächlich 1576 erscheint. Näheres hierzu in unserer Untersuchung, Von der Kontroverstheologie zur Zusammenarbeit.

[124] B. 3, 342.

[125] Näheres über den Niederländer bei *Duhr*, I, 661.

[126] Tomus primus conciliorum omnium, tum generalium tum provincialium atque particularium, Coloniae Agrippinae 1567. Vgl. zu dieser Sammlung *Sieben*, Reformation 229. – Canisius erwähnt sie B. 6, 70. Vgl. auch B. 4, 1.

[127] Es muß natürlich heißen Anastasius Bibl.

[128] Synodi Nicaeni, quam Graeci septimam vocant ... Actiones omnes contra Iconoclastas et Iconomachos ... Opus nunc recens inventum, et e Graeco versum ... (lateinische Übersetzung des Lutheraners Gisbert Longolius, Köln 1540).

[129] B. 5, 215 und 217.

[130] Zu dieser Sammlung vgl. *Sieben*, Reformation 229–230.

[131] Auch die Sammlung des Surius von 1567 war bei Calenius herausgekommen.

vermehren will. Deswegen meine ich, es sei von größter Wichtigkeit, daß alle an der katholischen Lehre und am allgemeinen Wohl Interessierten sich für dieses herrliche Unternehmen einsetzen und es auf jede denkbare Weise unterstützen. Da nun der Genannte mich in dieser heiligen Sache um Hilfe bittet und anfleht, meinte ich zu Ihnen Zuflucht nehmen zu sollen. Denn Sie stehen derzeit in Rom bei den besten Gelehrten in hohem Ansehen und setzen sich Ihrer Frömmigkeit entsprechend gern für die gemeinsame Sache der Kirche ein und fördern sie. Deswegen bitte ich Sie immer und immer wieder, sorgfältig alles zu sammeln, was zu dieser neuen und vollständigeren Ausgabe der Konzilien beitragen könnte, zumal wenn man das erste und zweite Konzil von Nicaea finden könnte, das erste Constantinopolitanum, das Lugdunense und andere ähnliche Konzilien, die bisher noch vermißt werden oder gewiß verstümmelt verbreitet sind. Darüber werden sich auch andere Gelehrte, von denen sich nicht wenige in Rom aufhalten, leicht ein Urteil bilden. Unter ihnen nimmt einen ausgezeichneten Rang Kardinal Sirleto ein, von dem ich hier meine, daß man auf sein Urteil besonders viel geben muß. Ich zweifle nicht, daß auch der Ermländische Kardinal (Hosius), unser gemeinsamer Patron, gern Hilfe gewähren wird, so daß der Erwartung des Calenius, so weit immer möglich, auf ehrenhafte Weise entsprochen wird." [132]

Der Briefauszug bedarf keines weiteren Kommentars, er zeigt, wie aktiv Canisius in Sachen der geplanten Konzilsedition für den Kölner Verleger selbst von Innsbruck aus noch tätig ist. In dem gleichen Anliegen wendet sich Canisius auch an den Fürstbischof von Trient, den Protektor der germanischen Nation beim Heiligen Stuhl, Ludovico Madruzzo[133]. Wie sehr übrigens dieses offensichtliche Interesse Canisius' an der Edition von Konzilsquellen durch seinen Kampf gegen die Reformatoren motiviert ist, geht aus einer Predigt in Augsburg aus dem Jahre 1564 hervor:

„Heute ist es notwendig, Katechismen zu schreiben ... ist es notwendig sorgfältiger über das Wort Gottes und sein Verständnis Untersuchungen anzustellen und zu predigen. Es ist notwendig, die Zeugnisse der Konzilien und der alten Väter zu suchen. Augustinus sagt, durch die Häresien werden die Diener Gottes dazu angestachelt, eifriger zu wachen und zu weiden und zu verkünden und zu schreiben und die Schrift zu studieren." [134]

Es entspricht ganz der pastoral-kontroverstheologischen Grundeinstellung des Canisius, wenn er sich nicht auf die Edition der griechischen Kirchenväter beschränkt, sondern, wo immer er kann, zu Übersetzungen ins Lateinische anregt. Auf offene Ohren traf deswegen auch die Bitte des Rektors des Kölner Trium-Coronatorum-Gymnasiums, Johannes Rethius, ihn bei einem solchen Übersetzungsprojekt zu unterstützen[135].

Aber Canisius ergreift auch selber die Initiative und regt selber Übersetzungen an. In den Briefen sind mehrere konkrete Fälle bezeugt. So geht, wie

---

[132] B. 7, 243.

[133] B. 7, 293.

[134] B. 4, 853.

[135] B. 7, 53: Sunt autem quidam viri docti et boni, qui in animum induxerunt, Graecos doctores Ecclesiae repurgare a versionibus haereticorum. Quocirca effice, queso, per animos tuos, quos habes plurimos rei litterariae et religionis promovendae per quam studiosos, ut sciamus, qui Patres Graeci in Fuggerana, et in aliis superioribus Germaniae bibliothecis scripti vel impressi graece asserventur; et num aliquis catholicus se socium reliquis in hoc sacro labore adiungere velit. Hominibus enim piis grave est, si graece nesciant, aut a Graecis scriptoribus abstinere, aut subsidio haereticorum uti. – Vgl. auch B. 7, 198 und 217.

aus der Einleitung erhellt, die Übersetzung einer Schrift des Marcus Eremita durch Friedrich Staphylus, auf eine Anregung seines Freundes Canisius zurück[136]. Höchstwahrscheinlich hat er auch seinen Mitbruder Theodor Peltan dazu bewegt, sich an die Übersetzung des Panarions des Epiphanius von Salamis zu machen, das 1544 auf griechisch erschienen war[137]. Auf sein Anraten dürfte auch der zur katholischen Kirche zurückgekehrte Stephanus Agricola das *Commonitorium* des Vinzenz von Lerin ins Deutsche übertragen haben[138]. In engstem Kontakt mit Canisius ist vor allem die wichtige Übersetzung der Akten des Konzils von Ephesus durch P. Peltan entstanden, auf die wir in anderem Zusammenhang näher eingehen werden[139]. Hier genüge die Mitteilung des Canisius an den Ordensgeneral Laynez:

„Der Pater Theodor (Peltan) hat den Auftrag übernommen, das Konzil von Ephesus zu übersetzen, wie der Fürst[140] es von ihm verlangt hat. Wir haben Codices bekommen, in denen nicht der geringste Teil dieses Konzils schon ins Lateinische übersetzt vorgefunden wird. Es war nicht leicht, den guten Pater zur Übernahme dieser Aufgabe zu bewegen, aber wir erklärten ihm, daß diese wichtige Aufgabe vom Fürsten gefordert werde ...“[141]

III. Eigene Benutzung der Kirchenväter

Die Kirchenväter sind für Canisius von hoher Bedeutung in seinem Kampf gegen die Reformatoren, deswegen fördert er ihr Studium und ihre Verbreitung nach Kräften. Wir kommen zum dritten Aspekt unserer Untersuchung, der Verwendung des Kirchenväterargumentes in seinen eigenen theologischen Schriften. Beginnen wir mit dem Werk, das wie kein anderes seinen Ruhm als kirchlichen Schriftsteller begründet hat, seinen Katechismen[142], die bis 1597 sage und schreibe 200mal aufgelegt wurden und die man „in ihrem Verzicht auf Originalität der Gedanken (als) C.s genialste Leistung“ bezeichnet hat[143].

Vergleicht man den Text dieses Bestsellers[144] vor der Drucklegung und in seinen verschiedenen Auflagen miteinander, so ist festzustellen, daß dem Väterargument offensichtlich eine von Mal zu Mal größere Bedeutung zugemessen wird. Und zwar gilt dies unter doppelter Rücksicht. Einerseits nimmt die Zahl der zitierten Väterstellen erheblich zu, andererseits wird die Darbietung des Argumentes entschieden verbessert. Was den ersten, quan-

---

[136] B. 1, 557.
[137] B. 7, 432.
[138] Vgl. B. 2, 911.
[139] Vgl. *Sieben,* Von der Kontroverstheologie zur Zusammenarbeit.
[140] Albrecht V. von Bayern.
[141] B. 3, 131.
[142] Vgl. zu den verschiedenen Formen und Ausgaben im einzelnen, *F. Streicher,* S. Petri Canisii, Catechismi Latini et Germanici, 2 Bde, Rom – München 1933, hier 1, 38*–168*.
[143] *B. Schneider,* Canisius, in: LThK 2 (1958) 915–917, hier 914.
[144] Wir beziehen uns hier auf die sog. *Summa doctrinae christianae* von 1555 (= *catechismus maior,* für Studenten) und lassen den sog. *catechismus minor* von 1558 (für Mittelschüler) und den sog. *catechismus minimus* von 1556 (für Kinder) außer Betracht.

titativen Aspekt angeht, so steigt die Zahl der Väterstellen von um die 400 in der ersten Edition der *Summa doctrinae christianae* aus dem Jahre 1555 auf ungefähr 1200 in der Neuauflage im Jahre 1566[145].

Wichtiger aber noch sind die Verbesserungen der Darbietung des Väterargumentes. In der dem römischen König, Ferdinand I., 1554 eingereichten Fassung fehlen die Verweise auf die Väter entweder noch ganz oder sie sind nach Ansicht des Herrschers im Layout des geplanten Drucks nicht deutlich genug erkennbar. In einem Schreiben des Königs an Canisius vom 16. März 1554 verlangt dieser jedenfalls die Schrift- und Väterverweise deutlich auf dem Seitenrand zu vermerken, damit die weniger gebildeten Benutzer des Katechismus dieselben leichter verifizieren können und so von den Wahrheiten des Katechismus überzeugt werden[146]. Canisius hat diesem Auftrag Ferdinands ganz offensichtlich entsprochen. Nimmt man einen Katechismus der ersten Auflagen zur Hand, so findet man die Väterverweise deutlich sichtbar auf dem fast die Hälfte der Seite einnehmenden Rand gedruckt. Manche Seite, so schon gleich die erste, ist geradezu mit Väterverweisen gespickt[147].

Einen deutlichen weiteren Fortschritt in der Qualität des Väterbeweises enthalten dann diejenigen Ausgaben, in denen nicht nur am Rand auf Väterstellen verwiesen wird, sondern die auf dem Rand angegebenen Texte in einem eigenen Apparat in extenso zitiert sind[148]. Diese *testimonia* nehmen dabei meist das Vielfache an Raum im Vergleich zum Text des Katechismus selber ein. Es kommt vor, daß auf eine Seite Katechismustext im Großdruck bis über 30 Kolumnen Testimonien im Kleindruck folgen[149]. Die ersten zwei Auflagen dieses Typs der *Summa* erschienen unter einem Titel, der dem eigentlichen Charakter des Werkes, nämlich einer Sammlung von Schrift-, aber hauptsächlich Väterstellen zur Absicherung der im Katechis-

[145] B. 1, 455. Anm. 2.

[146] B. 1, 454: (Iubemus), ut ante omnia in margine ubique expresse annotes loca et capita, in quibus reperiendae erunt scripturae tum sacrorum bibliorum, tum Divinorum Patrum Doctorumque Canonumque Sanctorum, quae in Catechisj ista abs te docte, apposite, et pie allegantur, ut etiam a Ludimagistris imperitioribus, aliisque minus exactae et profundae scientiae viris, allegationes istae quaeri et videri possint, quia non exiguam spem concepimus, hoc modo multos, qui per ignorantiam lapsi sunt, in sinum et salutare gremium Sanctae Catholicae Matris nostrae Ecclesiae reductum iri ...

[147] Summa doctrinae christianae per quaestiones luculenter conscripta, nunc demum recognita et locupletata, authore D. Petro Canisio Societatis Iesu Theologo, Venedig 1569, Seite 20: Nach zwei Schriftzitaten folgen Verweise auf Athanasius, Cyprian (2mal), Ignatius von Antiochien, Augustinus (2mal), Tertullian (2mal). Auf manchen Seiten befinden sich über 10 solcher Väterverweise, vgl. z. B. ebd. S. 29: Basilius, Augustinus, Gregor von Nazianz, Hieronymus, Chrysostomus, Historia tripartita, Ephraem, Origenes, Rufinus, Nicephorus, Cyrill von Jerusalem.

[148] Einzelheiten zum folgenden bei *O. Braunsberger*, Entstehung und Entwicklung der Katechismen des seligen Petrus Canisius aus der Gesellschaft Jesu, Freiburg Brsg. 1893, 136–148.

[149] Vgl. Opus catecheticum sive de summa doctrinae christianae D. Petri Canisii theologi Societatis Iesu praeclaris divinae scripturae testimoniis sanctorumque Patrum sententiis sedulo illustratum opera D. Petri Busaei Noviomagi, eiusdem Societatis Iesu theologi, nunc vero primum accessione nova locupletatum atque restitutum. Editio altera multis in locis auctior ... (Köln 1577), 81–101.

mus gelehrten Thesen, voll Rechnung trug[150]. Die dritte, vermehrte Auflage greift dann wieder in etwa den ursprünglichen Titel auf. Der Untertitel dieser Ausgabe nennt auch zum ersten Mal den Namen des Autors des Testimonienapparats. Es ist Canisius' Mitbruder, sein Landsmann und Verwandter Peter Buys (Busaeus). Dieser hatte vor seiner Berufung an die Wiener Universität in Köln den Schülern der höheren Klassen des Jesuitenkollegiums den Katechismus des Canisius gelehrt. Dort faßte er auch den Entschluß, diesem die Belegstellen aus der Heiligen Schrift und aus den Kirchenvätern im Wortlaut hinzuzufügen[151]. Aus dem von Buys verfaßten Vorwort geht hervor, daß die Sammlung auf Wunsch von Benutzern des Katechismus erstellt wurde[152]. Mit Hilfe dieser *testimonia* sei es jetzt sonnenklar, daß der *sensus atque consensus* der Alten Kirche hinter den Wahrheiten des Katechismus stehe. Wer die Kirchenväter mißachtet, heißt es weiter, beleidigt den Heiligen Geist in seinen auserwählten Werkzeugen[153].

Die Kirchenväter-Testimonien-Sammlung ist übrigens mit großer Sorgfalt angelegt. Buys weiß um die Mißverständnisse, die durch Mißachtung des Kontextes entstehen und zitiert diesen deswegen meist sehr ausführlich. Auch gibt er in einem weiteren Vorwort genaue Rechenschaft über die von ihm benutzten Übersetzungen und Editionen. In der Widmung der Kölner Ausgabe seiner *Summa* von 1577 an Julius Echter von Mespelbrunn stellt Canisius nach dem Hinweis auf die sorgfältige Arbeit des Mitbruders nicht ohne Stolz fest: „Mühelos kann jetzt jeder feststellen, daß die ganze Lehre unseres Katechismus mit den kanonischen Schriften und den bewährten Schriften der Väter übereinstimmt."[154]

1559 war der erste Band der Magdeburger Zenturien erschienen. Erst 1588 gelang es Cäsar Baronius, der protestantischen Deutung der Kirchengeschichte ein in etwa ebenbürtiges Werk aus katholischer Sicht an die Seite zu stellen. Zu den in der Zwischenzeit gescheiterten Versuchen einer katholischen Erwiderung[155] auf die Herausforderung gehören auch zwei Werke des Canisius, eine 1571 erschienene Schrift über Johannes den Täufer[156] und

---

[150] Authoritatum sacrae Scripturae et sanctorum Patrum, quae in Summa Doctrinae Christianae Doctoris Petri Canisii Societatis Iesu citantur et nunc primum ex ipsis fontibus fideliter collectae, ipsis Catechismi verbis subscriptae sunt, partes I–IV, Köln 1569.1570.

[151] Weitere Einzelheiten bei *Braunsberger,* Entstehung 136–148.

[152] Das bezeugt auch Canisius selber, vgl. B. 6, 323. Der Name des Sammlers, nämlich des P. Buys, soll bei der Neuauflage genannt werden, ebd. Realisiert wurde diese Neuauflage jedoch nicht von Buys, sondern von dem Kölner Jesuiten Johannes Hase; vgl. *Braunsberger,* Entstehung 145.

[153] Summa, Ausg. Köln 1577, (8): Gravis est enim authoritas Patrum, quos omnino qui contemnunt vel negligunt, nae illi non intelligunt, quantopere contristent et offendant in suis electis organis Spiritum sanctum, qui etiam nunc in Patrum scriptis vivit ac loquitur continenter, magnumque lumen et robur necessarium praebet Ecclesiae Dei, tum in scripturarum interpretatione tum in Catholicae fidei doctrina confirmanda ac propugnanda.

[154] B. 7, 333.

[155] Vgl. im einzelnen *J. L. de Orella y Unzue,* Respuestas catolicas a las centurias de Magdeburgo (1559–1588), Madrid 1976.

[156] Commentariorum de verbi Dei corruptelis liber primus in quo de sanctissimi praecursoris

eine sechs Jahre später fertiggestellte über die Gottesmutter Maria (1577)[157]. Ein dritter über den Apostel Petrus geplanter Band kam über Vorarbeiten nicht hinaus. Canisius war zu dieser ihn im Grunde völlig überfordernden Arbeit[158] von Pius V. beauftragt worden. Die Erstellung dieser beiden Bände gehört zu den schwierigsten Aufgaben, die ihm der Ordensgehorsam abverlangt hat[159].

Wenn ein moderner Kritiker über seine beiden Werke die Bilanz zieht, Canisius argumentiere niemals mit theologischen Gründen, er bringe praktisch nur Autoritätsbeweise und reihe kritik- und vorbehaltslos Zitat an Zitat[160], so ist damit indirekt zum Ausdruck gebracht, welche Rolle auch in diesen beiden theologischen Werken die Kirchenväter spielen. Konkret geht Canisius in seinem Buch über Johannes den Täufer so vor, daß er jeweils zunächst die Schrift zitiert, dann in einem zweiten Schritt deren Auslegung durch die Zenturiatoren. Dieser setzt er dann in einem dritten Schritt die Meinung der Tradition, d. h. hauptsächlich die Interpretation der betreffenden Schriftstelle durch die Kirchenväter entgegen. Es ist gerade diese traditionelle, personenbezogene[161], d. h. im ersten Fall auf die Person des Johannes, im zweiten auf die Mariens konzentrierte Methode, die ihm den vollen Einsatz des Väterarguments erlaubt. Es läßt sich besonders deutlich im 10. Kapitel des Buches über Johannes den Täufer beobachten, in dem Canisius anläßlich dessen Wortes „Jeder Baum, der keine gute Frucht bringt, wird umgehauen und ins Feuer geworfen" (Mt 3,10) der reformatorischen Lehre die katholische entgegenstellt, indem er Väterzitat an Väterzitat reiht[162].

Die zweite gegen die Zenturiatoren gerichtete Schrift stellt eine praktisch

---

Domini Johanne baptista historia evangelica cum adversus alios huius temporis sectarios, tum contra novos Ecclesiasticae historiae consarcinatores sive Centuriatores pertractatur, authore Petro Canisio Societatis Iesu Theologo nunc primum editus, Dilingae ... excudebat Sebaldus Mayer MDLXXI.

[157] De Maria virgine incomparabili et Dei genitrice sacrosancta libri quinque. Atque hic secundus liber est commentariorum de verbi Dei corruptelis, adversus novos et veteres sectariorum errores nunc primum editus. Autore D. Petri Canisio, Societatis Iesu Theologo. MDLXXVII Ingolstadii, excudebat David Sartorius.

[158] Vgl. *Jedin* 391: „Das Buch über Johannes den Täufer (1571) und die berühmt gewordenen fünf Bücher über die Gottesmutter Maria (1577) machen dem Fleiß des Canisius alle Ehre, aber sie haben nicht vermocht, die mit mächtiger Gelehrsamkeit auftretenden Centurien zu entmachten ... Canisius war eben kein Historiker und auch kein spekulativer Theologe, sondern er war und blieb praktischer Seelsorger." Ähnlich urteilt *Schneider*, Briefe 35: „Canisius war weder seiner Begabung noch seiner Vorbildung nach dieser ihm gestellten Aufgabe gewachsen. Deswegen trifft ihn jedoch kein Vorwurf, da er selbst, der eigenen Unzulänglichkeit bewußt, oft und entschieden genug die zuständigen Stellen in Rom um Zurücknahme jenes Auftrages ersuchte. Man tut Canisius kein Unrecht mit der Feststellung, daß er sicher kein Historiker war, daß er keinen eigentlichen geschichtlichen Sinn und vor allem keinerlei Anlage zu historischer Kritik besaß."

[159] Weitere Einzelheiten bei *B. Schneider*, Petrus Canisius und Paul Hoffaeus, in: ZkTh 79 (1957) 304–330, hier 311–319.

[160] *Orella* 218.

[161] Vgl. die nähere Charakterisierung der Methode bei *Orella* 216–218.

[162] Commentariorum liber primus 244–247: Quomodo patres qui Apostolorum aetatem secuti sunt a Centuriatoribus accusentur circa doctrinam.

vollständige Mariologie dar; das Werk geht auf alle denkbaren Fragen ein, die über die Mutter des Herrn aufgeworfen werden können. Es ist methodisch anders angelegt als der erste gegen die Zenturiatoren gerichtete Band. Es folgen nicht mehr jeweils hintereinander Schriftzitat, Auslegung durch die Zenturiatoren und *censura*, d. h. Widerlegung derselben hauptsächlich durch die Kirchenväter, der ungeheure Stoff ist vielmehr auf fünf Bücher[163] verteilt, die ihrerseits in Kapitel untergliedert sind.

Um sich über die Verwendung des Väterargumentes im Marienwerk des Canisius ein Bild zu machen, gibt es seit der Übersetzung dieser Schrift ins Deutsche ein ausgezeichnetes Hilfsmittel[164]. Ein erster Anhang dieser Übersetzung nennt kapitelweise die Quellen, aus denen die Väterzitate des Marienwerkes stammen[165], ein zweiter geht in alphabetischer Reihenfolge „historisch-kritisch" auf die einzelnen von Canisius zitierten Väter ein[166], ein dritter gibt einen nach Jahrhunderten gegliederten Überblick über die mehr als 100 von Canisius zitierten Väter des 2. bis 7. Jahrhunderts[167].

Wie sehr Canisius sich bemüht, nicht nur aus dem Arsenal der gedruckten Vätertexte *testimonia* beizubringen, sondern möglichst auch handschriftliches Material zu verwenden, geht aus einem Brief an Kardinal Truchsess von Anfang 1572 hervor. Sirleto, heißt es hier, habe ihm diesbezüglich Hilfe versprochen. Bisher habe er nur gedruckt vorliegende Väterzeugnisse verwendet. Es sei schwer in Deutschland griechische Codices zu finden. In Rom gebe es solche Codices, die noch überhaupt nicht ins Lateinische übersetzt seien. Im einzelnen nennt Canisius Cyrill, Proculus[168], Amphilochius, Procopius, Flavianus, Caesarius und Meletius. Überhaupt habe er, heißt es weiter, bei den älteren Autoren bisher wenig zur Verherrlichung der Gottesmutter Geeignetes gefunden, dafür bei Chrysostomus, Origenes und Theophylakt manches Bedenkliche[169]. Er kenne übrigens nichts Schöneres, als was Athanasius über Maria gesagt habe, aber die Predigt werde von einigen

---

[163] Im einzelnen befassen sich die fünf Bücher mit dem Leben Mariens und ihren Tugenden (I), mit ihrer immerwährenden Jungfräulichkeit und damit zusammenhängenden Privilegien (II), mit dem Englischen Gruß (III), mit von den Neuerern falsch ausgelegten Stellen des Evangeliums (IV) und ihrer Aufnahme in den Himmel (V). – Vgl. die Würdigung des Marienwerkes bei *L. Scheffzczyk*, Canisius, in: Marienlexikon, hrg. von *dems.*, u. *R. Bäumer*, St. Ottilien I, 1988, 647–648 – Zur Entstehungsgeschichte dieses Werkes teilt *K. Schellhass*, Kardinal Morone, Petrus Canisius und dessen Opus Marianum, in: Miscellanea Fr. Ehrle, Scritti di Storia e Paleografia, V, StT 41, Rom 1924, 473–488, interessante Details mit.

[164] *K. Telch*, Maria, die unvergleichliche Jungfrau und hochheilige Gottesgebärerin vom heiligen Kirchenlehrer Petrus Canisius aus der Gesellschaft Jesu aus dem Lateinischen zum ersten Mal als Ganzes übersetzt (mit Weglassung nicht mehr zeitgemäßer Kontroversen), Warnsdorf 1933, 778 Seiten. Vgl. die kritischen Ausstellungen zu dieser Übersetzung bei *F. Streicher*, Vom Marienwerk des hl. Petrus Canisius und seinen jüngsten deutschen Übersetzungen, in: ZAM 9 (1934) 174–175.

[165] *Telch* 537–560.

[166] *Telch* 561–605.

[167] *Telch* 607–611.

[168] Gemeint ist Proclus von Konstantinopel.

[169] Zusammenstellung solcher Stellen in B. 7, 4.

für unecht gehalten[170]. Kurz, er habe praktisch nichts anderes zur Hand an Zeugnissen über Maria als was P. Buys im Zusammenhang des Englischen Grußes im Katechismus zitiere. Deshalb möge sich der Kardinal bei Sirleto, dem großen Handschriftensammler für ihn verwenden, daß der ihm Vätertexte zukommen lasse, die Marias Jungfräulichkeit, einzigartige Heiligkeit, Aufnahme in den Himmel und ihre sonstigen Privilegien belegen. An keiner dieser Wahrheiten ließen die Reformatoren nämlich ein gutes Haar[171]. Später, zur Vorbereitung der Neuauflage seines Marienbuches, wendet sich Canisius in der gleichen Angelegenheit auch direkt an Sirleto[172].

Werfen wir abschließend noch einen Blick auf Canisius' ‚Anmerkungen' zu den Lesungen der Sonntags- und Feiertagsevangelien[173] von 1591 und 1593, sein letztes größeres Werk überhaupt, Frucht seiner eigenen vieljährigen Predigttätigkeit, geschrieben ganz in der Sorge um den rechten Glauben gerade der einfacheren Christen. Kirchenväter werden in diesen frommen Meditationen sage und schreibe 1900mal zitiert[174]. Mit den zahlreichen Väterzitaten in seinen Evangelienanmerkungen macht Canisius wahr, was er im Widmungsbrief ankündigt:

> „Wir hielten es für sachgemäß, zu dem, was wir selber meinen, auch Zeugnisse aus der Heiligen Schrift und den Denkmälern der Väter beizusteuern. Den Frommen gefallen sie nämlich gleich leuchtenden kleinen Sternen und kostbaren Steinen[175], oft widerlegen sie die gottlose Neuerung, nicht selten erklären und bekräftigen sie die heute ganz besonders bekämpfte Wahrheit des rechten Glaubens."[176]

---

[170] Gemeint ist hier der *Sermo in annuntiationem deiparae* (PG 28, 917–940), der heute einem unbekannten Autor des ausgehenden 7. oder beginnenden 8. Jahrhunderts zugeschrieben wird. Obwohl Baronius die Echtheit in Zweifel gezogen hatte, wurde der Sermo auch nachher noch unter den echten Werken des Athanasius veröffentlicht.

[171] B. 7, 2–3. – Vgl. auch den Dankesbrief an Truchsess, B. 7, 46.

[172] B. 8, 28. Vgl. die Wiederholung der Bitte B. 8, 187: Versamur enim in Aquilone, unde malum omne panditur (vgl. Jer 1,14), et selectis Patrum testimoniis quae ad tantae Virginis gloriam tuendam spectant, misere destuimur uti sapientiae tuae ignotum esse non potest. Nihil autem huic instituto quod multis iam annis promovemus, utilius, nihil nobis gratius esse potest, quam eiusmodi veterum sententiis Catholicam veritatem stabilire, et haereticam falsitatem evertere atque profligare.

[173] Notae in evangelicas lectiones quas dominicis et aliis diebus festis proponit Ecclesia, recognitae ac iam in tres tomos digestae. Opus ad pie meditandum, docendum atque precandum probe accommodatum. Ausg. *F. Streicher*, 3 Bde, Freiburg 1939–1955.

[174] Vgl. B. 8, 836. Zum Einzelnachweis vgl. den kritischen Apparat und das entsprechende Register des modernen Editors.

[175] Stellulae quaedam et gemmae lucentes.

[176] *Streicher* I,7. – Canisius hat nicht nur selber, wie aus dem Vorstehenden hervorgegangen sein dürfte, die Väter zur Widerlegung der Protestanten herangezogen, er hat auch andere zur Abfassung entsprechender Werke angeregt. Dazu gehört vor allem die *Confessio Augustiniana* des Hieronymus Torres aus dem Jahre 1567, eine aus Augustinusstellen bestehende antiprotestantische Testimoniensammlung. Näheres hierzu bei *Sieben*, Von der Kontroverstheologie zur Zusammenarbeit. – Von der Abfassung eines zweiten Werkes dieser Art ist in Briefen aus den Jahren 1568 bis 1570 die Rede. Es sollte den Titel *Confessio Hieronymiana* haben. Mit der Fertigstellung war zunächst P. Antonio Balduino betraut. Autor des 1584 erschienenen Werkes ist dann jedoch der Kölner Kanoniker Cornelius Schultingh (B. 6, 737).

ThPh 72 (1997) 31–52

Narrative Theologie

Chancen und Grenzen – Im Anschluß an E. Jüngel, P. Ricœur und G. Lafont

Von João Duque

Die Rede von einer narrativen Theologie hat (in Deutschland) vor allem in den siebziger Jahren Konjunktur gehabt. Als Ausgangspunkt dafür darf man das mittlerweile berühmt gewordene Heft von „Concilium" aus dem Jahr 1973 betrachten, dabei insbesondere die Beiträge von H. Weinrich und J. B. Metz.

Der Sache nach ist das Programm einer narrativen Theologie jedoch viel älter und vor allem in den USA bereits davor weitgehend reflektiert worden[1]. Die Praxis einer erzählenden Theologie (als Rede von Gott bzw. als Artikulation von Gottes Geschichte mit den Menschen) geht sogar auf zahlreiche biblische Texte zurück. Das vielleicht Neue an der sogenannten narrativen Theologie vor allem Metzscher Prägung ist die Reflexion – auf einer deutlich theoretischen Metaebene – über ihre Bedeutung für die Rede von Gott bzw. über ihre Legitimität und Notwendigkeit. In den Vordergrund tritt die grundsätzlich narrative Struktur theologischer Rationalität überhaupt. Narration ist insofern zu einem fundamentaltheologischen Thema geworden. Darum geht es hier zugleich um die fundamentaltheologische Begründung des Projektes. In dieser Hinsicht darf man wohl den Ansatz E. Jüngels als die bisher ausführlichste theologische Systematisierung der narrativen Theologie betrachten.

Manch radikaler Vertreter bzw. Apologet narrativer Theologie würde nun das Anliegen eines solchen fundamentaltheologischen Ansatzes als der Sache unangemessen oder sogar als Selbstwiderspruch betrachten – obwohl einem rein narrativen Verständnis die Widersprüche kein Problem bereiten sollten. Immerhin darf man tatsächlich die (als solche bereits theoretische) Frage stellen, ob von einer Begründung narrativer Theologie überhaupt die Rede sein darf. Oder ist in diesem Bereich eben nur zu erzählen geboten? G. Stachel[2] z. B. mißtraut, was das Projekt narrativer Theologie angeht, jeder Überlegung auf der Metaebene und plädiert entweder für eine reine Praxis des Erzählens oder höchstens für eine entsprechende Theorie, die dem Erzählen wirklich dient. Gerade die bekanntesten Vertreter dieser Art Theologie – allen voran J. B. Metz – hätten die wirkliche Narration in der Theologie völlig unbeachtet gelassen. L. Wachinger geht gar so weit, daß er

[1] Vgl. *J. Meyer zu Schlochtern,* Glaube – Sprache – Erfahrung: zur Begründungsfähigkeit der religiösen Überzeugung, Frankfurt a. M. 1978, bes. 175ff.

[2] *G. Stachel,* Narrative Theologie oder Theorie und Praxis des Erzählens?, in: KatBl 110 (1985) 348–357.

die Argumentation der Theologen als Beginn des Atheismus' apostrophiert[3]. Demgegenüber plädiert er auf radikale Weise für eine Besinnung „auf die poetische Wurzel allen Redens von Gott", damit man weniger stolz auf den „Maurerlärm der theologischen Begriffe und Systeme"[4] wird . Nun ist bereits auffällig, daß die narrative Theologie für sich meistens die Rolle einer – wenn nicht überhaupt *der* – Glaubensbegründung beansprucht, die eng an die Erfahrung gebunden bleiben soll[5]. Dieser Anspruch kann hier nicht behandelt werden. Dem zuvor aber darf man gewiß zurückfragen, ob die Frage nach Legitimität oder Notwendigkeit einer narrativen Theologie ausgespart werden darf, ohne daß dies jede mögliche Diskussion um ihre Begründung verweigert? Demgegenüber wird hier die Begründungsfrage bezüglich der narrativen Theologie gerade als Frage nach ihrer Legitimität zu behandeln sein.

Die Grundfragen dieser fundamentaltheologischen Diskussion sollen hier dargestellt und gegebenenfalls weitergeführt werden. Noch vor kurzem hat K. Wenzel treffend bemerkt: „Was dem Projekt ‚Narrative Theologie' bislang fehlte, war eine systematische Reflexion auf das Phänomen Erzählen selbst, war mithin eine Erzähltheorie."[6] Von den genannten ersten Ansätzen einer narrativen Theologie an haben sich in der Tat die Positionen eher radikalisiert als differenzierter entfaltet. Auf der einen Seite wird von vielen ihren Anfechtern diese „neue Form" von Theologie auf die Praxis der Verkündigung oder der Liturgie reduziert, ohne ihr irgendwelche echt theologische Bedeutung zuzusprechen. Auf der anderen Seite haben viele unter ihren radikalen Vertretern sie zur einzig möglichen oder legitimen Form von Theologie überhaupt erklärt.

Die Rede vom Mangel einer Erzähltheorie ist auch – jedoch *cum grano salis* – auf Jüngel anzuwenden. Er ist zwar mit seiner Theorie der Metapher und, was die Theoriebildung der narrativen Theologie anbelangt, über Metz hinausgegangen. Eine spezifische Erzähltheorie hat er aber nicht entwickelt. Dies hat – auf strikt philosophischer Seite – Paul Ricœur mit seinem monumentalen Werk „Zeit und Erzählung"[7] unternommen, welches für das Programm narrativer Theologie bislang – bis auf wenige Ausnahmen[8] – unbeachtet geblieben ist.

---

[3] Vgl.: *L. Wachinger*, Erinnern und Erzählen. Reden von Gott aus Erfahrung, München 1974, 78.

[4] A.a.O. 135.

[5] Worauf *Meyer zu Schlochtern*, op. cit., zutreffend hingewiesen hat.

[6] *K. Wenzel*, Zu einer theologischen Hermeneutik der Narration, in: ThPh 71 (1996) 161–186, hier 163.

[7] Vgl.: *P. Ricœur*, Zeit und Erzählung I-III, München 1988–1991 (=ZE) (Orig. Temps et récit I-III, Paris 1983–1985).

[8] Die beste Ausnahme bildet m. E. die Dissertation von *F. Prammer*, Die philosophische Hermeneutik Paul Ricœurs in ihrer Bedeutung für eine theologische Sprachtheorie, Innsbruck / Wien 1988, bes. 119–135, 158–162, 205–214; vgl. ferner: *Wenzel* bes. 163–166; *B. Sesboüé*, De la narrativité en théologie, in: Gr. 75 (1994) 413–429 (bes. 419–422); *P. Bühler / J.-F. Habermacher* (Hrg.), La Narration. Quand le récit devient communication, Genève 1988.

Es soll hier ein kleiner Beitrag geleistet werden, um diesen theoretischen Mangel zu mindern und die positive Bedeutung der narrativen Theologie ins Licht treten zu lassen. Ist es in der Tat nicht so, daß die Problematik einer narrativen Theologie wieder in Vergessenheit geraten ist, ohne daß ihr Ansatz recht zur Entfaltung gekommen wäre? – Dies unter der Gefahr, daß der dabei sich ankündigende besondere Beitrag wiederum in den Hintergrund der Theologie geschoben wird[9]. Insofern handelt es sich hier nicht in erster Linie um literaturwissenschaftliche bzw. strikt sprachtheoretische Überlegungen über die eigentümliche Gattung der Narration, oder um die Gestaltung einer theologischen Erzählung, sondern grundsätzlich um die Legitimation der narrativen Theologie. Da es hier um ein spezifisch theologisches Projekt – und nicht etwa direkt um eine Philosophie der Narrativität – geht, wird die entsprechende Position Jüngels uns als Leitfaden dienen. Die Philosophie Ricœurs wird als Ergänzung – gegebenenfalls als Korrektur – genommen – nicht nur in bezug auf die Erzähltheorie, sondern auch auf Jüngels Theorie der Metapher.

Zuerst soll aber noch eine Begriffsklärung unternommen werden, um eventuelle Mißverständnisse zu vermeiden. Da viele Polemik in diesem Bereich sich dem Mangel an begrifflicher Präzisierung verdankt, soll hier klar unterschieden werden zwischen einer erzählenden Theologie, einer theologischen Theorie des Erzählens und einer theoretischen Grundlagenreflexion über Legitimation, Begründung und Notwendigkeit erzählender Theologie[10]. Einzig die erste soll hier narrative Theologie genannt werden. Die zweite geht nicht narrativ, sondern phänomenologisch, analytisch oder gar behauptend vor und entwickelt eine Art theologischer Poetik der Narration. Die dritte Arbeit gehört deutlich in den Bereich einer spekulativ-argumentativen Fundamentaltheologie.

Insofern stimme ich Jüngels Begriffsbestimmung nicht zu, wonach auch (oder gar besonders) die theologische Theorie des Narrativen als narrative Theologie bezeichnet wird[11]. Daraus entsteht nur eine Verwischung der Grenzen zwischen den verschiedenen Dimensionen der Theologie. Ein mehrdimensionales Verständnis von Theologie verlangt aber gerade, daß die Dimensionen in ihrer wechselseitigen Bezogenheit streng voneinander unterschieden werden. Die Nichtbeachtung einer solchen Differenzierung kann im Fall der narrativen Theologie dazu führen, daß man wie Jüngel sich nicht schlüssig zu werden vermag, ob narrative Theologie überhaupt Theologie (im eindimensionalen wissenschaftlichen Sinne) genannt werden darf oder ihren Platz bloß in der Verkündigung hat[12]. Will man narrative Theo-

[9] Vgl. dazu: *W. Kasper*, Systematisch-theologische Neuansätze, in: ThQ 156 (1976) 55–61, bes. 57ff.

[10] Vgl. dazu: *E. Arens*, Narrative Theologie und theologische Theorie des Erzählens, in: KatBl 110 (1985) 866–871.

[11] Vgl.: *E. Jüngel*, Gott als Geheimnis der Welt, Tübingen ^{6}1992 (1977) (=GGW), 427.

[12] Vgl.: A. a. O. XVII–XVIII.

logie als echte Theologie begründen – bereits um den sonst entstehenden Selbstwiderspruch im Namen zu vermeiden –, dann ist die Position Metz' konsequenter, wonach es eine Zeit des Argumentierens und eine Zeit des Erzählens gibt[13] – vorausgesetzt, das werde als Unterscheidung zwischen Dimensionen und nicht als Isolierung von etwa gegensätzlichen Sprachformen der Theologie verstanden. Dieser Beitrag bewegt sich deutlich auf der letztgenannten Ebene einer spekulativ-argumentativen Fundamentaltheologie und ist insofern keineswegs als narrative Theologie zu verstehen – sowenig wie die Entwürfe von Metz oder Jüngel und vielen anderen.

Nun gibt es auch auf dieser Ebene Begründungsversuche, die sich als ungenügend erweisen; denn sie implizieren bzw. verursachen eine Reduzierung der Theologie. Es ist z. B. allgemein die Rede von einem „Erfahrungsverlust bzw. -defizit der Theologie". Dies bedeutet unter anderem, daß die (allzu theoretische) Theologie die Menschen von heute nicht mehr anspricht. Gegen diesen Mangel rhetorischer Ansprechkraft hat die Theologie mehrfach versucht zu reagieren. Die narrative Theologie wird meistens als eine dieser Reaktionen betrachtet und damit gerade legitimiert. Man könne dem Menschen von heute nur narrativ begegnen, indem man ihm interessante bzw. echte Erfahrungen vermittle. Solle die Kommunikation zwischen Theologen und Publikum fortbestehen, so müsse die Theologie narrativ werden – statt sich in abstrakt-spekulativen, dem normalen Menschen unverständlichen oder irrelevanten Spielereien zu verlieren.

Ein solcher Versuch der Legitimation narrativer Theologie greift aber deutlich zu kurz. Natürlich ist es wichtig, die Menschen anzusprechen. Unternimmt man aber eine Begründung narrativer Theologie bloß aus dieser Perspektive, so verfällt man schnell in ein pragmatistisch-funktionalistisches Denken, um nicht von demagogischer Taktik zu sprechen. Es kann nicht nur darum gehen, eine angemessenere Redeform zu finden, um die christliche Botschaft hoffähig zu machen. Die Legitimität der narrativen Theologie muß eher sachgemäß begründet werden, sonst wird sie wie jede Mode vergehen.

Darüber hinaus läuft das Insistieren auf der Erfahrungsgebundenheit bzw. -angemessenheit narrativer Theologie die ständige Gefahr, die menschliche – gar subjektive – Erfahrung als einzigen Ursprung und Maßstab der Rede von Gott aufzustellen. Wir wären damit ganz in der Nähe der als Idolatrie entlarvten Denkform einer bestimmten „Onto-theo-logie", die Gott nach unserem Maß denkt und vorstellt. Die direkte und unvermeidliche Konsequenz einer solchen Reduktion wäre der Atheismus bzw. der „Tod Gottes". Insofern würde eine so begründete narrative Theologie gerade das betreiben, was sie zu überwinden versucht – das Vorstellen Gottes nach einem bestimmten, nach unseren Maßstäben gebildeten System. Man muß also zu einer sachlicheren Begründung übergehen, welche die Theologie in

[13] Vgl.: *J. B. Metz*, Glaube in Geschichte und Gesellschaft, Mainz ^{5}1992 (1977) (=GGG), 202.

ihrem vollen Wesen und Dasein betrachtet und nicht funktionalistisch oder idolatrisch reduziert. Dabei darf man wohl an den Ansatz E. Jüngels anknüpfen.

1. Ansatz: Zeitlichkeit und Narrativität

Einen spezifischen Entwurf zur theologischen Theorie der Erzählung hat Jüngel erst in *Gott als Geheimnis der Welt* vorgelegt – obwohl er der Sache nach bereits vorher Wichtiges dazu gesagt hatte. Jüngel bezieht sich hier aber explizit auf die programmatischen Ausführungen von H. Weinrich und J. B. Metz zu einer narrativen Theologie[14]. Dies gibt dem Ansatz einer Begründung der narrativen Theologie – auch bei Jüngel – bereits deutlichere Konturen. Es handelt sich um die Artikulation von Zeitlichkeit bzw. Geschichtlichkeit und Sprache im Zusammenhang eines offenbarungstheologischen Ansatzes. Der grundlegende Schritt zu einer tieferen Begründung der narrativen Theologie muß insofern strikt (offenbarungs-)theologisch einsetzen, weil es zeitliche wie geschichtliche Kategorien sind, welche Grundlage und Reichweite jeder Gottesoffenbarung in der menschlichen Geschichte bilden.

Bei Metz ist in diesem Zusammenhang ohne Zweifel die Anknüpfung an seine berühmt gewordene „Memoria-These" von grundlegender Bedeutung. Das erste Element dieser These bildet die Zusammengehörigkeit – gegenüber der (angeblich) herkömmlichen Gegensätzlichkeit – von Vernunft und Geschichte. Dies gilt gerade in philosophischer Perspektive: kritische Vernunft ist auf Geschichte und Tradition angewiesen. Das ermöglicht dann einen Zugang zu der theologischen Grundeinsicht, daß Glaube als *memoria*, als Erinnerung zu verstehen ist. „Christlicher Glaube ist hier ... als jenes Verhalten verstanden, in dem der Mensch sich an ergangene Verheißungen und angesichts dieser Verheißungen gelebte Hoffnungen erinnert und sich an diese Erinnerung lebensbestimmend bindet."[15] Dies impliziert aber noch keinen nostalgischen Traditionalismus; denn die Erinnerung ist eine „gefährliche Erinnerung", eine subversive *memoria*. Und sie wird noch präziser als Erinnerung an die Leidensgeschichte bestimmt. Damit wird erst möglich, das in der Geschichte real erfahrene Leiden nie zu vergessen. Darum wird es aber auch nicht auf seinen allgemeinen Begriff gebracht, unter Nivellierung der Realität. Die Erinnerung ist immer auch „bestimmte Erinnerung". Als solche ist sie partikular: für das Christentum eine *memoria passionis, mortis et resurrectionis Jesu Christi*. Als partikular ist sie aber von universaler (eschatologischer) Bedeutung.

Metz verbindet dann Erinnerung der Leidensgeschichte (Gottes und des Menschen) in der Theologie unlösbar mit Narration: „Eine Theologie des

[14] Vgl.: *Jüngel*, GGW XVII.

[15] *J. B. Metz*, „Politische Theologie" in der Diskussion, in: *H. Peukert* (Hrg.), Diskussion zur „politischen Theologie", Mainz / München 1969, 267–301, hier 286.

Heils, die weder die Heilsgeschichte konditioniert oder suspendiert noch die Nicht-Identität der Leidensgeschichte ignoriert bzw. dialektisch überfährt, kann nicht rein argumentativ, sie muß immer auch narrativ expliziert werden; sie ist in fundamentaler Weise memorativ-narrative Theologie."[16]

Über die Anknüpfung an die „Memoria-These" hinaus wird von Metz die Problematik der sprachlichen Artikulation des wirklich Neuen, des Anfangs und des Endes ins Zentrum der Theologie gestellt: „Anfang und Ende können nur erzählend bzw. vorauserzählend besprochen werden ... Das Neue und noch nie Dagewesene kann nur erzählend dargestellt und vergegenwärtigt werden."[17] Nun bilden Begriffe wie „Memoria", „Leidensgeschichte", das „Neue", der „Anfang" und das „Ende" zeitliche bzw. geschichtliche Kategorien, die bereits auf den engen Zusammenhang von Zeitlichkeit/Geschichtlichkeit und Narrativität hinweisen. Dies soll den Grundansatz zu jeder Thematisierung der narrativen Theologie bilden.

Auch Jüngel folgt diesem Ansatz. Dabei knüpft er bewußt direkt an K. Barth an. Insofern könnte man im ersten Schritt der Reflexion sogar mit diesem einsetzen, bei dem B. Wacker eine „Vor-narrative Narrativität" findet[18]: Die Ewigkeit kann nicht „vor der Zeit zurückbleiben, damit ist sie per se vor der Zeit wie in der Zeit, dann kann sie auch in der Zeit nur Geschichte sein. Wer und was Jesus Christus ist, das kann eben nur erzählt, nicht aber als ein System angeschaut und beschrieben werden."[19] Oder: „Die Versöhnung ist Geschichte. Wer sie kennen will, muß sie als solche kennen. Wer ihr nachdenken will, muß ihr als solcher nachdenken. Wer von ihr reden will, muß sie als Geschichte erzählen."[20] Auf den spezifisch theologischen Kontext angewandt, heißt es: „Theologie ist Bericht von dieser Geschichte ... Sie muß sich unter allen Umständen auf jene Geschichte beziehen und also unter allen Umständen Erzählung sein und bleiben. Sie darf um keine Vollständigkeit und Geschlossenheit, sie darf nur darum besorgt sein, alles recht zu erzählen."[21]

Die dabei berührte Problematik der Beziehung zwischen Offenbarung und Geschichte wird von Barth aber ausschließlich nach dem Modell der *analogia fidei* behandelt. Das heißt aber, daß die auf den Glauben gegründete Heilsgeschichte im Grunde von der Universalgeschichte getrennt wird. Diese Trennung möchte R. Bultmann vermeiden, läuft dabei aber die ständige Gefahr, den realen Boden der faktischen Geschichte zu verlassen. Die Beziehung zwischen Offenbarung und Geschichte geht bei ihm am Ende in einer bloß anthropologischen Interpretation auf. Demgegenüber versucht E. Käsemann (der zum ersten Mal eine Reflexion über die theologische

[16] *J. B. Metz*, Kleine Apologie des Erzählens, in: Conc(D) 9 (1973) 339; vgl.: *ders.*: GGG 134.
[17] *Metz*, GGG 199.
[18] *B. Wacker*, Narrative Theologie?, München 1977, 73.
[19] *K. Barth*, KD II / 2, 206.
[20] *Ders.*, KD IV / I, 171.
[21] *Ders.*, KD III / 3, 334.

Narration als solche unternommen hat[22]), die Geschichte – zunächst bloß als Historiker – theologisch ernst zu nehmen. Seine Frage, die historisch wie theologisch von eminenter Bedeutung ist, lautet zusammengefaßt wie folgt: „Wie konnte es von der Doxologie des Verkündigten nochmals zur Erzählung vom Verkündiger kommen, und zwar im Rahmen des Kerygmas?“[23] Anders ausgedrückt: „pour quelle raison les évangélistes dans la première communauté, après bien des années où l'enthousiasme post-pascal et la réflexion dogmatique dominèrent, ont-ils éprouvé le besoin de revenir à la figure du Jésus terrestre et de produire des textes *narratifs?* Pourquoi les Evangiles, pourquoi des récits en forme de vie de Jésus?“[24] Die Antwort Käsemanns darauf lautet:

> „Der Rückgriff auf die Form des Evangeliumsberichts, auf die Erzählung vom palästinensischen Verkündiger, auf das ‚Einmal‘ gegenüber dem ‚Ein-für-alle-Mal‘, auf historisierende Darstellung im Rahmen des Kerygmas und nicht zuletzt auf den durch Palästina wandernden Jesus erfolgte als eine theologisch relevante und deshalb von der Kirche aufgenommene und festgehaltene Reaktion, in der es um die Unverfügbarkeit des Christus, des Geistes, des Glaubens ging.“[25]

Aus der Diskussion über die Beziehung zwischen Offenbarung und Geschichte wird ersichtlich, inwiefern die Problematik der Narrativität in den Kern einer Offenbarungstheologie gehört. Insofern wären die Fragen nach der Geschichte und die nach den Geschichten (Erzählungen) wohl zu unterscheiden, jedoch nicht voneinander zu trennen – wie z. B. H. Weinrich zu tun scheint: „Es ist daher für mich der Verdacht nicht abweisbar, daß innerhalb der Theologie die Frage nach der Geschichte möglicherweise falsch gestellt ist. Die biblische Tradition legt vielmehr die Frage nach der Erzählung nahe.“[26] Die Gebundenheit der christlichen Theologie an die Offenbarung Gottes in der Geschichte verlangt gerade, daß die Zeitlichkeit in ihr ernst genommen wird. Dies geschieht nun am besten, wenn die Theologie narrativ vorgeht. Insofern gründet die Legitimität der narrativen Theologie nicht etwa auf den mehr oder weniger äußerlichen Umständen ihrer Verwirklichung. Ihre Legitimität liegt gerade in ihrem innersten Wesen als Offenbarungstheologie verwurzelt.

Zunächst schon ist es Tatsache, daß die Heilige Schrift voll von Erzählungen ist. „On sait combien est grande la part du récit dans les Ecritures.“[27] Dies jedoch nicht nur im quantitativen, sondern vor allem im qualitativen Sinne“ „... ich sage sicher nicht zuviel, wenn ich behaupte, daß die wichtigsten, die religiös relevanten Texte Erzählungen sind.“[28] Vor allem das AT

---

[22] Vgl.: *P. Corset,* Le théologien face au conteur évangélique. A la recherche d'une théologie narrative, in: RSR 73 (1985) 61–84, hier bes. 62.

[23] *E. Käsemann,* Exegetische Versuche und Besinnungen II, Göttingen 1964, 66.

[24] *Corset,* op. cit. 67.

[25] *Käsemann* a. a. O.

[26] *H. Weinrich,* Narrative Theologie, in: Conc (D) 9 (1973) 330.

[27] *Sesboüé,* op. cit. 414.

[28] *Weinrich,* op. cit. 330.

gründet im Ganzen auf der Dynamik des Erzählens: „L'événement fondateur, en effet, ne vit que par et dans le récit qui en est fait et ce récit est à son tour un acte ou un événement. C'est ce récit qui est le porteur de la révélation de Dieu: c'est dire qu'il est plein de ‚théologie' au sens premier de ce mot. Il est un ‚discours sur Dieu'." [29] Diese Theo-logie gewinnt ihre eigene Gestalt gerade in der Gestaltung der Narration.

Aber nicht nur das AT wird durch Narration geprägt, sondern gerade im NT spielt das Erzählen eine bedeutende Rolle. Dies mindestens in zweifacher Hinsicht. Zunächst weil Jesus auch – oder gar vorwiegend – ein Erzähler bzw. Nacherzähler war. Man hätte hier eigentlich nur einige Beispiele aus der Gleichniswelt zu erwähnen. Gleichnisse sind eben „metaphorische Erzählungen" Jesu, die das Reich Gottes unter den Menschen stiften. Sie sind keine bloß rhetorischen Ornamente einer dogmatischen Lehre, die damit kommunikationsfähig werden sollte. E. Arens z. B. hat darauf hingewiesen, daß „Jesu Gleichnisse die grundlegende Form seiner Verkündigung darstellen" [30]. Diese Feststellung ist nach ihm gerade für die „offenbarungstheologische" Begründung einer narrativen Theologie im hier angestrebten Sinne von großer Bedeutung. Arens Programm kann man folgendermaßen zusammenfassen:

> „Christlicher Glaube hat seinen Ursprung, seinen Bezugspunkt, sein Kriterium und sein Ziel in Jesus Christus. Wenn dies so ist, dann erscheint es mir für eine Erörterung der Erzählstruktur christlichen Glaubens sinnvoll und notwendig, zu untersuchen, welche Geschichten und welche Geschichte in der zum Eigennamen gewordenen Prädikation Jesus Christus zusammengezogen, kondensiert und konzentriert worden sind." [31]

Sodann aber auch, weil – wie oben erwähnt – Jesus der Christus in den ersten Gemeinden zum Erzählten geworden ist. Zur Grundlage des christlichen Glaubens wurde also die Erzählung von der Geschichte Gottes mit den Menschen in Jesus Christus. „Jesus von Nazareth tritt uns vornehmlich als erzählte Person ... entgegen, und die Jünger erscheinen als Zuhörer von Erzählungen, die ihrerseits die gehörten Erzählungen weiter- und nacherzählen, mündlich oder schriftlich ... Das Christentum ist eine Erzählgemeinschaft." [32] Dessen Geschichte gibt in mehrfacher Hinsicht Zeugnis von der grundsätzlichen Narrativität seiner selbst.

> „La narration est bien une des formes fondamentales de la tradition de l'Evangile. Cette importance théologique du récit a toujours existé dans l'histoire de l'Eglise, malgré une appréciation et une pratique différentes ... D'un côté, elle permet de dé-

---

[29] *Sesboüé*, op. cit. 414.

[30] *E. Arens*, „Wer kann die großen Taten des Herrn erzählen?" (Ps 106, 2). Die Erzählstruktur christlichen Glaubens in systematischer Perspektive, in: *R. Zerfass* (Hrg.), Erzählter Glaube – erzählende Kirche, Freiburg i. Br. /Basel / Wien 1988, 13–27, hier 14.

[31] A. a. O. 13.

[32] *Weinrich*, op. cit. 330. Wobei zwischen Jesu Erzählungen (als metaphorischen Sprachhandlungen) und dem von der Gemeinde erzählten Jesus (mit dem historischen Faktum seiner Person und seines Handelns) zu unterscheiden wäre. Es gibt zwar keine reine Faktizität ohne Artikulation. Die Faktizität geht aber in ihrer Artikulation nicht auf und umgekehrt.

passer l'ancienne problématique d'une séparation de l'histoire de Dieu et de l'histoire de l'humanité, de l'histoire du salut et de l'histoire universelle ... De l'autre côté, ... permet de prendre en compte les récits de la souffrance humaine dans l'histoire en les insérant de manière pratique dans la *memoria passionis, mortis et resurrectionis Jesu Christi.*"[33]

E. Arens faßt im Anschluß an Umberto Eco diesen Ansatz zur Begründung der narrativen Theologie auf treffende Weise zusammen:

„‚Wovon man nicht theoretisch sprechen kann, muß man erzählen.' Christlicher Glaube muß erzählt werden ... Die Erzählstruktur christlichen Glaubens zeigt sich darin, daß, wer vom Gott Jesu Christi und vom Gott Abrahams, Isaaks und Jakobs reden will, von seinem Heilshandeln erzählen muß: von seinem Schöpfungshandeln, seinem Heilshandeln insbesondere an Israel und in Jesus, seinem Auferweckungshandeln in ihm und von seinem zukünftigen Vollendungshandeln."[34]

Diesen eher soteriologischen bzw. christologischen Ansatz hat nun Jüngel auf den allgemeinen (sagen wir: fundamentaltheologischen) Kontext der Frage nach der Möglichkeit der Rede von Gott erweitert. Bekanntlich wird diese Frage von ihm so behandelt, daß die einzige Möglichkeit, etwas von Gott zu sagen, in der Analogie des Glaubens – dies sogar als Analogie des Evangeliums verstanden – gründet. Das heißt aber im Rahmen seiner Theologie, daß der Mensch nur etwas von Gott sagen darf, weil Gott Mensch geworden ist und auf diese Weise in die menschliche Sprache gekommen ist. Insofern müsse jede Theologie – als Rede von Gott – von der Menschlichkeit Gottes ausgehen. Dies bedeutet nun, daß dabei die Zeitlichkeit weltlicher Geschichte miteinbezogen werden soll, denn Gott ist gerade in diese Geschichte gekommen. Daraus resultiert eine erste These, die für eine Begründung der narrativen Theologie von großer Bedeutung ist: „Die Gott entsprechende Sprache ist im eminenten Sinn Zeit-Wort. Sprachlichkeit und Zeitlichkeit zusammen erst, als ursprüngliche Einheit begriffen, machen das Gott entsprechende Wort zum Ort der Menschlichkeit Gottes."[35]

Die Frage lautet dann: wie wird diese ursprüngliche Einheit von Sprachlichkeit und Zeitlichkeit artikuliert? Selbstverständlich muß das – besonders innerhalb des sprachtheologischen Ansatzes Jüngels – wiederum sprachlich geschehen. Welche Sprache vermag das? Sie muß auf jeden Fall Zeit und Geschichte auch strukturell zur Sprache bringen. Daher die zweite Grundthese von Jüngels Theorie der narrativen Theologie: „Die der Menschlichkeit Gottes entsprechende Sprache muß also in ihrer sprachlichen Struktur zuhöchst temporal orientiert sein. Dies ist aber der Fall im sprachlichen Modus des Erzählens ..."[36]

Diese Schlußfolgerung wirkt sich dann auf die allgemeine Frage nach der Möglichkeit der Gottesrede – sowie des Gottesgedankens – ja auf Gott selbst aus. Es entstehen die für Jüngels Position grundlegenden Thesen, daß

[33] *Corset*, op. cit. 82.
[34] *Arens*, „Wer kann ..." 22.
[35] *Jüngel*, GGW 411.
[36] A.a.O. 413.

nicht nur die Rede von Gott, sondern auch das auf ihr beruhende Gottesdenken notwendigerweise auf die Erzählung als Möglichkeitsbedingung bezogen bleibt. „Der Gottesgedanke kann nur als – begrifflich kontrollierte – Erzählung von Geschichte gedacht werden." [37] Gott selber ist von der zu erzählenden Geschichte seines Kommens nicht zu trennen; denn „Gottes Sein bleibt im Kommen" [38].

Das vorletzte Zitat bringt eine Problematik zur Sprache, welche die gesamte Diskussion um die narrative Theologie stark bewegt: die Beziehung zwischen Begriff bzw. Argumentation und Narration. Für Jüngel liegt diese Beziehung einerseits in der Angewiesenheit der theologischen Reflexion (als „second-order activity") auf eine ursprüngliche Erzählung (als „first-order activity"); andererseits in der Angewiesenheit der Narration auf die Kontrolle durch den Begriff bzw. die kritische Argumentation. Jüngel geht aber im Rahmen von *Gott als Geheimnis der Welt* nicht näher auf diese problematische Beziehung ein. Er behauptet nur die Unumgänglichkeit der diskursiven Reflexion, damit die Erzählung selber argumentieren kann. Was damit gemeint ist, wird aber nicht weiter ausgeführt.

2. Vertiefung: Sprache und Wahrheit

Eine ausführliche Klärung der Beziehung zwischen Begriff und Erzählung verlangt eine ebenso ausführliche Philosophie – nicht bloß Theorie – der Narration als sprachlicher Artikulationsform. Jüngel legt zwar einige Gedanken zur Beziehung zwischen Erzählung und Historie bzw. zum Wesen des Erzählens – sogar zur narrativen Tiefenstruktur der Vernunft überhaupt vor, er geht aber einerseits nicht über Andeutungen hinaus und verbleibt andererseits bei einer Beschreibung der Gattung „Erzählung". Nötig wäre aber eine Bearbeitung der ontologischen Reichweite von Narration als Artikulation der Zeitlichkeit – freilich ohne die konkrete Analyse des Erzählphänomens zu übergehen. Hierfür sei auf Ricœurs Werk „Zeit und Erzählung" zurückgegriffen, um einige Einsichten Jüngels zu präzisieren bzw. zu vertiefen.

Ricœur geht es in seinem bisher letzten großen Werk um Sprache und Zeit im Horizont des Seins. Daher darf man „Zeit und Erzählung" im Anschluß an „Sein und Zeit" lesen [39]. Bereits die Zusammenstellung beider Titel weist auf das Grundanliegen Ricœurs hin: „Sein und Erzählung" zusammenzudenken. Ist das Sein nur im Zusammenhang von Zeitlichkeit denkbar, so ist die Zeitlichkeit des Seins erst durch Narration sprachlich angemessen

[37] A. a. O. 414.

[38] A. a. O. 415.

[39] Ich folge hierbei einem Vorschlag von *J. Grondin*, L'herméneutique positive de Paul Ricœur: du temps au récit, in: *Ch. Bouchindhomme/R. Rochlitz* (Hrg.), „Temps et récit" de Paul Ricœur en débat, Paris 1990, 127: „Le titre – *temps et récit* –, par sa simplicité, sa structure et son caractère thétique, est trop apparenté au titre *Être et temps* pour ne pas apparaître comme son prologement ou sa réplique."

zu artikulieren. Bedenkt man aber zugleich die enge Zusammengehörigkeit von Sein und sprachlicher Artikulation – und dies bildet eine der Grundeinsichten von Ricœurs Hermeneutik überhaupt –, dann ergibt sich daraus auch die enge Verbindung von Sein und Narration.

Ausgangspunkt bilden für Ricœur die Aporien, in denen alle Denkversuche über die Zeit sich verstricken. Sie lassen sich wie folgt zusammenfassen: Aristoteles und Augustinus gelingt es nicht, die beiden Pole durchzuhalten: die Zeit der Seele und die Zeit der Welt – wobei Augustinus die menschliche *(anima)*, Aristoteles die kosmische Zeit in den Vordergrund gestellt hat. Eine psychologische und eine kosmologische Theorie der Zeit setzen einander voraus und verdecken sich zugleich gegenseitig. Man darf aber die Zeitproblematik nicht allein von einem der Pole her betrachten. Dieselbe Aporetik wiederholt bzw. vertieft sich bei Kant und Husserl – jetzt auf der Ebene einer von den Kategorien des Subjektiven und des Objektiven beherrschten Problematik. Heidegger führt jene Aporie ins äußerste. In seiner Analyse der Zeit bzw. der Zeitlichkeit und der Geschichtlichkeit des Seins-zum-Tode wird die Trennung von sterblicher, historischer und kosmischer Zeit zugespitzt. Der Abschnitt von „Sein und Zeit" über die Zeitlichkeit ermöglicht am Ende kein Denken der Einheit der Zeit. Daher die „Kapitulation" Heideggers vor der selbstgestellten Aufgabe, die Seinsfrage anhand der Zeitlichkeit in seinem ersten Hauptwerk zu beantworten.

Die Antwort auf all jene Denkversuche bildet die Grundthese des gesamten Werkes: erst die poetische Replik der Narration vermag den Zeitaporien zu entsprechen. Das geschieht durch eine dreifache mimetische Arbeit der Narration: als Präfiguration *(mimesis I)*, Konfiguration *(mimesis II)* und Refiguration *(mimesis III)*. Auf dieser Ebene wird die Problematik der „semantischen Innovation" thematisiert, die für Ricœurs Verständnis poetischer Texte grundlegend ist. Die Präfiguration bezieht sich auf die praktischen Voraussetzungen jeder Narration. Das narrative Verstehen ist immer schon auf dieses praktische Verstehen angewiesen, transformiert es aber ständig. In jeder Handlung gibt es bereits zeitliche Strukturen, die auf die Narration hindeuten, so daß man von einer vornarrativen Struktur der zeitlichen Erfahrung sprechen darf. Jede semantische Innovation ist insofern tief in der Erfahrung bzw. in der Lebenswelt verankert.

Die Konfiguration bezeichnet die eigentliche Arbeit der Narration durch die „mise en intrigue". Erst hier gewinnen die partikularen Ereignisse ihren Sinn, so daß eine Geschichte entsteht. Das Besondere wird auf das Allgemeine bezogen, ohne sich in dieses zu verlieren. Außerdem bedeutet die „mise en intrigue" eine homogene Komposition aus heterogenen Elementen. Auf diese poetische – nicht-spekulative – Weise antwortet sie auf die Zeitaporien. Die Narration selber läßt aus der Aporie zwischen Ereignis und Geschichte, zwischen Kosmos und Mensch eine produktive Spannung entstehen.

Diese Stufe der Mimesis verlangt aber nach einer weiteren: der Refigura-

tion. Es handelt sich hier um Ricœurs Version des Gadamerschen Begriffs der „Applikation", die wesentlich gerade zum Akt der Interpretation gehört[40]. Auf dieser Ebene soll die Verbindung des in „Mimesis II" Konfigurierten mit der Welt des Menschen wiederhergestellt werden. Darum tritt auf dieser letzten Stufe die Zirkularität der drei *mimesis*-Formen deutlich zutage. Alle drei bedingen und vollenden sich in der Tat gegenseitig. Diese Zirkularität ist aber nicht die eines *circulus vitiosus,* sondern höchst produktiv. Sie ist gerade die *poiesis* der Narration, die eine neue Welt herstellt.

Das Ergebnis der dreifachen Mimesis bildet nun die Replik zu den Zeitaporien. Für Ricœur muß diese Replik aber im trigonalen Bezug von Historiographie, Literaturkritik und Phänomenologie bearbeitet werden, was den größten Teil von „Zeit und Erzählung" ausmacht. Hier tritt der „lange Weg" von Ricœurs Philosophie in aller Deutlichkeit zutage. Am Ende dieses „langen Weges" wird das durch die Narration vermittelte Zusammenspiel zwischen Historie und Fiktion gerade die erwartete „Lösung" der Zeitaporien anbieten, die eine Phänomenologie der Zeit (bei Heidegger sogar ins äußerste getrieben) nicht lösen, sondern vielmehr nur zuspitzen konnte. Setzt die Historie den Akzent auf die kosmische bzw. objektive Zeit, so betont die Fiktion die menschliche bzw. subjektive Zeit. Nur das Zusammenspiel beider Wege vermag der Aporie eine Antwort zu geben: Historie ist nie frei von fiktiver Narration, und Fiktion ist nie von den objektiven Ereignissen zu trennen[41]. Erst diese gegenseitige Angewiesenheit beider Formen der Narration vermag die Zeitlichkeit wirklich zu artikulieren, indem sie die Aporien der Spekulation überwindet.

Die narrative „Lösung" der Zeitaporetik impliziert nun eine Absage an eine totale Vermittlung von Geschichte durch den Begriff nach dem Modell Hegels. Für Hegel geschehe in der Gegenwart des philosophischen „ist" eine totale Vermittlung der Geschichte. Sein und Geschichte werden als Idee bzw. als Geist gedacht, was die Artikulation von Zeit in der Zeitlosigkeit des absoluten Begriffs aufhebt. Dagegen steht das an der Narration orientierte Modell Ricœurs:

> „Bleibt als anderer Weg der einer offenen, unabgeschlossenen und unvollkommenen Vermittlung, verstanden als ein Netz sich überkreuzender Perspektiven zwischen der Erwartung der Zukunft, der Rezeption der Vergangenheit und dem Erlebnis der Ge-

---

[40] Hier schließt Ricœurs Thematisierung der „narrativen Identität" an, die er am Ende von *Zeit und Erzählung* zwar andeutet, jedoch erst später entwickelt hat (vgl. u. a.: *P. Ricœur,* L'identité narrative, in: *P. Bühler / J.-F. Habermacher* [Hrg.], La Narration, 287–300). Es handelt sich dabei sowohl um die individuelle als auch um die gemeinschaftliche Identität, die sich aus der Rezeption von Erzählungen konstituiert. Hier könnte man anknüpfen, um auf der anthropologischen Basis der narrativen Identität vor allem von Gemeinschaften eine narrative Theologie zu entwickeln, welche die anthropologischen Voraussetzungen zur theologischen Thematisierung des Christentums als Erzählgemeinschaft liefern könnte.

[41] Hier könnte man bereits anknüpfen, um die für das Programm einer narrativen Theologie zentrale Diskussion um den „historischen" und den „erzählten" Jesus angemessener zu behandeln. Auch der Unterschied zwischen Bericht und Erzählung (beide als grundlegende Formen der Narration verstanden) läßt sich erst in diesem Zusammenhang richtig thematisieren.

genwart, ohne Aufhebung in einer Totalität, in der die Vernunft der Geschichte mit ihrer Wirklichkeit zusammenfiele."[42]

Diesen Weg nennt Ricœur eine Hermeneutik des geschichtlichen Bewußtseins und situiert die narrative Replik zu den Zeitaporien auf der geschichtsphilosophischen, ja auf der ontologischen Ebene. Die Art der Vermittlung zwischen Vergangenheit, Gegenwart und Zukunft steht hier im Mittelpunkt. Die Zugehörigkeit zu einer Tradition, die aus der Spannung zwischen Übernahme und Transformation erwächst, steht in enger Beziehung zur Antizipation einer Zukunft, die vorauserzählt werden kann, sowie zur Kraft des Gegenwärtigen. Die Narration bringt gerade diese Vermittlung zwischen Wirkungsgeschichte, Erwartungshorizont und gelebter Gegenwart als unvollkommene Vermittlung zur Sprache.

Insofern ist ein Hauptmerkmal der unvollkommenen Vermittlung, daß sie immer schon eine zeitlich-sprachliche, sogar narrative Vermittlung ist. Die Poetik der Narration verweigert es (negativ ausgedrückt), „eine Totalisierung der Geschichte zu vollziehen, die sich im Lichte des Begriffs völlig durchdringen und in der ewigen Gegenwart des absoluten Wissens zusammenfassen ließe". Die narrative Replik auf die Zeitaporien ist aber auch durchaus positiv zu bestimmen. „Auffällig ist in dieser Hinsicht, daß das geschichtliche Denken in entschieden praktischer Form und auf der dialogischen Ebene einer gemeinsamen Geschichte die phänomenologischen Analysen, die in spekulativer Form und auf monologischer Ebene geführt wurden, transponiert wiederholt."[43]

Auf dieser letzten Ebene von „Zeit und Erzählung" kommt man zum eigentlichen Anliegen von Ricœurs Werk: es geht um die ontologische Reichweite der Sprache bzw. um die Vermittlung zwischen Sprache und Sein. Ein solches Anliegen steht E. Jüngel sehr nahe und bildet die ontologische Grundlage jeder narrativen Theologie. Jüngel hat sich bereits in seiner Dissertation intensiv mit dem Problem der Sprache beschäftigt[44]. Im Anschluß an E. Fuchs betrachtet er die Gleichnisse Jesu als Sprachereignisse, in welchen und als welche Gott in die Welt bzw. zur Sprache kommt und die Möglichkeit des Nichtseins der Welt und des Menschen überwindet. Offenbarung als Erlösung – und als Bedingung der Möglichkeit jeder Rede von Gott – geschieht in und als Sprache. Sprache ist aber vielfältig und geschieht unter

[42] *Ricœur*, ZE III, 334.

[43] A. a. O. 409. Die praktisch-ethische Dimension dieser Feststellung bildet das Zentrum von Ricœurs jüngsten Arbeiten, die insofern an die früheren mehr auf die ethische Problematik konzentrierten Werke anknüpfen. Auf die dialogische Dimension des Erzählens – im Anschluß an F. Rosenzweig – hat vor allem *H.-J. Görtz*, „Erzählen" und „Erzählung". Zu Paul Ricœurs Gedanke von „Temps et récit", in: PhJ (1990) 105–117, hingewiesen. Er kritisiert dabei Ricœurs Zentrierung auf den Textbegriff, die am Ende auf eine Aufhebung der Heterogenität hinausläuft. Demgegenüber schlägt Görtz eine Zentrierung auf das Erzählen als wirkliches Sprechen – also als einen dialogischen Prozeß – vor (unter impliziter Aufnahme von Levinas' Unterscheidung zwischen „Dit" und „Dire").

[44] Vgl.: *E. Jüngel*, Paulus und Jesus. Eine Untersuchung zur Präzisierung der Frage nach dem Ursprung der Christologie, Tübingen [5]1979.

vielen Formen. Welche Sprachform dem Kommen Gottes in die Zeit angemessen ist, wurde bereits deutlich. Weniger deutlich ist jedoch die Beziehung zu den anderen Sprachformen geblieben.

Nun läßt sich hier wieder an die schon erwähnte Problematik der Zweideutigkeit der Narration sowie ihrer Kontrollierbarkeit durch den Begriff anknüpfen. Bleibt die Narration nur das Andere des Begriffs oder gibt es hier eine Möglichkeit der Vermittlung? Die Frage verlangt eine Vertiefung der Diskussion um die narrative Theologie, und zwar in Richtung der Wahrheitsfrage. Wie steht es mit der Wahrheit der Narration? Ist die Wahrheit einer Erzählung nur reflexiv bzw. argumentativ entscheidbar? Woher kommen dann die Wahrheitskriterien? Oder ist die Erzählung selbst Geschehen von Wahrheit?

Der Begriff der Wahrheit wird von Jüngel am ausführlichsten im Kontext seiner Theorie der Metapher behandelt, die er gerade unter die Perspektive einer metaphorischen Wahrheit stellt. Die Verbindung von Gleichnis, Erzählung und Metapher bringt er rückblickend wie folgt auf die Pointe: „Das Gleichnis gilt als eine ausführliche Metapher beziehungsweise die Metapher als ein verkürztes Gleichnis. Der Unterschied besteht vor allem darin, daß das Gleichnis erzählt, während die Metapher die Erzählung in ein einziges Wort zusammenballt."[45] Insofern bedeutet eine Bearbeitung der metaphorischen Wahrheit zugleich die Behandlung der Problematik einer narrativen Wahrheit.

Die Verbindung von Wahrheit und Metapher läßt zunächst sofort an Nietzsche denken. Für ihn ist in der Tat die Wahrheit nichts als eine Metapher. Ihre Verbindung hat also eine abschätzige Bedeutung, was die Wahrheit betrifft. Vorausgesetzt wird von Nietzsche das herkömmliche Verständnis sowohl der Metapher als rhetorischer Figur und deswegen als uneigentlicher Rede wie auch der Wahrheit als auf die einzig wahre Ideenwelt gegründeter Übereinstimmung zwischen Urteil und Tatsache.

Unbestritten bleibt dabei die Tatsache, daß Aristoteles' Beschränkung der Metapher auf eine rhetorische Figur und auf eine Funktion der Sprache das Metaphernverständnis des Abendlandes bestimmt hat. Dieses Verständnis setzt voraus, daß die Sprache genügend Wörter besitzt, „um die Sachverhalte dieser Welt eindeutig zur Sprache kommen zu lassen. Dies geschieht in Sätzen, die Wörter zu Aussagen verbinden"[46]. Diese eindeutige Benennung der Welt geschieht durch Übereinstimmung zwischen Sinn und Bedeutung, zwischen Sinnhorizont und Bedeutungshorizont der Wörter bzw. Sätze. Wo diese Übereinstimmung fehlt, das heißt, wo der Sinn bleibt, die Bedeutung aber sich ändert, da entsteht eben eine Metapher bzw. eine metaphori-

[45] *Jüngel*, GGW 396.

[46] *E. Jüngel*, Metaphorische Wahrheit. Erwägungen zur theologischen Relevanz der Metapher als Beitrag zur Hermeneutik einer narrativen Theologie, in: *P. Ricœur/Ders.*, Metapher. Zur Hermeneutik religiöser Sprache, München 1974, 98.

sche Redeweise. Dabei entsteht auch ein neuer Sprach- wie Seinskontext. Dies macht die geglückte Metapher schön und angenehm. Als Ornament ist sie wichtig, ja notwendig, um die Sprache ansprechend werden zu lassen. „Die Sprache liebt, so scheint es, Metaphern. Aber wenn es drauf ankommt, wenn es um Wahrheit geht, kann sie auch anders."[47] Die Metapher wird zu einem defizienten Modus der Aussage, die es durch eine eindeutige Aussage zu ersetzen gilt. Wichtigste Voraussetzung dafür ist – so Jüngel – die Abwertung, was die Wahrheit betrifft, der Anrede-Dimension der Sprache zugunsten ihrer Aussage-Dimension.

Dagegen steht aber Jüngels zentrale These: „Die Sprache als Anrede kann der Wahrheit nicht einfach fremder sein als die Sprache als Aussage."[48] Nimmt man die Metapher als eine Grundform ansprechender Sprache, so wird jetzt deutlich, daß sie eng mit Wahrheit verknüpft ist. Nur wird dabei Wahrheit nicht bloß als Übereinstimmung zwischen Aussage bzw. Urteil und Tatsache verstanden. Wahrheit heißt hier vielmehr Übergang von Sein in Sprache. In einem solchen Ereignis läßt sich Seiendes entdecken. „Die Metapher sagt also zweifellos mehr, als wirklich ist, und ist doch gerade darin wahr."[49]

Dafür kann Jüngel sich sogar auf Aristoteles berufen. Für ihn ist es in der Tat auch eine Funktion der Metapher, in bestimmten Fällen eine Lücke der eindeutigen Sprache zu füllen – was die nacharistotelische Tradition Katachrese *(abusio)* genannt hat. Wenn bestimmten Sachverhalten in der normalen Sprache kein Wort entspricht, dann entsteht die Notwendigkeit einer Metapher, welche dann zu einer gewöhnlichen Bezeichnung werden kann. „Die Metapher würde dann in Ausnahmefällen in die Funktion eigentlicher Rede einrücken."[50] Daraus sei im Grunde die Sprache entstanden. Insofern geht sie als ganze, und nicht nur als Dichtung, auf Metaphern zurück.

Sich auf die neuere Sprachwissenschaft, aber auch auf die spezifisch theologische Forschung um die Gleichnisse Jesu stützend, kommt Jüngel zu der Grundeinsicht: Wahrheit ist keine „Metapher" (im Sinne Nietzsches), sondern Metapher (in einem anderen Sinne) ist Wahrheit. Nietzsche wird gegen sich selbst gewendet und damit überwunden – ebenso wie das traditionelle Verständnis von Metapher und Wahrheit.

Den Kontext für Jüngels Erarbeitung eines neuen Begriffs von Metapher bildet nun die Frage nach der Möglichkeit, von Gott zu reden. In der Tat bedeutet eine solche Rede, daß der Wirklichkeit mehr zugesprochen wird, als sie aufzuweisen vermag. Diese Spannung verlangt eine Sprache, die mehr bzw. anders ist als die definitorische Wiedergabe des Wirklichen in behauptenden Aussagen oder die eindeutige Sprache der Logik und der modernen

[47] A. a. O. 100.
[48] A. a. O.
[49] A. a. O.
[50] A. a. O.

Wissenschaften. Es geht im Grunde um die sprachontologischen Voraussetzungen der Rede von Gott aus dem Glauben – also der Theologie.

Für die Bildung und das Verständnis von Metaphern ist unentbehrlich, daß bereits eine Vertrautheit mit vorhandenen Prädikationen besteht, um auf neue Prädikationen zu kommen. Die ursprüngliche Vertrautheit werde aber – so Jüngel – durch Erzählung gestiftet. Wie ist diese Vertrautheit bei der theologischen Metapher zu verstehen? Darauf die klare Antwort Jüngels: „Gott muß erst bekannt gemacht werden, um sinnvolles Subjekt der für ihn einzig angemessenen metaphorischen Prädikation werden zu können. Solches Bekanntmachen ... kann aber wiederum nur in metaphorischer Rede geschehen“ [51], welche wiederum eine Vertrautheit voraussetzt. Also stehen wir hier vor einem *regressus ad infinitum.* Die Unterbrechung der Reihe an einem beliebigen Ort, durch Gottes Kommen als Sprachereignis, würde dem Vorwurf einer Immunisierungsstrategie nicht standhalten [52]. An diese Anfrage ist eng eine andere gebunden: Wird in Jüngels Ansatz die Wahrheit der Metapher nicht zu sprachimmanent gedacht – das heißt als selbstbezügliches Sprachereignis? [53] Ist aber jedwede Transzendierung von Sprache überhaupt unmöglich? Geht alles Sein – auch Gottes Sein – im Ereignis der Sprache auf?

Diese beiden Schwierigkeiten lassen sich umgehen, wenn man Ricœurs Philosophie der Metapher – und auch der Narration – einbezieht. Er geht dabei nicht nur über die Semiotik des Zeichens, sondern auch über die Semantik des Satzes und die Hermeneutik des Diskurses – also über den Bereich des Sinnes – hinaus auf die grundlegende Frage nach dem Wirklichkeitsbezug – also der Referenz – der Metapher. Die Sprache selbst wird durch die heuristische Funktion der Metapher transzendiert. Die Referenz in der Metapher – sowie in der Narration und in allen poetischen Texten – ist zwar kein direkter bzw. deskriptiver Wirklichkeitsbezug, sie ist aber weiterhin Weltbezug, als „verdoppelte Referenz“. Die Metapher – wie jede Sprache – handelt immer von anderem als sie selbst.

Der Begriff der „verdoppelten Referenz“ (im Anschluß an R. Jakobsons *split reference)* spielt bei Ricœurs Texttheorie eine grundlegende Rolle. Er geht dabei von dem gewöhnlichen Begriff der Referenz – als Bedeutung bzw. direkter Wirklichkeitsbezug – aus. Jede Aussage sagt etwas über etwas aus. Insofern ist der Sachbezug der Prädikation ein Grundelement jeder deskriptiven Sprache. Die Wahrheit der Aussage wird gerade an ihrer Sachangemessenheit entschieden.

---

[51] A. a. O. 114.

[52] Vgl. den Vorwurf von *H. Albert,* Traktat über kritische Vernunft, Tübingen [5]1991 (1968), bes. 13–18, 124–155.

[53] Dies wirkt unter anderem auf die Problematik zwischen Faktum und Sinn zurück, was die Diskussion um den historischen Jesus betrifft. Jüngels Position läuft Gefahr – wie jede Theologie des „Sprachereignisses“ –, die historische Faktizität der Inkarnation bzw. der Erlösung zu überspringen zugunsten ihrer sprachlichen Artikulation.

Nun wird bei jedem poetischen (metaphorischen) Text bzw. Satz dieser direkte Bezug auf die Tatsachen suspendiert. Die Sprache bezieht sich dabei auf sich selbst zurück. Diese Suspendierung bildet aber – und hier liegt Ricœurs entscheidender Schritt – nur die negative Möglichkeitsbedingung eines neuen Wirklichkeitsbezugs, der gerade im metaphorischen Text und durch ihn hergestellt wird. Diese zweite Ebene der Bedeutung nennt Ricœur „verdoppelte Referenz". In der metaphorischen Rede werde insofern der Bezug auf die Welt nicht annulliert, sondern anders gestaltet – und damit werden auch neue Dimensionen der Wirklichkeit offenbar. Auf diesen eigentümlichen Prozeß darf man auch den Begriff der Wahrheit anwenden. Nur so – das heißt unter Erweiterung sowohl der Formen von Wirklichkeitsbezug als auch des Wahrheitsverständnisses – darf man von einer metaphorischen Wahrheit reden.

Dieses Verständnis von Referenz – welches die Grundlage einer metaphorischen Wahrheit bildet – darf mit der Grundbewegung der sogenannten „negativen Theologie" wie jeder analogen Rede von Gott verglichen werden. Ausgegangen wird von einer grundlegenden Affirmation, was Ricœur die „Ist"-Komponente der Metapher nennt. Für den metaphorischen Prozeß ist aber das negative Moment unvermeidlich. Jede Metapher wird von einem ständigen „ist nicht" belebt. Aus der unaufhebbaren Spannung zwischen „ist" und „ist nicht" wächst die metaphorische Prädikation, welche eine „ist-wie" Prädikation genannt werden darf. Durch die Metapher ändert sich das „Sein" der Affirmation. Aus dem gewöhnlichen „ist" wird es zu einem metaphorischen „Sein-wie"[54].

Damit wird klar, daß die Wahrheit immer mit Bezug auf Wirklichkeit zu tun hat – auch wenn durch die „verdoppelte Referenz" diese Wirklichkeit erweitert wird. Statt nur der Anrede-Funktion ist auch bei der Metapher die Prädikations-Funktion grundlegend. Die Metapher beruht „auf einem sonderbaren, ungewöhnlichen Gebrauch der Prädikation" als „‚impertinente' Prädikation"[55]. Um der Metapher – und der Narration – Wahrheitsanspruch zuzusprechen, braucht man der Wahrheit den Wirklichkeitsbezug nicht abzusprechen und sie auf ein immanentes Geschehen von Sprache zu reduzieren. Anrede und Prädikation bilden eher verschiedene Dimensionen der einen Wahrheit.

Obwohl Jüngel meint, Weltbezug und Anredecharakter der Sprache seien miteinander verknüpft, wird von ihm die Metapher im Grunde allein auf die Anrede-Funktion zurückgeführt. Dabei wird die Kraft des Möglichen gegen das Wirkliche zum Zuge gebracht, ohne an diesem vorbeigehen zu wollen. Es stellt sich aber die Frage, ob bei seinem Ansatz das Wirkliche noch zum Zuge kommt. Im Kontext seines Verständnisses theologischer Wahr-

[54] Vgl.: *P. Ricœur*, Die lebendige Metapher, München 1986 (Orig.: La métaphore vive, Paris 1975), bes. 239–251.

[55] A. a. O. VI.

heit wird bereits deutlich, daß es dabei in radikaler Weise um eine Unterbrechung der Wirklichkeit geht – im Gegensatz zur traditionellen „Übereinstimmung" mit ihr. Die Negativität – und insofern auch eine bestimmte Form der von ihm hart kritisierten „negativen Theologie" – wird ins Zentrum der Theologie überhaupt gerückt.

3. Überschreitung: narratio und analogia entis

Aus dem bereits Dargelegten zeigt sich, daß die Bedeutung E. Jüngels und P. Ricœurs für die Begründung der narrativen Theologie unbestritten groß ist. Gegenüber reduktionistischen bzw. fragmentarischen Begründungen haben sie die ontologische und sprachphilosophische Reichweite der Narration ausführlich behandelt – P. Ricœur freilich mehr als E. Jüngel, wobei aber der Ansatz Jüngels die Integration von Ricœurs Ausführungen durchaus ermöglicht. Narrative Theologie bleibt insofern kein Randphänomen der Theologie, sondern gehört wesentlich zu ihrem Kern. Dies verlangt ein mehrdimensionales Verständnis von Theologie, welches die Verabsolutierung der wissenschaftlichen Theologie vermeidet, ohne ihren Wert zu bestreiten. Und wenn die narrative Sprachform ihren Platz in der Theologie hat, dann können auch andere Sprachformen – neben der Argumentation – als Theologie (das heißt als Rede von Gott) betrachtet werden: Lobpreis, Bekenntnis, Gebet, Behauptung, usw. Dies ist bereits aus Ricœurs Anerkennung der Grenzen der Narration ablesbar, die er in den Abschlußüberlegungen seines Werks formuliert. Die Narration wird dabei in erster Linie auf andere Sprachformen überschritten, welche auch zur Artikulation von Zeitlichkeit einen wichtigen Beitrag leisten können[56].

Nun sind hier aber auch einige Anfragen am Platz. An Ricœur wäre die Grundfrage zu richten, ob er nicht zu radikal Narration von Begriff bzw. Reflexion trennt. Solche Trennung ist verständlich, wenn man Begriff mit totalitärem Herrschaftswillen identifiziert. Ist aber jede Reflexion und jedes Denken von solcher Art? Gibt es keinen Mittelweg zwischen totaler Aufhebung in dem Begriff (wovon das Ende von *Die lebendige Metapher* noch nicht ganz frei ist) und totaler Absage an ihn (worauf im Grunde das Ende von *Zeit und Erzählung* hinausläuft)?

Was Jüngel betrifft, dürfte man wohl – über die bereits gestellten Anfragen hinaus – zurückfragen: Wird Wahrheit nicht zu radikal als Unterbre-

[56] Ricœur gibt ausdrücklich zu, daß er auf diese Grenzen durch die Bibelexegese aufmerksam geworden ist: „Tatsächlich läßt sich die hebräische Bibel lesen als das Testament der Zeit in ihren Beziehungen zur göttlichen Ewigkeit ... Nun ist es aber hier nicht die Erzählung allein für sich, die versucht, die Beziehung der Zeit zu ihrem Anderen zu artikulieren. Wie umfangreich das narrative Massiv auch immer sein mag, die Erzählung operiert in der hebräischen Bibel immer im Zusammenspiel mit anderen Gattungen. Dieses Zusammenspiel des Narrativen mit dem Nichtnarrativen in der Bibel lädt dazu ein zu untersuchen, ob die Erzählung nicht auch in anderen Literaturgattungen ihre Sinneffekte mit denen anderer Gattungen verbindet, um das sagbar zu machen, was sich an der Zeit am stärksten der Repräsentation verweigert" (*Ricœur*, ZE III, 434).

chung gesehen? Und die notwendig vorausgesetzte Kontinuität? Wird dabei die der Metapher nach Ricœur eigentümliche – und der einer recht verstandenen negativen Theologie bzw. Analogie ähnliche – Spannung zwischen „ist", „ist nicht" und „ist-wie" nicht gerade in die bloße Negativität der bestehenden Welt aufgehoben? Fällt eine so radikale Trennung zwischen Wirklichkeit und Möglichkeit – unter deutlicher Abwertung der ersten – nicht gerade in eine metaphysische Zweiweltenlehre neuplatonischer Prägung zurück?

Damit eng verbunden ist die Frage nach der Entstehung der von jeder Metapher vorausgesetzten Vertrautheit, die oben bereits angedeutet worden ist. Wäre sie nicht eher bereits auf der Ebene der bestehenden Wirklichkeit – die doch von Gott gegeben ist – zu situieren, statt diese nur negativ zu betrachten und solches Vertrautwerden erst durch Gottes kategoriales Kommen wiederum als Metapher zu begründen?

Behauptet unter diesen Umständen Jüngel nicht doch die Notwendigkeit Gottes für die Überwindung der Möglichkeit des Nichtseins der Welt? Worin unterscheidet sich diese Position von der bei ihm hart kritisierten Metaphysik – außer im Mittel, wodurch diese Notwendigkeit gedacht wird: hier die Faktizität des Kommens Gottes, da der Begriff eines Schöpfers? Wären insofern Schöpfung – mitsamt dem damit verbundenen Seinsdenken – und Inkarnation so streng voneinander abzuheben, unter totaler Vernachlässigung von ersterem?

Jüngel begeht im Grunde denselben Fehler, den man Rahner vorwirft – nur auf radikalere Weise und in umgekehrter Richtung. Wenn Rahners Trennung zwischen Transzendentalität und Kategorialität unter angeblicher Bevorzugung der ersten geschieht (was unter den Interpreten nicht unumstritten ist), so ist wohl unumstritten, daß Jüngel nicht nur die zweite bevorzugt, sondern sogar die erste ausdrücklich überspringt. Insofern müßte man dagegen die Transzendentalität kategorial und die Kategorialität transzendental denken. Nur so kann man der Geschichte ihren wirklichen Wert zuerkennen und die Transzendentalität wirklich transzendental denken[57]. Hier würden aber die Wege der *analogia entis* und der Narration *(analogia fidei)* aufeinandertreffen.

In dieser Hinsicht möchte ich als Ergänzungs- bzw. Korrekturvorschlag – sowohl zu Jüngel wie auch zu Ricœur – den entsprechenden philosophisch-theologischen Entwurf von Ghislain Lafont vorstellen[58]. Denn in der Tat verfolgt er ein ähnliches Anliegen wie Jüngel: einerseits wird die Heteronomie des Menschen, der Welt und des Heils hervorgehoben (mitsamt der entsprechenden Denkform als Aufmerksamkeit bzw. Dank – unter Hei-

[57] Vgl.: *J. Splett*, Transzendentale Erfahrung und geschichtliche Begegnung, in: *E. Klinger* (Hrg.), Christentum innerhalb und außerhalb der Kirche, Freiburg i. Br. / Basel / Wien 1976, 145–161.

[58] Vgl.: *G. Lafont*, Dieu, le temps et l'être, Paris 1986 (= DTE).

deggers Einfluß)[59]; andererseits wird die theologische Vorrangigkeit der gründenden Erzählung ins Zentrum der theologischen Überlegungen gestellt.

Seine Position darf aber hier als Korrektur Jüngels eingeführt werden, weil die gründende Erzählung bzw. die theologische Narration weder verabsolutiert noch dem (besonders von Thomas inspirierten) Denken der *analogia entis* gegenübergestellt wird. Lafonts Entwurf läßt sich aber auch als Korrektur bzw. Ergänzung zu Ricœur lesen. Einerseits, weil hier das begriffliche Denken nicht so eng an Kants oder gar an Hegels Modell anknüpft und darum nicht als totales, alles beherrschendes Wissen des Subjektes, sondern als Offenheit für das, was ist und sich zeigt, verstanden wird; andererseits, weil hier die Grenzen der Metapher und der Narration nicht nur in Richtung auf das spekulative Denken oder auf das namenlose Geheimnis überschritten werden, sondern in Richtung eines in der Spannung zwischen Narration und Spekulation möglichen Nennens des Geheimnisses, das Sein und Sprache gibt.

Im Anschluß an Heidegger und über ihn hinausgehend, entwickelt Lafont ein theologisches Denken, welches das Seiende ernst nimmt und nicht verläßt – in ausdrücklicher Distanzierung gegenüber dem späten Heidegger –, gleichwohl aber das Sein nicht vergißt – in deutlichem Anschluß an Heideggers Metaphysikkritik. Sein wird dabei jedoch nicht von der Anwesenheit (wie bei Heidegger), sondern vom Seinsakt (wie bei Thomas von Aquin) her gedacht. Damit werden die Dynamik der Aktion und die Einheit des Aktuellen zusammengedacht, so daß Sein weder etwas Statisches noch etwas Zerstreutes bedeutet.

Ein solches Denken des Seins und des Seienden ermöglicht ein Verständnis von Analogie, welches einerseits das Gegebensein des Seienden bzw. des Seins des Seienden durch einen als Geber verstandenen reinen Seinsakt, andererseits die Differenz zwischen Geber und Gabe bewahrt. Beides wird aber nur am konkreten Seienden ablesbar, und zwar im Staunen vor dem reinen „es gibt Seiendes", so daß die Wirklichkeit der Welt weder nihilistisch (wie etwa bei Jüngel) noch fundamentalontologisch (wie etwa bei Heidegger) übersprungen werden darf. Das Modell für das Transzendieren des Seienden auf das Sein und auf den reinen Seinsakt, der das Sein und das Seiende gibt, darf weiterhin das der Ursache *(causa)* bleiben. Es muß jedoch von jeder Identifikation mit irgendeinem Zusammenhang zwischen irdischen und konkreten Wirklichkeiten oder mit dem rationalen Prinzip des ausreichenden Grundes befreit werden. Das Ursache-Denken beruht hier eher auf der Anerkennung eines Gebens, wodurch dem Seienden das Sein zukommt. Auf diese Weise bewahrt es sowohl die Nichtnotwendigkeit wie auch die reelle Wirksamkeit dieses Prozesses.

[59] „Le salut, quel qu'il soit, ne peut pas venir de la figure actuelle, sociale et individuelle, de ce monde-ci. Il faut donc qu'il vienne d'ailleurs, quelle que puisse être cette ‚alterité'" (A. a. O. 113).

Nun bleibt aber das Nennen des Gebers nach dem Modell von Ursache und Geben noch zu funktionell. Darum müsse man zu einer Benennung übergehen, welche das Geben nicht ausschließt, es aber nicht unmittelbar impliziert. „Sein", „reiner Seinsakt" oder „Ich bin" kommen dabei als Namen in Frage: „En tant qu',acte d'être', ,Cela' (que nous appelons habituellement Dieu) est délié de toute relation nécessaire à l'étant, mais aussi capable de donation, et ce qu'il donne est ce par quoi il y a effectivement l'étant qui est et l'être de l'étant."[60] In solchem Zusammenhang ist es durchaus möglich – nach der *analogia nominum* –, das Sein (als reiner Seinsakt) als analogen Namen Gottes zu betrachten – etwa gegenüber dem „anti-ontologischen" Denken von J.-L. Marion[61].

Das damit gewonnene Verständnis von Analogie sei nun bereits auf die Beziehung zwischen Schöpfer und Schöpfung anwendbar und nicht erst auf die durch das Kreuz gestiftete Relation. Damit wird aber auch das – bei Jüngel fehlende – intellektuelle Instrumentarium bereitgestellt, um die Differenz zwischen Gott und dem Ereignis seines Kommens in die Welt und in die Sprache – im Grunde zwischen Gott und Welt – zu artikulieren, ohne sie in unnahbare Ferne oder in ununterscheidbare Nähe zu rücken. Der Seinsakt – von dem des Seienden bis zum reinen Seinsakt – bildet den hermeneutischen Schlüssel zur Interpretation von Heil und seiner Geschichte, ebenso wie der hierbei sich offenbarenden göttlichen Namen. „La théologie comme histoire appelle le vocabulaire de l'être pour l'interprétation correcte d'une présentation où le texte et le récit ont le primat."[62]

Aus dem Zitat wird bereits deutlich, daß Lafont das analoge Denken (das hier auch für wissenschaftliche bzw. spekulative Theologie steht) keineswegs verabsolutieren – nicht einmal an erste Stelle setzen –, sondern es mit Narration verbinden möchte (auch mit der narrativen Dimension der Theologie)[63]. Das Heteronomieprinzip, wodurch der Primat des Hörens gegenüber der Sinnproduktion behauptet wird, artikuliert sich auf doppelte Weise: als Narrativitätsprinzip und als Analogieprinzip. Das erste artikuliert die Zeitlichkeit des Heils. Das zweite ermöglicht, das Sein so zu denken, daß alle Nuancen der Wirklichkeit und des Geheimnisses bewahrt bleiben – das Sein darf gedacht, doch nie beherrscht werden. Die narrative Artikulation

---

[60] A. a. O. 316.

[61] Vgl.: *J.-L. Marion,* Dieu sans l'être, Paris ²1991 (1982); *Ders.,* L'idole et la distance, Paris 1977.

[62] *Lafont,* DTE 323.

[63] Ricœur hat bereits in *La métaphore vive* auf das Zusammenspiel von Analogie und Metapher (hier durch Narration ersetzbar) hingewiesen. Er findet gerade bei Thomas von Aquin ein „entrecroisement des deux modalités prédicatives": zwischen der Poesie (mitsamt der biblischen Sprache) und dem theologischen Diskurs (unter den Bedingungen eines spekulativen Analogiedenkens). „Cet entrecroisement de deux modalités de transfert, selon l'ordre descendent de l'être et selon l'ordre ascendent des significations, explique que se constituent des modalités mixtes de discours, dans lesquelles la métaphore proportionelle et l'analogie transcendentale viennent cumuler leurs effets de sens. A la faveur de ce chiasme, le spéculatif verticalise la métaphore, tandis que le poétique donne un revêtement iconique à l'analogie spéculativ" (354–355).

der Heteronomie soll der Zeit ihre wirkliche Gestalt geben, und zwar durch die Vermittlung von Vergangenheit (Ursprung), Zukunft (Eschatologie) und Gegenwart (Leben: Sagen und Handeln). Theologisch wichtig dabei ist die Tatsache, daß „le principe de narrativité pressent aussi la possibilité d'écouter quelque part, non un mythe des origines, mais un récit fondateur vrai ...“ [64]

Mit der analogen Artikulation der Heteronomie werden die Grenzen der Sprache sichtbar, so daß das Analoge gerade bedeutet:

> „ce que ne se peut dire que de façon limite et ultime, à la frontière supérieure du discours, mais ce qui se peut dire tout de même, car, au cœur n'importe quel discours est signifié ... une ouverture à cette frontière et un désir de la rejoindre. Bien loin de réduire l'indicible à ce qui peut se dire, le principe d'analogie rattache tout discours à l'analogue qui le fonde.“ [65]

Das Zusammenspiel von Narration und Analogie wird dergestalt verstanden, daß sie keinesfalls in Gegensatz zueinander stehen, sondern einander ergänzen: „la première libère la seconde, et l'œuvre de sagesse de la seconde anime de nouveau la première.“ [66] Insofern bedingen sich die beiden Prinzipien theologischer Artikulation gegenseitig; denn sie bilden verschiedene Dimensionen derselben Wirklichkeit.

Die Einheit dieser zwei Hauptdimensionen der Theologie wird nun durch den gemeinsamen Bezugspunkt gestiftet: sie gründen in Gott. Damit verbunden ist aber auch die gemeinsame Frage allen theologischen Denkens: die Wahrheitsfrage. Insofern bilden Gott sowie die Wahrheitsfrage den letzten Horizont aller möglichen Theologie. Hier treffen sich – ohne die jeweiligen Differenzen aufzugeben – alle Dimensionen der Theologie (als Rede von Gott): Erzählung, Lobpreis, Bekenntnis, Gebet, Argumentation, Behauptung, usw. Denn sie alle dürfen überhaupt erst Theologie genannt werden, wenn sie sich gerade als Gabe eines freien, unbedingten, sich in ihr artikulierenden Gebers verstehen: als Rede von und zu ihm, indem sie Rede aus ihm sind; das heißt: wenn sie eine diesem Gegebensein entsprechende (analoge) Rede vom alles umgreifenden Geheimnis Gottes sind. Dies heißt eben, sowohl die Möglichkeiten als auch die Grenzen einer solchen Rede anzuerkennen. Für Ricœur heißt dies, aufmerksam auf die Grenzen werden, „jenseits deren die Zeitlichkeit sich dem Netz der Narrativität entzieht und sich vom Problem ins Mysterium zurückverwandelt“ [67]. Bei Jüngel führen diese Grenzen in das Geheimnis Gottes hinein: „Gottes Sein als Geschichte läßt sich zwar durch Geschichten andeuten, aber doch nicht einholen.“ [68]

---

[64] *Lafont*, DTE 126.
[65] A. a. O. 126.
[66] A. a. O. 336.
[67] *Ricœur*, ZE III 392.
[68] *Jüngel*, GGW 428.

ThPh 72 (1997) 53–76

„Wie einer beschaffen ist, so erscheint ihm das Ziel."

Die Rolle des moralischen Habitus bei der Beurteilung des Handlungsziels nach Thomas von Aquin

Von Rolf Darge

Die Fragestellung

In der neueren Entwicklung der Ethik seien, so bemerkt *O. F. Bollnow* in seiner bekannten Tugendstudie, unter dem vorherrschenden Interesse an einer „reinen", von aller empirisch-psychologischen Fragestellung losgelösten Behandlung der ethischen Thematik vor allem die Pflichtenlehre und die Güterlehre ausgebildet worden – letztere besonders in Gestalt der von *M. Scheler* und *N. Hartmann* entwickelten Wertethik. Der „dritte Zweig" der Ethik, die Tugendlehre, erfreue sich keiner vergleichbaren Entfaltung; denn die Tugenden und ihre Gegenspieler, die Laster, seien „in einer so unmittelbaren Weise mit dem Ganzen des Menschen verflochten, daß hier der Gedanke einer Scheidung zwischen Ethik und Psychologie, zwischen apriorischem und empirischem Teil der Betrachtung jeden Sinn verliert"[1].

Der historische Teil der Bemerkung charakterisiert die Hauptrichtung ethischer Forschung im deutschsprachigen Raum vor etwa vierzig Jahren. Seither haben sich unter dem Einfluß verschiedener Faktoren – dabei nicht zuletzt durch den intensiveren Austausch mit anglo-amerikanischen Ethikern und mit Vertretern anderer humanwissenschaftlicher Disziplinen, sowie auch durch die neuen praktischen Herausforderungen und Orientierungsaufgaben im aufkommenden Zeitalter der Medien und Informationstechnik – neue Gesichtspunkte und Fragestellungen ergeben, die den vernachlässigten und gelegentlich auch mißverstandenen Bereich der Tugendlehre[2] in seiner Eigenart und seiner ethischen Bedeutsamkeit wieder in den Blick bringen und das Interesse auf ihn lenken. Vor allem seit dem Ende der siebziger Jahre ist die Zahl der Studien, die zu klären suchen, auf welche Weise der Anspruch sittlicher Normen und Werte im Menschen als ganzheitlich verfaßtem, leib-seelischem Wesen Widerhall findet, und welche inneren anthropologischen Strukturen – „Charakterhaltungen", „Werthaltungen", „Tugenden" – in der Handlungssituation sittliche Werteinsicht

[1] *O. F. Bollnow*, Wesen und Wandel der Tugenden, Frankfurt a. M. 1958, 19f.

[2] *N. Hartmann* gelangt im Zuge der Ausführung des Programms einer materialen Wertethik dahin, der Tugendlehre überhaupt jede ethische Relevanz abzusprechen; das mit dem Ausdruck „Tugendlehre" Gemeinte reduziert sich dabei im Verständnis *Hartmanns* auf die moralisierende Anweisung zu praktischer Wertverwirklichung: „Vollends aus dem Spiel aber muß das bleiben, was man unter eigentlicher ‚Tugendlehre' verstanden hat; zu einer solchen gehört nicht allein die Beschreibung der Werte, sondern auch die Anweisung zu ihrer Realisation. Anweisung dieser Art ist es, die zu aller Zeit ihr Ziel verfehlt hat und verfehlen mußte, denn niemand wird durch Belehrung gut ..."; Ethik, 4. Aufl. Berlin 1962, 417f.

und deren Vermittlung in ein äußeres Tun bedingen und gewährleisten, stark angestiegen[3].

Die zeitgemäße, gelegentlich an Ausdrucksformen der modernen Entwicklungs- und Persönlichkeitspsychologie oder der Verhaltenslehre angelehnte Darstellungsweise der Studien läßt nicht übersehen, daß in den Erörterungen vielfach Überlegungen, die zum Kernbestand der „klassischen" Lehren des Aristoteles und des Thomas über den moralischen Habitus gehören, aufgenommen und ausgestaltet werden. Die Rezeption der Lehre des Thomas beschränkt sich dabei in philosophischen Fragen allerdings fast ausschließlich auf die im Habitus-Traktat der Summa theologiae dargestellten Erwägungen, in denen sich Thomas darum bemüht, den „ziemlich vertrackten Begriff ‚habitus'"[4] eingehender und systematischer als dies bei Aristoteles geschieht, auseinanderzulegen. Die philosophischen Erwägungen des Thomas zum moralischen Habitus, die nicht in diesem Traktat, sondern an anderer Stelle erscheinen, oder die sich nur im Zusammenhang mit anderen, nicht in diesem Traktat exponierten Teilen der Handlungslehre des Thomas erschließen, finden in den Erörterungen kaum nähere Beachtung.

Einige dieser Erwägungen, die als ein wesentlicher Beitrag zur Erhellung der Rolle charakterlicher Grundhaltungen bei der praktischen Wertverwirklichung (bzw. -verfehlung) angesehen werden können, möchte der vorliegende Beitrag in Erinnerung bringen. Sie erläutern die Wirkung des moralischen Habitus auf die in der Handlungssituation vorgenommene praktische Zieleinschätzung – und bestimmen insofern dasjenige Funktionsmoment, das der Sache nach und im Sinne der Konzeption jedem weiteren Beitrag des moralischen Habitus zur Gestaltung der Handlung in den Ebenen der Planung, Entscheidung oder Wahl und der Tatausführung voraus- und zugrundeliegt; in ihm tritt die charakterliche Grundhaltung als ein Faktor in Erscheinung, welcher die Zielorientierung des Handelnden und dadurch die Grundrichtung des Handlungsaufbaus in der konkreten Situation maßgeblich bestimmt.

Der Fragepunkt der Betrachtung läßt sich mit Rücksicht auf einige elementare Züge der Habitus- und Handlungskonzeption des Thomas genauer fassen und einordnen[5]: Gebraucht man den Ausdruck „Habitus" in anthropologischem und moralwissenschaftlichem Zusammenhang in seinem ei-

---

[3] S. dazu die Analysen und Literaturangaben bei: *L. Kerstins,* Warum fragen wir wieder nach den Tugenden? EvErz 37 (1985) 373–383; *H. Gleixner,* Tugend wieder gefragt. In: ZkTh 108 (1986) 255–265; *V.-P. Wils/D. Mieth,* Tugend. In: *Dies.* (Hg.), Grundbegriffe der christl. Ethik, Paderborn 1992, 182–198. Die Studien gehen leider kaum näher auf die tugendethische Diskussion im englischsprachigen Raum ein.

[4] *J. Pieper,* Die Aktualität der Kardinaltugenden. In: Altes Ethos – Neues Tabu; hg. v. *Lindenthal-Institut Köln* Köln 1974, 18.

[5] Zum Verweis auf Schriften des Thomas und Textstellen werden im folgenden die üblichen Abkürzungen verwendet; Stellenangaben ohne Bezeichnung des Werks beziehen sich auf die Summa theologiae. Einfügungen, die im zitierten Text in eckigen Klammern erscheinen, sind vom Verfasser.

gentlichen und engeren Sinne, so meint man damit im Sinne des Thomas eine dauerhafte Beschaffenheit des Menschen, die ihren nächsten Träger in einem rationalen Wirkvermögen der Seele findet, und dem von ihr geprägten Wirkvermögen eine Hinordnung und quasinatürliche Hinneigung zu einer bestimmten Art des Vollzugs mitteilt, in der es gemessen an seiner (Grund-)Natur und der mit dieser gegebenen Finalität entweder gut oder schlecht auf die Tätigkeit ausgerichtet ist; die Ausrichtung, welche die Prägung dem Wirkvermögen mitteilt, bringt keinen Automatismus und keinerlei Festlegung in Beziehung auf die Ausübung der Tätigkeit oder die Aktivitätsform des Wirkvermögens mit sich: sie setzt den Menschen nur instand, die entsprechende Tätigkeit dann, wenn dieser es will, durch das betreffende Wirkvermögen leicht, sicher, mit innerer Neigung, und von daher auch mit einer gewissen Freude am Vollzug selbst, auszuüben[6]. Der willentliche Vollzug erfüllt im Sinne des Thomas in seiner spezifischen, wesentlichen Bestimmtheit den mit „actus moralis" gemeinten Sinngehalt, wenn und insofern er aus und in einem rational bestimmten Strebevermögen hervorgebracht wird; die Kennzeichnung einer menschlichen Tätigkeit als „moralisch" hebt nämlich an dieser Aktivität gerade deren Beziehung zum rational bestimmten Strebevermögen als ihrem Ursprungsgrund hervor[7]. In der Perspektive einer Analyse, welche die habituellen Grundlagen des menschlichen Handelns von der durch diese unmittelbar hervorgerufenen Tätigkeit her unterscheidet und charakterisiert, kommt deshalb nur derjenige Habitus als ‚mo-

[6] Die Erläuterung faßt diverse Erklärungen des Thomas zusammen: Vgl. II Sent. 24, 1, 1 c.; De ver. 20, 2 c; I-II, 71, 4 c; II-II, 24, 11 c.; III, 63, 4 ad 2. Der Habitus bildet nach diesem Verständnis eine zusätzliche, beiläufige Prägung des Wirkvermögens, welche in diesem die Funktion eines reinen Aktionsmediums erfüllt, das zwischen dem Wirkvermögen, aus dem die Tätigkeit entspringt, und eben dieser Tätigkeit vermittelt. Zur Kennzeichnung des Habitus in diesem Sinne verwendet Thomas gelegentlich den Ausdruck „habitus operativus" (vgl. III Sent. 23, 1, 4 sol.I ad 4; I-II, 55, 2c). Neben diesem (engeren) Verständnis findet sich im theologischen Spätwerk des Thomas noch ein weiter gefaßter Begriff des Habitus; er läßt weitgehend unbestimmt, worauf die Prägung ihren Träger unmittelbar hinordnet und welcher Natur dieser Träger ist. Thomas expliziert ihn zu Beginn des Traktats, der die Reihe der Untersuchungen über die inneren Prinzipien der menschlichen Akte in S.theol. I-II eröffnet (I-II, q.49, a.1ff.; s. insbes. die zusammenfassenden Formulierungen in a. 3c und 4c). Im Zuge der Auseinandersetzung mit einem Einwand, der die Hinordnung des Habitus auf die Tätigkeit bestreitet, stellt Thomas genau das Moment heraus, durch das sich der weitere Begriff des Habitus von dem engeren unterscheidet: „Es gehört nicht zum Sinngehalt des Habitus [d. h. des Habitus im weiteren Verständnis], daß er sich auf ein Wirkvermögen bezieht, sondern vielmehr, daß er sich auf die Natur bezieht"; a.3 ad 2. Die Beziehung auf ein Wirkvermögen als nächstes Subjekt der Prägung, kommt dem Habitus gemäß dem engeren Verständnis zu. Dieses bildet im Vergleich zu dem weiteren in den Schriften des Thomas die frühere, ursprünglichere Konzeption. Während der weitere Habitusbegriff eine Besonderheit des theologischen Spätwerks bildet – er tritt erstmals in der umfassend und systematisch ausgeführten Habituslehre der I-IIae auf –, erscheint der engere Habitusbegriff in einer Vielzahl von Erklärungen, die sich über das ganze Schriftwerk des Thomas vom frühen Sentenzenkommentar bis hin zum späten Teil der nicht mehr vollendeten Gesamtdarstellung der theologischen Wissenschaft verteilen.

[7] Vgl. „Sic ergo loquendo de more, actus ita se habet ad hoc quod sit moralis, sicut se habet ad voluntatem et appetitum. Sunt enim aliqui actus a parte appetitiva eliciti, sicut velle, eligere, concupiscere et huiusmodi; et tales actus essentialiter morales sunt ..."; III Sent. d. 23, q.1, a.4, sol. III c – u. vgl. I-II, q.58, a. 1 c.

ralischer Habitus' im eigentlichen Sinne in Betracht, der ein (wesenhaft oder durch Teilhabe rationales) Strebevermögen der Seele prägt[8].

Auf der Grundlage dieser Konzeption läßt sich Tugend, menschliche Vortrefflichkeit, im Sinne des Thomas verstehen und einordnen als eine Form des moralischen Habitus; und zwar als derjenige moralische Habitus, welcher mit der menschlichen, rationalen Natur in Einklang steht und deren Kraft stärkt, sich im Handeln den ihr gemäßen Ausdruck zu geben. Der ihr entgegengesetzte schlechte Habitus, die Untugend oder das Laster, versteht sich von daher als eine der menschlichen Natur widerstreitende Prägung, welche die Fähigkeit des Menschen, seinem Wesen und der damit gesetzten Finalität gemäß tätig zu sein, schwächt und den Menschen dazu disponiert, nicht so zu handeln, wie er eigentlich ist[9].

Nun bedeutet Handeln mehr als nur den Vollzug einer willentlichen Strebebewegung. Gemäß der Handlungskonzeption, die Thomas im mittleren Teil des Traktats der I-IIae über die eigentümlich menschlichen Akte entfaltet[10], bildet die Handlung einen komplexen, durch mannigfache Teilakte konstituierten Gesamtvollzug, der aus und in der wechselseitigen Bewegung des Verstandes, der die Willensaktivität und darüber die willentliche Tätigkeit überhaupt durch die Präsentation des Gegenstandes (eines Erstrebenswerten, Guten) bewegend begründet – und des Willens, der den Verstand und die anderen seelischen Wirkvermögen wirkursächlich zur Ausübung ihrer jeweiligen Tätigkeit bewegt, erwächst. So stellt sich die Frage, auf welche Weise die dauerhafte Tätigkeitsvorprägung des Strebevermögens – der moralische Habitus – im Aktgefüge der Handlung als ein Faktor zur Wirkung kommt, der mitbedingt, wie sich die Handlung zur menschlichen Natur verhält.

Nach ihrer Funktion im Gefüge der Handlung lassen sich die einander wechselseitig zugeordneten Teilvollzüge der Handlung in zwei Gruppen einteilen, denen zwei Hauptphasen entsprechen, in denen die Dynamik des Handlungsaufbaus verläuft: (a) eine Gruppe von Akten, in denen der Han-

---

[8] Die Eigenschaften, die erforderlich sind für die Fähigkeit des Wirkvermögens, einen Habitus aufzunehmen, finden sich gemäß Thomas innerhalb der Antriebssphäre des Menschen gerade in drei Wirkvermögen: in dem in seiner Aktivität nicht an ein körperliches Organ gebundenen, wesenhaft rationalen Strebevermögen, dem Willen, – sowie in zwei Vermögen des sinnlichen, organgebundenen Strebens: dem Vermögen überwindenden Strebens (appetitus irascibilis) und dem Vermögen begehrenden Strebens (appetitus concupiscibilis); vgl. III Sent. d. 23, q.1, a.1c; I-II, q.49, a.3c u. a.5c; ebd., q.56, a.4c u. a.6c; ebd., q.59, a.4 ad 2; De virt. in comm. a.4c u. a.5c.

[9] Vgl.: S.th. I-II, 68, 3 c: „virtutes ... morales habitus quidam sunt, quibus vires appetitivae disponuntur ad prompte obediendum rationi"; – ebd. 58, 2 c: „habitus moralis habet rationem virtutis humanae inquantum rationi conformatur"; – ebd. 71, 2 c: „virtus humana ... est secundum naturam hominis, inquantum convenit rationi; vitium autem ... est contra naturam hominis"; und ebd. 108, 1 ad 2: „quod ... homo agit ex habitu suae naturae convenienti ex seipso agit: quia habitus inclinat in modum naturae. Si vero habitus esset naturae repugnans, homo non ageret, secundum quod est ipse ..."

[10] S. dazu *J. Pinckaers*, La structure de l'acte humain suivant saint Thomas. In: RThom 55, 1955, 393–412; *R. McInerny*, Aquinas on Human Action. A Theory of Practice, Washington, D. C. 1992, insbes. 51–74.

delnde sich vorgängig zur Ausführung der Tat in Rücksicht auf das Ziel, dem sein Tun dient, sowie in Beziehung auf das im Interesse der Erreichung dieses Ziels von ihm zu Tuende orientiert und bestimmt, und (b) eine Gruppe von Akten, in denen die Tat, zu der sich der Handelnde bestimmt hat, zur Ausführung kommt und nach außen hin in Erscheinung tritt.

Im Unterschied zu dieser letzteren Gruppe, die auch Akte der sinnlichen Strebevermögen einschließt – willentliche sensitive, Strebevollzüge, welche die Bewegung des Willens in die Körperglieder vermitteln[11] – umfaßt die erstere Gruppe nur Akte der an sich rationalen Wirkvermögen. Diese Akte stehen in einer gewissen Ordnung und bilden zusammen und in dieser Ordnung den inneren Kern der Handlung, aus dem die Tätigkeiten, in denen oder über die sich die Ausführung und das wahrnehmbare Geschehen der Handlung vollziehen, ihre Richtung, Spezifizierung und den wirkursächlichen Impuls, der sie in Gang bringt, erhalten: Weil Handeln seinem Wesen nach ein Tätigsein darstellt, über das der Tätige Herr ist – und da der Mensch gerade durch die Kräfte des rationalen Elements, durch Vernunft und Willen, Herrschaft über sein Tun besitzt und ausübt[12], kann das Aktzentrum der Handlung, von dem her die ausführenden Tätigkeiten in Gang gebracht und sinnvoll geordnet werden, nur und ausschließlich im rationalen Element selbst liegen; es findet sich gerade in dem Gefüge der wesenhaft rationalen Erkenntnis- und Strebevollzüge, in denen sich der Handelnde bezüglich des im oder durch Tun zu erreichenden Ziels und des Tuns, das zu diesem Ziel führt, orientiert und bestimmt. Die Grundform dieses Aktgefüges, das sich mehr oder weniger ausgeprägt in jeder wirklichen Handlung findet, beschreibt Thomas an einer Stelle des genannten Traktats: „Als das Erste in der Ordnung dessen, was getan werden kann, muß man die Erfassung [im Sinne auch der praktischen Beurteilung] des Ziels annehmen; dann das Streben nach dem Ziel; dann die Beratschlagung über das, was zum Ziel führt; dann das Streben nach dem, was zum Ziel führt."[13]

Mit Rücksicht auf die verschiedenen Ebenen des Handlungsaufbaus läßt sich also die Frage, wie der moralische Habitus im Aktgefüge der Handlung zur Wirkung kommt, in die spezielleren Fragen wenden (I) was der moralische Habitus im Vorgang der Handlungsorientierung leistet – und zwar (a) in der Ebene der Zielorientierung der Handlung und (b) in der Ebene der Orientierung bezüglich dessen, was das erstrebte Ziel herbeiführt – und (II) welche Funktion dem betreffenden Habitus in der Ebene der Tatausführung zukommt.

---

[11] Vgl. „intellectus movet appetitum proponendo ei suum obiectum; appetitus autem intellectivus, qui est voluntas, movet appetitus sensitivos, qui sint irascibilis et concupiscibilis …; appetitus autem sensitivus, adveniente consensu voluntatis, movet iam corpus"; Scg III, 25; vgl. a. De virt. in comm. 4c.

[12] I-II, 1, 1c: „est … homo dominus suorum actuum per rationem et voluntatem".

[13] „in ordine … agibilium primo … oportet sumere apprehensionem finis; deinde appetitum finis; deinde consilium de his quae sunt ad finem; deinde appetitum eorum, quae sunt ad finem"; I-II, 15, 3c.

Die spezielle Habituslehre des Thomas enthält differenzierte Antworten auf diese Fragen; sie erscheinen allerdings nicht in einem geschlossenen Traktat, sondern in einzelnen Betrachtungen, die sich über verschiedene Schriften verteilen und jeweils zunächst im Kontext der Untersuchung, in dem sie stehen, und von deren besonderer Fragestellung her zu verstehen sind[14]. Die folgende Erörterung versucht, einen zentralen Zug der Antwort des Thomas auf Frage I a herauszuarbeiten; sie sucht die Auswirkung des moralischen Habitus auf den kognitiven Teilakt der Zielorientierung im Sinne des Thomas genauer zu bestimmen.

Der Ansatz in S. theol. I-II, q. 58, a. 5

Zu den zentralen Bestandteilen der Lehre von der Funktion des moralischen Habitus, die Thomas im zweiten Teil des theologischen Hauptwerks und in anderen, gleichzeitig verfaßten moralwissenschaftlichen Schriften darlegt, gehören Erwägungen, die den moralischen Habitus als einen Faktor zur Geltung bringen, der das in der konkreten Situation gefällte praktische Urteil über das Handlungsziel maßgeblich bestimmt[15].

Als Ausgangspunkt der Betrachtung erscheinen die Ausführungen im Corpus des Artikels I-II, 58, 5 am ehesten geeignet, da sie die Grundkonzeption in systematischem Zusammenhang am deutlichsten zum Ausdruck

[14] Die Einheit der Konzeption liegt nicht offen zutage; sie wäre sichtbar zu machen durch eine Betrachtung, welche die verschiedenen Ausführungen des Thomas zu Einzelaspekten der Leistung des moralischen Habitus auf die ihnen zugrundeliegende Konzeption des Zusammenwirkens der menschlichen Tätigkeitsvermögen im Aufbau der Handlung bezieht und von dorther – mit Rücksicht auf die in ihr bestimmte Vollzugsordnung – in einen Zusammenhang bringt. Der Versuch einer solchen Rekonstruktion wurde bisher nicht unternommen. Unter den zahlreichen Studien zur Habitus- und Tugendlehre des Thomas, die bereits vorliegen, seien hier nur genannt: *J. P. de Roton,* Les Habitus. Leur caractère spirituel, Paris 1934; *A.-J. Mennessier,* Die „Habitus" und die Tugenden. In: KGW Bd. II, Moraltheologie, 1960, 190–233; *S. Pinckaers,* La vertu est tout autre chose qu'une habitude. In: NRTh 92 (1960) 387–403; *G. Bullet,* Vertus morales infuses et vertus morales acquises selon saint Thomas d'Aquin, SF, NS 23, 1958; *J. Pieper,* Das Viergespann, München 1964; *O. H. Pesch,* Die bleibende Bedeutung der thomanischen Tugendlehre. Eine theologiegeschichtliche Meditation. In: FZPhTh 21 (1974) 359–391; *W. Kluxen,* Philosophische Ethik bei Thomas von Aquin. 2. erw. Aufl. Hamburg 1980 (1. Aufl. 1964). Unter den neueren Studien seien genannt: *G. Abbà,* La nuova concezione dell'habitus virtuoso nella Summa Theologiae di San Tommaso D'Aquino. In: Sal. 43 (1981) 71–118; *W. Schmidl,* Homo discens, Wien 1987 (insbes. 91–134, 198–205); *E. Schockenhoff,* Bonum hominis, TTS Bd. 28, 1987; *R. Cessario,* The Moral Virtues and Theological Ethics, Notre Dame, Indiana 1991; *P. Nickl,* Habitus. Bemerkungen zu einem vergessenen Begriff. In: Jahrb. des Forschungsinst. f. Philos. Hannover 1992/93, 174–192.

[15] Fast immer erscheinen diese Erwägungen im Zusammenhang einer Erörterung, die dem Nachweis dient, daß der Besitz der grundlegenden moralischen Vortrefflichkeiten eine notwendige Bedingung für den Besitz der Klugheit darstellt. Die wichtigsten Stellen, an denen Thomas die Bedeutung des Strebehabitus für die praktische Zieleinschätzung in systematischem Zusammenhang zur Sprache bringt, sind: I-II, 56, 3c; 57, 4c; 58, 5c; 65, 1c u. ad 4; – II-II, 47, 13 ad 2; 51, 3 ad 1; – Qdl XII, 15, a. un. c; – De virt. card. 2c. Der Kern des Lehrstücks ist im Anschluß an Überlegungen, die Aristoteles in der Nikomachischen Ethik darstellt, konzipiert, und wird von Thomas am ausführlichsten in der Erklärung und philosophischen Würdigung der betreffenden Ausführungen der EN (insbes.: EN VI, 5, 1140 b 17–20; VI, 13, 1144 a 8f. u. a 23–36; VII, 9, 1151 a 15–28) entwickelt: In Eth. VI, 4, n. 1170; VI, 10, n. 1273–1274; VII, 8, n. 1430–1433.

bringen. In ihnen erklärt und rechtfertigt Thomas im Rahmen einer Untersuchung des Unterschieds und der Beziehungen, die zwischen der moralischen und der intellektuellen Vortrefflichkeit bestehen, seine Auffassung, daß der Besitz der Klugheit den Besitz der moralischen Vortrefflichkeit erfordert.

In einer vorangehenden Untersuchung (I-II, 57, 4) wurde die Klugheit in Abgrenzung gegen jegliche Art von Kunstfertigkeit, die es (als solche) mit dem im äußeren Stoff Herstellbaren (als einem solchen) zu tun hat, als die „rechte Vernunft des Tubaren" (recta ratio agibilium) bestimmt. Diese Bestimmung legt der Gedankengang in q. 58, a. 5 c zugrunde. Im Ausgang von der Feststellung, daß der Klugheit jene Bestimmung zukommt, führt er zunächst zu einer Schlußfolgerung bezüglich der Art und Weise, in der sich die Klugheit mit den Dingen in ihrem Gegenstandsbereich befaßt: Als ratio agibilium befaßt sie sich mit diesen Dingen, den agibilia, nicht nur im allgemeinen, sondern auch im besonderen und einzelnen; denn nur Einzelnes ist im eigentlichen Sinn „tubar", da jedes wirkliche Tun sich im Einzelfall zuträgt.

Nun legt die Vernunft in der Tätigkeit, in der sie als Vernunft (ratio) und als qualifizierte, richtige Vernunft zur Verwirklichung kommt: im korrekten Schlußfolgern – immer irgendwelche Annahmen zugrunde, von denen sie ausgeht. Die der Schlußfolgerung zugrundegelegten Sätze (unter denen stets wenigstens einer den Charakter eines universalen Satzes besitzt, da aus singulären oder partikulären Sätzen allein nichts gefolgert werden kann) können aber in dem Fall, da das Schlußfolgern auf einen singulären oder partikulären Schlußsatz abzielt, nicht alle universaler Art sein, da sich aus dem Vergleich von universalen Sätzen allein kein Satz gewinnen läßt, der Einzelnes oder Besonderes bestimmt. Zu einem partikulären Schlußsatz führt die Schlußfolgerung nur dann, wenn sie außer dem universalen einen partikulären Satz zugrundelegt. Demnach geht die Vernunft, wenn sie im Sinne der Klugheit schlußfolgernd auf partikuläres Tubares hin vorgeht, nicht nur von universalen, sondern stets auch von partikulären Grundsätzen aus – und zwar von wahren; denn insofern sich die Vernunft in ihrem schlußfolgernden Vorgehen auf falsche Grundannahmen stützt, erfüllt sie (selbst dann, wenn das Schlußfolgern in formaler Hinsicht korrekt verläuft und sogar auch zu einem wahren Schlußsatz führt) nicht die Bestimmung, die der im vollen, uneingeschränkten Sinne gefaßte Begriff der „rechten Vernunft" ausdrückt.

Der nachfolgende, dritte Teil der Überlegung ist im vorliegenden Zusammenhang von besonderem Interesse. Er befaßt sich näher mit den inneren, praktisch ausgerichteten anthropologischen Strukturen, die den Menschen direkt in die Lage versetzen, den Ausgangspunkt, den das Folgern bezüglich des konkret zu Tuenden im Bereich der praktischen Grundsätze findet, in der jeweiligen Handlungssituation richtig zu bestimmen. Dabei zielt er auf den Nachweis, daß die Ertüchtigung des rationalen Erkenntnisvermögens durch praktisch orientierte intellektuelle Vortrefflichkeiten allein nicht hin-

reicht, vielmehr darüber hinaus die beständige vortreffliche Ausrichtung des strebenden Teils der Seele erforderlich ist, damit es dem Handelnden gelingt, das von ihm hier und jetzt zu Tuende durch richtiges, in der Weise der Klugheit, geübtes Schlußfolgern zu ermitteln. Die Überlegung hebt zuerst die Grundformen hervor, durch die und in denen der Mensch die allgemeinen Grundsätze, die das Handeln leiten, richtig erfaßt: „In Beziehung auf die allgemeinen Grundsätze des Tubaren verhält sich der Mensch richtig durch die naturhafte Einsicht in die Grundsätze, durch die der Mensch erkennt, daß nichts Schlechtes getan werden darf, oder auch durch irgendeine praktische Wissenschaft." [16]

Die allgemeinsten, uneingeschränkt für das menschliche Handeln maßgeblichen Grundsätze – das oberste praktische Prinzip, demzufolge Gutes zu tun und Schlechtes zu vermeiden ist, sowie die grundlegenden Vorschriften des natürlichen Gesetzes, in denen sich jenes Prinzip gemäß der Zielgerichtetheit der menschlichen Natur, die in verschiedenen, auf spezielle Gestalten des menschlichen Guten ausgerichteten naturhaften Neigungen erscheint, entfaltet – können und brauchen nicht durch schlußfolgerndes Denken erwiesen zu werden. Sie werden von der praktischen Vernunft naturhaft-unmittelbar erfaßt und als wahr eingesehen. Die Vernunft hält sie im Habitus der Synderesis beständig und unverlierbar gegenwärtig[17].

Außer jenen höchst allgemeinen, in gewisser Weise notwendigen Prinzipien, deren praktische Wahrheit oder Rechtheit die Vernunft (eines jeden) im Modus unmittelbarer Einsicht erfaßt, legt die praktische Erwägung bezüglich des jetzt zu Tuenden stets aber auch noch allgemeine praktische Prinzipien eines anderen Typs zugrunde. Diese unterscheiden sich von dem obersten praktischen Prinzip und den Grundsätzen des natürlichen Gesetzes, insofern sie speziellere Handlungsgebote oder -verbote ausdrücken, die mit Rücksicht auf irgendwelche speziellen Lebensumstände durch ein schlußfolgerndes Denken, das vom Allgemeinen zum Besonderen vorgeht, gewonnen sind, und deshalb weder bedingungslos gelten, noch da, wo sie der Sache nach gelten, in ihrer praktischen Wahrheit jedem Menschen bekannt sind. In praktischen Wissenschaften wie etwa der philosophischen oder theologischen Moralwissenschaft werden sie ausdrücklich zum Gegenstand der Betrachtung erhoben und durch eine Art beweisenden Verfahrens (das die unmittelbar einsichtigen Prinzipien der praktischen Vernunft zugrundelegt) hinsichtlich ihrer Geltung und ihres Geltungsbereichs geprüft und erschlossen. Deshalb kann angenommen werden, daß derjenige, der das betreffende Wissen erworben hat und als Habitus der Vernunft besitzt, sich zu ihnen – was ihre Erkenntnis angeht – im allgemeinen richtig

[16] „Circa principia ... universalia agibilium homo recte se habet per naturalem intellectum principiorum, per quem homo cognoscat quod nullum malum est agendum; vel etiam per aliquam scientiam practicam"; a. a. O.

[17] S. dazu *A. Zimmermann*, Die Erkennbarkeit des natürlichen Gesetzes gemäß Thomas von Aquin. In: Studi tomistici 30 (1987) 56–66.

verhält[18]. Nun gewährleistet aber, wie die einfache praktische Erfahrung zeigt, die im Modus unmittelbarer Einsicht oder des Wissens vollzogene Erkenntnis der universalen praktischen Grundsätze nicht das richtige Schlußfolgern bezüglich des einzelnen, hier und jetzt zu Tuenden: Es kommt ja vor, daß die Erkenntnis eines solchen Grundsatzes in der Handlungslage durch einen sinnlichen Antrieb oder Affekt außer Kraft gesetzt oder „verdrängt" wird, so daß sie nicht zur Anwendung auf die gegebenen konkreten Umstände und das in ihnen zu Tuende kommt – „wie etwa dem sinnlich Begehrenden dann, wenn die Begierde [in ihm] die Oberhand gewinnt, gerade das, wonach er begehrt, gut zu sein scheint, wenn es auch gegen das allgemeine Urteil der [seiner] Vernunft steht."[19]

Die Ausführungen lenken den Blick auf eine allgemeine Bedingung der Handlungsorientierung. Sie besteht darin, daß der Einzelne in die konkrete Situation, die sein Handeln erfordert, als ein aus leiblich-sinnlicher und rationaler Natur gefügtes und darin ganzheitlich verfaßtes Wesen mit bestimmten Vorlieben, Abneigungen, Interessen, Strebetendenzen eintritt, die ihn auf bestimmte Ziele und Tätigkeitsweisen ausrichten, und über die durch sie bewirkte Ausrichtung Einfluß darauf nehmen, wie er die betreffende Situation praktisch deutet und auf das hin auslegt, worauf es in ihr für ihn ankommt.

Die anschließende Erklärung zieht aus dem zuvor Festgestellten eine komplexe Schlußfolgerung und leitet hin zu der abschließenden Feststellung, daß der Besitz der moralischen Vortrefflichkeit eine notwendige Bedingung für den Besitz der Klugheit bildet. Die Erklärung ist im folgenden näher zu betrachten und im Zusammenhang mit weiteren Ausführungen des Thomas zu verstehen:

> „Und deshalb [gilt]: Wie der Mensch durch naturhafte Einsicht oder durch den Habitus der Wissenschaft in Ausrichtung darauf gebracht wird, sich in Rücksicht auf die allgemeinen Prinzipien in rechter Weise zu verhalten, so muß er dazu, daß er sich recht verhält in Beziehung auf die besonderen Prinzipien des Tubaren, welche Ziele sind, durch irgendwelche Habitus vervollkommnet werden, gemäß denen es dem Menschen gewissermaßen zur Natur wird, über das Ziel richtig zu urteilen. Und dies geschieht durch die moralische Vortrefflichkeit: denn der Vortreffliche urteilt recht über das Ziel der Vortrefflichkeit, da, wie im dritten Buch der Nikomachischen Ethik gesagt wird, einem jeden ein solches Ziel erscheint, wie er selbst beschaffen ist."[20]

---

[18] Vgl. a. De virt. in comm. 7 ad 1: „ad scientiam practicam pertinet universale iudicium de agendis; sicut fornicationem esse malam, furtum non esse faciendum, et huiusmodi".

[19] „sicut concupiscenti, quanto concupiscentia vincit, videtur hoc esse bonum, quod concupiscit, licet sit contra universale iudicium rationis"; I-II, 58, 5c.

[20] „Et ideo, sicut homo disponitur ad recte se habendum circa principia universalia, per intellectum naturalem vel per habitum scientiae; ita ad hoc quod recte se habeat circa principia particularia agibilium, quae sunt fines, oportet quod perficeatur per aliquos habitus, secundum quos fiat quodammodo homini connaturale recte iudicare de fine. Et hoc dit virtutem moralem: virtuosus enim recte iudicat de fine virtutis, quia ‚qualis unusquisque est, talis finis videtur ei', ut dicitur in 3 Ethic. [EN III,7: 1114 a 32 – b 1]"; a. a. O. Zum Sinn und zur Funktion des zitierten Satzes im Zusammenhang der ethischen Betrachtung des Aristoteles s. *R. A. Gauthier* u. *J. Y. Jolif*, L'Éthique à Nikomaque. Introduction, Traduction et Commentaire, Louvain-Paris 1958/59, 1970, t. II,1 (Commentaire, Livres I-V) 215; *A. W. Müller*, Praktisches Folgern und Selbstgestaltung nach Aristoteles, Freiburg i. Br. 1982, 266–230.

In der vorangehenden Überlegung ergab sich, daß das Schlußfolgern, welches auf einen partikulären Schlußsatz führt, stets irgendwelche partikulären Prinzipien zugrundelegt. Unter den partikulären Grundsätzen, von denen das praktische Schlußfolgern ausgeht, das zu einer Feststellung des hier und jetzt zu Tuenden führt, lassen sich aber zwei Arten oder Typen von Grundsätzen unterscheiden: (a) Sätze, die irgendwelche Tatsachen der Erfahrung ausdrücken, die für die Gestaltung des Tuns von Bedeutung sind[21]; und (b) Sätze, die ausdrücken, was im besonderen und in der konkreten Situation durch oder im Tun erreicht werden soll.

Während die ersteren irgendwelche sachlichen Umstände des Handelns bestimmen, haben diese letzteren das zu Tuende oder im Tun zu Erwirkende selbst zum Gegenstand: Ihr Gegenstand ist „aus der Gattung dessen, was getan werden kann“[22]. Deshalb gehören sie, im Unterschied zu jenen, zu den ‚principia agibilium‘ im eigentlichen und engeren Sinne. Insofern sie bestimmen, was im Tun erreicht werden soll, kommen sie mit den durch unmittelbare Einsicht oder ein erworbenes Wissen erkannten praktischen Grundsätzen, welche allgemeinste oder auch speziellere (immer noch allgemeine) Richtnormen des Handelns formulieren, überein. Von diesen unterscheiden sie sich, insofern sie das Ziel des Tuns nicht lediglich im allgemeinen, sondern im besonderen, mit Beziehung auf eine konkrete Handlungssituation bestimmen[23].

Sie erscheinen in dem Teil der praktischen Erwägung, der von dem universalen praktischen Prinzip ausgeht, welches das spezielle Handlungsziel (im Subjekt-Begriff) darstellt und als ein zu verfolgendes, im Tun zu verwirklichendes, vorschreibt; und zwar als der Untersatz, welcher das spezielle Handlungsziel, das jener universale Grundsatz ausdrückt und als ein zu verfolgendes bestimmt, in Rücksicht auf die gegebenen konkreten Umstände auslegt, im partikulären expliziert[24]. Das Gemeinte läßt sich durch einige Beispiele verdeutlichen, welche Erklärungen des Thomas selbst entnommen sind; die Beispiele dienen zugleich auch der Bestätigung, daß die hier vorgeschlagene Deutung der Textstelle zutrifft: Bestimmt der betreffende universale Grundsatz etwa, daß ein jedes Lustbringende zu verfolgen

[21] Vgl. I-II, 14, 6c: „huiusmodi autem principia quae in inquisitione consilii supponuntur sunt quaecumque sunt per sensum accepta ...“.

[22] „ex ipso genere operabilium“; a. a. O.

[23] S.o., 58, 5c: „... principia particularia agibilium, quae sunt fines“.

[24] Im Blick steht hier ein spezieller Typ praktischen Folgerns oder ein besonderer Teil des praktischen Syllogismus. Insofern sein Untersatz nicht eine Annahme über einen bestimmten Sachverhalt ausdrückt (der sich zur Handlung als deren Umstand verhält), sondern eine Annahme darüber, worin das Handlungsziel (das der Obersatz – ein universaler praktischer Grundsatz – als ein zu verfolgendes bestimmt) unter den gegebenen Umständen im besonderen besteht, unterscheidet er sich von dem praktischen Folgerungstyp, den Thomas an späterer Stelle (in Anspielung auf einen bekannten Stoff der klassischen Tragödie) erläutert: „... sicut homo prohibetur ab actu parricidii [= quasi conclusio], per hoc quod scit patrem non esse occidendum [major: ‚non est occidendum pater‘], et per hoc quod scit hunc esse patrem [minor: ‚hic homo est pater‘]“; I-II, 76, 1c.

ist[25], so gibt das partikuläre praktische Prinzip, das als Untersatz erscheint, an, welches Verhalten, welches Tun unter den gegebenen Umständen in optimaler Weise Lust bringt: „Diese Tätigkeit [etwa: das Süße, das da vorliegt, aufessen] ist [jetzt am ehesten] lustbringend."[26]

Enthält das universale praktische Prinzip, das die Schlußfolgerung zugrundelegt, das Gebot, wonach in der Zuwendung zu sinnlich Lustbringendem das vernünftige Maß zu suchen und das Übermaß zu vermeiden ist[27], so bringt der zugehörige partikuläre praktische Grundsatz zum Ausdruck, worin das vernünftige Maß hier und jetzt besteht – welches Verhalten gegenüber dem begegnenden Sinnfälligen, das als ein Lustbringendes erscheint, unter den gegebenen Umständen das vernünftige Maß oder die „rechte Mitte" trifft.

Wofern das Ziel, welches der universale Obersatz als ein zu verfolgendes bestimmt, in der Vermeidung eines Schlechten besteht (der betreffende praktische Grundsatz also ein Verbot ausdrückt), legt der zugehörige partikuläre praktische Grundsatz fest, was das zu Vermeidende, das jener Grundsatz im allgemeinen bezeichnet, in der konkreten Situation ist; etwa zu dem Grundsatz: „Man darf nichts tun, das durch Gottes Gesetz verboten ist:" „Der Geschlechtsverkehr mit dieser Frau [ist] durch Gottes Gesetz verboten;"[28] – zu dem Grundsatz: „Man darf keine Unzucht begehen:" „Dieser Akt [etwa: Intimverkehr mit dieser Frau, welche mit jenem anderen verheiratet ist] ist Unzucht;"[29] – oder zu dem Grundsatz: „Alles Unehrenhafte ist zu vermeiden:" „Dies [ein solches Verhalten jetzt ...] ist unehrenhaft."[30] Das Tun, welches der Schlußsatz der praktischen Folgerung der besonderen Handlungsweise zuordnet, in die der partikuläre praktische Grundsatz das Ziel expliziert, besteht in diesem Falle nicht (wie in dem Fall, für den die vorangehenden Beispiele stehen) in der Ausführung, sondern in deren Gegenteil; denn die Praxis, die ein zu Vermeidendes als zu Vermeidendes aufnimmt, ist die (bewußte) Nicht-Ausführung.

Da nun jener Schlußsatz aus dem universalen praktischen Grundsatz nicht hervorgeht, es sei denn vermittels des partikulären praktischen Prinzips, durch das er seinen Gegenstand (dasjenige, was er als jetzt Auszuführendes bzw. Nicht-Auszuführendes bestimmt) erhält, hängt seine praktische Wahrheit oder Rechtheit stets auch von der Rechtheit des partikulären

---

[25] Vgl. „omne delectabile est prosequendum"; De malo 3, 9 ad 7.

[26] „hic actus est delectabilis"; De malo, a. a. O.

[27] Vgl. die Erklärung des Ethikkommentars zum Inhalt der (rechten) Bestimmung des allgemeinen Handlungsziels im Bereich des Umgangs mit sinnlich Lustbringendem, die den temperatus auszeichnet: „ille ... qui habet rectam aestimationem de fine circa delectationes corporales, ut scilicet aestimet medium in eis bonum et finem, superabundantias autem malum, est temperatus"; In Eth, VII, 8, n. 1432.

[28] „nihil prohibitum lege Dei [est] faciendum" – „concubitus cum ista muliere [est] prohibitum lege Dei"; De ver. 17, 2c.

[29] „nulla fornicatio est committenda" – „hic actus est fornicatio"; De malo 3, 9 ad 7.

[30] „omne inhonestum est fugiendum" – „hoc est inhonestum"; In Eth. VII, 3, n. 1345.

praktischen Grundsatzes ab, durch den er zustandekommt. Im Interesse der Klärung, wie der praktische Vernunftdiskurs in der Handlungslage und insbesondere der Schlußsatz, zu dem er führt, regelmäßig als ein rechter zustandekommt, ist also auch zu fragen, was den Menschen befähigt, die partikulären praktischen Grundsätze, welche die Ziele im besonderen explizieren, in der jeweiligen Handlungssituation richtig zu erfassen. Ein Blick auf die Bedingungen, unter denen das betreffende Urteil als ein rechtes zustandekommt, zeigt sofort, daß die Ertüchtigung der Vernunft allein den Menschen nicht hinreichend befähigt, das Ziel im Partikulären richtig zu deuten: Das Urteil über das konkrete Ziel erfolgt nicht unmittelbar, sondern aufgrund eines Diskurses der praktischen Vernunft. Der Diskurs findet seinen Ausgangs- und Rückbezugspunkt in dem speziellen Ziel – dem Guten, das der Handelnde als das von ihm in dem betreffenden Tätigkeitsbereich überhaupt zu verfolgende Ziel versteht und erstrebt – und bezieht stets irgendwelche in der Erfahrung gegebenen Umstände des Handelns ein. Ob jenes Urteil das Richtige trifft, hängt deshalb auch davon ab, wie das spezielle Ziel beschaffen ist, das die Erwägung zugrundelegt, und ob der Erwägende die besonderen Umstände richtig einschätzt; ein Fehler in der einen oder der anderen Hinsicht hat in der Regel einen Irrtum in der Feststellung des partikulären Ziels zur Folge.

Keine intellektuelle Prägung bietet aber für sich oder in Verbindung mit anderen Dispositionen der Vernunft hinreichende Gewähr, daß der Handelnde seiner Erwägung ein richtiges Urteil bezüglich des speziellen Handlungsziels zugrundelegt, und die besonderen Umstände, in Rücksicht auf die er das Ziel auslegt, richtig einschätzt:

1) Nach dem zuvor Festgestellten läßt sich wohl sagen, daß der Mensch durch den Habitus der Synderesis und Habitus der verschiedenen Arten praktischer Wissenschaft prinzipiell in die Lage versetzt wird, das gebührende Ziel im speziellen, in Rücksicht auf den jeweiligen Tätigkeitsbereich, richtig einzuschätzen. Keiner dieser Habitus, noch irgendeine andere praktisch-intellektuelle Vortrefflichkeit, noch auch die Gesamtheit intellektueller Vortrefflichkeiten gewährleistet jedoch, daß der Mensch in der Handlungslage der Erwägung, durch die er das konkrete Ziel ermittelt, tatsächlich das, was er im speziellen und richtig als Ziel-Gutes versteht, als Ausgangspunkt zugrundelegt und als deren Rückbezugspunkt gegenwärtig hält. Warum es sich so verhält, erhellt aus folgender Erwägung:

Das von der Vernunft aufgefaßte und in einem entsprechenden Urteil als Ziel festgestellte Ziel ist, als von der Vernunft festgestelltes, nur möglicher, nicht wirklicher Ausgangspunkt des praktischen Überlegens. Zum wirklichen Ausgangspunkt des praktischen Diskurses wird es durch dasjenige, was von dem festgestellten Ziel her die Erwägung wirkursächlich begründet. Die Wirkursache, welche den Diskurs der praktischen Vernunft von dem erkannten Ziel her in Gang bringt und hält, liegt aber nicht in der Vernunft, sondern im Willen, der sich in der Intention auf das erkannte Ziel

spannt[31]. Durch den Akt der Intention erhält die praktische Erwägung ihren Anstoß und als Ausgangspunkt das Ziel, auf das sich der Wille in jenem Akt richtet[32]. Da das Streben des Willens dem praktischen Vernunfturteil, welches das Ziel irgendwie bestimmt und insofern mit einer Begrenzung darstellt, nicht mit Notwendigkeit folgt, und Regungen im Bereich der sinnlichen Antriebssphäre Einfluß auf das Urteil der praktischen Vernunft nehmen können, besteht grundsätzlich die Möglichkeit, daß die Erwägung, die zur Feststellung des konkreten Handlungsziels führt, ihren Ausgangspunkt nicht in dem gebührenden Ziel findet, das der Handelnde im speziellen richtig versteht, sondern in einem anderen, in derselben Ebene konkurrierenden und nicht gebührenden Ziel, welches sich ihm aufgrund einer akuten vernunftwidrigen Tendenz im Bereich der sinnlichen Strebekräfte als erstrebenswert darstellt[33].

Nicht allein die Kraft eines sinnlichen Antriebs, sondern auch etwa die Indisposition des rationalen Strebevermögens, ein Mangel an Spannkraft des Willens, der die Erwägung auslöst, kommt als Faktor in Betracht, welcher bewirkt oder wenigstens dazu beiträgt, daß die Erwägung ihren Ausgangspunkt nicht in dem praktischen Prinzip findet, das der Erwägende richtig erfaßt; eine gewisse natürliche Begrenztheit und Schwäche des Willens zeigt sich mitunter in Handlungslagen, in denen es das Gut des Mitmenschen zu besorgen gilt[34].

2) Gelangt ein sinnlicher Antrieb im Handelnden zur Vorherrschaft, so vermag er auf verschiedenen Wegen[35] auch auf dessen Deutung der gegebenen Umstände Einfluß zu nehmen und sie in eine Richtung zu lenken, nach der sie der Sachlage nicht gerecht wird. Geht aber die Erwägung in der Deutung irgendeines maßgeblichen Handlungsumstands fehl, so führt sie, selbst wenn sie ein richtiges Urteil über das im speziellen zu verfolgende Ziel zu-

---

[31] Vgl. „in consilio, quod est actus rationis, apparet aliquid voluntatis: ... sicut motivum, quia ex hoc quod homo vult finem, movetur ad consilium de his quae sunt ad finem"; I-II, 14, 1 ad 1.

[32] Das letztere Moment der Konzeption erscheint implizit an einer Stelle des Ethikkommentars, in der Thomas die Argumentation des Aristoteles für die These, die moralische Vortrefflichkeit sei unabdingbar für den Habitus der Klugheit, am Beispiel des temperatus erläutert: „... puta temperato optimum et quasi principium est attingere medium in concupiscentiis tactus. Sed quod hoc sit optimum, non apparet nisi bono, id est virtuoso, qui habet rectam existimationem de fine, cum virtus moralis faciat rectam intentionem [!] finis"; In Eth. VI, 10, n. 1273. Aufgrund der in systematischem Zusammenhang getroffenen Feststellungen des Thomas zum Einfluß des moralischen Habitus auf die Intention („intentio ... hominis provenit ex habitu"; De malo 8, 1 ad 15; „debita intentio finis ... fit per virtutem moralem"; I-II, 58, 4c) und mit Rücksicht auf die Darlegungen der I-IIae zum Ursprung des consiliums im Zielwollen (vgl. 14, 1 ad 1) kann angenommen werden, daß die Stelle auch die eigene Auffassung des Thomas zum Ausdruck bringt.

[33] Die Situation des Erwägenden, der infolge eines sinnlichen Antriebs, der in ihm die Oberhand gewinnt, seiner Überlegung nicht den (speziell-)allgemeinen praktischen Grundsatz, den er im Modus des Wissens erkennt, zugrundelegt, sondern einen anderen, der das Handlungsziel in der Ebene des speziell-Allgemeinen entgegengesetzt bestimmt, legt Thomas in I-II, 77, 2 ad 4 im Anschluß an Ausführungen des Aristoteles (EN 1147 a 32 –b3) auseinander; im Blick steht der Fall des Unbeherrschten.

[34] Vgl. I-II, 50, 5 und 56, 6, sowie De virt. in comm. 5.

[35] S. die Analyse in I-II, 77, 1c.

grundelegt, nicht – es sei denn durch Zufall – zu einem Urteil, welches das Ziel im Partikulären richtig bestimmt.

Demnach erfordert ein Verhalten der praktischen Vernunft, wonach diese das konkrete Handlungsziel einigermaßen regelmäßig und zuverlässig richtig bestimmt, außer bestimmten praktisch-intellektuellen Qualitäten auch die dauerhafte Hinordnung der menschlichen Strebevermögen auf das Tätigsein in einer Form, welche der menschlichen, rationalen Natur entspricht.

Eine solche Ausrichtung wird den menschlichen Strebevermögen aber gerade zuteil durch die in ihnen zu erwerbenden moralischen Vortrefflichkeiten – zu deren Sinngehalt es eben gehört, daß sie dem durch sie geprägten Strebevermögen eine beständige Ausrichtung und quasi naturhafte Hinneigung zu einer Art des Tätigseins mitteilen, in der es – bzw. der durch es Strebende – sich der Vernunft gemäß verhält. Nimmt man den weiteren Gedanken hinzu, daß die grundlegenden moralischen Vortrefflichkeiten, die den einzelnen in Beziehung auf die allgemeinen Belange der menschlichen Lebenspraxis vervollkommnen, derart miteinander verbunden und aufeinander hingeordnet sind, daß die eine von ihnen nicht ohne die anderen erworben und in Besitz gehalten werden kann[36], so ergibt sich, daß der Besitz zumindest sämtlicher grundlegenden moralischen Vortrefflichkeiten eine notwendige Bedingung des regelmäßigen rechten Urteils über das konkrete Handlungsziel darstellt. Er bildet insofern auch eine notwendige Bedingung des regelmäßigen rechten Urteils über das hier und jetzt zu Tuende (Auszuführende bzw. nicht Auszuführende), da die Folgerung, aus der dieses Urteil hervorgeht, die Bestimmung des konkreten Handlungsziels zugrundelegt. Auf welche Weise die guten Habitus im strebenden Teil der Seele das beständige rechte Urteil bezüglich des Handlungsziels begründen, läßt sich im Sinne des Thomas genauer erklären.

Direkte und indirekte Auswirkung des Habitus auf die Zieleinschätzung

Ein Aspekt des Zusammenhangs wurde bereits hervorgehoben: Insoweit die moralische Vortrefflichkeit die ungeordneten sinnlichen Strebebewegungen überwindet[37] und in der Seele einen anhaltenden Zustand der Ruhe und Freiheit von derartigen Gemütserregungen begründet, ermöglicht sie indirekt das regelmäßige rechte Urteil der Vernunft über das Handlungsziel: indem sie die Hindernisse und Begrenzungen beseitigt, die der praktische Vernunftgebrauch von der Seite der sinnlichen Strebekräfte erfährt.

Diese Überlegung erscheint nun aber nicht in den betrachteten Ausführungen des Artikels I-II, 58, 5, in denen Thomas die Annahme rechtfertigt, die regelmäßige rechte Bestimmung des konkreten Handlungsziels sei nur

[36] Vgl. I-II, 65, ic., ad 1, ad 3, sowie De virt. card. 2c.

[37] Vgl. „virtus passiones incordinatas superat"; I-II, 59, 5 ad 1.

demjenigen möglich, der die moralischen Vortrefflichkeiten besitzt. Den Ausführungen zufolge begründen die moralischen Vortrefflichkeiten das rechte Verhalten des Menschen gegenüber den Zielen, die das Handeln im besonderen leiten, insofern sie Habitus bilden, „denen gemäß es dem Menschen gewissermaßen zu einem natürlichen Zug wird, über das Ziel richtig zu urteilen". Zur Erklärung des Sachverhalts verweist Thomas anschließend auf eine spezielle Regel und einen allgemeinen Grundsatz, auf den diese sich (vermittels der hier unausgesprochenen Annahme, daß die moralische Vortrefflichkeit eine Beschaffenheit des strebenden Teils der Seele bildet) zurückführen läßt: Der (moralisch) Vortreffliche urteile richtig über das Ziel der (moralischen) Vortrefflichkeit; wie nämlich einer beschaffen sei (im Bereich der Strebekräfte), so sei auch das beschaffen, was sich ihm als Ziel zeige. Gemeint ist: Derjenige, der die moralische Vortrefflichkeit als dauerhafte Beschaffenheit im strebenden Teil der Seele besitzt, urteilt aufgrund der quasi-naturhaften Ausrichtung und Tendenz, welche diese Beschaffenheit dem Strebevermögen mitteilt, regelmäßig richtig über das Ziel der moralischen Vortrefflichkeit.

Die Erklärungen geben zu verstehen, daß der Beitrag, den die moralischen Vortrefflichkeiten zur rechten Orientierung der praktischen Vernunft bezüglich der besonderen, konkreten Ziele des Handelns leisten, sich nicht in der Niederhaltung sinnlicher Strebebewegungen, welche die praktische Vernunft an der Erkenntnis der richtigen Ziele hindern, erschöpft, sondern darüber hinaus noch eine direkte positive Funktion dieser Strebehabitus einschließt, nach der sie die praktische Vernunft in der Handlungslage auf einen bestimmten Zielgehalt ausrichten und hinlenken, den zu erstreben für den Handelnden in der betreffenden Situation vernünftig ist – mit dessen tätiger Verwirklichung er das Sein gemäß der Vernunft, oder das menschliche Gute, auf das hin er angelegt ist, in einer besonderen Gestalt erreicht[38].

Genauer zu betrachten bleibt, wie der moralische Habitus gemäß Thomas in der Handlungslage auf die Zielorientierung des Handelnden Einfluß nimmt; im besonderen ist zu klären, was im Sinne des Thomas dem Handelnden in der konkreten Situation aufgrund des Habitus als Ziel erscheint und in welcher Form, unter welchen besonderen Bedingungen, das betreffende praktische Urteil in der Handlungslage gefällt wird. Den Fragen sei im folgenden unter Beschränkung der Betrachtung auf einige Texte, welche in dieser Beziehung als die wichtigsten erscheinen, nachgegangen. Der Satz, der in I-II, 58, 5c der näheren Begründung der Annahme dient, die regelmäßige richtige Beurteilung des konkreten Handlungsziels gelinge nur dem moralisch Vortrefflichen, bestimmt den Gegenstand, in Beziehung auf den jener das richtige Urteil besitzt, sehr allgemein. Er umfaßt in seinem Sinn beide Gedanken: sowohl den, daß der Inhaber der moralischen Vortrefflich-

[38] Auf dieses Moment der Konzeption hat erstmals *Abbà* (a. a. O., insbes. 97–109) aufmerksam gemacht.

keiten, in Beziehung auf das Ziel der Vortrefflichkeit (bezüglich desjenigen, was das eigentümliche Ziel des jeweiligen guten Strebehabitus ist) das richtige praktische Urteil hat – wie auch den, daß der Besitzer der moralischen Vortrefflichkeit das richtige praktische Urteil hat bezüglich des konkreten Ziel-Guten, das der moralischen Vortrefflichkeit in der jeweiligen Situation gemäß ist und entspricht[39].

Wenn dieses konkrete Ziel-Gute der Sache nach auch nicht verschieden ist von dem Guten, welches das eigentümliche und nächste Ziel bildet, auf das die moralische Vortrefflichkeit von sich her hingeordnet ist, so fällt es doch dem Sinngehalt nach nicht mit diesem zusammen: Der operative Habitus steht durch seine Natur in nächster Hinordnung nicht auf dieses oder jenes Tätigsein, sondern auf eine Art des Tätigseins. Demgemäß hält sich das Gute, welches das eigentümliche und nächste Ziel der (einer) moralischen Vortrefflichkeit bildet, in der Ebene des speziell-Allgemeinen; es findet den ihm gemäßen Ausdruck im Medium der Vernunft in einem universalen praktischen Grundsatz (mittlerer Allgemeinheit), der angibt, worauf es für den Menschen im Interesse der Verwirklichung seines menschlichen Seinkönnens in dem betreffenden Tätigkeitsbereich ankommt, oder was durch die menschliche Natur in dem betreffenden Tätigkeitsbereich als Ziel gesetzt ist. Von jenem unterscheidet sich das Ziel-Gute, das dem betreffenden Strebehabitus in der Situation entspricht, durch die konkrete, partikuläre Bestimmung, die es ihm hinzufügt.

Worin das eigentümliche und nächste Ziel einer moralischen Vortrefflichkeit besteht, erläutert Thomas im Rahmen anderer Untersuchungen zur Funktion der moralischen Vortrefflichkeit: Es besteht in dem durch den jeweiligen Strebehabitus hervorgebrachten Tätigsein, welches (und insofern es) dessen eigentümliche Struktur ausdrückt oder abbildet[40]. Was sich dem Handelnden aufgrund der moralischen Vortrefflichkeit als das von ihm im speziellen zu verfolgende Ziel zeigt, ist gerade das Gute, welches das eigentümliche und nächste Ziel dieser Vortrefflichkeit bildet: der Ausdruck der Form, welche die Eigenart des betreffenden Habitus darstellt, im Handeln. Der Sachverhalt läßt sich am Beispiel der speziellen Zielorientierung desjenigen, der den Habitus der Tapferkeit besitzt, verdeutlichen: Das Gute, das sich dem Tapferen in einer bedrohlichen Lage, in der Handlungsbedarf besteht, als das von ihm im speziellen zu verfolgende Ziel zeigt, besteht in dem

[39] Während die Formulierung in I-II, 58, 5c und die Parallelstelle in Qdl. XII (15, a, un. c: „circa fines virtutum nullus bene se habet nisi per habitum illius virtutis") den Akzent mehr in Richtung des ersten Gedankens setzen, weist die Erklärung im Corpus des zweiten Artikels der Q. disp. de virt. card. eher in Richtung des zweiten: „De fine ... habet aliquis rectam existimationem per habitum virtutis moralis ... sicut virtuoso videtur appetibile, ut finis, bonum quod est secundum virtutem; et vitioso illud quod pertinet ad illum vitium; et est simile de gustu infecto et sano."

[40] Vgl. „virtutes morales ordinantur ad ipsos actus virtutum, qui sunt quasi fines"; I-II, 20, 3 ad 2. – „unicuique habenti habitum, inquantum huiusmodi, finis est operatio secundum habitum"; I-II, 88, 3c. – „finis virtutis operantis ... proximus et proprius est quod similitudo habitus existat in actu"; In Eth. III, 15, n. 549.

Handeln, welches die Struktur der Tapferkeit zum Ausdruck bringt; Thomas deutet den Zusammenhang im Zuge der Erläuterung einer Erwägung des Aristoteles zur Motivlage des Tapferen[41] in Rücksicht mehr auf die entsprechende Handlungsabsicht, die durch jene praktische Erkenntnis ihren Gegenstand empfängt: „Das Gute, das der Tapfere intendiert, ist die Tapferkeit; nicht freilich der Habitus der Tapferkeit, der [ja im Tapferen] bereits vorher [vor der betreffenden Intention] da ist, sondern die Ähnlichkeit [das Abbild, die gleichförmige Darstellung] derselben in der Tätigkeit. Und das ist auch das Ziel ..." [42] – das eigentümliche und nächste Ziel nämlich, worauf diese Vortrefflichkeit ihrem Wesen nach hingeordnet ist, und das spezielle Ziel, die spezielle Gestalt des menschlichen Guten, welche der Tapfere bei jedem durch diesen Habitus gewirkten konkreten Vollzug als Ziel im Blick hat und erstrebt[43].

Es kann angenommen werden, daß die Darlegungen auch die eigene Auffassung des Thomas zum Ausdruck bringen; denn dieselbe Konzeption erscheint – in einer Hinsicht präzisiert und mit einer Erklärung versehen, die den Sachverhalt im Lichte eines allgemeinen ontologischen Grundsatzes deutet – in einer Untersuchung des Traktats der II-IIae über die Tapferkeit, welche zu klären sucht, ob der Tapfere um des Guten des ihm eigenen Habitus willen handelt[44]. Die Untersuchung zielt nicht nur auf ein philosophisch-ethisches, sondern darüber hinaus auf ein moraltheologisches Verständnis der Beweggründe tapferen Handelns. Unter beiden Gesichtspunkten ist der Unterschied belangvoll, der zwischen dem nächsten Ziel und dem entfernten, insbesondere dem letzten Ziel, das der Handelnde in seinem Tun verfolgt, besteht. Ihm trägt die Präzisierung, mit der die Konzeption im Ergebnis der Untersuchung erscheint, Rechnung. Die Erörterung führt zu der Annahme, daß der Tapfere in der Tat als Ziel erstrebt, das Abbild seines Habitus im Vollzug auszudrücken – da und insofern sich seine Intention auf das Handeln richtet, das sich in Übereinstimmung mit seinem Habitus hält –, daß aber dieses Ziel nicht das letzte, sondern vielmehr das nächste Ziel bildet, das der Tapfere verfolgt; das entfernte und letzte Ziel, nach dem er strebt, ist die Glückseligkeit oder (in Rücksicht auf den Gegenstand der Glückseligkeit und speziell in Beziehung auf den Tapferen gesagt, der ein

---

[41] Vgl. EN 1115 b 20–26.

[42] „bonum quod intendit fortis, est fortitudo. Non quidem habitus fortitudinis, qui iam praeexistit, sed similitudo ipsius in actu. Et hoc etiam est finis, (quia unumquodque quod est propter finem determinatur secundum proprium finem, quia ex fine sumitur ratio eorum quae sunt ad finem)"; In Eth. III, 15, n. 550.

[43] Vgl. „finis fortitudinis est aliquid ad rationem fortitudinis pertinens. Sic igitur fortis sustinet et operatur gratia boni. Et hoc est inquantum intendit operari ea quae sunt secundum fortitudinem"; a. a. O.

[44] Vgl. II-II, 123, 7. Den bezüglich der nächsten Zielausrichtung des Tapferen angenommenen Sachverhalt erklärt Thomas hier mittels seiner Zurückführung auf ein universales Prinzip, demzufolge jedes Tätige, Wirkende in seinem Wirken als nächstes Ziel erstrebt, das Abbild seiner eigenen Struktur – der Form, durch die es wirkt – in das andere, auf das es einwirkt, einzuführen: „finis ... proximus uniuscuiusque agentis est ut similitudinem suae formae in alterum inducat".

solcher nicht nur gemäß der erworbenen, sondern auch der eingegossenen moralischen Vortrefflichkeit der Tapferkeit ist:) Gott[45].

Näher zu erklären bleibt, wie sich dem Handelnden das eigentümliche Ziel des Habitus zeigt, insofern es sich ihm eben aufgrund des Habitus als Ziel zeigt – und wie sich der Handelnde aufgrund des moralischen Habitus urteilend auf dieses Ziel bezieht.

Die Erscheinungsform des eigentümlichen Ziels des Habitus in der Handlungslage

Eine grundlegende Erwägung zu der ersteren Frage entwickelt Thomas in einem Erläuterungsabschnitt des dritten Buchs des Ethikkommentars[46]: Ein Vergleich von Urteilen, in denen einer Sache unter dem eigentlich praktischen Gesichtspunkt das Gut- oder Erstrebenswertsein zugesprochen wird, führt auf zwei besondere Weisen, in denen etwas als Gutes Gegenstand der praktischen Beurteilung sein kann – und zweier entsprechender spezieller Erscheinungsgestalten des praktischen Guten[47]: Der Sache kann das Gutsein in einem Sinne zugesprochen werden, nach dem dieses ihr einfachhin und an ihr selbst zukommt – oder aber in einem Sinne, wonach dieses ihr nicht einfachhin und an ihr selbst zukommt, sondern nur unter den gerade gegebenen besonderen Umständen und aufgrund ihrer Beziehung zu einem anderen Guten, dessen Erreichung oder Bewahrung sie dient. Die Erscheinungsform des praktischen Guten, die der ersten Weise des Urteilens entspricht – vor allem sie ist im vorliegenden Zusammenhang von Interesse –, ist gerade die des schlechthin und an ihm selbst Erstrebenswerten oder Guten.

Es versteht sich im Sinne des Thomas von selbst, und wird deshalb an der Stelle nicht eigens hervorgehoben, daß etwas, das sich in der einen oder der anderen Form als Gutes zeigt, sich als ein solches in Beziehung auf den Menschen zeigt, der es als solches erkennt; denn was vom handelnden Menschen als Gutes erkannt werden kann, ist ja immer etwas Gutes in Rücksicht auf den Menschen. Der Gedanke, daß Gutes in der praktischen Einstellung stets in dieser Beziehung in den Blick kommt, ist maßgeblich für den Sinn der Ausdrücke, die Thomas an der Stelle verwendet, um die Formen der Er-

[45] Vgl. „fortis sicut finem proximum intendit ut similitudinem sui habitus exprimat in actu: intendit enim agere secundum convenientiam sui habitus. Finis autem remotus est beatitudo, vel Deus"; a. a. O., c. Die Pointe des Resultats liegt in der Perspektive der Untersuchung darin, daß die Intention des Tapferen nicht allein, sondern auch, und zwar gerade in letzter Instanz, auf die Glückseligkeit bzw. deren Gegenstand gerichtet ist – unmittelbar und nächstens aber auf das geht, was für seinen Habitus das charakteristische und nächste Ziel ist.

[46] Zum Folgenden vgl. In Eth. III, 13, n. 517–520. Die Ausführungen bringen, wie das einleitende „considerandum est" anzeigt, auch die eigene Position des Thomas zum Ausdruck.

[47] Vgl. „potest [huiusmodi iudicium] super aliquo ferri, quod sit bonum, dupliciter. Uno modo ut aliquid videatur alicui simpliciter et secundum se bonum; et hoc videtur bionum secundum rationem finis. Alio autem modo ut videatur aliquid alicui bonum non simpliciter et secundum se, sed prout nunc"; a. a. O.

scheinung des Guten in der praktischen Perspektive näher zu charakterisieren. Ebensowenig wie das schwer ins Deutsche übertragbare „prout nunc" („insoweit ‚jetzt'", „in Beziehung auf das Hier und Jetzt") kennzeichnet der Ausdruck „einfachhin und an ihm selbst" („simpliciter et secundum se") das sich Zeigende in und für sich selbst. Er qualifiziert es vielmehr in seiner Beziehung zum Menschen, in der es sich zeigt, insofern es dem handelnden Menschen als Gutes erscheint. Die Beziehung wird durch ihn als eine solche charakterisiert, in der es sich als Gutes zu dem Menschen verhält, insofern er Mensch ist und nach menschlicher Vollendung strebt. Als ein schlechthin und an ihm selbst Gutes stellt sich dem Handelnden gerade dasjenige dar, das ihm als ein Gutes erscheint, in dem (in dessen Erlangung) er eine menschliche Vollendung findet, oder einen Zug seines spezifisch menschlichen Seinkönnens erfüllt.

Nun versteht aber der Mensch – der in natürlicher Tendenz der Verwirklichung seines menschlichen Seinkönnens zuneigt – ein jedes, das sich ihm als Gutes zeigt, worin er menschliche Vollendung oder Erfüllung findet, als ein an sich selbst und um seiner selbst willen erstrebenswertes Gutes. Insofern läßt sich sagen, daß sich dasjenige, was dem Handelnden in jener Form als Gutes erscheint, und insofern es sich so, als schlechthin und an ihm selbst Gutes, zeigt, dem Handelnden als Ziel erscheint; denn den Sinngehalt des Ziels erfüllt gerade das Gute, das sich nicht lediglich in Rücksicht auf ein anderes, durch es zu erlangendes Gutes, sondern für sich selbst und um seiner selbst willen erstrebt wird, oder erstrebenswert ist[48].

Gerade in dieser Form nun erscheint dem Handelnden, der einen bestimmten moralischen Habitus besitzt, in der spontanen Deutung, in der er die Situation auf das hin auslegt, worauf es in ihr für ihn im speziellen ankommt, dasjenige, worauf dieser Habitus von sich her hingeordnet ist. Dasjenige nämlich, worauf sich der Mensch in einer beständigen, inneren, naturhaften oder einer naturhaften Tendenz ähnlichen Hinneigung richtet, wird von der praktischen Vernunft spontan als ein menschliches Gutes eingeschätzt[49], also als ein Gutes, das einfachhin und an ihm selbst erstrebenswert ist. Der moralische Habitus begründet aber im strebenden Teil der Seele eine solche dauerhafte, quasi natürliche Tendenz oder Hinneigung – und zwar eine Hinneigung, die sich geradewegs auf das richtet, worauf er selbst als auf sein nächstes und eigentümliches Ziel hingeordnet ist: eben auf das entsprechende Tätigsein oder Handeln, welches seine Wesensstruktur zum Ausdruck bringt. Deshalb erscheint dieses Tätigsein oder Handeln in

[48] Der Begriff des Ziels läßt offen, ob das erfaßte Gute ein ausschließlich um seiner selbst willen oder ein um seiner selbst willen und auch noch um eines anderen Guten willen erstrebtes ist. In II-II, 145, 1 ad 1 hebt Thomas im Anschluß an eine entsprechende Erwägung des Aristoteles (EN I, 5, 1097 a 25–34) die beiden einander ausschließenden Bestimmungen hervor, die zu dem Begriff hinzugefügt werden können, so daß der Begriff einer bestimmten Zielart entsteht.

[49] Vgl. I-II, 94, 2c: „omnia illa ad quae homo habet naturalem inclinationem, ratio naturaliter apprehendit ut bona [humana; vgl. den Kontext] et per consequens ut opere prosequenda".

der Beurteilung der Handlungslage, die aus der betreffenden habituellen Neigung hervorgeht, als etwas, das einfachhin und an ihm selbst erstrebenswert ist: „Aus der Hinneigung des [moralischen] Habitus geht das Urteil hervor, wodurch der Mensch urteilt, daß etwas ...“ – das Tätigsein nämlich, welches die eigentümliche Struktur des Habitus abbildet –„ ... ein an sich selbst und einfachhin Gutes sei“ [50].

Gemeint ist dabei auch, daß das (durch den Besitz des moralischen Habitus nicht prinzipiell ausgeschlossene) Urteil, in dem der Handelnde eine dem Habitus entsprechende Tätigkeit lediglich insofern erstrebenswert befindet, als sie einem von ihr sachlich verschiedenen Zweck dient, nicht aus der Hinneigung des Habitus hervorgeht. Im Sinne der Erklärung liegt es aber nicht, zu bestreiten, daß der Handelnde das Tätigsein, worauf der Habitus als auf sein eigentümliches und nächstes Ziel hingeordnet ist, als erstrebenswert auch in Hinsicht auf ein weiteres, durch es zu erlangendes Gutes einschätzt oder einschätzen kann; und zwar durchaus in einem praktischen Urteil, das sich in Übereinstimmung mit der quasi naturhaften Tendenz hält, welche der Habitus im Strebevermögen begründet.

Der Modus des durch den Habitus bestimmten Urteilsaktes

In einigen sehr knapp gehaltenen Bemerkungen unterscheidet und erklärt Thomas in seinem theologischen Hauptwerk zwei Grundformen des Urteilens. Den Erklärungen läßt sich entnehmen, daß der Inhaber des moralischen Habitus das Urteil über das spezielle Ziel, sofern er es in der Handlungslage aufgrund des moralischen Habitus fällt, in einem besonderen Modus fällt. Charakteristisch für diesen ist, daß der Urteilsakt nicht oder jedenfalls nicht allein aufgrund eines rationalen Diskurses, sondern weitgehend spontan aus einer inneren, auf das zu Beurteilende gerichteten Tendenz oder Hinneigung vollzogen wird.

In einer Erörterung im ersten Teil des theologischen Hauptwerks [51] bestimmt Thomas diesen Urteilsmodus als „iudicare per modum inclinationis“ in Abhebung gegen eine spezifisch andere Weise des Urteilens, die er in dem Zusammenhang als „iudicare per modum cognitionis“ kennzeichnet. In dem letzteren Modus wird geurteilt, wenn das Urteil nicht spontan aufgrund einer inneren Tendenz, sondern allein infolge eines rationalen Prozesses: gemäß oder als Ausdruck einer durch Nachforschung oder Lernen erworbenen Erkenntnis des zu Beurteilenden, gefällt wird.

Die Unterscheidung zwischen diesen beiden Weisen des Urteilens leuchtet im Sinne des Thomas als berechtigt ein durch eine vergleichende Betrachtung etwa der Weise, in der sich einerseits der moralisch Vortreffliche in Kraft des ihm eigenen Habitus – andererseits der moralwissenschaftlich

[50] „iudicium quo homo iudicat aliquid esse bonum secundum se et simpliciter, provenit ex inclinatione habitus“; In Eth. III, 13, n. 520.

[51] Zum Folgenden vgl. I, 1, 6 ad 3.

Gebildete in Kraft seines durch Forschung oder Lernen erworbenen Wissens, urteilend auf die Tätigkeit beziehen, die der moralischen Vortrefflichkeit entspricht: Letzterer ist – auch dann, wenn er den Habitus der moralische Vortrefflichkeit nicht besitzt –, sofern er nur hinreichend in moralwissenschaftlichen Dingen unterrichtet ist, in der Lage, das, was gemäß einer moralischen Vortrefflichkeit zu tun ist, richtig zu beurteilen; sein Urteil über die Akte der Vortrefflichkeit erfolgt, sofern es aus der durch Studium erworbenen moralwissenschaftlichen Erkenntnis entspringt und diese ausdrückt, gerade „per modum cognitionis". „Per modum inclinationis" hingegen urteilt der Besitzer des betreffenden Habitus über das, was der moralischen Vortrefflichkeit im Bereich des Handelns entspricht und – so darf in Rücksicht auf das zuvor Dargelegte hinzugefügt werden: über das eigentümliche Ziel dieses Habitus, sofern es sich in der Handlungssituation als Ziel zeigt – da und insofern er durch den Habitus zu dem, worauf die Vortrefflichkeit ihrem Wesen nach hingeordnet ist (zu der entsprechenden Tätigkeit), hinneigt, und der Urteilsakt gerade aufgrund dieser Hinneigung erfolgt[52].

Die Überlegung wird an späterer Stelle in ähnlichem Zusammenhang wiederaufgenommen. Im Corpus des Artikels II-II, q. 45, a.2 unterscheidet Thomas entsprechend den beiden in I, q.1, a.6 ad 3 festgestellten Urteilsmodi zwei Weisen, in denen die Rechtheit des Urteils oder das Urteil als ein rechtes zustandekommen kann: In der einen Weise gelingt das Urteil als ein rechtes aufgrund eines fehlerfreien rationalen Diskurses, durch den „vollkommenen Gebrauch der Vernunft" im Überlegen und Schlußfolgern. In dieser Weise vermag, wie Thomas zur Erklärung beifügt, zum Beispiel jener, der sich die Moralwissenschaft lernend angeeignet hat, durch eine mit den Mitteln der Vernunft geführte Untersuchung über das, was zur Keuschheit gehört, richtig zu urteilen[53] – es kann hinzugefügt werden: ‚auch wenn er den Habitus der Keuschheit selbst nicht besitzt'. Der Zusammenhang dieser Überlegung mit den Erwägungen zum zweiten Urteilsmodus in I, q.1, a.6 ad 3 liegt auf der Hand: Sie bestimmt die Weise, in der die Rechtheit gerade desjenigen Urteils zustandekommt, das „per modum cognitionis" gefällt wird.

In der anderen Weise gelingt das Urteil als ein rechtes aufgrund einer Art Naturverwandtschaft oder Wesensübereinstimmung des Urteilenden mit dem zu Beurteilenden[54]. Wie in der Exemplifizierung der ersten Weise (in konkreterer Fassung: näher bestimmt in Hinsicht auf den Fall des Urteils

[52] Vgl. a. a. O.: „contingit ... aliquem iudicare uno modo per modum inclinationis: sicut qui habet habitum virtutis, recte iudicat de his, quae sunt secundum virtutem agenda, in quantum ad illa inclinatur ... Alio modo, per modum cognitionis: sicut aliquis instructus in scientia morali, posset iudicare de actibus virtutis, etiamsi virtutem non haberet."

[53] Vgl. „rectitudo ... iudicii potest contingere dupliciter: uno modo, secundum perfectum usum rationis ... Sicut de his quae ad castitatem pertinent per rationis inquisitionem recte iudicat ille qui didicit scientiam moralem"; II-II, 45, 2c.

[54] „... propter connaturalitatem quandam ad ea de quibus iam est iudicandum"; a. a. O.

über das der moralischen Vortrefflichkeit der Keuschheit angemessene Verhalten) das Beispiel wiedererscheint, das in I, q.1, a.3 ad 3 zur Verdeutlichung der Urteilsweise „per modum cognitionis" dient, so erscheint (in der entsprechenden Konkretisierung) das an jener Stelle zur Veranschaulichung der anderen Urteilsweise angeführte Beispiel in der nachfolgenden Bemerkung, welche diese Bestimmung der zweiten Weise, in der das Urteil als ein rechtes zustandekommen kann, an einem exemplarischen Fall verdeutlicht[55]. Deshalb darf angenommen werden, daß im Sinne des Thomas gerade in dieser Weise – durch eine gewisse Konnaturalität, die zwischen dem Urteilenden und dem Beurteilten oder zu Beurteilenden besteht – die Rechtheit desjenigen richtigen Urteils zustandekommt, welches „per modum inclinationis" gefällt wird. Die Konzeption läßt sich nach ihren Grundzügen in Rücksicht auf den speziellen Fall des moralisch Vortrefflichen, der aufgrund des Habitus praktisch richtig über das Ziel urteilt, etwa wie folgt erläutern: Daß das Urteil als ein rechtes zustandekommt, also so gebildet wird, daß es ausdrückt, was tatsächlich der Fall ist, oder – wofern es sich auf Tubares unter dem Gesichtspunkt des praktisch-Guten bezieht – bestimmt, was tatsächlich gut für den Menschen ist, findet in dem Falle, da das Urteil gewissermaßen spontan aus einer inneren Tendenz des urteilenden Menschen heraus gefällt wird, seinen Grund in einem wesensmäßigen Entsprechungsverhältnis, einer strukturellen Übereinstimmung, die zwischen dem Urteilenden und dem Beurteilten besteht, und die als eine Art Naturverwandtschaft angesehen werden kann. Die Hinneigung, durch die das Urteil „per modum inclinationis" vollzogen wird, und die Naturverwandtschaft des Urteilenden zu dem Beurteilten, aufgrund deren das Urteil als ein rechtes gelingt, lassen sich in der analysierenden Betrachtung wohl voneinander sondern, finden sich aber in der Realität untrennbar miteinander verbunden: Jene Tendenz bildet die unmittelbare und notwendige Folge dieser Naturverwandtschaft und ist, als deren unmittelbarer Ausdruck, geradewegs auf dasjenige gerichtet, zu dem diese besteht. In dem Fall, der im vorliegenden Zusammenhang allein interessiert – im Falle desjenigen, der aufgrund eines guten Strebehabitus richtig über das Handlungsziel urteilt – bilden sie verschiedene Momente der Wirklichkeit, die der praktisch Urteilende im Habitus der moralischen Vortrefflichkeit besitzt: Wie jeder moralische Habitus bildet die moralische Vortrefflichkeit eine zusätzliche dauerhafte Prägung, die dem Strebevermögen „wie eine Natur", als eine Art „zweite Natur", innewohnt. Ein jedes Ding besitzt aber in seiner Natur eine ihm eigene und dieser Natur eigentümliche Finalität, die sich als natürliche Tendenz äußert; sie richtet sich auf dasjenige, was dieser Natur zuträglich ist und entspricht, weil diese in ihm oder durch es die Vollendung erreicht, auf die sie angelegt ist. In ähnlicher Weise kommt dem Strebevermögen durch die mo-

[55] „... per quandam connaturalitatem ad ipsa [i.e. ad ea quae ad castitatem pertinent] recte iudicat de eis ille qui habet habitum castitatis"; a.a.O.

ralische Vortrefflichkeit, von der es geprägt wird, eine gewisse, quasi-natürliche Neigung zu, in der es zu dem hintendiert, was der eigentümlichen Zielstruktur dieses Habitus entspricht[56]. Dasjenige, worauf ein operativer Habitus als auf sein eigentümliches Ziel hingeordnet ist, und was der durch ihn begründeten Tendenz entspricht, ist aber gerade die Aktivität seines Trägers in einer speziellen Form, die den Sinngehalt der Wesensform ausdrückt, durch die der betreffende Habitus das ist, was er ist. In Rücksicht auf den Umstand, daß der Träger des Habitus dieser Aktivität in einer quasi-naturhaften Tendenz zuneigt, und die betreffende Tätigkeit in ihrer spezifischen Form die Eigenart der Prägung abbildet, die dem Träger wie eine zweite Natur zukommt, läßt sich sagen, diese Tätigkeit sei dem Träger in gewisser Weise konnatural, oder zwischen dem Träger des Habitus und dieser Tätigkeit bestehe einer Art Naturverwandtschaft oder Wesensübereinstimmung.

Das Verhältnis findet seinen typischen und ihm angemessenen Ausdruck in der Sphäre der praktischen Vernunft in dem spontan, aus der inneren Neigung des moralischen Habitus heraus vollzogenen Urteil, welches feststellt, daß die Aktivität in jener Form an sich selbst gut und einfachhin zu erstreben sei. Da dieses Urteil die Tätigkeit, die dem betreffenden moralischen Habitus entspricht, gerade aufgrund und gemäß der Naturverwandtschaft, die durch diesen Habitus besteht, als ein einfachhin zu erstrebendes, menschliches Gutes bestimmt, hängt es in seiner Rechtheit oder praktischen Wahrheit entscheidend davon ab, daß die durch den Habitus begründete Konnaturalität sich auf eine Art und Weise des Tätigseins bezieht, die der menschlichen, rationalen Natur tatsächlich angemessen ist – in welcher der Mensch tatsächlich eine ihm als Mensch zugemessene Vollendung findet; denn seine Rechtheit bemißt sich nicht nach dem, worauf der Handelnde in der „zweiten Natur", die ihm durch den Habitus im Strebevermögen zukommt, hingeordnet ist, sondern nach dem menschlichen Guten, das ihm durch seine „erste" Natur, durch die er Mensch ist, in dem betreffenden Tätigkeitsbereich zur Verwirklichung aufgegeben ist.

Von daher wird verstehbar, daß und inwiefern durch eine Art Konnaturalität, die zwischen dem Urteilenden und dem Beurteilten besteht, das praktische Urteil bezüglich des Handlungsziels, welches der moralisch Vortreffliche „per modum inclinationis" fällt, als ein rechtes zustandekommt; denn die Aktivität, auf die der Habitus einer moralischen Vortrefflichkeit seinen Träger hinordnet, ist ihrer Form nach gerade so beschaffen, daß der Handelnde durch sie und in ihr das menschliche Gute erreicht, das ihm durch seine menschliche, rationale Natur für diesen Tätigkeitsbereich als Ziel ge-

[56] Vgl. a. De ver. 24, 10c: „Secundum est inclinatio habitus: qui quidem cum sit quasi quaedam natura habentis ...; pari ratione vitii habitus quasi natura quaedam inclinat in id quod est sibi conveniens"; sowie I-II, 78, 2c: „unicuique habenti habitum est per se diligibile id quod est ei conveniens secundum proprium habitum: quia sic fit ei quodammodo connaturale, secundum quod consuetudo et habitus vertitur in naturam".

setzt ist. Dabei stellt sich die Frage, auf welche Weise die Konnaturalität zu dem gebührenden Ziel, welche die moralische Vortrefflichkeit im Strebevermögen begründet, die für jenes richtige Urteil erforderliche Angleichung des Urteilsvermögens an das, was den Sinngehalt des gebührenden Ziels tatsächlich erfüllt, herbeiführt. Der Zusammenhang wird von Thomas nicht näher erklärt.

Zusammenfassung

Der betrachtete Teil der Konzeption des Thomas von der Funktion des moralischen Habitus im Handlungsaufbau umfaßt in seinem Kern die folgenden Gedanken:

1. Der moralische Habitus beeinflußt maßgeblich die Handlungsorientierung, indem er das in der Handlungslage gefällte praktische Urteil über das Ziel lenkt. Der Einfluß, den der moralische Habitus auf die praktische Zieleinschätzung ausübt, erfolgt auf indirekte und negative Weise: durch Ausschaltung bestimmter Tendenzen im strebenden Teil der Seele, welche das Urteil in eine dem Habitus nicht gemäße Richtung lenken – oder auf direkte und positive Weise; einen direkten und positiven Beitrag zur Einschätzung des Handlungsziels leistet jeder moralische Habitus, indem er dem Handelnden eine beständige Ausrichtung und quasi-naturhafte Neigung mitteilt, aufgrund deren ihm eine bestimmte Form der Praxis als etwas einfachhin und an ihm selbst Gutes erscheint.
2. Das praktische Urteil über das Ziel, in dem der moralische Habitus zunächst und in typischer Weise zur Wirkung kommt, hat als Gegenstand das spezielle Handlungsziel, von dem her die Handlung ihre besondere Artgestalt innerhalb des genus moris erhält. Durch seinen Einfluß auf die Einschätzung des speziellen Handlungsziels wirkt sich der moralische Habitus maßgeblich auch auf die Bestimmung des konkreten, partikulären Handlungsziels, in dem das Erwägen hinsichtlich der hier und jetzt einzusetzenden Mittel seinen nächsten Ausgangspunkt findet, aus.
3. Der Einfluß, den der moralische Habitus auf die Einschätzung des speziellen Handlungsziels nimmt, erstreckt sich sowohl auf den Inhalt des Urteils, als auch auf den Modus, in dem der Urteilsakt vollzogen wird: Er betrifft dessen Inhalt, insofern das Urteil unter der Wirkung des Habitus eben das, worauf dieser Habitus als auf sein eigentümliches und nächstes Ziel hingeordnet ist, als das im Tun einfachhin und um seiner selbst willen zu Verfolgende darstellt. Er betrifft dessen Modus, insofern das Urteil nicht allein aufgrund eines rationalen Diskurses: per modum cognitionis, sondern spontan, per modum inclinationis, gefällt wird.

ThPh 72 (1997) 77–90

Religionsphilosophische Aspekte im Denken Husserls

Überlegungen zur Wissenschaftskonzeption und ihren religionsphilosophischen Voraussetzungen im Ersten Buch der *Ideen zu einer reinen Phänomenologie* und in den *Cartesianischen Meditationen*

Von Matthias Heesch

1. Einleitung

Die Philosophie Edmund Husserls kann in vieler Hinsicht als der Versuch gelten, Themen der älteren Philosophie, insbesondere der Metaphysik, in den fachlichen Diskurs wieder einzubeziehen, aus dem sie – wie Husserl meint, ohne Berechtigung aus der Sache heraus – ausgeschlossen worden sind[1]. Eines dieser Themen ist die rationale Theologie, also die philosophische Gotteslehre[2]. Husserls Maxime, die über den Themenbestand der Philosophie entscheidet, lautet dabei: „Vernünftig oder wissenschaftlich über Sachen urteilen, das heißt aber, sich nach den Sachen selbst richten, (...) von den Reden und Meinungen auf die Sachen selbst zurückgehen.[3]"

Das bedeutet nun vor allem, daß ein Wesensmerkmal der positivistisch-empiristischen Philosophie von Husserl hinterfragt wird: der unbedingte Primat der Erkenntnistheorie über die Ontologie. Die positivistische, in Teilen auch die neukantianische Philosophie des späteren 19. Jahrhunderts hatte mit Berufung auf Kant[4] die Fundamentalthese vertreten, daß vor jeder Theorie über Seiendes die Angemessenheit des menschlichen Erkenntnisvermögens für den fraglichen Gegenstand zu prüfen sei. Diese im Kern richtige These birgt in sich jedoch die problematische Möglichkeit, daß jede Unklarheit über Wesen und Reichweite menschlicher Erkenntnis sofort zum Verlust der Gegenstände dieser Erkenntnis führt. Es ergibt sich weiter die Folge, daß, wenn infolge der Restriktion von Erkenntnis auf (immer klä-

[1] Vgl. in diesem Sinne die historische Einordnung und Deutung der Phänomenologie: *M. Heidegger*, Prolegomena zur Geschichte des Zeitbegriffs, hg. v. *Petra Jaeger*, (Gesamtausgabe Bd. 20), Frankfurt/M., 1979, 13–122, vgl. auch 231–251 zur umdeutenden Anknüpfung an den Themenbestand der Metaphysik Descartes' und Leibniz'. Trotz sich zur Entstehungszeit der Vorlesung (Mitte der zwanziger Jahre) bereits abzeichnender Differenzen zu Husserl ist Heideggers damalige Einschätzung der historischen Bedeutung der Phänomenologie weitgehend auf eine Würdigung Husserls hin abgestellt.

[2] Vgl. etwa: *Alexander Gottlieb Baumgarten*, Philosophia generalis – Edidit cum dissertatione prooemiali De dubitatione et certitudine *Joh. Christian Foerstner*, Halle/Magdeburg 1770, Nachdruck Hildesheim 1968, insb. das Schema 66; zur Frage der philosophischen „theologia naturalis" und der der „höheren", d. h. theologischen Fakultät angehörenden „theologia revelata" vgl. ebd. 83–96.

[3] *E. Husserl*, Gesammelte Schriften, hg. v. *Elisabeth Ströker*, 8 Bände (8 = 8/1 u. 8/2) und Ergänzungsband, Hamburg 1992, hier 5,41 (Ideen zu einer reinen Phänomenologie I; im ff.: Ideen I), vgl. *Heidegger* 103–108.

[4] Über die seinerzeitige Kant-Rezeption vgl.: *K. Ch. Köhnke*, Entstehung und Aufstieg des Neukantianismus – Die Deutsche Universitätsphilosophie zwischen Idealismus und Positivismus, Frankfurt/M. 1986, 367–387 u.ö.

rungsbedürftige[5]) positive Fakten, auch der Begriff des Bewußtseins bzw. der Erkenntnis unklar wird, sich eine dergestalt argumentierende Erkenntnistheorie der Möglichkeiten begibt, die von ihr selbst angemahnten Klärungen noch von einem in sich klaren Standpunkt her vorzunehmen[6]. Genau diese Situation ist durch die Versuche entstanden, eine naturwissenschaftlich konzipierte – und angesichts dieser Konzeption mit grundlegenden Schwierigkeiten ringende – Psychologie als Fundament der Erkenntnis anzusetzen[7]. Somit ergeben sich aus dem Primat der Erkenntnistheorie in seiner positivistisch-neukantianischen Gestalt de facto skeptizistische Konsequenzen[8]. Das bedeutet natürlich – auch und gerade für Husserl – nicht, daß die Frage nach Wesen und Grenzen menschlicher Erkenntnis damit entfallen könnte. Sie ist aber nicht im Rahmen einer gleichermaßen abstrakten wie auch voraussetzungsreichen[9] psychologischen Theorie des Erkennens zu lösen, sondern nur so, „daß wir uns (...) das allgemeinste Prinzip aller Methode, das des ursprünglichsten Rechtes aller Gegebenheiten klar machen."[10] Im Sinne dieses Grundsatzes, „daß jede originär gebende Anschauung eine Rechtsquelle der Erkenntnis sei"[11], muß der Themenbestand der Philosophie und letztlich des Denkens überhaupt bemessen werden[12]. Wenn also das „allgemeinste Prinzip aller Methode" das „Recht der Gegebenheiten", was doch wohl bedeutet: deren Selbsterschlossenheit, ist, dann muß die Frage religionsphilosophischer Themenbestände der Phänomenologie ausschließlich nach Sachkriterien beantwortet werden. Die Frage lautet also: Welche Themen aus dem Bereich der Religionsphilosophie sind auch weiterhin, d. h. unter den Bedingungen der Moderne, die für metaphysische Ar-

---

[5] Vgl. Husserls These von der wesensmäßigen Unabgeschlossenheit der Dingwahrnehmung. *Husserl* 5,344–348, insb. 346: Das Ding erschließt sich nur in der zu jedem gegebenen Zeitpunkt unabgeschlossenen Synthesis seiner Wahrnehmung, als vollständig bestimmter Erkenntnisgegenstand ist es ein Grenzbegriff.

[6] Vgl. *H. Schnädelbach,* Philosophie in Deutschland 1831–1933, 4. Aufl. Frankfurt/M. 1991, 123–128, vgl. auch: *Köhnke* 131–140 u.ö.

[7] Vgl. *K. Sachs-Hombach,* Philosophische Psychologie im 19. Jahrhundert – Entstehung und Problemgeschichte, München/Freiburg 1993, insb. 325–333, exemplarisch außer den Darlegungen zu einzelnen Autoren bei Sachs-Hombach auch: *Köhnke* 233–257. Köhnke arbeitet am Beispiel des Neukantianers Lange vor allem heraus, daß die Nähe des Neukantianismus als Gesamtphänomen zu materialistischen (und auf dieser Grundlage dann psychologistischen) Theorieansätzen des Positivismus bedeutender ist, als die Marburger bzw. südwestdeutsche Schule, die die weithin rezipierte Spätgestalt des Neukantianismus darstellen, vermuten lassen. – Vgl. dagegen *Husserls* programmatische Absage an eine psychologisierende Erkenntnistheorie: 5,3–9 (Ideen I).

[8] Vgl. *Husserl* 5,53–55 (Ideen I).

[9] Über den Voraussetzungsreichtum der als Naturwissenschaft konzipierten Psychologie vgl. *Sachs-Hombach* 235–324 u.ö. Jeder der entsprechenden Entwürfe hat eine mehr oder weniger explizite Ontologie der Natur zur Grundlage, beansprucht aber gleichzeitig die erkenntnistheoretischen Voraussetzungen eben jener (und letztlich jeder möglichen) Ontologie zu klären.

[10] *Husserl* 5,55 (Ideen I).

[11] *Husserl* 5,51 (Ideen I); Husserl spricht (ebd.) auch vom „Prinzip aller Prinzipien".

[12] Vgl. auch *Husserl* 5,54f., wo die dem „Prinzip aller Prinzipien" ohne weitere erkenntnistheoretische Besinnung folgende (positive) Wissenschaft als „dogmatische" Wissenschaft bezeichnet und als solche ausdrücklich in ihr Recht gesetzt wird.

gumentationen prinzipiell Rechtfertigungsgründe verlangt, in der Philosophie zu behandeln, weil sie – implizit oder explizit – Gegebenes betreffen?

Daraus ergibt sich nun die Fragestellung nachfolgender Überlegungen. Husserl hat keine Religionsphilosophie ausgearbeitet. Gleichwohl ist aus zwar verstreuten aber zahlreichen Anmerkungen innerhalb seines Gesamtwerkes ersichtlich, daß er den Themenbestand der Religionsphilosophie nicht für irrelevant gehalten hat[13]. Es ist nun natürlich zu fragen: Worin besteht diese Relevanz? Einerseits hat Husserl seiner späten Philosophie ein praktisch orientierendes Programm gegeben, das – wie L. Landgrebe herausgearbeitet hat – deutliche Strukturanalogien mit der Religion hat und bei dieser auch inhaltliche Anleihen macht[14]. Andererseits aber – und darum soll es im folgenden gehen – läßt sich zeigen, daß auch das auf die Fundierung der Phänomenologie als strenge Wissenschaft gerichtete Denken der mittleren Phase Husserls religionsphilosophische Sachverhalte teils thematisiert, zum überwiegenden Teil aber stillschweigend in Anspruch nimmt. Dies ist möglich, weil dann, wenn sachliche Gründe eine solche Implikation verlangen, erkenntnistheoretische Einwände hiergegen nicht geltend gemacht werden können. Wenn also die transzendentale Phänomenologie ihre Funktion als Grundlage der philosophischen Wissenschaft nur wahrnehmen kann, wenn und weil sie jedenfalls implizit zugleich Phänomenologie des Absoluten ist, dann ist die Thematisierung des Absoluten und somit die implizit religionsphilosophische Konzeption der transzendentalen Phänomenologie damit erkenntnistheoretisch gerechtfertigt: Sie beruht auf dem Rechtsgrund, daß nur so – also unter Annahme eines Absoluten – die Gegenstände gegeben sind, mit denen es die Phänomenologie zu tun hat. Daß es sich so verhält, ist im folgenden darzulegen.

Dabei soll folgendermaßen vorgegangen werden: Zunächst soll der Denkweg Husserls bis zu dem Punkt verfolgt werden, an dem religionsphilosophische Annahmen gemacht werden (2. Kapitel). Anschließend sollen diese Annahmen erhoben und in Aufnahme der in ihnen gegebenen Tendenzen vervollständigt werden, wobei auf die etwa verbleibenden Unklarheiten hinzuweisen ist (3. Kapitel). Einige kurze Überlegungen sollen schließlich die über den Autor hinausgehende philosophische Relevanz seines Vorgehens bedenken und auch die Frage stellen, ob für die Methodik der Theologie, insbesondere der Dogmatik, Einsichten gewonnen werden können (4. Kapitel).

---

[13] Vgl. etwa: *Husserl* 5, 109f., 5, 182 u.ö. (Ideen I), ferner: *L. Landgrebe*, Husserls phänomenologischer Zugangsweg zu den Problemen der Religion, in: *Wilfried Härle* und *Eberhard Wölfel* (Hg.), Religion im Denken unserer Zeit, Marburg 1986, 35–72. Landgrebe knüpft seine Überlegungen allerdings an die lebensphilosophische und geschichtliche Themen aufnehmende Philosophie aus Husserls später Schaffensperiode an und sieht in den religiösen Motiven des Spätwerks den Versuch, einem eher lebenspraktischen Orientierungsbedürfnis zu entsprechen, den der mittlere Husserl der „Ideen I" noch nicht unternimmt.

[14] Vgl. *Landgrabe* 66–72, ferner: *Husserl* 8/2, 269–276 (Die Krisis der europäischen Wissenschaften und die transzendentale Phänomenologie; im ff.: Krisis).

2. Husserls Denkweg als Weg zu einer Phänomenologie unter Einschluß des Gedankens eines Absoluten

Die leitende Absicht der „Ideen zu einer reinen Phänomenologie" besteht in der Etablierung einer „Wissenschaft von Phänomenen"[15]. Dieser Wissenschaft geht es darum, deutlich zu machen, daß in den Phänomenen die erscheinenden Sachen selbst zur Geltung kommen. Dabei ist die Ausgangsproblematik die, daß seit Descartes, auf den sich Husserl, ihn umbildend, häufig beruft, einerseits nur das subjektiv Erschlossene als wahr gilt[16], andererseits aber gerade dieses subjektiv Erschlossene das objektiv Wahre sein soll. Descartes hat nun nach Husserls Auffassung die Lösung dieser Aufgabe deswegen verfehlt, weil er „den Sinn der transzendentalen Subjektivität nicht erfaßt (hat)", nämlich „reine Intuition" zu sein, die Gegenstände gibt[17]. Indem er nämlich „das Ego zur substantia cogitans, zur abgetrennten menschlichen *mens sive animus* macht, und zum Ausgangsglied für Schlüsse nach dem Kausalprinzip"[18], wird Subjektivität zum Objekt. Was sie gegenüber anderen Objekten auszeichnet und vor allem, wieso gerade diesem Objekt andere Objekte als Phänomene erscheinen, bleibt dann rätselhaft. Descartes' Grundfehler, die Interpretation des Subjektes als „substantia cogitans", führt also in all jene aporetischen Fragestellungen, die seither den Diskurs der Erkenntnistheorie bestimmen[19]. Die angemahnte „Intuition" muß demgegenüber dahingehend analysierbar sein, daß deutlich wird, was es heißt, daß Subjekten Objekte erscheinen. Husserl prägt hierfür den Begriff des Lebens, der an die Stelle des Cartesianischen Substanzdenkens tritt: „Der Erlebnisstrom, der mein, des Denkenden Erlebnisstrom ist, mag in noch so weitem Umfang unbegriffen, nach

---

[15] *Husserl* 5,3 (Ideen I); vgl. zum wissenschaftstheoretischen Grundansatz Husserls auch: *E. Ströker,* Husserls transzendentale Phänomenologie, Frankfurt/M. 1987, 55–63 u.ö. Hier und im folgenden werde ich mich überwiegend auf die „Ideen I" als ausgereifte Gestalt der als „strenge Wissenschaft" konzipierten Phänomenologie der mittleren Schaffensperiode des Autors beziehen, über die Stellung der „Ideen I" im Gesamtwerk und einige nicht ausgeräumte Probleme in der Konzeption des Buches vgl.: *Elisabeth Ströker,* Husserls Werk – Zur Ausgabe der Gesammelten Schriften, Ergänzungsband, 51–69 [s. Anm. 3]. Neben den „Ideen I" sollen die „Cartesianischen Meditationen" herangezogen werden, in einigen Fällen außerdem die „Krisis"-Schrift, auf deren sowohl von den „Ideen" wie auch den „Meditationen" abweichende Besonderheiten, insb. die Reflexion auf Geschichtlichkeit, nur am Rande eingegangen werden kann, vgl. hierzu aber in Kürze: *Ströker* 105 f.

[16] Vgl. *René Descartes,* Meditationen über die Grundlagen der Philosophie mit sämtlichen Einwänden und Erwiderungen, deutsch hg. von *Artur Buchenau,* Hamburg 1972 (Nachdruck), 49, (vgl. 44–52), 53 u.ö., über Descartes: *Husserl* 8/2,74–86 (Krisis).

[17] *Husserl* 8/1,26 (Cartesianische Meditationen; im ff.: Meditationen).

[18] *Husserl* 8/1,26 (Meditationen).

[19] Deren Leitfrage lautet immer: Wie kommt das Denken zu den als „Ding an sich" vorgestellten Gegenständen? Daß hier die Grundproblematik des auf Kant rekurrierenden Empirismus (wie auch des entsprechenden Idealismus) liegt, hat in einer phänomenologische Einsichten in vieler Hinsicht vorwegnehmenden Studie der Neukantianer Liebmann dargelegt, vgl.: *O. Liebmann,* Kant und die Epigonen – Eine kritische Abhandlung, Erlangen 1991 (Nachdruck), 18 (programmatisch), 20–69, insb. 51 f. u.ö., vgl. auch die, allerdings recht kritische, Darstellung Liebmanns bei *Köhnke* 211–230.

den abgelaufenen und künftigen Stromgebieten unbekannt sein, sowie ich auf das strömende Leben in seiner wirklichen Gegenwart hinblicke und mich selbst dabei als das reine Subjekt dieses Lebens fasse (...), sage ich schlechthin und notwendig: Ich bin, dieses Leben ist, Ich lebe: cogito."[20] Es ist nun charakteristisch für Husserl, daß er diesen fundamentalen Sachverhalt des Lebens nicht als inhaltlich indifferenten Bewußtseinsstrom faßt, sondern als Objektivität konstituierend: „so ist überhaupt jedes Bewußtseinserlebnis in sich selbst Bewußtsein von dem und dem, (...) wie immer ich (...) dieser wie jeder meiner natürlichen Geltungen mich enthalten mag."[21] Deswegen kann Husserl auch formulieren: „Was die Dinge sind, die Dinge, von denen wir allein Aussagen machen, über deren Sein oder Nichtsein, Sosein oder Anderssein wir allein streiten und uns vernünftig entscheiden können, das sind sie als Dinge der Erfahrung."[22] Ganz abgesehen von jeder Annahme über das Bestehen oder Nichtbestehen bestimmter Tatsachen also gilt, daß das Bewußtsein nur darin Bewußtsein, also Subjektivität ist, daß es Objektivität konstituiert, einschließlich der quasi objektiven Konstitution seiner selbst in Reflexionsakten[23]. Umgekehrt ist die Objektivität als Kategorie abgesehen von ihrem subjektiven Konstituiertwerden nicht denkbar[24]. Dies alles geht einem jedoch nur auf, wenn man jede Theorie über bestehende Fakten hintanstellt und ausschließlich die Leistungen des Bewußtseins ins Auge faßt. Diese Abstraktion von der Frage der Faktizität des Äußeren nennt Husserl *Epoché*[25].

Indem Descartes gerade die Frage gestellt hat, welches Faktum denn wirklich zweifelsfrei bestehe, d. h. so, daß es bleibt, wenn man alle anderen Fakten abzieht[26], ist damit die Frage der Konstitution von vornherein verfehlt. Damit ist aber auch der einzige Ausweg aus den Aporien der Erkenntnistheorie verstellt, die sich um das Rätsel herum bilden, wie das Denken zu seinen Gegenständen kommt. Die *Epoché* ist hingegen Husserls Versuch, den Cartesianischen Zweifel nicht gegen die Setzung bestimmter Gegenstände, sondern vielmehr gegen die Setzung von Gegenständen überhaupt[27] so geltend zu machen, daß die vermeintliche Selbstverständlichkeit der Positivität von Gegenständen nun nicht mehr den Blick auf die Konstitution von Gegenständen und damit den Blick auf das Subjekt als

---

[20] *Husserl* 5,96f. (Ideen I).
[21] *Husserl* 8/1,34 (Meditationen).
[22] *Husserl* 5,100 (Ideen I).
[23] Vgl. *Husserl* 5,94 (Ideen I).
[24] Vgl. *Husserl* 5,96 (Ideen I) u.ö.
[25] Vgl. *Husserl* 5,65f., 5,122–134, 8/1,8–28 u.ö., vgl. ferner: *Ströker,* Husserls transzendentale Phänomenologie 64–80.
[26] Vgl. *Descartes* 10–16, zur Unbezweifelbarkeit der „*substantia cogitans*" ebd. 20.
[27] *Husserl* nennt diese Setzung die „Generalthesis der natürlichen Einstellung", vgl. 5,60f. (Ideen I). Annahmen über die Positivität von erscheinenden Gegebenheiten sind immer als „Thesen" über deren Wesen zu verstehen, die als solche reflektiert werden müssen und nicht im Rahmen einer unreflektierten Übernahme in den Bestand des Phänomens naiv ontologisiert werden dürfen.

transzendental leistendes, d. h. Gegenstände konstituierendes, Leben[28] verstellt.

Es ergibt sich nun die Frage nach dem positiven Programm eines solchen auf die Konstitutionsleistung transzendentaler Subjektivität hin pointierten Cartesianismus. Husserls Theorie bedient sich hier der beiden Kategorien Noesis und Noema. Dabei ist zunächst zu beachten, daß die „Phänomenologie (...) eine deskriptive, das Feld des transzendentalen reinen Bewußtseins in der puren Intuition durchforschende Disziplin (ist)."[29] Es geht also keineswegs darum, etwa durch die Setzung psychophysischer Vorannahmen, zu „erklären", wie transzendental leistende Subjektivität zustandekommt, am Ende gar darum, Kategorien aufzuweisen, die deutlich machen könnten, wie das Phänomen des leistenden Lebens „in Wirklichkeit" beschaffen ist[30]. Vielmehr geht es darum, angesichts der reinen Selbstgegebenheit des Grundphänomens konstituierender Subjektivität dieses zu beschreiben: „Wir lassen es nur zu, all diese Wahrnehmungen, Urteile usw. als die Wesenheiten, die sie in sich selbst sind, zu betrachten, zu beschreiben (...); wir gestatten aber kein Urteil, das von der Thesis des ‚wirklichen' Dinges, wie der ganzen ‚transzendenten' Natur Gebrauch macht."[31] In diesem Sinne kommt Husserl nun zu einer Distinktion, die sich deskriptiv aus dem Bewußtseinsleben gewinnen läßt, zur Unterscheidung zwischen Konstitution (Noesis) und Konstituiertem (Noema)[32]. „Ähnlich wie die Wahrnehmung hat jedes intentionale Erlebnis – eben das macht das Grundstück der Intentionalität aus – sein ‚intentionales Objekt', d.i. seinen gegenständlichen Sinn. (...) Sinn zu haben, bzw. etwas ‚im Sinn zu haben' ist der Grundcharakter alles Bewußtseins, das darum nicht nur überhaupt Erlebnis, sondern sinnhabendes, ‚noetisches' ist."[33] Das Bewußtsein ist seinem Wesen nach also „Noese"[34], damit verfügt es aber nicht etwa über die objektive Welt, sondern ist vielmehr an diese gebunden. Dies keineswegs, weil die Faktizität psychophysischer Abläufe das etwa verlangte – diese Faktizität ist ja mittels der *Epoché* ausgeblendet – sondern deswegen, weil Konstitutionsleistung, wenn sie dem Bewußtsein wesentlich ist, dieses quasi an das Konstituierte,

---

[28] Vgl. *Husserl* 8/2,92 (Krisis).

[29] *Husserl* 5,127, vgl. 5,153f. (Ideen I).

[30] Dies ist eine wesentliche Differenz zwischen Husserl und der Psychoanalyse, mit der die Phänomenologie ansonsten eine recht weitgehende Verwandtschaft aufweist, vgl. meinen Aufsatz: Phänomenologische Psychologie? Über den theoretischen Sinn und die seelsorgerlich-praktische Bedeutung der phänomenologischen Elemente im psychologischen Denken Sigmund Freuds, in: NZSTh. 37/1995, 205–215, insb. 211–213.

[31] *Husserl* 5,209 (Ideen I); „transzendent" meint hier: außerhalb des Bewußtseins autonom subsistierend. Genau diese Setzung der autonom subsistierenden Natur ist aber zentral für die Freud'sche Tiefenpsychologie, vgl. *meinen* Aufsatz 209–211 [Anm. 30].

[32] Vgl. *Husserl* 5,229–232 u.ö., ferner: *Ströker,* Husserls transzendentale Phänomenologie 106–115.

[33] *Husserl* 5,206, zum Noema insb. 5,232 (Ideen I); vgl. weiter: *Ströker,* Husserls transzendentale Phänomenologie 106–115.

[34] Vgl. *Husserl* 5,194 (Ideen I).

bzw. die Konstitution des Konstituierten, bindet. Das Bewußtsein muß also Gegenstände, in Husserls Terminologie: Noemata konstituieren[35]. Deren Beschaffenheit ist dem Bewußtsein unverfügbar: Es kann nicht Beliebiges, sondern nur entweder Gegebenes oder jedenfalls Mögliches konstituiert werden, was Husserl mit der These vom hyletischen Aspekt des noematischen Kerns, auf den das Noema gewiesen ist, zum Ausdruck bringt[36].

Somit kann in gewisser Weise gesagt werden, daß Husserls Theorie der transzendentalen Konstitution ein Sachgebiet bedenkt, das in der idealistischen Philosophie als Theorie des Absoluten behandelt worden ist. Gleichwohl gibt es in dieser Hinsicht Einschränkungen. Husserl schreibt: „Das transzendentale ‚Absolute', das wir uns durch die Reduktion herauspräpariert haben, ist in Wahrheit nicht das Letzte, es ist etwas, das sich selbst in einem gewissen tiefliegenden und völlig eigenartigen Sinn konstituiert und seine Urquelle in einem letzten und wahren Absoluten hat."[37] Worin liegen die Gründe für diese Einschränkung? Hier ist auf zweierlei hinzuweisen: Husserl denkt das Bewußtsein nicht als transzendental frei. Schon die Gruppierung des Konstitutionsgeschehens um den „noematischen Kern" macht deutlich, daß die materiale Gestaltung des noetisch-noematischen Ablaufs nicht als reines Freiheitsgeschehen verstanden werden kann. In Husserls – in unserem Rahmen nur randständig zu bedenkender – Spätphilosophie wird dazu noch der Gedanke kommen, daß das Subjekt, auch das höchstreflektierte, immer an die Geschichte seiner Selbstauslegung gebunden ist, also an die Vergangenheit[38], die ihm nicht verfügbar ist. Ein weiterer

---

[35] Vgl. über das Noema: *Husserl* 5,206–209 (Ideen I).

[36] Vgl. *Husserl* 5,191–196 u.ö.: (Ideen I). Husserl geht davon aus, daß die formierende Aktivität der Noesis am Noema eine *morphé* hervorbringt, die als „stofflose Form" auf ein Substrat, den „formlosen Stoff" (ebd. 193, vgl. 192f.) angewiesen ist. Über dieses Substrat verfügt die Intentionalität nicht, wie sie im übrigen auch über die Formalstruktur ihrer Wirksamkeit nicht verfügt. Das Noema hat mithin einen „noematischen Kern" (vgl. ebd. 232–234, insb. 233), d. h. eine geformte materiale Beschaffenheit, deren Kern wiederum die ungeformte *hyle* ist (vgl. ebd. 192). Im übrigen ist zu beachten, daß auch die „Randbezirke" des Noema noematischer Beschaffenheit sind. Das Noema hat also einen zentralen, die Selbstidentität fundierenden Bereich und periphere Bereiche, die den noetischen Gegebenheitsweisen entsprechen. Andernfalls – wenn der „Kern" sich in verschiedenen psychologischen Aspekten unterschiedlich präsentierte – wäre das von Husserl zurückgewiesene Schema von invariantem „Ding an sich" und variabel darauf zugreifendem psychischen Subjekt wieder eingesetzt. Zum noematischen Kern vgl. auch: *Ströker,* Husserls transzendentale Phänomenologie 112f.

[37] *Husserl* 5,182 (Ideen I); vgl. aber etwa: *Johann Gottlieb Fichte,* Werke, hg. v. *Immanuel Hermann Fichte,* 11 Bände, Berlin 1971 (Nachdruck), 1,97 (Grundlage der gesamten Wissenschaftslehre): „Dasjenige dessen Seyn (Wesen) bloss darin besteht, dass es sich selbst als seyend setzt, ist das Ich, als absolutes Subject. So wie es sich setzt, ist es; und so wie es ist, setzt es sich; und das Ich ist demnach für das Ich schlechthin und nothwendig. (...). Man hört wohl die Frage aufwerfen: was war ich wohl, ehe ich zum Selbstbewußtseyn kam? Die natürliche Antwort darauf ist: ich war gar nicht; denn ich war nicht Ich. Das Ich ist nur insofern, inwiefern es sich seiner bewusst ist." Hier wird also die These vertreten, daß Selbstbewußtsein gleich unbedingtem Freiheitsbewußtsein ist. Diese auch von Fichte im Laufe seiner weiteren Entwicklung erheblich modifizierte Ansicht wird von Husserl von vornherein bestritten: Selbstbewußtsein ist reflexive Besinnung auf den immer und unverfügbarerweise material bestimmten Konstitutionsfluß der Realität.

[38] Vgl. *Landgrebe* 61 (schon mit Blick auf die 1905 gehaltenen „Vorlesungen zur Phänomenologie des inneren Zeitbewußtseins"), ferner ebd. 66–72 über die eigentliche Spätphilosophie.

hier relevanter Sachverhalt besteht darin, daß die Gesamtstruktur der noetisch-noematischen Genese erlebter Wirklichkeit zwar durch sich selbst weiterbesteht, aber keineswegs als durch sich selbst begründet gedacht werden kann. Auch wenn der Erlebnisstrom als „unendlicher Erlebnisstrom“[39] gedacht wird, handelt es sich doch um eine konstituierte Unendlichkeit. Das wirft die Frage nach der absoluten Konstitution des relativen Konstitutionsgeschehens auf.

3. Husserls religionsphilosophische Grundannahmen

Weil der oben skizzierte Konstitutionsablauf bzw. das in ihm subsistierende Subjekt sich selbst auf eine ihm – hinsichtlich der Inhalte des zu Konstituierenden und hinsichtlich des Gestelltseins in den Konstitutionsvorgang[40] – unverfügbare Weise gegeben ist, kann es nicht selbst im strengen Sinne das Absolute sein. Husserl schreibt: „Da ein mundaner Gott evident unmöglich ist, und da andererseits die Immanenz Gottes im absoluten Bewußtsein nicht als Immanenz im Sinne des Seins als Erlebnis gefaßt werden kann (...), so muß es im absoluten Bewußtseinsstrom und seinen Unendlichkeiten andere Weisen der Bekundung von Transzendenzen geben, als es die Konstitution von dinglichen Realitäten als Einheiten einstimmiger Erscheinungen ist.“[41] Wäre Gott immanent, dann würde primär er auf die Seite der Noesis gehören (bei natürlich auch bestehender Noema-Eigenschaft), wäre er transzendent, also, wie Husserl es ausdrückt, „mundan“ (Objekt im Sinne der Weltzugehörigkeit), dann wäre er ein „Noema“ (natürlich mit entsprechender Noesis). Letzteres kann er schon deswegen nicht sein, weil er dann, vermöge der Lehre von den noematisch-hyletischen Kernen, seinerseits ein unverfügbar Bestimmtes wäre. Im Fall seiner Immanenz wäre jedenfalls – und das wiederum gegen Husserls Theorieintention[42] – der Konstitutionsprozeß ein Selbstläufer. Gleiches würde im übrigen gelten, wenn Gott ein äußerer Sachverhalt, also das Noema einer auf einen bewußtseinstranszendenten Sachverhalt gerichteten Noesis, wäre, wobei dann noch hinzukäme, daß der Konstitutionsprozeß vom Konstituierten her bestimmt wäre. Damit wären dann Husserls sämtliche Analysen über die noetisch/noematische Beziehung hinfällig. Gott ist also weder Noesis noch Noema. Er ist auch nicht die Identität bzw. Indifferenz dieser

[39] *Husserl* 5,182; (Ideen I).

[40] Vgl. die in dieser Hinsicht besonders pointierten Darlegungen bei *Husserl* 8/2,269–276, insb. 270 (Krisis), ähnlich schon 5,214 (Ideen I), wo als – abgesehen von der Religionsphilosophie – letzterreichbare Gegebenheit hinsichtlich der noetisch-noematischen Konstitution angenommen wird: „Das Ich (...) ‚lebt‘ in solchen Akten.“ Es wird dabei deutlich, wie eine hier ansetzende Rezeption der transzendentalen Phänomenologie in den Existenzialismus übergehen kann, indem nämlich nun „Dasein“ zur zentralen Gegebenheit erhoben wird. Daß dies bei Husserl nicht geschieht, ist möglicherweise auf die religionsphilosophischen Implikationen seines Denkens zurückzuführen.

[41] *Husserl* 5,109; (Ideen I).

[42] Vgl. vor allem die schon zitierte Stelle: *Husserl* 5,182, vgl. 180–183.

beiden Sachverhalte, die in Husserls Kategorien ohnehin gar nicht thematisierbar wäre, weil transzendental leistendes Leben für Husserl immer noetisch-noematische Konstitution ist. Gleichwohl muß er aber aus den angedeuteten Gründen in Anspruch genommen werden, wenn nicht sinnwidrigerweise Noesis oder Noema absolut gesetzt werden soll.

Nun tritt dadurch eine wesentliche Komplizierung ein, daß Husserl davon ausgeht, daß auch Gott nicht transzendental frei ist: Auch für ihn stellt sich das Problem der Nichtwählbarkeit manifest sinnwidriger Strukturen. Das bedeutet etwa, „daß so etwas wie Raumdingliches nicht bloß für uns Menschen, sondern auch für Gott – den idealen Repräsentanten der absoluten Erkenntnis – nur anschaubar ist durch Erscheinungen."[43] Weil, so macht Husserl gegen die Normierung des Erkennens durch die Erkenntnistheorie immer wieder deutlich, Erkenntnismodalitäten nur aus der Eigenstruktur der Gegenstände folgen, kann auch nicht mit der Begründung vollendeter Erkenntnismodi Gottes für diesen eine ganz andere Sorte von Erkenntnis konstatiert werden. Gott ist also gegenüber den Gegenständen genauso wenig frei wie der Mensch, d. h., sie erscheinen ihm nach Maßgabe ihres Wesens[44]. Man kommt also in der Betrachtung von Husserls Religionsphilosophie nicht weiter, als daß man zwei nicht restlos zur Übereinstimmung zu bringende Aspekte seiner Rede von Gott konstatiert: Einerseits wird Gott als letztgebende Instanz angenommen, da – aus den oben skizzierten Gründen – Noesis und Noema bzw. der mittels dieser beiden Kategorien in seinem Fungieren beschriebene „Lebensstrom" dieses nicht, jedenfalls nicht unter letztgebendem Aspekt, sein kann. Andererseits wird Gott als Grenzbegriff für ein vollständiges Erkennen der Sachen bemüht. In dieser letzteren Hinsicht ist er nicht letztgebende Instanz, denn er ist, wie jedes erkennende Subjekt, an die unverfügbare Struktur der Sachen gebunden. Mit Blick auf Husserls Sachlichkeitspostulat und auf die Lehre von Noesis und Noema ist hinzuzufügen, daß in der philosophischen Gotteslehre eine tendenziell unvermittelte Gegensätzlichkeit im Grundansatz des Autors nur in letzter Konsequenz deutlich wird: Husserls durch die *Epoché* modifizierter Cartesianismus hat – was hier nicht im Sinne einer Kritik verstanden werden soll – zweifellos subjektivistische Züge. Andererseits aber hat seine auf dem Adäquanzprinzip beruhende Konzeption von Erkenntnis objektivistische Tendenzen[45]. Der Antagonismus wird recht deutlich an den verschie-

[43] *Husserl* 5,351 (Ideen I).

[44] Husserl stellt seiner eigentlichen Transzendentalphänomenologie längere Ausführung über das Wesen der Dinge voran, d. h. über invariante Strukturen, die die Konstitution der verschiedenen Klassen von Gegebenheiten leiten, vgl. *Husserl* 5,10–55 über die in diesem Zusammenhang besonders wichtigen „ontologischen Regionen" 25–28 u.ö. Diese von Husserl so genannte „Eidetik" macht deutlich, daß kein im Rahmen der Phänomenologie zu beschreibender Konstitutionsvorgang die kategorialen (letztlich: ontologischen) Invarianzen zu seiner Verfügung hat, an deren Leitfaden Konstitution abläuft.

[45] Diese Implikation ergibt sich schon aus dem „Prinzip aller Prinzipien", vgl. *Husserl* 5,51 (Ideen I).

denen Benennungen, die Husserl seinem Denksystem gibt. Einerseits wird gesagt, „das unmittelbare ‚Sehen', nicht bloß das sinnliche, erfahrende Sehen, sondern das Sehen überhaupt als originär gebendes Bewußtsein welcher Art auch immer, ist die letzte Rechtsquelle aller vernünftigen Behauptungen."[46] Deswegen gilt, daß die Phänomenologen, die sich der „absolut vorurteilsfreien Gründung aller Wissenschaften auf das ‚Positive', d.i. originär zu Erfassende"[47], bedienen „die echten Positivisten"[48] sind. Andererseits wird nun für dieses Vorgehen der Terminus des „transzendentalen Idealismus" und in diesem Zusammenhang sogar der der „transzendentalen Erkenntnistheorie" eingeführt[49].

Der Autor postuliert, beides in der Lehre von Noesis und Noema verbunden zu haben[50]. In der philosophischen Gotteslehre, wo Gott einerseits als das letztkonstituierende Subjekt in Anspruch genommen wird, andererseits in seinem Erkennen gleichwohl der Struktur der Dingwelt angepaßt sein muß, bricht diese Dualität wiederum auf.

4. Zur Relevanz von Husserls philosophischer Gotteslehre

Auch wenn Husserls Gotteslehre also Unklarheiten aufweist, die aus nicht ausgeglichenen Spannungen in der ontologischen Grundkonzeption seines Denkens resultieren, wird doch deutlich, in welcher Hinsicht religionsphilosophisch von einem „religiösen Apriori" gesprochen werden kann: Die Erfahrungswelt weist insofern über sich hinaus, als sie in Struktur – bei Husserl: Noesis und Noema – und materialer Grundbeschaffenheit aus sich selbst heraus nicht konstituiert sein kann und übrigens auch nicht prinzipiell geändert werden kann[51]. Die Invarianz des über sich nach Herkunft und Beschaffenheit nicht verfügenden und deswegen selbst endlichen Konstitutionsprozesses endlicher Wirklichkeit bedingt notwendigerweise die Frage nach der Herkunft dieses Zusammenhanges.

Es ist nun zu klären, wie diese Frage im Sinne Husserls beantwortet werden kann. Dabei wird jedenfalls deutlich, daß die Gottesfrage im Rahmen

---

[46] *Husserl* 5,43 (Ideen I).

[47] *Husserl* 5,45 (Ideen I).

[48] *Husserl* 5,45 (Ideen I).

[49] Vgl. *Husserl* 8/1,84–91, insb. 84 (Meditationen); zur Vergleichbarkeit der späteren Cartesianischen Meditationen mit den Ideen I vgl. *Husserl* 8/1,63f. (Meditationen).

[50] Vgl. auch die Kritik bei *Ströker,* Husserls transzendentale Phänomenologie 151, wo das Scheitern einer subjektivistischen Grundlegung der Objektivität als motivierender Grund für Husserls Intersubjektivitätstheorie angenommen wird.

[51] Das ist etwa gegen den sog. Konstruktivismus und dessen These von einer weitgehenden kollektiven Konstruiertheit der Lebenswelt zu sagen, die gegen die vom Konstruktivismus bestrittenen Invarianzen der Lebenswelt ins Feld geführt wird; vgl. die Beiträge in: *Gebhard Rusch* u. *Siegfried J. Schmidt* (Hg.), Konstruktivismus: Geschichte und Anwendung (DELFIN 1992), Frankfurt/M. 1992, hier etwa: *R. Paslack,* Ursprünge der Selbstorganisation, ebd. 59–90; vgl. dagegen meine Überlegungen zu einem phänomenologisch begründeten Konzept von Invarianzen: Ist das Naturrecht „links"? – Einige Gedanken über die Grundlagen politischer Identitätsbildung, in: NOrd 49/1995, 47–49, insb. 48f.

der Phänomenologie nur unter dem Aspekt der transzendentalen Leistung bedacht werden kann. Der verbreitete, gleichwohl höchst unklare Begriff des „religiösen Apriori“ [52] erhält so im Rahmen von Husserls Religionsphilosophie einen präzise angebbaren Inhalt. Es handelt sich dabei um das Innewerden der Konstituiertheit der Lebenswelt, einschließlich von deren selbstorganisierter Fortdauer. Wenn in diesem Zusammenhang von Gott die Rede ist, dann in dem ganz präzisen Sinne als von derjenigen Instanz, die Lebenswelt – von Husserl beschrieben als noetisch/noematische Korrelation – konstituiert. Hier ist nun darauf zu achten, daß man nicht in die alte Physikotheologie zurückfällt: Es ist im Sinne Husserls keineswegs zu sagen, daß der Mensch als Naturwesen, das bestimmter Leistungen der Gegenstandskonstitution fähig ist, von Gott unmittelbar konstituiert sei. Husserls erwähnter „Positivismus“ meint etwas anderes: Die unmittelbare Selbstauslegung des sich je gegenwärtig vorfindenden Subjektes verlangt, wenn sie sich nicht in die Widersinnigkeiten einer Selbstkonstitutionstheorie verstricken will, die Annahme einer für ihre, d. h. der endlichen Subjektivität, transzendentale Leistungen wiederum transzendental leistende Instanz. Man kann nun verschiedenartige Weltanschauungen daraufhin überprüfen, inwieweit sie das Thema der transzendentalen Leistung bedenken. Dabei besteht grundsätzlich natürlich auch die Möglichkeit einer materialistischen Theoriebildung, deren Angemessenheit oder Unangemessenheit hier nicht zu erörtern ist. Wenn diese aber den Gegenstandsbereich der transzendentalen Konstitution abdeckt bzw. solches beansprucht, dann ist sie damit auch Religionsphilosophie. Ernst Haeckel als Vertreter eines naturwissenschaftlich orientierten Monismus hat das deutlich herausgearbeitet [53].

Damit ist man jedoch zugleich bei der wesentlichen Grenze, die – abgesehen von der oben bedachten konzeptionellen Inkonsistenz – der Rezeptionsmöglichkeit von Husserls Religionsphilosophie gesetzt ist. Husserl arbeitet zwar den phänomenologischen Sinn der Rede von Gott heraus, aber das Ergebnis ist mehr oder weniger abstrakt. Es ist jedenfalls nicht ohne gravierende Uminterpretationen möglich, Husserls Objektivitätsbegriff, der ja immer die Korrelation von Noesis und Noema impliziert, so zu funktionalisieren, daß sich eine theologische Gotteslehre ergibt [54]. Dergleichen war,

[52] Zur Begriffsgeschichte vgl. in Kürze: *W. Trillhaas*, Religionsphilosophie, Berlin 1972, 37–39.

[53] Vgl. *E. Haeckel*, Die Welträtsel – Gemeinverständliche Studien über monistische Philosophie, eingeleitet von *Iring Fetscher*, Stuttgart 1984, 31–33 u.ö. Haeckels Theorien sind allerdings mit der Phänomenologie deswegen völlig unverträglich, weil es diesem Autor nicht um die Erscheinungen als solche geht, sondern darum, zu klären, was diesen „in Wirklichkeit“ zugrundeliegt, nämlich die Ewigkeit von Kraft und Stoff, vgl. ebd. 31 u.ö. Der Gestus des Erklärens, was der Realität „in Wirklichkeit“ zugrundeliegt, läßt Haeckel als Vertreter jenes Szientismus erscheinen, den Husserls Programm einer rein deskriptiven Wissenschaft umgehen will, vgl.: *Husserl* 5,127 (Ideen I).

[54] Daß die Dogmatik auf Objektivität angewiesen ist – womit sich allerdings weitgehende Klärungserfordernisse hinsichtlich dieser Kategorie verbinden – hat in der evangelischen Theologie besonders deutlich K. Barth betont, vgl. in Kürze etwa: *K. Barth*, Dogmatik im Grundriß, 7. Aufl. Zürich 1987, 25–30.

wie eine kürzlich erschienene Studie herausgearbeitet hat, etwa das Rezeptionsanliegen, mit dem der Theologiestudent Martin Heidegger in den Jahren vor dem Ersten Weltkrieg auf Husserls Philosophie zugegangen ist[55]. Wenn andererseits Husserls Begriff der die Objektivität und die sie konstituierende Noesis leistenden letztkonstituierenden Instanz abstrakt ist, fällt auch dieser als unmodifizierter Ansatzpunkt einer auf Konkretion bedachten Gotteslehre aus.

Husserls Gotteslehre setzt, wie deutlich geworden ist, am Problem der Erschließung von Wirklichkeit überhaupt an. Die Frage der konkreten Modalitäten einer solchen Erschließung bedenkt er nicht[56]. Will man die hieraus resultierenden Abstraktionen überwinden, dann ist dies nachzuholen. Was also ist die Situation, in der Phänomenologie, hier verstanden als Reflexion auf Erschließung von Wirklichkeit, stattfindet? Jedenfalls handelt es sich um eine geschichtliche Situation. Innerhalb dieser geschichtlichen Situation sind es nun bestimmte Ereignisse, anhand deren einem Einsichten über das Wesen, d. h. die transzendentale Konstitution der lebensweltlichen Gesamtsituation zukommen können. In seinen frühen Marburger Vorlesungen hat sich z. B. M. Heidegger bemüht, das Zustandekommen der Phänomenologie im Umfeld einer krisenhaft-aporetischen Gesamtsituation der Philosophie zu Beginn des Jahrhunderts aus einem – wenn auch negativen – geschichtlichen Erschließungszusammenhang zu verstehen[57]. Eine Phänomenologie der Religion muß nun in damit vergleichbarer Weise mit der konkreten Geschichtsgebundenheit von Erschließungssituationen Ernst machen[58]. Damit ist zugleich gesagt, daß eine solche Phänomenologie ihrem Wesen nach primär nie abstrakt-allgemein sein kann, sondern von der Konkretion des historisch Gegebenen ihren Ausgang nehmen muß. Das Wesen der Religion also kann – jedenfalls unter den Denkvoraussetzungen einer christlichen Kultur – nie anders als im Durchgang durch das Wesen des Christentums erhoben werden. Dieses wiederum kann nicht anders als im Rückgang auf das Lebenszeugnis Jesu in der Geschichte und das sich daran anschließende lebensweltliche Kontinuum, also die Kirchengeschichte, klar werden. Das ist nicht ohne weiteres einer problematischen „Prämissentheologie" gleichzusetzen, die von unreflektierten und autoritativ gesetzten Voraussetzungen ausginge. Denn auch Husserl versteht ja

[55] Vgl. *A. Beelmann*, Heimat als Daseinsmetapher – Weltanschauliche Elemente im Denken des Theologiestudenten Martin Heidegger, Wien 1994, insb. 59–64.

[56] Für die etwas andere Situation im Spätwerk Husserls vgl. *Landgrebe* 66–72.

[57] Vgl. *Heidegger* 3 f., 13–63 u.ö.

[58] Das haben Vertreter einer stärker bekenntnis- und damit positiv-geschichtsgebundenen Theologie, wie etwa der Kieler Theologe Claus Harms, gegenüber der (überwiegend auf Geschichtlichkeit als allgemeine Kategorie rekurrierenden) theologischen Idealismus-Rezeption immer wieder eingeklagt, vgl. meinen Aufsatz: Umstrittene Unmittelbarkeit – Die Debatte um Gegenständlichkeit oder Unmittelbarkeit der Offenbarung zwischen C. Harms und A. Lehmus im Rahmen des Thesenstreits von 1817 bis 1819, in: Zeitschr. f. neuere Theologiegeschichte 2/1995, 23–36, insb. 28 f.

Voraussetzungslosigkeit nicht im Sinne einer Emanzipation von den Phänomenen.

Gegen Descartes hat er die *Epoché* nicht als eine Abstraktion von materialen Sachverhalten bestimmt, sondern als eine Abstraktion von Thesen hinsichtlich der Gegenstände, so daß diese in ihrer reinen Selbstgegebenheit zur Geltung kommen. So gilt es also, die Phänomene geschichtlich sich ereignet habender Erschließungsereignisse, konkret: das Phänomen des Christentums, als es selbst, zur Geltung zu bringen. Ein solches Vorgehen, das dann genuin theologisch wäre, weil es das Erschließungsereignis des Lebenszeugnisses Jesu in seiner existenziellen Relevanz, d. h. als Offenbarung[59] versteht, würde Husserls Voraussetzungslosigkeitsprogrammatik nicht widerstreiten, sondern ihr entsprechen. Widerstreiten würde dieser Programmatik hingegen eine Konzeption von Religionsphilosophie und Theologie, die die im Offenbarungsereignis zur Erscheinung kommende existenzielle Relevanz mit der Begründung zensieren würde, diese oder jene Aussage, etwa der Christologie, würde den Voraussetzungen eines – wie auch immer bestimmten – „modernen Wahrheitsbewußtseins" nicht mehr genügen.

Wenn deutlich geworden ist, daß die Abstraktionen in Husserls Religionsverständnis mittels des Begriffs bzw. Sachverhalts der Offenbarung ausgeglichen werden können, dann fällt damit auch ein Licht auf die Beziehung Theologie/Religionsphilosophie. Einem weithin geteilten und – soweit ich sehe, in der Sache berechtigten – Konsens zufolge fußt die Theologie auf Offenbarung. Offenbarung meint eine in der Geschichte zustande gekommene Sicht auf das Zustandekommen von geschichtlich verfaßter Existenz überhaupt[60]. Wenn unter der Voraussetzung von Offenbarung also die Abstraktionen der Religionsphilosophie entfallen, die Religionsphilosophie damit aber in Theologie übergeht, dann kann kein unbedingter Gegensatz zwischen Theologie und Religionsphilosophie konstruiert werden. Man könnte pointiert formulieren: In gewisser Weise ist die Theologie konkretisierte Religionsphilosophie. Denn sie bringt in wissenschaftlich-methodischer Ausarbeitung ein kontingent gewordenes und deswegen dem es konstituierenden Phänomen angemessenes Verständnis der Gesamtwirklichkeit vor. Die Abstraktheiten in Husserls Religionsphilosophie lassen sich also beheben, indem man die Einsicht umsetzt, daß das Zustandekommen einer in sich rationalen Wirklichkeitssicht immer innergeschichtlich und damit kontingent ist.

Es sei zum Abschluß dieser Überlegungen daran erinnert, daß diese Einsicht nicht neu ist. Der Kirchenschriftsteller Justin hat ihr schon im zweiten

---

[59] Zum Offenbarungsbegriff vgl.: *E. Herms*, Offenbarung und Glaube – Zur Bildung des christlichen Lebens, Tübingen 1992, 168–220, 245–298.

[60] Vgl. *Herms* 273–298 über die Abgrenzung dieses Offenbarungsverständnisses von der Deutung der Offenbarung als „übernatürliche Mitteilung".

Jahrhundert in seiner Lehre vom *logos spermatikos* Ausdruck gegeben. Dieser Ansicht Justins zufolge, wird anhand des einen kontingenten geschichtlichen Ereignisses des Lebenszeugnisses Jesu der Gesamtsinn von Geschichte überhaupt transparent, der in eingeschränkter Weise schon immer einer reflektierenden Betrachtung des geschichtlichen Lebens offenbar gewesen ist[61].

Zu den Einsichten, die Husserl theologischen Lesern der Gegenwart vermitteln kann, gehört auch, daß die Denk- und Rezeptionshemmnisse, die die Geschichte zwischen uns Heutige und einen Autor wie Justin errichtet zu haben scheint, dann nicht gelten können, wenn sich der alte Schriftsteller an dem Phänomen orientiert hat, das auch heutiger Theologie ihre Orientierung gibt: am auf die Erschließung von Wirklichkeit im Lebenszeugnis Jesu von Nazareth bezogenen geschichtlichen Gesamtleben der Kirche.

[61] Vgl. etwa: Justin 2.apol. 8,1–3 (149,1–10) (allgemein), 1.apol.46,2 (97,7f.) (die ganze Menschheit hat am Logos Anteil), ähnlich 2.apol.8,1 [149,2f.], 2.apol 10,5.(151,10f.) (die antizipierende Bedeutung des Sokrates) u.ö. (Eingeklammerte Angaben beziehen sich auf Seite/Zeile in PTS 38, *[Marcovich]*, 1994; den Hinweis auf Justins Apologetik verdanke ich meinem Kollegen Daniel Wanke).

Blondels *Action* von 1893 und Rahners transzendentaler Ansatz im *Grundkurs* – eine unterirdische Wirkungsgeschichte

Von Nikolaus Knoepffler

Die Hauptwerke Blondels und Rahners, die *Action* und der *Grundkurs des Glaubens*, gelten als Klassiker heutiger christlicher Philosophie und Fundamentaltheologie[1]. So nennt Henrici die *Action* „das wichtigste Werk katholischen Philosophierens der letzten hundert Jahre"[2], und Ratzinger spricht davon, daß der *Grundkurs* „eine Quelle der Inspiration bleiben wird, wenn einmal ein Großteil der heutigen theologischen Produktion vergessen ist"[3].

Wir wollen uns die Fragen stellen: Worin besteht Rahners transzendentaler Ansatz im *Grundkurs* und in welcher Weise ist er von Blondels *Action* zumindest indirekt beeinflußt? Was wird dabei gegenüber Blondels Ansatz verändert, vielleicht sogar aufgegeben? Ließe sich Blondel auch in einer anderen Form weiterdenken, und wie könnten dabei gleichzeitig manche Einsichten Rahners fruchtbar werden?[4]

1. Rahners transzendentaler Ansatz im *Grundkurs des Glaubens*

Rahner möchte im *Grundkurs* den christlichen Glauben vernunftmäßig erschließen. Zu diesem Zweck stellt er dem Hauptteil Überlegungen zu einigen erkenntnistheoretischen Grundproblemen voraus. In diesen Überlegungen möchte er zeigen, was sich in unserem faktisch geschehenden Erkennen von vornherein mit Notwendigkeit vollzieht. Diesen transzendentalen Ansatz, dieses Ansetzen bei den apriorischen und notwendigen Bedingungen der Möglichkeit von Erkenntnis, formuliert Rahner zusammenfassend auf folgende Weise: „Wenn wir fragen, welches die apriorischen Strukturen dieses Selbstbesitzes[5] sind, dann ist zu sagen, daß ... dieses Subjekt grundsätzlich und von sich aus die reine Geöffnetheit für schlechthin alles, für das Sein überhaupt ist. Das zeigt sich darin, daß die Bestreitung einer solchen unbegrenzten Eröffnetheit des Geistes auf schlechthin alles eine solche Eröffnetheit noch einmal implizit setzt und bejaht. Denn ein Subjekt, das sich selber als endlich erkennt ... hat seine Endlichkeit schon überschritten, hat sich selbst als endlich abgesetzt von einem subjekthaft, aber unthematisch mitgegebenen Horizont möglicher Gegenstände von unendlicher Weite."[6]

Dahinter steht die Überzeugung, daß in jeder Behauptung – und auch eine Bestreitung ist eine solche – ein unthematisches Wissen um das Sein eingeborgen ist. Jedes Behaupten ist eine Setzung von Sein. Im „Ist"-Sagen ist bereits das Sein als selbstverständliches und zugrundeliegendes vorausgesetzt. Diese Setzung von Sein ist nicht in dem Sinn zu verstehen, daß in allem Seienden das Sein sozusagen als ein weiteres Element

---

[1] Zum Verständnis Blondels ist richtungsweisend: *P. Henrici*, Maurice Blondel und die „Philosophie der Action", in: *E. Coreth – W. M. Neidl – G. Pligersdorfer* (Hgg.), Christliche Philosophie im katholischen Denken des 19. und 20. Jahrhunderts 1: Neue Ansätze im 19. Jahrhundert, Graz 1987, 543–584 (dort weitere Literatur). Für Rahner verweise ich auf meine Arbeit: *N. Knoepffler*, Der Begriff „transzendental" bei Karl Rahner. Zur Frage seiner Kantischen Herkunft, Innsbruck 1993 (dort weitere Literatur). Als erste Hinführung zu beiden Denkern ist hilfreich: *H. Verweyen*, Gottes letztes Wort. Grundriß der Fundamentaltheologie, 2. Aufl., Düsseldorf 1991, 153–173 und 314–329.

[2] *P. Henrici*, Glauben – Denken – Leben. Gesammelte Aufsätze, Köln 1993, 57.

[3] *J. Ratzinger*, Vom Verstehen des Glaubens, in: ThRv 74 (1978) 186.

[4] Für Kommentare zu einer früheren Fassung dieses Textes danke ich Gerd Haeffner, Ralf Miggelbrink und Karl Heinz Neufeld.

[5] Rahner meint hiermit die reditio completa in seipsum.

[6] *K. Rahner*, Grundkurs des Glaubens. Einführung in den Begriff des Christentums, 11. Aufl., Freiburg 1980, 31.

auftritt, sondern das Sichzeigen der Tatsache, *daß Sein ist*. Diese Erschlossenheit des Seins überhaupt konstituiert das Wesen des menschlichen Subjekts. Damit ist das Sein selbst die letzte Bedingung der Möglichkeit von Erkenntnis des Subjekts im Subjekt und zugleich letzte Bedingung der Möglichkeit von Erkenntnis als Woraufhin und Wovonher des Subjekts. Rahner geht dabei davon aus, daß das Sein letztlich Gott selbst ist. Da auch der Freiheitsakt eine ähnliche Struktur wie das Erkennen hat, kann er dann zusammenfassend sagen. Der Mensch ist das Wesen der transzendentalen Erfahrung. Er „gründet im Dunkel Gottes“ [7].

Weiter geht Rahner von der Überzeugung aus, daß Gott sich selbst jedem Menschen seit Beginn der Menschheitsgeschichte im Innersten seiner Existenz mitteilt, so daß der Mensch Ereignis der Selbstmitteilung Gottes genannt werden kann. Grund dafür ist die Erlösungstat Christi in Kreuz und Auferstehung, die bereits von Anfang an auch nach rückwärts in die Geschichte hinein finalursächlich wirksam ist. So erweist sich die transzendentale Erfahrung jedes Menschen faktisch immer schon als eine transzendentale Offenbarung.

Wie läßt sich das begreiflich machen? Wie kann eine göttliche Selbstmitteilung im Innersten jeder menschlichen Existenz geschehen? Nach Rahner überformt Gott die transzendentale Erfahrung quasiformalursächlich, so daß sie zu einer transzendentalen Offenbarung wird. Mit dem Ausdruck „quasiformalursächlich“ verweist Rahner darauf, daß Gott zwar als die Formalursache die substantiale Form eines Seienden ist, also das, was scholastisch gesprochen das Seiende in seinem wesenhaften Sein konstituiert, aber andererseits dennoch nicht mit diesem Seienden identisch wird. Das „Quasi“ selbst bedeutet dabei nach Rahners eigenen Worten: „Dieses ‚Quasi‘ besagt aber nur, daß diese ‚forma‘ trotz ihrer formalen Ursächlichkeit, die wirklich ernst genommen werden muß, in ihrer absoluten Transzendenz (Unberührtheit, ‚Freiheit‘) verbleibt.“ [8]

Damit ist ein Pantheismus ausgeschlossen. Gott bestimmt den Menschen zuinnerst, ohne mit ihm identisch zu werden. Darum kann Rahner im *Grundkurs* davon sprechen, daß Gott sich in seiner Selbstmitteilung „selbst zum konstitutiven Prinzip des geschöpflichen Seienden macht, ohne dadurch seine absolute seinshafte Selbständigkeit zu verlieren“ [9].

Was hat das für Konsequenzen? Aus der Annahme, daß Gott selbst konstitutives Prinzip des Menschen sei, folgt: „Die transzendentale Erfahrung ist die Erfahrung der *Transzendenz*, in welcher Erfahrung die Struktur des Subjekts und damit auch die letzte Struktur aller denkbaren Gegenstände der Erkenntnis in einem und in Identität gegeben ist.“ [10]

Denn in Gott sind Sein und Erkennen dasselbe. Infolge der übernatürlichen Erhöhung dieser transzendentalen Erfahrung ergibt sich: Der transzendentalphilosophische Ansatz des *Grundkurses* hebt sich in einen transzendentaltheologischen auf. Er wird durch den im strengen Sinn offenbarungstheologischen Teil des *Grundkurses* bestätigt: Der geschichtlich erscheinende Logos Gottes repräsentiert die vollkommene Vermittlung der gnadenhaft erhöhten menschlichen Transzendentalität zu sich selbst, weil in ihm die Selbstmitteilung Gottes absoluter Art (transzendental und kategorial vollkommen) an die Gesamtmenschheit verwirklicht ist. So ist Christus das absolute Subjekt, in dem die Einheit von Tun und Erleiden in höchster Form, nämlich als Ausdruck Gottes selbst, da ist.

---

[7] Ebd. 33.

[8] *K. Rahner*, Zur scholastischen Begrifflichkeit der ungeschaffenen Gnade, in: *ders.*, Schriften zur Theologie I, 8. Aufl., Einsiedeln 1967, 358f.

[9] *Rahner*, Grundkurs 126.

[10] Ebd. 31f.

2. „Unterirdische" Abhängigkeiten des transzendentalen Ansatzes von Blondels *Action*

Mit seiner transzendentalen Fragestellung versucht Rahner, die kantische Philosophie von innen her zu überwinden. Dazu analysiert er den dynamischen Charakter des Erkenntnisakts. Er steht dabei in einer von Blondel herkommenden Traditionslinie. Sie ist ihm durch die Vermittlung Rousselots und vor allem Maréchals zugänglich geworden.

Blondel beabsichtigt herauszuarbeiten, was sich im Wollen und Tun als notwendig erweist. Bereits der Untertitel der *Action* „Essai d'une critique de la vie" deutet an, daß Blondel bewußt die kantische Fragestellung aufnimmt. Die Methode der *Action,* die immanente Kritik „gründet auf der Idee, daß in jeder Befindlichkeit der Natur und des Geistes das Unendliche anwesend ist; daß wir somit, ohne über das Faktum hinauszuschreiten, in ihm selbst seine inneren Bezüge bestimmen müssen, die seine Wahrheit und seine Norm ausmachen. Wahrhaft erkennen heißt, etwas unter der Form der Einheit und des Absoluten begreifen" [11].

In der *Action* zeigt Blondel, wie jedes Wollen, das sich auf Endliches festlegt, in einen Widerspruch führt. Dadurch weist er auf, daß jedem Wollen das Verlangen nach dem Unendlichen zugrunde liegt. Dieses Grundwollen (volonté voulante) ist nicht nur transzendentaler Ermöglichungsgrund von Wollen, sondern ein wirklicher Willensakt. Er „läßt sich jedoch psychologisch (introspektiv) nicht direkt erfassen; er kann immer nur aus dem konkreten, gewollten Tun (und somit in seiner Überformung durch die ‚volonté voulue') erschlossen werden" [12].

Neben dieser durch Maréchal vermittelten Abhängigkeit, wirkt Blondel noch auf eine weitere Weise indirekt auf Rahners Ansatz ein. Er gelangt nämlich zur Grundeinsicht: „Die Erfüllung des Wollens kann auch durch noch soviel guten Willen nicht erarbeitet ... werden." [13] Verlangen und Erfüllung sind „nur als Geschenk Gottes möglich. Dieses vollendende Gottesgeschenk nennt Blondel das Übernatürliche" [14]. Damit überwindet er, ohne Fachtheologe zu sein, das extrinsezistische Gnadenmodell, nach dem die Natur in sich vollendet sei und die Gnade praktisch als Überbau dazukomme. Zugleich macht er verständlich, daß eine übernatürliche Vollendung schon im Hier und Heute erhofft werden kann. Rahners Bestimmung der transzendentalen Erfahrung als übernatürlich, seine Aufhebung von Philosophie in Theologie, hat hier – vermittelt durch französische Theologen wie Rondet, Bouillard und de Lubac – ihren Wurzelboden.

Doch damit ist die unterirdische Wirkungsgeschichte noch nicht zu Ende. Im letzten Kapitel der *Action* fragt sich Blondel: Wodurch ist es überhaupt möglich, den Phänomenen Sein zuzusprechen? Für die Antwort greift er auf die leibnizsche Hypothese des „vinculum substantiale" [15] zurück. Worum geht es Leibniz bei dieser Hypothese? In seinen philosophischen Schriften hat er die cartesianische res extensa (ausgedehnte, körperliche Substanz) als reines Phänomen ohne echte Wirklichkeit verstanden. Der Jesuit Des Bosses macht ihn darauf aufmerksam, daß die katholische Transsubstantiationslehre die Wirklichkeit der res extensa erfordert. Daraufhin entwickelt der ökumenisch gesinnte Leibniz die Hypothese, daß ein substantielles Band (vinculum substantiale) die Monaden übergreift und den von uns wahrgenommenen Phänomenen, die aus eigentlich allein wirklichen Monaden und ausschließlich phänomenaler res extensa zusammengesetzt sind, insgesamt Wirklichkeit gibt. Dieses Band entspringt einem göttlichen Willensakt. Gott setzt die ursprünglich phänomenale Einheit existent.

Blondel macht diese Hypothese zum Angelpunkt seiner abschließenden Überlegungen und entwickelt mit ihrer Hilfe seine Idee des Panchristismus. Der Gottmensch Jesus

---

[11] *M. Blondel,* Une des sources de la pensée moderne: L'évolution du Spinozisme (1894), in: *H. Gouhier* (Hg.), Dialogues avec les philosophes: Descartes, Spinoza, Malebranche, Pascal, saint Augustin, Paris 1966, 33. Hier zitiert nach: *Henrici,* Blondel 550.

[12] Ebd. 552.

[13] Ebd. 560.

[14] Ebd.

[15] Vgl. dazu ebd. 564f.

Christus ist dasjenige absolute Subjekt, das „durch die Einheit seines Tuns und Erleidens die Passivität und Aktivität der Phänomene absolut begründet“ [16]. Verwirklicht Gott in der Schöpfung sein absolutes Tun, so verwirklicht er in der Menschwerdung mit ihrem Höhepunkt, der Passion, das absolute Erleiden. Die Menschwerdung ist so Finalursache für das Sein der Erscheinungswelt. Rahners Rede vom finalursächlich wirkenden Christusereignis und vom menschgewordenen Logos als absolutem Symbol Gottes [17] ist hier vorweggenommen.

Doch darf diese Vorwegnahme Blondels mit Rahners Verständnis des Christusereignisses identifiziert werden? Gibt es nicht wesentliche Unterschiede zwischen Rahners Ansatz im *Grundkurs* und Blondels Denken? Wirken diese nicht auch auf die Deutung des Christusereignisses zurück?

3. Wesentliche Unterschiede

Wir haben gesehen: Blondel und der von ihm ‚unterirdisch‘ beeinflußte Rahner versuchen, Kant sozusagen von innen her zu überwinden. Beide wollen zeigen, daß Kants transzendentaler Ansatz keineswegs auf die Ergebnisse der *Kritik der reinen Vernunft* festgelegt ist. Doch während Blondel von der Tatsache des Tuns ausgeht, argumentiert Rahner erkenntnistheoretisch. Aus einem Dynamismus des Wollens ist ein Dynamismus des Erkennens geworden, dessen eigentliche dynamische Kraft nicht vom Ziel, dem Woraufhin des Erkenntnisstrebens, kommt, sondern aus Gott als dem quasiformalursächlich wirkenden Grund.

Die Folge davon ist, daß Rahner letztlich nicht mehr wie Blondel philosophisch argumentiert [18]. Durch sein Theorem vom übernatürlichen Existential, vom Menschen als Ereignis der transzendentalen Selbstmitteilung Gottes, vom Menschen als von Gott quasiformalursächlich überformten, ist jede transzendentale Erfahrung immer schon als transzendentale Offenbarung gedeutet. Die transzendentale Offenbarung ist faktisch immer schon gegeben. Das geschichtliche Christusereignis bringt diese Offenbarung in absoluter Form zu sich, ist zugleich ihre Finalursache und ihre Bestätigung.

Blondel dagegen beschränkt sich darauf zu zeigen, daß sich im menschlichen Wollen ein Verlangen nach dem Unendlichen zeigt, dessen Erfüllung nur als gnadenhaft geschenktes, geschichtliches Ereignis erhofft werden kann. Das Christusereignis ist deshalb auch nicht Finalursache einer immer gegebenen transzendentalen Offenbarung, sondern begründet das vinculum substantiale, „das die Weltdinge in ihrer doppelten Erscheinungsweise als Seiende zusammenhält“ [19]. Daß die Phänomene *sind*, daß sie Sein haben, liegt im Faktum des Christusereignisses begründet. Die *Action* kann dies nicht mehr erweisen. Ihr abschließendes „Ja, so ist es“ [20] ist deshalb auch nicht Konklusion, sondern eine persönliche Entscheidung zur Seinsbejahung und damit zum Christusereignis als wirklichem Faktum.

Auf einen weiteren Unterschied weisen die Untertitel der jeweiligen Werke hin: Rahner gibt eine „Einführung in den Begriff des Christentums“. Er versucht, „die letzte Einheit und den eigentlichen Zusammenhang alles dessen …, was das Christentum verkündet“ [21], in begrifflicher Schärfe und „rationibus necessariis zu deduzieren“ [22]. Der Glaubensinhalt soll verantwortet werden. Blondel dagegen zielt auf eine „Kritik des Lebens“ und eine „Wissenschaft der Praxis“. Er ruft zur Entscheidung für die katholische Glaubenspraxis auf.

---

[16] Ebd. 565.

[17] Vgl. *K. Rahner*, Zur Theologie des Symbols, in: Schriften zur Theologie IV, 5. Aufl., Einsiedeln 1967, 293 f.

[18] Darauf hat besonders *Verweyen* (164 ff.) aufmerksam gemacht. Vgl. auch *Knoepffler* 102–104.

[19] *Henrici*, Blondel 565.

[20] *M. Blondel*, L'Action. „Essai d'une critique de la vie et d'une science de la pratique“, 3. Aufl., Paris 1973 (1. Aufl., Paris 1893), 492.

[21] *K. Rahner*, Grundkurs des Glaubens, in: Schriften zur Theologie XIV, Einsiedeln 1980, 49.

[22] *Ratzinger* 186.

4. Ausblick auf eine relationale Ontologie des Faktums

Wie könnte Blondels erstphilosophischer Ansatz aufgenommen und zugleich manches von Rahners Weiterführungen und Veränderungen fruchtbar gemacht werden?

Eine Rückkehr zu Blondels philosophischem Ansatz, beim Faktum des unausweichlichen Wollens anzusetzen, erscheint unausweichlich. Rahners Theorem vom übernatürlichem Existential als transzendentaler Offenbarung ist, theologisch gesehen, sehr spekulativ und führt, philosophisch betrachtet, in schwierige Aporien: Wie läßt sich aus den Daten der Erfahrungswelt belegen, daß jeder Mensch Ereignis der Selbstmitteilung Gottes sei? Wie läßt sich verstehen, daß die, phänomenologisch betrachtet, ambivalente Geschichte Selbstauslegung dieser göttlichen Selbstmitteilung in der Mitte der menschlichen Existenz ist?

Dennoch birgt dieses Theorem eine fundamentale Erkenntnis. Rahner versteht die transzendentale Offenbarung als quasiformalursächliche Überformung des menschlichen Subjekts durch Gott. Demzufolge nennt er den Menschen das Ereignis der Selbstmitteilung Gottes. Auch wenn sich philosophisch nicht mit Notwendigkeit zeigen läßt, daß jeder Mensch Ereignis der Selbstmitteilung Gottes ist, so läßt sich doch mit Bestimmtheit erweisen: Der Mensch ist ein Ereignis. Rahners Theorem der quasiformalursächlichen Überformung bringt in dem ausgesagten „Quasi" eine relationale Ontologie auf den Weg. Diese Ontologie würde freilich nicht mehr behaupten, daß der Mensch ein Ereignis der Selbstmitteilung Gottes sei – sie schlösse dies allerdings auch nicht aus. Vielmehr würde sie bei der Wirklichkeit des Faktums im allgemeinen ansetzen. Was geschieht, verändert die Welt. Alles steht in Beziehung und wird gerade dadurch wesentlich bestimmt. So ist der Mensch in seinem Sein mehr als ein animal rationale. Er ist das Ereignis, das durch die Tatsachen der Geschichte am stärksten bestimmt ist. Zugleich ist er aber auch das Ereignis, das die Tatsachen der Geschichte empirisch gesehen am entscheidensten beeinflußt. Darum verdient es der Mensch, ein geschichtliches Ereignis genannt zu werden.

Von hier aus lassen sich auch Blondels Panchristismus und Rahners Deutung des Christusereignisses in neuer Weise fruchtbar machen. Da gilt, daß jedes Faktum seinen Wirkungszusammenhang mitbestimmt, wäre zu fragen: Ist ein Faktum denkbar, auf das hin die gesamte Geschichte, also die gesamte übrige Wirklichkeit bezogen ist? Philosophisch betrachtet, muß die Antwort „ja" lauten. Denn es ist denkbar, daß ein Faktum alles Vergangene in seinem eigentlichen Sinn erschließt und zugleich allem Zukünftigen eine eindeutige und endgültige Richtung gibt. Es kann also ein Faktum geben, durch das sich die Frage nach dem Sinn des Seins löst.

Wir finden nun in der Geschichte ein Faktum, das in dieser Richtung gedeutet wird: die Kreuzigung des Menschen Jesu[23]. Auch ein rein philosophisch argumentierender Mensch kommt nicht umhin, diesen Anspruch zur Kenntnis zu nehmen. Er hat allerdings die Möglichkeit, zweierlei zu bestreiten. Er kann bestreiten, daß das Faktum der Kreuzigung Jesu durch seine Auferweckung vollendet wurde. Denn die Auferweckung ist nicht in gleicher Weise verifizierbar wie die Kreuzigung. Er kann jedoch auch die Auferweckung als Faktum akzeptieren, aber dieses Faktum anders deuten. So könnte er z. B. die These aufstellen, daß ein solches Ereignis nichts Entscheidendes sei, weil es nur diesen einen Menschen Jesus betreffe und nichts mit uns zu tun habe, weil es also nicht die Antwort auf die Frage nach dem Sinn allen Seins gebe.

Er kann sich allerdings auch von diesem Anspruch fesseln lassen und darauf vertrauen: Mit Jesus wurde der Sohn Gottes gekreuzigt. Seine Auferweckung bestätigt, daß alles Leiden und Sterben ins wahre Leben vollendet wird. Der Sinn des Seins ist mehr als Vergänglichkeit. Es ist auf einen Gott des Lebens bezogen. Leben ist auch etwas anderes als eine Prüfung. Jesu vergebende Grundhaltung drückt der Evangelist Lukas mit der Vergebungsbitte am Kreuz aus[24] und im Johannesevangelium verstößt der nachösterli-

[23] Vgl. dazu ausführlicher *E. Durchholz – N. Knoepffler*, Franziskus, Ignatius und die Nachfolge Jesu. Eine theologische und psychologische Deutung, Innsbruck 1995, 9–13.

[24] Vgl. Lk 23,34.

che Jesus Petrus nicht, wie man es noch nach manchen Drohworten hätte vermuten können. So ist durch Kreuz und Auferweckung die Ambivalenz des Gottesbildes aufgehoben: Gott bietet beständig Beziehung an.

Blondels „Ja, so ist es" und seine Betonung der Glaubenspraxis bekämen einen neuen Sinn. Das „Ja, so ist es" wäre Entscheidung dafür, das Faktum der Kreuzigung Jesu als Kreuzigung des Sohnes Gottes zu verstehen, das in seiner Auferweckung vollendet ist. Es wäre zugleich Entscheidung für eine diesem Ereignis korrespondierende Glaubenspraxis: Heile und verkünde diesen Gott![25] Das Gesetz und die Starrheit des Buchstabens haben sich dieser heilenden Praxis zu beugen. Alle Gebote, Vollzüge, Traditionen und Riten haben diesem Glauben zu dienen. Sie sind aufzugeben, wenn sie, statt zur Liebe zu befähigen, Hindernisse aufrichten und wahres Leben abtöten. Blondels Forderung, die Glaubenspraxis habe nicht eigener Initiative zu entspringen und müsse „den Stempel des ‚anderen' an sich tragen"[26], wäre also auf das Faktum von Kreuz und Auferstehung des Sohnes Gottes zu beziehen und nicht, wie er es auch sagt, als Unterwerfung unter die „Starre des Buchstabens"[27].

5. Zusammenfassung

Fassen wir zusammen: Die *Action* hat in mehrfacher Weise unterirdisch auf Rahners transzendentalen Ansatz im *Grundkurs* eingewirkt. Über Maréchal beeinflußt Blondel Rahners Ansetzen beim dynamischen Charakter menschlichen Erkennens und seine Auseinandersetzung mit Kant. Durch Arbeiten französischer Theologen vermittelt, wird sie gnadentheologisch wirksam. Rahners Bestimmung der transzendentalen Erfahrung als übernatürlicher rührt von hier her. Auch sein Sprechen vom menschgewordenen Logos als Finalursache und absolutem Symbol Gottes ist durch den Panchristismus Blondels vorweggenommen. Dennoch hatten wir auch wesentliche Unterschiede festgestellt. Rahner argumentiert vom Erkennen her und gibt durch sein Theorem der transzendentalen Offenbarung Blondels philosophischen Ansatz auf. Dadurch bekommt auch die Deutung des Christusereignisses eine neue Ausformung. Letztlich versucht Rahner eine „Einführung in den Begriff des Christentums", während es Blondel um eine „Kritik des Lebens" und eine „Wissenschaft der Praxis" geht. Zuletzt wagten wir einen Ausblick auf eine relationale Ontologie des Faktums. Sie setzt mit Blondel philosophisch an und deutet zugleich mit Rahner den Menschen als Ereignis. Sie ruft zur Entscheidung im Angesicht des Faktums der Kreuzigung Jesu auf.

[25] Vgl. Lk 9,2 und die Aufforderung an Petrus „Weide meine Lämmer" (Joh 21,15), nachdem dieser seine Liebe zu Jesus bekannt hat.

[26] Vgl. *Henrici*, Blondel 562.

[27] *Blondel*, L'Action 409.

ThPh 72 (1997) 97–102

Die Entschärfung des religiösen Relativismus

Prolegomena zur Theologie als Überzeugungswissenschaft[1]

Von Heiko Schulz

1. Die Erstfassung des vorliegenden Buches erschien 1975; sie wurde 1994 in einer stark überarbeiteten, teils revidierten und mit einer Reihe bibliographischer wie sachlicher Ergänzungen versehenen Neufassung vorgelegt. Seine Entstehung verdankt die Untersuchung einer durchaus unüblichen, theologisch-philosophischen Kooperation: J. McClendon, zeitweise Schüler von J. L. Austin (dem das Buch gewidmet ist), war lange Zeit in Berkeley tätig; inzwischen lehrt er Systematische Theologie am *Fuller Theological Seminary*/Pasadena. Neben einer Reihe von Veröffentlichungen wurde er zuletzt durch eine Systematische Theologie bekannt, von deren geplanten drei Bänden inzwischen zwei erschienen sind. James Smith, Schüler Roderick Chisholms (und nicht identisch mit dem Nestor der amerikanischen Philosophiegeschichtsschreibung, John E. Smith), lehrte bis vor kurzem Philosophie an der *California State University*/Fresno.

Wissenschaftstheoretisch präsentiert sich die Studie als ein Stück Religionsphilosophie; als solcher kommt ihr nach Auskunft der Autoren eine unersetzliche (indispensable, 195) Prolegomena-Funktion für zwei weitere Wissenschaften zu: Theologie und – so der Neologismus – „theoretics" (184 u. passim). Beide Disziplinen haben es, i.S. einer ‚Überzeugungswissenschaft' (science of convictions; vgl. 195), ebenfalls und primär mit Überzeugungen bzw. deren Rechtfertigung (justification) zu tun – freilich exemplarisch und in concreto: Eine nach den Prinzipien des Buches programmatisch konzipierte bzw. en détail entfaltete Theologie würde sich demnach der Aufgabe einer Darstellung und Rechtfertigung eines faktisch gegebenen religiösen, die sog. ‚theoretics' hingegen der eines nicht-religiösen Conviction-Sets stellen (vgl. 91 ff.: gemeint ist der Inbegriff aller explizit und/oder implizit leitenden Überzeugungen von Individuen innerhalb einer bestimmten Gemeinschaft). Die Religionsphilosophie hat demgegenüber lediglich propädeutisch-dienende Funktion: Teils behandelt sie – deskriptiv – Begriff, Funktion, Voraussetzungen, Inhalte etc. menschlicher Überzeugungen und deren Verhältnis zueinander, teils arbeitet sie – kritisch – die allgemeinen Bedingungen heraus, die die Möglichkeit ihrer Rechtfertigung konstituieren. Daß es den Autoren dabei primär um das Problem der Rechtfertigung religiöser Überzeugungen geht, liegt auf der Hand – ebenso wie die naheliegende Schwierigkeit, religiöse von nichtreligiösen Überzeugungen unzweideutig zu unterscheiden (vgl. 13 ff.). Der genannten Aufgabenstellung entspricht dann – grob gesehen – eine Zweiteilung des Buches: Die eine Hälfte (Kap. 1–3) – sie greift vor allem Anregungen J. L. Austins auf – widmet sich der zuerst genannten, die zweite (Kap. 4–7), in Teilen auf der ‚Pionierarbeit' (vgl. 99) W. Zurdeegs basierende, der letzteren Aufgabe. Aufgewiesen und im Blick auf die Rechtfertigungsproblematik fruchtbar gemacht werden soll die unauflösliche Verflochtenheit von Überzeugung und menschlichen Sprechakten einerseits, deren Gemeinschaftsgebundenheit andererseits. Letztlich geht es den Autoren um nichts weniger als den anspruchsvollen Versuch, den Terminus „‚vernünftig' neu zu definieren" (175)[2], d. h. um die Frage, ob, und wenn ja unter welchen Bedingungen, mit welchen Einschränkungen etc. eine „nicht desinteressierte Vernunft ihr überzeugungsgeleitetes Interesse gleichwohl zu rechtfertigen vermag" (ebd.). Welchen Weg schlagen sie ein, um dieses Ziel zu erreichen – und: wird es erreicht?

1.1 Zunächst: Neben Meinungen (opinions) gehören Überzeugungen in die Klasse von Glaubensannahmen (beliefs; vgl. z. B. 6, 100). Damit ist ihre nicht weniger kognitive

[1] Zu *James Wm. McClendon/James M. Smith*, Convictions. Defusing Religious Relativism. Valley Forge (Pennsylvania): Trinity Press International ²1994, XIII/223 S.

[2] Übersetzungen hier u. im folgenden: *H. S.*

als konative und affektive Dimension angedeutet (vgl. 6) – „Überzeugungen beziehen sich nicht weniger auf das, was wir denken, als auf das, was wir hoffen oder fühlen" (ebd.). Im Gegensatz zu bloßen Meinungen handelt es sich bei Überzeugungen (mitunter synonym mit Glaube [faith], vgl. z. B. 173) indessen um *„fundamentale Glaubensannahmen"* (5; Hervorh. H. S.), wobei das Fundamentalspezifikum – man fühlt sich an W. James erinnert – pragmatisch, nicht semantisch bestimmt wird: Überzeugungen sind als solche dauerhaft (persistent) und besitzen grundsätzliche Bedeutung (significance) für das Verhalten (conduct) von Individuen und Gemeinschaften (vgl. 87). Eine Überzeugung läßt sich demnach definieren als „dauerhafter Glaube, so daß X (eine Person oder Gemeinschaft), die eine Überzeugung besitzt, diese nicht ohne weiteres aufgeben wird" (5; vgl. 87). Präzisiert wird dieses Spezifikum durch eine weitreichende ontologische These: Überzeugungen „können nicht aufgegeben werden, ohne X zu einer signifikant anderen Person (oder Gemeinschaft) als zuvor zu machen" (ebd.). Sind diesbezügliche Veränderungen mithin hinreichende Bedingung für Veränderungen der Person (oder Gemeinschaft) selbst, die ihre bisherige Überzeugung(en) ablegt, um andere an ihre Stelle treten zu lassen, so liegt es nahe, personale Identität und Überzeugung überhaupt gleichzusetzen. „Wir *sind* unsere Überzeugungen" (87), lautet die entsprechende, im Anschluß an W. Zurdeeg formulierte These – wovon wir überzeugt sind, bestimmt, was oder wer wir selbst sind.

Weshalb aber muß man, um (religiöse und andere) Überzeugungen verstehen bzw. rechtfertigen zu können, Sprechakte untersuchen bzw. eine Sprechakttheorie der (religiösen) Sprache entwickeln (vgl. 45)? Die an James' Pragmatismusmaxime anknüpfende, teils in Auseinandersetzung mit den sprachtheoretischen Vorarbeiten von Saussure und Wittgenstein profilierte Argumentation lautet: (a) Überzeugungen sind stets und als solche verhaltensleitend; (b) die Bedeutung einer Überzeugung verstehen heißt nichts anderes, als eben jenes Verhalten (conduct) verstehen, das ihr entspringt bzw. entspricht. (c) Sprache ist eine – und zwar ausgezeichnete bzw. nicht-kontingente – Weise menschlichen Verhaltens (vgl. 78). (d) Ergo: „[D]ie Sprache von Überzeugungsgemeinschaften offenbart deren Überzeugungen – ein Spezialfall des allgemeineren Prinzips, daß sich unsere Glaubensannahmen in unseren Handlungen zeigen" (43).

Die Bedingungen zum Verständnis menschlicher Überzeugungen durch Analyse der Sprechakte, in denen sich diese artikulieren, untersuchen die Autoren im ersten Teil ihres Buches. Dabei stellen sie im Ausgang von der (durch Austin angeregten) Doppelthese, daß (a) in allem menschlichen Sprechen – auch im vermeintlich rein ‚konstatierenden' bzw. weltbeschreibenden – das sog. illokutionäre (handlungsspezifische oder weltverändernde) Moment grundlegend ist, ferner daß (b) Sprechakte stets und als solche im Kontext gemeinschaftsbezogenen Handelns vollzogen werden, vier zentrale Bedingungsfelder zusammen, die ihrer (bzw. Austins) Auffassung nach in jeden sprechaktgeleiteten Kommunikationsvollzug eingehen und als solche berücksichtigt werden müssen, um entscheiden zu können, ob dieser als geglückt (happy, vgl. 56 u. passim) bezeichnet werden kann oder nicht. Diese Bedingungsfelder werden am Leitfaden dreier Beispiele – Bitte (request), Bekenntnis (confession) und Erklärung (explanation) – erläutert bzw. erprobt (vgl. 57ff.; 62ff.; 75ff.). Es handelt sich um: (1) *Vorbedingungen* (z. B. die gemeinsame Sprache von Hörer und Sprecher); (2) *Primärbedingungen* (u. a. die Identifizierbarkeit eines vollzogenen Sprechaktes kraft geltender Konvention, z. B. als Bitte); (3) *repräsentative oder deskriptive Bedingungen* (d. h. die Evozierung eines Sachverhaltes, der mit Bezug auf den jeweiligen Sprechakt als möglich oder wirklich vorliegend identifizierbar ist); (4) *affektive oder psychologische Bedingungen* (bestimmte Gefühle oder Einstellungen, z. B. Ehrfurcht des Sprechers im Verhältnis zum Gegenstand seines Bekenntnisses; Absicht des Hörers, ein Bekenntnis als solches aufzufassen etc.).

Entscheidend ist zum einen, daß jeder, der die eigene (oder ‚fremde') Überzeugung verstehen und am Maßstab des Geglücktseins ihrer charakteristischen Sprechakte rechtfertigen möchte, bis zu einem gewissen Grade an deren gemeinschaftlichen Vollzügen teilnehmen, sich auf sie einlassen muß, um „in einer Position" (55) zu sein, diese als Bestandteil des „narrativen ... Bindemittels" (176), der die Gemeinschaft zu einer gemeinsamen Überzeugung vereint, überhaupt verstehen zu können; ist das nicht der Fall, wird er z. B. kaum beurteilen können, ob es sich bei irgendeiner Äußerung um eine bloße Be-

hauptung oder ein Bekenntnis handelt (d. h. ob die o.g. affektive Bedingung erfüllt ist oder nicht). Zum anderen schärfen die Autoren ein, daß bereits im Blick auf das angemessene Verstehen von Überzeugungen das Erfüllt- oder Nichterfülltsein aller vier Bedingungen entscheidend ist; der deskriptiven Dimension komme ferner keinerlei „bevorzugter hierarchischer Status" (60) zu. Hier liegt freilich – und McClendon und Smith sind sich dessen bewußt – der eigentliche nervus probandi. Dies zeigt (im Bekenntnis: „Gott führte Israel durch das Schilfmeer" [62]) das religiöse Sprechaktbeispiel: Dessen ‚Geglücktsein' setzt i.S. der deskriptiven Bedingung voraus, daß die Israeliten tatsächlich, „dem Bekenntnis gemäß, dies Meer durchschritten *haben*" (66; Hervorh. H. S.); die Bedingung ist also, wie die Autoren ausdrücklich erklären, nicht bereits durch den bloßen *Glauben* (belief, vgl. ebd.), daß das Berichtete der Fall ist oder war, erfüllt. Indes: Wer vermag – und wenn ja, in welcher Weise: historisch, hermeneutisch, theologisch (vgl. 66ff.)? – zu entscheiden, ob die für das ‚Geglücktsein' des religiösen Sprechaktes notwendige deskriptive Bedingung tatsächlich erfüllt, ja überhaupt erfüllbar ist? Die Autoren lassen die Frage offen. Sie ist freilich nicht nur für den vorliegenden Fall, sondern im Rahmen der Rechtfertigungsproblematik insgesamt von vitalem Interesse. Behauptet wird nämlich, daß (a) die Rechtfertigung einer Überzeugung u. a. den Nachweis des ‚Geglücktseins' der Sprachhandlung, in der sie sich manifestiert, notwendig voraussetzt (vgl. 107), dieser Nachweis jedoch (b) – zumindest in „paradigmatischen Fällen" (16) – mit dem Verstehen des Sprechaktes selbst zusammenfällt: „[D]ie vollständige Analyse einiger Überzeugungen ist gleichbedeutend mit ihrer Rechtfertigung" (ebd.). Kann dieser Anspruch im zweiten Teil der Untersuchung eingelöst werden?

1.2 Zunächst: Die Autoren profilieren die Begründung ihrer rechtfertigungstheoretischen These vor dem Hintergrund einer als unhintergehbar diagnostizierten (und grundsätzlich begrüßten) Pluralität von Conviction-Sets mit konkurrierenden Wahrheitsansprüchen – und zwar in doppelter Stoßrichtung: zum einen (wie der Untertitel des Buches nahelegt) gegenüber den Herausforderungen des Relativismus, zum anderen, um die des sog. Imperialismus zu ‚entschärfen' (vgl. 8f.). Letzterer würde geltend machen, er (allein) verfüge im Medium der empirischen Natur- und Sozialwissenschaften (science) einerseits, einer deduktiv-philosophischen Vernunft (reason) andererseits über ein objektives, überzeugungsneutrales Instrumentarium, mit Hilfe dessen Fragen wie die o.g. beantwortet werden können. Demgegenüber verweisen die Autoren in Kap. 5 ihres Buches (u. a. mittels einer diskussionswürdigen Rekonstruktion von Anselms *unum argumentum*, vgl. 126f.) nicht nur auf die Strittigkeit der Ergebnisse einer philosophischen (oder ‚natürlichen') Theologie im klassischen Sinne; sie demonstrieren überdies, daß und inwiefern Naturwissenschaft *und* Philosophie von leitenden, gleichwohl in der Regel uneingestandenen Basisüberzeugungen bestimmt sind und notwendig sein *müssen* – Überzeugungen, die anderslautende Prätentionen Lügen strafen (vgl. z. B. 114 u. 135). Ferner lehre ein Blick auf gängige wissenschaftstheoretische Modelle (insbesondere: die Arbeiten von Lakatos, vgl. 140ff.), daß die nach gängigem Vorurteil als überzeugungslastig geschmähte Theologie die charakteristischen Regeln, Mindestanforderungen und Programme seriöser Forschung nicht weniger idealtypisch erfülle als andere Wissenschaften (vgl. 142f.). Der Imperialist nimmt demnach die Herausforderungen einer pluralistischen Welt zu leicht; er sitzt der Illusion auf, den Streit um den Wahrheitsanspruch unterschiedlicher Conviction-Sets objektiv und überzeugungsneutral schlichten zu können. Der Relativist nimmt sie zu schwer (vgl. 149): Nicht minder dogmatisch hält er die Rechtsfrage im Streit konkurrierender Überzeugungssysteme für prinzipiell unentscheidbar – ja, selbst ein rudimentäres gegenseitiges Verstehen der unterschiedlichen Überzeugungsgemeinschaften erscheint ihm illusorisch. Die Autoren entkräften diesen Standpunkt unter anderem durch das bekannte Selbstwiderspruchsargument: Der Relativist behauptet die Relativität und Partikularität jeder überzeugungsgeleiteten Weltperspektive mit dem Anspruch auf absolute und universale Wahrheit und widerspricht damit sich selbst (vgl. 149f.). McClendon und Smith verteidigen demgegenüber eine Position, die sie „Perspektivismus" (9; vgl. 11 u. 173) bzw. ‚internalisierten Pluralismus' (vgl. 174) nennen: Ein ‚redlicher' (honest, 173) Vertreter dieser Auffassung wird mit dem Eingeständnis der Perspektivität des eigenen Standpunktes die Überzeugung verbinden, daß weder ein gegenseitiges Verstehen noch das Rechtfertigen eigener

oder fremder Überzeugungssets prinzipiell unmöglich sei; er wird diesbezügliche Konflikte – in Übereinstimmung mit dem Imperialisten – vielmehr für kontingent, d. h. für „erwartet, aber nicht unvermeidbar, ... dauerhaft, aber keineswegs an sich unausrottbar" (9) halten. Der grundsätzliche Optimismus der Autoren, die die Verständnisschwierigkeiten in den überzeugungsgeleiteten Sprachaktvollzügen der verschiedenen Überzeugungsgemeinschaften für notwendige (vgl. 151 u. 153) Schritte auf dem Weg zu einer schließlichen Überzeugungseinheit „auf lange Sicht" (154; vgl. auch 173) halten, insistiert jedoch gegen den Imperialisten und in Übereinstimmung mit dem Relativisten darauf, daß diese Hoffnung nicht auf der unbegründeten Annahme beruhe, ein ‚objektives' und als solches überzeugungsneutrales Instrumentarium zur Hand zu haben, mittels dessen Conviction-Sets „kurzfristig" (111) als anderen über- oder unterlegen erwiesen werden können. Denn die Kriterien, die für eine derartige Entscheidung zur Verfügung stehen, enthalten ihrerseits „Überzeugungselemente" (convictional elements, 107) und können daher allenfalls unter Vorbehalt, d. h. mit der pragmatischen Einschränkung Geltung beanspruchen, daß sie bisher – als historisch kontingente Rechtfertigungskriterien – „der Menschheit ... gedient" (106) haben. Dabei unterscheiden die Autoren in Übereinstimmung mit den drei Ausgangsparametern des Buches (Überzeugung, Sprachverhalten, Gemeinschaft) drei basale Kriterienfelder, an denen auch jeder Versuch einer Rechtfertigung von Überzeugungen zu messen ist; diese sind kumulativ in Anschlag zu bringen (vgl. 106 u. 109), um zu plausiblen Ergebnissen zu gelangen:

(1) Zunächst stehen sog. „*loci* der Rechtfertigung" (107), d. h. Fragen nach deren Wahrheit, Kohärenz, pragmatischer Förderlichkeit, moralischem Wert etc. im Mittelpunkt.

(2) Bezogen auf das Sprachverhalten, in dem sich diese artikulieren, geht es um die „Transparenz des Kommunikationsmediums" (176), d. h. um die Frage: Können die Sprechakte, in denen eine gegebene Überzeugung gerechtfertigt wird, gemäß der in Teil I des Buches beschriebenen Bedingungsfelder als ‚geglückt' bezeichnet werden?

(3) Bezogen auf die Gemeinschaft, in und aus der eine Überzeugung gelebt und gerechtfertigt werden soll, muß die „soziale Matrix der Rechtfertigung" (109) berücksichtigt werden, d. h. die Frage nach dem Verhältnis von ‚Elastizität' und Beharrlichkeit individueller bzw. gesellschaftsbestimmender Conviction-Sets: Fördern oder zerstören individuelle Überzeugungsabweichungen (bzw. deren Rechtfertigungsversuche) Identität und/oder Wandel einer Gemeinschaft, in der diese sich äußern? Stützt oder zerstört der Conviction-Set einer Gemeinschaft und deren Rechtfertigung Identität und/oder Wandel des Individuums, das Teil dieser Gemeinschaft ist? (Breit erörtert wird diese Problematik im Hinblick auf Phänomene wie Konversion, Reform, Revolution etc., vgl. 162 ff.).

Da nach Meinung der Autoren selbst einzelne ‚*loci* der Rechtfertigung' zeitweise und einer „praktischen Notwendigkeit" (160) folgend hervor- bzw. zurücktreten können (z. B. Wahrheit gegenüber Förderlichkeit o.ä.); und da ferner Sprachverhalten wie Sozialmatrix von Gemeinschaften ebenfalls in ständigem Wandel begriffen sind, liegt die Folgerung nahe, daß nicht nur die Kriterien und ihre Anwendung im Einzelfall, sondern der gesamte Prozeß der Rechtfertigung von Überzeugungen historisch unabschließbar ist. Die Autoren zögern nicht, diese Folgerung ausdrücklich zu ziehen (vgl. 178). Sie sind jedoch zuversichtlich, ihr Ziel erreicht und den Herausforderungen von Relativismus und Imperialismus wirksam begegnet zu sein, wenn und insoweit es ihnen gelungen ist zu zeigen, daß (a) die Rechtfertigung von Überzeugungen prinzipiell möglich ist; (b) diese auf Kriterien beruht, die der falschen Identifizierung von Rechtfertigung und Wahrheit gegenüber das (teilnehmende) Verständnis von Sprachverhalten und Gemeinschaftsbezug menschlicher Überzeugungen zur Geltung bringt; (c) diese Kriterien, ihr Sinn und ihre Berechtigung sich lediglich als historisch relative, d. h. durch den bisherigen Erfolg ihrer Anwendung bewährt haben. Dieser Sachlage trägt einzig das Bewußtsein des Perspektivisten Rechnung, für den jede überzeugungstheoretische Pattsituation zum Dialog herausfordert, in der Hoffnung, daß alle ‚mißglückten' Sprechakte im gegenseitigen Verständigungsprozeß nur „Stufen auf dem Weg zu geglückten" (151) sind; solange dieses Ziel nicht erreicht ist, impliziert sein Glaube das Bewußtsein einer Welt, „*in der es Unglauben gibt*" (173), sein Unglaube das einer Welt des Glaubens.

2. Stanley Hauerwas bemerkt anläßlich der Neuauflage des Buches, es sei bei seinem ersten Erscheinen seiner Zeit weit voraus gewesen, habe jedoch nie die seinen Verdiensten entsprechende Würdigung erfahren. Das vermag ich nicht zu beurteilen. Ich halte jedoch auch die aktualisierte Fassung ohne Einschränkung für lesenswert; sie bietet für die Lösung einer Reihe von Problemen, mit der sich jede theologische Reflexion konfrontiert sieht, die vor den Herausforderungen einer pluralistischen Welt nicht die Augen verschließen will, erfrischend undogmatische, eigenständige und in vieler Hinsicht unterstützenswerte Lösungsvorschläge. Hervorzuheben sind insbesondere die didaktischen Fähigkeiten der Autoren: Das Buch besticht (abgesehen von einigen wenigen Passagen in Kap. 6) durch eine durchweg luzide, jeden Jargon vermeidende und auch für deutsche Leser leicht nachvollziehbare Diktion. Sämtliche Theorieanteile werden an einem exemplarischen Fall erläutert und erprobt: jener Figur des Aleph, der zu Beginn (vgl. 62) als Vertreter eines religiösen Überzeugungssets eingeführt wird und als solcher im weiteren Verlauf der Untersuchung immer wieder zur Sprache kommt. Auch hier beweisen die Autoren ihr didaktisches Geschick. Vorbehaltlos zuzustimmen ist in sachlicher Hinsicht der nicht nur von pragmatistischer Seite zu Recht hervorgehobenen Unterscheidung zwischen Wahrheit und Legitimität: Es mag gute Gründe geben, von etwas überzeugt zu sein, dessen Wahrheit – zumindest bis auf weiteres – nicht (natürlich nicht: dessen Unwahrheit) nachweisbar ist. (Vermutlich trifft auch das Umgekehrte zu: Eine bestimmte Überzeugung zu vertreten mag unvernünftigt sein, obwohl sie möglicherweise der Wahrheit entspricht ...) Der Behauptung eines unauflöslichen Zusammenhangs von Überzeugung, (Sprach-)Verhalten und Gemeinschaft sowie der damit einhergehenden ‚Logik der Selbstinvolvierung' (logic of selfinvolvement) im Hinblick auf das Verhältnis von Verstehen und Rechtfertigen einer Überzeugung vermag ich mich ebenfalls anzuschließen. Ob der Perspektivismus-Titel zur Bezeichnung der rechtfertigungstheoretischen Grundposition der Autoren ‚glücklich'(!) gewählt ist, darüber mag man streiten; die Position an sich verdient die Sympathien des Lesers. Freilich hätten, und damit komme ich zur Kritik, ihre (vor allem transzendentalen) Implikationen schärfer akzentuiert werden können: So beteuern die Autoren m. E. vergeblich, daß ihre eigenen, der Untersuchung zugrundeliegenden (und übrigens nur teilweise identischen, vgl. XI u. 196) Überzeugungen ihrerseits fallibel bzw. reversibel seien und daß dies nicht minder vom Verständnis, erst recht aber von den Kriterien zur Rechtfertigung von (eigenen oder fremden) Conviction-Sets gelte. *Daß* dem so ist, nimmt transzendentale Bedingungen der Möglichkeit jeder Rechtfertigung in Anspruch, die als solche nicht deren Gegenstand sein können, sondern immer schon ‚ungerechtfertigt' hingenommen, als solche aber auch in Rechnung gestellt und beim Namen genannt werden müssen. Dazu wäre vieles zu sagen. Ich verzichte an dieser Stelle darauf – ebenso auf die Diskussion einer Reihe von Einzelproblemen (etwa: das Verhältnis von Glaube und Überzeugung; deren pragmatistisches Spezifikum; das Verständnis von Theologie als Überzeugungswissenschaft; die Identifizierung von Überzeugung und Personalität; die handlungstheoretische Reduktion der Sprache; die Identifizierung von Rechtfertigung und Verstehen etc.). Statt dessen möchte ich einen abschließenden Einwand bzw. kritischen Hinweis formulieren, der sich einer rein konsequentialistischen Überlegung verdankt, also bei den Konsequenzen, nicht bei den Prämissen des Buches ansetzt: Dann und genau dann, wenn alle überzeugungs-, sprach- und rechtfertigungstheoretischen Voraussetzungen des Buches zutreffen, ergibt sich eine Folgerung, die die Autoren entweder nicht erkennen oder nicht zuzugeben bereit sind – die Folgerung nämlich, daß zumindest bestimmte *religiöse* Überzeugungen (solche, die sich in Sprachhandlungen wie dem anfangs zitierten Bekenntnis artikulieren) faktisch ungerechtfertigt sind – zumindest bis auf weiteres. Man kann sich das durch folgende Argumentation vor Augen führen:

(1) Die Rechtfertigung einer Überzeugung setzt – laut McClendon/Smith – als (eine) notwendige Bedingung ihrer Möglichkeit die Einsicht in das ‚Geglücktsein' derjenigen Sprechakte voraus, in denen sie sich artikuliert.

(2) Ein Sprechakt kann nur dann als geglückt bezeichnet werden, wenn alle diesbezüglichen (Vor-, primäre, deskriptive, affektive Bedingungen) erfüllt sind.

(3) Im Falle religiöser Überzeugungen ist es, wenigstens bisher, nicht gelungen, die

deskriptive Bedingung einiger basaler Sprechakte, in denen sie sich manifestiert (z. B.: Gott hat Israel durch das Schilfmeer geführt) als erfüllt oder nichterfüllt nachzuweisen.

(4) Ergo sind (bestimmte) religiöse Überzeugungen – bis auf weiteres – ungerechtfertigt.

Dieses Resultat treibt den Theologen in die (offenen?) Arme dessen, was man mit A. Kenny ‚kontingenten Agnostizismus' zu nennen pflegt – und jeder mag selbst entscheiden, ob er sich dort wohlfühlt oder nicht: Bis zum Nachweis des Gegenteils steht bestimmten religiösen Überzeugungen (unter anderem der christlichen) die Möglichkeit ihrer Rechtfertigung nach wie vor und in gleichem Maße offen wie jeder anderen Überzeugung; sofern und solange eine der notwendigen Bedingungen ihrer Rechtfertigung jedoch als nichterfüllt gelten muß, handelt es sich – jedenfalls bis auf weiteres – um faktisch ungerechtfertigte Überzeugungen.

Es mag u.U. ‚vernünftig' sein, eine Überzeugung für gerechtfertigt zu halten, deren Wahrheit nicht demonstrierbar ist; anders verhält es sich, wenn bereits die Erfüllung einer notwendigen Bedingung ihrer Rechtfertigung fehlt. So oder ähnlich ließe sich das – sicher unfreiwillige – Fazit des Buches formulieren. Und mir scheint, daß dessen Rezeptionsgeschichte diesem Befund in auffallendem Maße entspricht: Zwar setzen die Autoren ihre im Sprechakt der Klage artikulierte Überzeugung, die zeitgenössische Theorie der religiösen Sprache habe ihr Buch zu Unrecht „ohne jeden Hinweis übergangen" (45), in selbstironische Klammern. Sie besteht gleichwohl und – nicht nur nach McClendon/Smithschen Standards – zu Recht. Nun hat nach meiner Einschätzung in Theologenkreisen der eine oder andere das Buch sicherlich zur Kenntnis genommen. Soweit dies der Fall ist, wurde allerdings, wenn ich recht sehe, nirgendwo der Versuch unternommen, eine ‚Überzeugungswissenschaft' i.S. der Durchführung des McClendon/Smithschen Programms vorzulegen, um auf diesem Wege den eigenen Set religiöser Überzeugungen (oder den anderer) tatsächlich und en détail zu rechtfertigen. Und das scheint auch kaum verwunderlich. Besteht meine Kritik nämlich zu Recht, so dürfte ein derartiges Unternehmen schwierig, wenn nicht gar aussichtslos sein – zumindest bis auf weiteres. So gesehen wäre das Buch die Einleitung zu etwas, das in absehbarer Zeit kaum (oder allenfalls als Selbstmißverständnis) erscheinen wird.

Buchbesprechungen

1. Philosophiegeschichte

Höffe, Otfried, *Aristoteles* (Beck'sche Reihe, 535: Denker). München: Beck 1996. 315 S.

Ein Werk vom Umfang, der thematischen Vielfalt und der Dichte wie das des Aristoteles auf verhältnismäßig engem Raum darzustellen, ohne dabei entweder in eine trokkene, exzerpierende Doxographie zu verfallen oder den inhaltlichen Reichtum zu verflachen, ist bereits von der Darstellung und Diadaktik her eine schwere Aufgabe. Höffe (H.) hat sie in dieser Einführung vorzüglich gelöst. Das Buch wirkt an keiner Stelle schulmäßig; es vermittelt den Eindruck der Leichtigkeit, und es gibt dennoch einen informativen und differenzierten Einblick in die Arbeitsgebiete, die Begrifflichkeit, die Methoden und die philosophischen Anliegen des Aristoteles. Das wird dadurch erreicht, daß die Form der Darstellung variiert; Abschnitte, die sich an eine bestimmte Pragmatie halten und deren Grundgedanken wiedergeben, wechseln mit solchen ab, die pragmatienübergreifend bestimmte Sachthemen, z. B. Ontologie und Sprache, diskutieren. Die Darstellung folgt dem Text in unterschiedlicher Nähe: sei es, daß zentrale Kapitel eingehender interpretiert werden, sei es, daß ein Text den lockeren Leitfaden für eigene Reflexionen abgibt, sei es, daß die Grundgedanken eines Werkes herausgearbeitet werden. Immer wieder wird der Bogen von Aristoteles zur heutigen Diskussion gespannt: Einwände, die seit Beginn der Neuzeit gegen Aristoteles erhoben werden, werden geprüft und Kontroversen zwischen seinen Interpreten genannt. Man trifft auf anregende und originelle Beobachtungen, Fragestellungen und Interpretationen, z. B.: Weshalb fehlt unter den Wissenschaften, mit denen der Arztsohn Aristoteles sich beschäftigt hat, die Medizin? Wie ist genau der epistemische Status der Aussagen zu bestimmen, die als Prämissen für die dialektischen Schlüsse der *Topik* dienen? Das Verhältnis von politischer und theoretischer Existenz sei nicht das einer Alternative; vielmehr bilde das politische Leben den „Rahmen" des theoretischen.

Die Darstellung ist überaus wohlwollend; kritische Hinweise sind selten (z. B.: zumindest ein Teil der gegen die Gleichberechtigung von Frauen und Sklaven vorgetragenen Argumente habe ideologischen Charakter; in der internationalen Perspektive sehe Aristoteles zwar Anlaß, zum Krieg zu rüsten, aber keinen Anlaß, auf eine internationale Rechtsordnung hinzuarbeiten). Ein besonders hohes Lob erhalten die Biologie und die Politik: Niemand vor Darwin, so wird ein führender Evolutionsbiologe zitiert, habe „einen so großen Beitrag zum Verständnis der lebenden Welt geleistet wie Aristoteles" (125); die *Politik* sei ein Meisterwerk ihrer Disziplin, das bis heute seinesgleichen suche. Dennoch will H. keine Apologie schreiben, und man kann ihm bestätigen, daß das Buch keinen apologetischen Unterton hat; worauf es ihm ankommt, ist, „durch seine [des Aristotles F. R.] produktive Rezeption das Denken weiterzubringen" (287).

Der Aufbau folgt in der großen Linie, aber nicht in Einzelheiten der Anordnung der Pragmatien in der Bekker-Ausgabe. Der Biographie und einem philosophischen Porträt folgen die drei sachlich orientierten Teile „Wissen und Wissenschaft", „Physik und Metaphysik", „Ethik und Politik". Die beiden abschließenden Kapitel bringen eine kurze Wirkungsgeschichte, beginnend mit dem Schicksal des Corpus nach dem Tod des Aristoteles bis zu Heidegger, Strawson und Wiggins; hier wird auch die Ausgabe der Preußischen Akademie (Aristoteles und seine griechischen Kommentatoren) beschrieben. Eine kritische Bemerkung zur Hochscholastik werden auch deren Bewunderer als berechtigte Warnung anerkennen: Albert und Thomas neigten dazu, Aristoteles' Philosophie als etwas Fertiges und Abgeschlossenes zu betrachten, „womit die Philosophie vom Todfeind lebendigen Denkens, dem Dogmatismus, nur durch einen kleinen Schritt getrennt ist" (275). Eine wertvolle Hilfe ist die nach Sachgebieten geordnete Bibliographie.

Ein besonderer Akzent der Darstellung liegt auf dem, was H. die „wissenstheoretische Toleranz" (65 f.) oder die „wissenschaftstheoretische Flexibilität" (191) des Aristoteles nennt. H. geht immer wieder auf erkenntnis- bzw. wissenschaftstheoretische Aus-

führungen des Aristoteles und auf Methodenfragen ein. Die Interpretation von Met.A 1 arbeitet die Bedeutung des vorwissenschaftlichen Wissens heraus. Ausführlich wird der wichtige methodologische Exkurs EN VII 1, 1145b2–7, in dem vom „Sichern der Phänomene" die Rede ist, interpretiert. In diesem Zusammenhang kommt (94 f.) auch Aristoteles' Verhältnis zu seinen philosophischen Vorgängern zur Sprache, und H. bescheinigt ihm „einen feinen Sinn für Geistesgeschichte". Aristoteles verzichte auf die „Selbstinszenierung" (durch Vertuschen der Quellen), daß es vor ihm noch keine ernstzunehmende Philosophie gegeben habe. „Das Pathos neuzeitlicher Denker, der Anspruch, die Philosophie von Grund auf neu zu bestimmen, ist Aristoteles jedenfalls fremd." Von dieser methodologischen Offenheit her ist, um ein wichtiges Beispiel zu nennen, der Aristotelische Gedanke des Naturrechts zu verstehen. Es bestehe in einer „regulativen Idee" (230), dem nicht näher bestimmten Gemeinwohl, und enthalte damit eine gesellschaftskritische Potenz; ansonsten verzichte Aristoteles darauf, bestimmte Prinzipien aufzustellen.

Vielleicht darf man in dieser von H. zu Recht unterstrichenen und ausgezeichnet herausgearbeiteten „wissenstheoretischen Toleranz" den wichtigsten Beitrag des Aristoteles zur gegenwärtigen philosophischen Diskussion sehen. Über der Wissenschaft steht nach Aristoteles die Paideia, das richtige Augenmaß für die Methode, und H.s Einführung zeigt ein hohes Maß dieser von Aristoteles so gelobten Qualität. F. Ricken S. J.

Brisson, Luc, *Einführung in die Philosophie des Mythos.* Band 1: Antike, Mittelalter und Renaissance. Aus dem Französischen übersetzt von *Achim Russer.* Darmstadt: Wissenschaftliche Buchgesellschaft 1996. 242 S.

Luc Brisson, Forscher am Centre National de la Recherche Scientifique, ist vor allem durch seine zahlreichen Veröffentlichungen zu Platon bekannt. So ist es nicht zu verwundern, daß der Schwerpunkt dieser Einführung, auch vom Umfang her, auf der Antike liegt, was von der Sache her insofern berechtigt ist, als hier die verschiedenen Typen der allegorischen Mythendeutung, welche die weitere Tradition bestimmen, entwickelt werden, und zwar vor allem durch die Stoa. Der Teil über die Antike bringt sehr sorgfältige Textanalysen, während die anderen Abschnitte eher einen zusammenfassenden Überblick vermitteln. – Der Titel ‚*Philosophie* des Mythos' trifft nicht ganz zu, es sei denn, man geht von einem sehr weiten Philosophiebegriff aus; vor allem in den Kapiteln über das Mittelalter und die Renaissance liegt der Akzent deutlich auf dem Philologisch-Kulturgeschichtlichen; die Beschäftigung mit dem Mythos wird in einen weiten Hintergrund eingeordnet: So beginnt der Abschnitt über Byzanz mit einer Darstellung des Bildungswesens und der Überlieferung der Texte; der Teil über das Mittelalter schließt mit einem kurzen Überblick über die Ikonographie; das Kapitel über die Renaissance informiert über die Erstdrucke von Werken, die für die Kenntnis der antiken Mythologie und Mythendeutung wichtig sind; über Homerausgaben und Homerübersetzungen; über die Editionen antiker Homerkommentare; über Ausgaben und Renaissance-Interpretationen von Vergil und Ovid. – Aber auch in diesen Kapiteln finden sich Einzelinterpretationen. So wird die allegorische Exegese der ‚Goldenen Kette' in der *Ilias* (8, 17–27) durch die Byzantiner Eustathios, Tzetzes, Psellos und Plethon referiert und auf die in ihnen wirksamen Einflüsse hin analysiert; für das Mittelalter kommt u. a. die euhemeristische Mythendeutung in den *Etymologien* des Isidor von Sevilla zur Sprache; der einflußreichste Mythenin terpret der Renaissance ist für B. Marsilio Ficino. – Dominierend im Mittelalter und in der Renaissance seien drei auf die Stoa zurückgehende Typen der allegorischen Interpretation: der Euhemerismus, der den Götterglauben durch die Vergöttlichung großer Herrschergestalten und Wohltäter der Menschheit erklärt; die naturphilosophische Deutung, nach der die Götter die Elemente des Kosmos symbolisieren; die moralische Interpretation, nach der Werte wie *fides, mens, virtus* zu Göttern erhoben wurden.

Der Teil über die Antike reicht von der schriftlichen Fixierung der homerischen Epen, die auf ihre geistesgeschichtlichen Folgen hin untersucht wird, bis zu Proklos. Hier sei nur auf einige Einzelheiten dieser an Beobachtungen reichen Kapitel hingewiesen. Für Platon sei der Mythos die Rede, durch welche das Wissen über die ferne Vergangenheit

mitgeteilt wird; da das, wovon er spricht, weder zur sinnlich wahrnehmbaren Welt noch zur Welt der Ideen gehört, könne seine Wahrheit nicht nachgeprüft werden. Es seien vor allem zwei Gründe, weshalb Platon dennoch nicht auf den Mythos verzichtet: erstens weil sich über bestimmte Bereiche der Wirklichkeit, die Seele und die entfernte Vergangenheit, nur in Mythen sprechen läßt, und zweitens weil der Mythos ein Mittel ist, die Menschen, die keine Philosophen sind, zu beeinflussen. Ein wichtiges, auch Fachleuten noch weithin unbekanntes Zeugnis für die Geschichte der allegorischen Interpretation ist der 1962 gefundene Papyros von Derveni (bei Saloniki), der einen zwischen 400 und 300 v. Chr. verfaßten Kommentar einer orphischen Theogonie enthält. Die allegorische Mythendeutung der Stoiker wird anhand einer Analyse von Cicero, *De natura deorum* dargestellt. Danach erlaube nur eine aufmerksame Untersuchung der Namen der Götter, deren Wesen zu erfassen. Keine der in *De natura deorum* vertretenen philosophischen Richtungen (Stoizismus, Epikureismus, Akademie) leugne die Existenz der Götter; eine Einigung über deren Wesen sei nicht möglich. Im Verlauf der weiteren Entwicklung würden die Mythen immer enger mit den Mysterien in Zusammenhang gebracht; Mythen und Mysterien gälten als zwei parallele Wege zum Göttlichen; B. bringt deshalb eine kurze Beschreibung des Ablaufs der Mysterien von Eleusis. Die Prinzipien von Plutarchs Mythendeutung werden anhand seiner Schrift *De Iside et Osiride* dargestellt. Nach Plotin übertrage der Mythos das zeitlose metaphysische System in die diachronische Form der Erzählung; Plotin sehe z. B. in Uranos, Kronos und Zeus die mythische Transposition seiner drei Hypostasen. Für die Mythenexegese des Porphyrios wird auf dessen Schrift *Die Grotte der Nymphen* eingegangen. Das ausführliche Kapitel über Proklos beginnt mit dessen Kommentar zum zweiten Teil des Platonischen *Parmenides;* für Proklos sei Platon der Theologe, der seine Lehre durch unterschiedliche Methoden mitteile: dialektisch, in pythagoreischer Symbolik und in Bildern. Anliegen des Proklos sei es gewesen, die Lebenskraft des Paganismus zu stärken; dieses Ziel habe er zu erreichen versucht, indem er die platonische Theologie mit allen anderen griechischen und nichtgriechischen Theologien in Einklang zu bringen suchte.

Brissons gelehrte und vorzüglich dokumentierte Einführung in die philosophische Deutung des Mythos dürfte ebenso für den Exegeten und Dogmengeschichtler wie für den Religionsphilosophen und Philosophiehistoriker zum unentbehrlichen Handwerkszeug gehören. F. Ricken S. J.

Schröer, Christian, *Praktische Vernunft bei Thomas von Aquin* (Münchener philosophische Studien NF 10). Stuttgart u. a.: Kohlhammer 1995. 237 S.

In der vorliegenden, als Habilitationsschrift verfaßten Arbeit unternimmt der Verfasser den anspruchsvollen Versuch, die innere Argumentationslogik thomanischer Moraltheorie zu rekonstruieren und auf ihre Relevanz für die zeitgenössische Ethikdiskussion zu befragen. Die materialreiche Studie gliedert sich in fünf Abschnitte.

Das *erste* Kapitel dient der Präzision der Fragestellung sowie ihrer Verortung im Feld neuerer Thomasforschung. S. geht es primär weder um den ‚historischen Aspekt' noch um den ‚materialen Reichtum' thomanischer Moraltheorie, sondern um die systematische Frage, ob sich der Begründungsansatz des Aquinaten „als reflexive Entfaltung praktischer Vernunft verstehen" lasse (15). Die Beschränkung vieler Interpreten auf eine isolierte Analyse des Gesetzestraktes, die dazu geführt hat, thomanische Moraltheorie insgesamt als ‚naturrechtliche Ethik'zu etikettieren, soll dadurch überwunden werden, daß der Blick auf die Gesamtarchitektur thomanischer Theoriebildung hin geweitet wird. – Im *zweiten* Kapitel wendet sich S. einer Interpretation des Begriffs der praktischen Vernunft zu und versucht zu zeigen, daß Thomas die aristotelische Begründungstheorie der Zweiten Analytiken auf den Bereich des Handelns überträgt und so die Eigenständigkeit praktischer Rationalität sichert. Damit bestätigt S. grundsätzlich auch dann die These W. Kluxens, daß es bei Thomas eine streng philosophische Ethik gibt, die weder von der Metaphysik noch von der Offenbarungstheologie ableitbar ist, wenn er diese Grundannahme durch den Hinweis auf eine innere Entwicklung thomanischen Denkens weiterzuentwickeln sucht. So enthalte zwar das Frühwerk bereits Ansätze zu einer spezifischen praktischen Argumentationsweise, die im Bemühen um eine Integra-

tion unterschiedlicher Traditionen auf aristotelisches Gedankengut zur Reflexion der Strukturen der natürlichen Existenz des Menschen zurückgreife, doch gelinge es Thomas erst allmählich, die eher ontologisch geprägte, formorientierte Perspektive eines neuplatonischen Denkens zu überwinden und den praktischen, begründungsorientierten Standpunkt zum eigentlich tragenden Ansatz auszubauen. In der Analyse der von Thomas behaupteten Analogie zwischen der theoretischen Wissens- und der praktischen Handlungsbegründung, die S. auch unter Berücksichtigung des bisher weithin vernachlässigten stoischen Quellenmaterials rekonstruiert, wird die begründungstheoretische Bedeutung der Begriffe des ‚Guten' und des ‚Ziels' (i.S. der *primae conceptiones incomplexae)* sowie deren satzhafter Entfaltung in ersten praktischen Prinzipien (i.S. der die lex naturalis bildenden *primae conceptiones complexae)* ermittelt, die als ursprüngliche unableitbare Daten praktischer Vernunft in jedem besonderen Votum des Willens immer schon einschlußweise wirksam werden. Insofern am Ursprung jeder praktischen Begründung die Anerkennung eines ureigenen Willens als der letzten Grundlage verantworteten authentischen Handelns steht, verfügt die Ethik über ein eigenständiges Prinzipienfundament, dessen Gehalt sich in der Reflexion auf die Natur des Begründungsaktes selbst explizieren läßt. – Das zentrale *dritte* Kapitel ist dem Aufweis der praktischen Vernunft als „Prinzip der Moralität" gewidmet. Da als Ausgangspunkt einer praktischen Begründung dasjenige fungiert, was sich im Licht der *Synderesis* als etwas an sich Gewolltes zeigt, gilt es die in der neueren Thomasforschung zu Unrecht weithin vernachlässigte Kategorie eines ‚natürlichen' bzw. ‚notwendigen Wollens' näher zu bestimmen. S. zeigt, daß jeder, der überhaupt etwas will, Thomas zufolge nicht nur notwendig ein als gut erscheinendes Ziel will, sondern sich auch willentlich auf ein Letztziel i.S. des Guten im allgemeinen *(bonum in communi)* sowie die zu seiner Erlangung unverzichtbaren Mittel ausstreckt, die Gegenstände natürlichen Wollens also insgesamt als Bedingungen der Möglichkeit wirklichen Wollens aufzufassen sind. Entscheidend ist jedoch, daß das natürliche Wollen und seine Objekte einen ‚formalen Charakter' besitzen, d. h. „einer faktischen materialen Handlung erst die Form einer willentlichen, zielgerichteten und um des Guten willen eingerichteten Tat" verleihen (92). Obwohl die Objekte natürlichen Wollens noch keine konkreten Gegenstände des Handelns, sondern lediglich erste allgemeine Gesichtspunkte beschreiben, die als voraussetzungslose Prinzipien in jede aktuelle Handlungsüberlegung eingehen und noch einer eigens zu leistenden inhaltlichen Bestimmung bedürfen, für die Thomas auf die aristotelische und boethianische Methode der Glücksbestimmung zurückgreift, fungieren die genannten Objekte doch als oberste einschränkende Faktoren i.S. ‚negativ ausschließender Kriterien' für eine Moralbegründung. Darüber hinaus besteht die systematische Relevanz der Lehre vom natürlichen Wollen vor allem in ihrem Bezug zur Tugend- und Gesetzeslehre des Aquinaten. Zum einen will nämlich ein vernünftiges Wollen über den konkreten singulären Willensakt hinaus implizit immer schon die Entstehung, Erhaltung und Förderung sämtlicher seelischer und körperlicher Dispositionen, die zur tatsächlichen Erlangung des vollkommenen bzw. höchsten Gutes unverzichtbar erscheinen, zum anderen bedarf das Wollen des einzelnen stets einer Vermittlung mit den Willensakten der anderen, so daß die individuelle Innenperspektive des Wollens sozialethisch auf die besonderen Erfordernisse vernunftgeleiteten gesellschaftlichen Zusammenlebens zu erweitern ist. Trotz des äußerlichen und zwingenden Charakters des Gesetzes weist der thomanische Ansatz S. zufolge in seinem Kern bereits insofern über die im mittelalterlichen Rahmen denkbaren Möglichkeiten einer politischen Ethik hinaus, als für Thomas jede praktische Begründung beim immer schon selbst Gewollten beginnen müsse und die *lex naturalis* in diesem Sinne als gemeinsame Wurzel aller menschlichen Handlungsbegründungen vorzustellen sei. Insofern sich spätestens in der Prima Secundae der ‚begründungstheoretische Ansatz gegenüber einer Tugend- und Gesetzesmoral durchgesetzt' habe, trete vor die materiale Ethik der Secunda Secundae, die Thomas weitgehend in Form konkreter Tugenden und Gebote entwickele, „insgesamt ein kritisches Vorzeichen" (123). – Im *vierten Kapitel* versucht S. das Zusammenspiel der spezifisch praktischen und der theoretischen Perspektive in den Kontexten von Anthropologie, Kosmologie und Theologie so weit nachzuzeichnen, daß einerseits die methodische Eigenständigkeit beider Perspektiven, andererseits aber

auch der Vorrang des praktischen Standpunktes für die Bestimmung des Menschen als eines sittlich handelnden Wesens und damit die Bedeutung der Vernunft als „Wurzel der Personalität und Freiheit" hervortritt. Den scheinbaren Widerspruch zwischen der Freiheitlichkeit und der Geschöpflichkeit des Menschen löse Thomas, indem er die aristotelische Begründungstheorie in die naturphilosophische Konzeption des Boethius eintrage, auf die dem *Liber de Causis* entlehnte Verhältnisbestimmung von Erst- u. Zweitursache zurückgreife und so auch im Gesetzestraktat der theologischen Summe sein Freiheitsverständnis konsequent durchhalte. – Das abschließende *fünfte* Kapitel führt die bisherigen Argumentationsstränge zusammen und wirft die Frage nach der Aktualität des thomanischen Theorieansatzes auf. S. zufolge läßt sich das thomanische Verständnis der praktischen Vernunft als „Brücke zwischen den gleichlautenden Begriffen bei Aristoteles und Kant betrachten" (196). Insofern die Leistung der praktischen Vernunft darin bestehe, daß das handelnde Subjekt einerseits auf sein ureigenes Wollen reflektiere und andererseits dieses ursprüngliche Wollen mit Hilfe seiner Verstandes- und Vernunftfähigkeiten in fortschreitender Konkretion entfalte, habe Thomas für S. in der Analyse der ersten Prinzipien eines an sich guten Wollens, das als solches geeignet ist, sich von der Vernunft leiten und disponieren zu lassen, genau jene Fragestellung erreicht, bei der Kant in der ‚Grundlegung zur Metaphysik der Sitten' ansetze. Damit erweise sich die philosophische Ethik des Aquinaten grundsätzlich als „dialogfähige Ethik" (201), die dem Handelnden nicht unvermittelt mit objektiv geltenden Normen konfrontiere, sondern eine umfassende Theorie der sittlichen Handlungsbegründung vorlege, die in der Analyse von Tugenden, Pflichten und Gesetzen zugleich eine Theorie der drei wichtigsten materialen Normengestalten beinhalte. Zwar räumt S. ein, daß die Moraltheorie des Aquinaten als mittelalterliche Ethik noch keine emanzipatorische und politische Kraft entfalte und auch nicht ohne weiteres als Vorläuferin eines neuzeitlichen Autonomieverständnisses zu interpretieren sei. Dennoch sieht er im thomanischen Denken eindeutige Ansätze zur Überwindung derartiger zeitbedingter Beschränkungen, die seinen Entwurf als ‚argumentative', ‚rationale', ‚konkrete', ‚personale' und ‚umfassende Ethik' kennzeichnen und somit als einen wichtigen Gesprächspartner für eine zeitgenössische Moralbegründung erscheinen lassen.

Betrachtet man die Studie auf dem Hintergrund des Richtungsstreites in der neueren Thomasforschung, so ist zunächst auf zwei wichtige Stärken der Analysen S.'s aufmerksam zu machen. Erstens gelingt es ihm, die vorherrschende Engführung des Interesses auf die Lehre vom natürlichen Sittengesetz dadurch zu überwinden, daß er mit der Frage nach der Begründungsleistung der praktischen Vernunft einen Horizont eröffnet, der einen Blick auf die Gesamtarchitektur der thomanischen Moraltheorie gestattet, in dem die *lex naturalis*-Konzeption zwar einen wesentlichen, keineswegs aber den einzig ausschlaggebenden Bestandteil bildet. Zweitens versucht S. immer wieder durch Einbeziehung des neuplatonisch boethianischen Quellenmaterials, bislang weithin unbekannte Schichten und Hintergründe thomanischer Argumentationsmuster transparent zu machen. Demgegenüber scheint eine gewisse methodische Grenze der Analyse in der weitgehenden Ausklammerung der Aussagen der Secunda Secundae zu bestehen, die zwar angesichts des enormen Textumfanges des bereits verarbeiteten Materials leicht verständlich ist, gleichwohl insofern folgenreich erscheint, als sie sowohl die vorgetragene Behauptung einer substantiellen inneren Entwicklung thomanischen Denkens von einer neuplatonisch-ontologischen Früh- zu einer stärker begründungstheoretischen Spätphase als auch die These einer prinzipiellen Kompatibilität des thomanischen Grundansatzes mit dem neuzeitlichen Autonomiebewußtsein mit einer gewissen Hypothek belastet. Trotz der Selbstbeschränkung des Verfassers auf die systematische Rekonstruktion der philosophischen Individualethik des Aquinaten, die sich konsequent aller Ausführungen zur offenbarungstheologischen Dimension seiner Moraltheorie enthält und auch das philosophische Begründungsprogramm nur bis zur Schwelle des politischen Handelns verfolgt, stellt diese überaus klare und inspirierende Untersuchung einen wichtigen Diskussionsbeitrag dar, den all diejenigen begrüßen werden, die an einer angemessenen Interpretation der praktischen Philosophie des Aquinaten interessiert sind.

F.-J. Bormann

Kann, Christoph, *Die Eigenschaften der Termini.* Eine Untersuchung zur *Perutilis logica* Alberts von Sachsen (Studien und Texte zur Geistesgeschichte des Mittelalters 37). Leiden/New York/Köln: Brill 1994. 267 S.

Alberts von Sachsen († 1390) logisches Hauptwerk ist ein Handbuch in sechs Traktaten, welches im (vom Vf., 2 u. ö., zur Inkunabel geadelten) Frühdruck Venedig 1522 (=V) den Titel *Perutilis logica* (=PL) trägt, in den (3 f.: ca. 40) Handschriften und von den Zeitgenossen aber i. a. *Logica Alberti* oder *Nova logica* genannt wird. Dessen zweiter Traktat in elf Kapiteln über die Termeigenschaften (=TE) ist Gegenstand der vorliegenden Arbeit, die in einen monographischen Teil (1–159, 160–163: Bibliographie, 164 f.: Namenregister) und einen Textteil (166–265, 266 f.: Register lateinischer Begriffe) zerfällt. – Die Vita Alberts (9 f.) konnte Vf. mit Recht sehr knapp halten, da einige Standardwerke vorliegen; zwei Anmerkungen sind aber anzubringen: Das vermeintliche Geburtsjahr 1316 geht auf G. Heidingsfelders Mißdeutung der Angabe bei J. Echard (1719) zurück, die als Jahr der Blüte gemeint, aber so und so wertlos ist; und ein Prager Studium vor Paris ist so gut wie ausgeschlossen. Sehr wichtig sind die Ausführungen zu den Prioritätsfragen (13–19): Im Falle von Lehrabhängigkeiten Buridan generell als Urheber anzunehmen, ist (jedenfalls für die 1350er Jahre) sicher zu voreilig und vereinfachend (vgl. z. B. auch *Vivarium,* 31 [1993] 5 & 40 ff.). Nach weiteren vorbereitenden Partien zur aufschlußreichen Entwicklung der Placierung des TE-Traktats vom 13. zum 14. Jahrhundert (20–28) und zu den TE selbst (29–42, mit Rückgriff auf Traktat I) beginnt die eigentliche Textanalyse, die sich eng an den Aufbau von Traktat II hält, aber bei Bedarf auf sehr klärliche Weise auch auf andere Teile der PL sowie auf weitere scholastische Quellen und moderne Literatur Bezug nimmt. Die (nicht nur) bei Albert zentrale TE ist die *suppositio,* die Verwendung eines kategorematischen Terms in einem Satzkontext für etwas, nämlich entweder für das, was er (gemäß seiner ursprünglichen Einsetzung) bezeichnet (personale Supposition) oder für die entsprechende Vorstellung (einfache Supposition), oder für den Term selbst bzw. einen anderen, der in einer bestimmten Beziehung zu jenem steht (materiale Supposition). Dies ist typisch nominalistische TE-Lehre, der Wert des Textes liegt in deren Ausformung, nämlich zum einen in Alberts Faible für Regeln und die Erprobung derselben an zahlreichen Sophismata (vgl. 24 ff.), zum andern in seiner Behandlung spezieller Probleme, etwa der Supposition mentaler Terme (56–68), der Quantifikation von Termen in materialer Supposition (69–82) und besonders des sog. Descensus, des ‚Abstiegs unter' einem generellen Term zu den entsprechenden singulären Termen (87–105): Albert ist offenbar ein früher Zeuge der Einführung einer vierten Descensus-Art neben den drei herkömmlichen. Ein solcher vierter Descensus wurde in der jüngeren Literatur aus theoretischen Gründen schon erwogen, als noch keine entsprechenden Quellen bekannt waren. Inzwischen gilt der mysteriöse Thomas Manlevelt als wahrscheinlicher Urheber dieser Lehre (97), und zwar aufgrund einer Hypothese von S. Lorenz (vgl. 19 [der Lorenz-Verweis sollte eher „230–237" lauten]), wonach jener um/vor 1331 an der Pariser Artistenfakultät gewirkt habe. Diese Hypothese hat m. E. aber einen deutlichen Erklärungsmangel: Wenn sie nämlich zuträfe, müßte Buridan Manlevelt offenbar gekannt haben – daß aber jener Meisterlogiker auf eine solche, vor seinen Augen eingeführte Neuerung weder positiv noch negativ reagiert haben sollte, erscheint mir so wenig glaublich, daß zumindest der Pariser Ursprung der einschlägigen Lehrstücke Manlevelts schon sehr zweifelhaft ist; Albert hingegen könnte diese auch anderswo (in Erfurt?) kennengelernt haben (zu Manlevelt vgl. jetzt auch L. Kaczmarek [Hrsg.], *Destructiones modorum significandi,* Amsterdam/Philadelphia 1994, XXIX–XLI). Diese der Analyse eigentlich logischer Probleme (wie eben der Unterarten der personalen Supposition, aber auch der Supposition der Relativa, der Ampliation und der Appellation) gewidmeten Ausführungen können hier nicht im einzelnen besprochen, sehr wohl aber als bestens gelungen bezeichnet werden (nur S. 147, 1. Absatz, ist offenbar ein Versehen passiert, das aber anhand des Textes S. 252/5–15 leicht zu beheben ist). Im ganzen ist die durch Klarheit und Gründlichkeit ausgezeichnete Untersuchung ein beachtlicher Forschungsbeitrag, aber auch eine empfehlenswerte Einführung in die TE-Theorie überhaupt und deren Ausformung nach 1350 im besonderen. – Der Textteil bietet eine kritische Edition des analysierten Trak-

tats auf der Grundlage einer Prager Handschrift, die mit V durchgängig verglichen wurde. Die Auswahl der Handschrift wird damit begründet, daß sie die früheste (der datierten bzw. datierbaren) sei (3ff.). Dies könnte man zwar bezweifeln, da der Kolophon defekt und der Bezug der Jahreszahl „1356" deshalb nicht eindeutig ist (m. E. ist es viel plausibler, das Datum auf das Werk statt auf den Codex zu beziehen), aber auf jeden Fall ist diese Handschrift ein alter und wichtiger Textzeuge, was die vorliegende Edition selbst sehr schön belegt. Text und Apparat sind sehr übersichtlich gestaltet (bloß die Interpunktion ist als Lesehilfe vielleicht zu sparsam eingesetzt); in die Kapiteleinteilung von V wurde wohlbegründet eingegriffen (vgl. 22ff.). Hier einige Verbesserungsvorschläge zu folgenden Textstellen: S. 171/Z. 3f. scheint mir „proprietas propositionis" zwingend erfordert, mit entsprechender Auswirkung auf das Argument S. 79; 171/6f. „respectu praedicatorum" (ebenso 187/7, 13, 16, 18, 20; 251/1); 171/15 „pro conceptibus"; 175/1 „quod significatur"; 175/9 „Et"; 181/10 del. „et"; 182/7 „immobiliter, propter"; 188/9 „quo impositum"; 195/2f. „praedicamentum etiam"; 196/8 „fuit vel erit vel" (ebenso Z. 18, vgl. Z. 11 & 197/19); 205/10f. & 15f. del. Anführungszeichen; 210/16 Anführungszeichen nach dem zweiten statt dem ersten „forma"; 220/10 del. das erste „si"; 221/1–5: Das S. 122f. besprochene Textproblem löst sich auf, wenn man Z. 1f. wie V liest, so daß sich der Verweis auf die Unterscheidung „sensus proprius/improprius" bezieht, welche im folgenden in der Tat oft angezogen wird (bes. in Traktat V, vgl. aber schon 222/3); Z. 2 & 5 bietet sich „coniunctio" als Ergänzung an (vgl. Z. 8), auf jeden Fall ist zu lesen „ista (coniunctio) copulativa ‚et' tenta …", womit der grammatische Bezug klar ist. 221/15f. del. „nec" oder „non"; 229/2f. Lesart von V ist besser; 232/24 „absolutis uterque"; 237/3 „solum pro Platone" (ebenso Z. 6); 247/6 „quod est vel contingit esse"; 249/15 „ampliandi accusativum" (vgl. 250/9); 251/12 wohl „ita tam in" zu ergänzen; 259/10 „aliquando fuerit"; 259/14 & 19 „Sortes videbat"; 263/16f. zu erwarten wäre eher „sequatur impossibile" o. dgl. (vgl. Z. 21); 265/10f. Lesart von V ist besser. – Diese paar Stellen schmälern den Wert der Edition keineswegs, diese ist vielmehr eine unverzichtbare Grundlage für die weitere Forschung. Insgesamt ist der Band ein sehr schöner Bestandteil der so prächtig aufgeblühten STGM-Reihe. H. Berger

Sturlese, Loris, *Die deutsche Philosophie im Mittelalter.* Von Bonifatius bis zu Albert dem Großen 748–1280. München: C. H. Beck 1993. 439 S.

Zu besprechen ist hiermit die überarbeitete und um drei Kapitel (10. bis 12. Kapitel) erweiterte deutsche Ausgabe der italienischen Originalausgabe von 1990 „Storia della filosofia tedesca nel medioevo. Dagli inizi alla fine del XII secolo". Im einzelnen umfaßt der Band nach einer Einleitung (9–14), in der der Vf. das von ihm formulierte historiographische Desiderat in den aktuellen philosophiegeschichtlichen Kontext stellt, folgende Kapitel: 1. Die Anfänge: Die Antipodenfrage, die Philosophie der Mönche und der Streit um die Prädestination (15–36); 2. Zwischen Platon und Aristoteles: Das 10. Jahrhundert (37–50); 3. Astrolabien, Horoskope und die heidnische Wissenschaft (51–65); 4. Die Rechte des Glaubens (66–95); 5. Die Antwort der Theologie (96–118); 6. Zwischen Anselm von Aosta und Johannes Eriugena: Der merkwürdige Fall des Honorius, des Mönchs von Regensburg (119–142); 7. Die neuen Intellektuellen und die Philosophie am Staufischen Hof (143–182); 8. Der Untergang der Domschulen und die ersten Dokumente des intellektuellen Lebens der Frauen im Rheinland (183–227); 9. Philosophie, Platonismus und Naturwissenschaft in der zweiten Hälfte des 12. Jahrhunderts in Deutschland (228–263); 10. „Chasside Aschkenas": Kurzer Exkurs über das jüdische philosophische Denken im hochmittelalterlichen Deutschland (264–276); 11. Philosophische Florilegien, Enzyklopädien und franziskanische Spiritualität in der ersten Hälfte des 13. Jahrhunderts (277–323); 12. Der philosophische und naturwissenschaftliche Rationalismus Alberts des Großen (324–388). – Das vom Vf. eingelöste historiographische Desiderat kann man dankbar begrüßen. Tatsächlich stellt die in geographischen Räumen denkende Philosophiegeschichte eine relativ neue – und um es gleich zu sagen: eine bereichernde – Variante von einführenden Handbüchern dar. Neben den ideen- oder personen- oder auch literaturgeschichtlich orientierten Entwürfen kann eine auf Denkräume abhebende Philosophiegeschichte zu interessanten methodischen und

inhaltlichen Neubewertungen gelangen. Als erste Versuche in dieser Hinsicht können der von der Königlichen Akademie der Wissenschaften in Brüssel herausgegebene *Index scriptorum operumque latino-belgicorum medii aevi* und Alain de Libéras Hinführung zur mittelalterlichen Philosophie gelten. Vf. legt hier seinerseits ein sich auf Deutschland beziehendes Werk vor. Wenn auch zunächst die Unschärfen in der Themenstellung auffallen – Welches Deutschland ist denn nun gemeint? Sind ‚deutsche' Philosophen solche, die in den Grenzen des Territoriums geboren wurden oder daselbst tätig waren? Warum die zeitliche Begrenzung auf Albert den Großen? Vom Ende des Mittelalters her hätte doch vor allem der Cusaner die Reihe der Denkergestalten in einem anderen Licht aufleuchten lassen –, so erfreut den Leser doch die souveräne und persönliche Darstellung der Materie. Entsprechend dem Interesse des Rezensenten noch einige detaillierte Bemerkungen: Die These vom „zufälligen" Deutschen Hugo von Sankt-Viktor (10) spiegelt eher des Vf. eigene Option als den Stand der Forschung wider. Die in der entsprechenden Fußnote als Beleg zitierte Literatur führt lediglich die argumentative Linie von R. Baron weiter, ohne die konträren Überlegungen zu diskutieren. Auf diesem Weg ist hier keine Entscheidung möglich. Seit den Arbeiten von J. Ehlers und J. Miethke sowie vor allem dem Handschriftenverzeichnis von R. Goy ist offensichtlich, daß allein die Verarbeitung der Handschriften Licht in das Dunkel um Hugos Herkunft zu bringen vermag. Mit P. Sicard, *Hugues de Saint-Victor et son École,* Turnhout 1991, ist der Anfang in diese Richtung gesetzt worden. Warum wird Alkuin nicht eigens, d. h. angemessen behandelt, sondern nur in bezug auf Hrabanus Maurus? Die philosophischen Implikationen der alkuinischen Stellungnahme im Bilderstreit verdient durchaus philosophiegeschichtliche Beachtung. Verwunderlich ist auch, daß die Arbeiten von John Marenbon (speziell zu Alkuin, aber auch allgemeiner zum Frühmittelalter) mit keinem Wort erwähnt werden. Der Abschnitt über Hrabanus Maurus (24–31) kommt nicht über das alte Vorurteil vom Kompilator (25) hinaus, obwohl doch die Forschung hier inzwischen durchaus zu differenzieren vermag. An der Person Rashis (86–95) zeigen sich die Grenzen der Fokussierung auf Deutschland deutlich. Selbstredend hat Rashi, der überragende jüdische Bibel- und Talmudausleger des Mittelalters, ein Jahrzehnt während seiner Studienzeit in deutschen Landen, am Rhein verbracht. Doch wurde er dadurch gerade nicht dort heimisch, sondern kehrte in seine Geburtsstadt Troyes zurück. „Deutschland" kann Rashi gerade nicht vereinnahmen, er ist ein Sohn seines Raumes geblieben. Hier vermißt man wiederum die Rezeption der einschlägigen Arbeiten, von Gilbert Dahan und Heinz Schreckenberg. Das Hildegard-von-Bingen-Bild (204–219) verdankt sich vornehmlich der deutsch- und italienischsprachigen Hildegard-Forschung. Peter Dronke und die Amerikaner werden leider nicht rezipiert, wie auch anläßlich der Urteilsbildung über die medizinischen Schriften Hildegards Irmgard Müller nicht unberücksichtigt bleiben sollte. Der Satz über Hermann von Scheda (88) und die dazugehörige Fußnote erscheinen mehr als fragwürdig. Wenn schon der aufsehenerregende Artikel von A. Saltman zitiert wird (ergänzend sollten aber die Repliken miterwähnt werden), sollte er auch zu einer entsprechenden Rezeption führen, nämlich: (a) die Identifizierung von Hermann Iudeus aus Köln mit dem Propst Hermann von Scheda ist alles andere als sicher; (b) das „Opusculum de conversione sua" ist weit davon entfernt, unangefochten als Autobiographie gelten zu können. Daraus ergibt sich aber, zusammengenommen, ein neues, ganz auf diesen Text bezogenes philosophiegeschichtliches Interesse. – Alles in allem beschert Vf. seinen Lesern eine instruktive Reise durch die intellektuelle Welt Mitteleuropas zwischen dem 8. und 13. Jahrhundert. Zahlreiche, zumal ansonsten selten behandelte Autorinnen und Autoren kommen zur Sprache. Dies zu leisten, ist ein nicht geringes Verdienst, für das dem Vf. Dank gebührt. R. Berndt S. J.

Brunhölzl, Franz, *Geschichte der lateinischen Literatur des Mittelalters.* Zweiter Band: *Die Zwischenzeit vom Ausgang des karolingischen Zeitalters bis zur Mitte des elften Jahrhunderts.* München: Wilhelm Fink Verlag 1992. 672 S.

Nachdem seinerzeit der erste Band dieses monumentalen Werkes des Münchener Mittellateiners durch A. Grillmeier (ThPh 52 [1977] 623) besprochen worden ist, kann nun auch der zweite Teil in dieser Zeitschrift vorgestellt werden. Nach einer zeitge-

schichtlichen Einführung in die zu behandelnde Periode, betitelt „Allgemeine Charakteristik des Zeitalters. Wesenszüge und Richtungen der lateinischen Literatur" (11–24), breitet der Vf. seinen Stoff in zwei Abschnitten aus. 1. Abschnitt: „Von der Karolingerzeit ins zehnte Jahrhundert" (25–112), 2. Abschnitt: „Die Zwischenzeit in den verschiedenen Teilen der lateinischen Welt" (113–556), der weiter unterteilt ist in sechs Kapitel: Frankreich, Das alte Lothringen, Italien, Deutschland. Anfang der lateinischen Kultur im Osten, England und Irland, Spanien. Ein umfangreicher „Bibliographischer Anhang" (557–648) ergänzt die Darstellung, und ein Register (649–672) beschließt den Band. – Der intellektuelle Duktus des Werkes kündet sich im Titel an, wenn der vom Vf. gesetzte zeitliche Rahmen als „Zwischenzeit" apostrophiert wird: als Zwischenraum nämlich zwischen der Blüte abendländischer Latinität zuzeiten der Karolinger und der literarischen Renaissance im 12. Jahrhundert, der selbst keinen Höhepunkt besitzt (11). Unbestritten ist es die vornehme Aufgabe des Historikers, den Blick auf sein Sujet nicht zu eng werden zu lassen, sondern ihn, im Gegenteil, vor und zurück schweifen zu lassen. Das abwägende Urteil in bezug auf die Quellen und ihre vergleichende Interpretation erweist sich nicht zuletzt deshalb immer wieder als schwierig, weil der Zunft die Quellenlage mehr oder minder wohlbekannt ist. Die Kategorie der „Zwischenzeit" verdankt sich insofern mehr dem Historiographen als seinen Quellen. Denn welche Quelle hätte jemals von sich selbst verlauten lassen, sie bereite nur ihre eigene Rezeption vor? – Vorliegendes Handbuch läßt bis in die Details hinein immer wieder die profunde Kenntnis der Quellen wie auch der sich um sie rankenden Diskussion erkennen. Wahrlich, es handelt sich um die Summe eines der wissenschaftlichen Erkenntnis gewidmeten Lebens. Dennoch läßt sich die Frage nicht verschweigen, ob die Kategorie der „Zwischenzeit" nicht eine inzwischen überwundene Perspektive der Geschichtsschreibung der mittellateinischen Literatur darstellt. Der Historiker von Philosophie und Theologie bedauert darüber hinaus, daß spezifische literarische Produktionen seines Feldes im großen und ganzen nicht berücksichtigt werden. Die vom Vf. getroffene Auswahl der behandelten Autoren und ihrer Werke spiegelt durchgehend das Vorhaben einer Literaturgeschichte wider. Philosophen und Theologen – letztere unter Aussparung der Hagiographen, weil sie schon hier auf ihre Kosten kommen – bleibt es weiterhin also selbst überlassen, die Geschichte der literarischen Formen und sprachlichen Gestalt ihrer Texte zu schreiben. Die Fülle des dargebotenen Stoffes – an Personen, an Werken und an Themen – beeindruckt ebenso wie das den charakterisierten Persönlichkeiten zuteil werdende Einfühlungsvermögen. Der „Bibliographische Anhang", der selbstredend längstens gültig ist bis zum Erscheinungsdatum des Bandes, nennt für jeden behandelten Autor die neuesten Textausgaben sowie Personenartikel in den einschlägigen Lexika. Dem Vf. und den Mediävisten ist zu wünschen, dieses Unternehmen möge fortgeführt werden können. R. Berndt S. J.

Religionsgespräche im Mittelalter, herausgegeben von *Bernard Lewis* und *Friedrich Niewöhner* (Wolfenbütteler Mittelalter-Studien, herausgegeben von der Herzog August Bibliothek 4). Wiesbaden: In Kommission bei Otto Harrassowitz 1992. 388 S.

Der vorliegende Band stellt das publizistische Ergebnis eines in Wolfenbüttel abgehaltenen Symposiums dar. Im Vorwort klären die *Hgg.* über die Anordnung der Beiträge in drei thematischen Gruppen auf (10). I. Gruppe: *H. Ben-Shammai,* The Karaite Controversy: Scripture and Tradition in Early Karaism (11–26); *S. S. Schwarzschild,* Proseltytism (!) and Ethnicism in R. Yehudah HaLevy (27–41); *M. Awerbuch,* Die Religionsgespräche in Salomo Ibn Vergas „Schevet Jehuda" (43–59); *W. C. Jordan,* Marian Devotion and the Talmud Trial of 1240 (61–76); *R. Chazan,* The Barcelona Disputation of 1263: Goals, Tactics, and Achievements (77–91), *J. Cohen,* Towards a Functional Classification of Jewish anti-Christian Polemic in the High Middle Ages (93–114); *D. Berger,* Christians, Gentiles, and the Talmud: A Fourteenth-Century Jewish Response to the Attack on Rabbinic Judaism (115–130); *A. Sapir Abulafia,* Christians disputing disbelief: St Anselm, Gilbert Crispin and Pseudo-Anselm (131–148); *A. Graboïs,* Le dialogue religieux au XII^{e} siècle. Pierre Abélard et Jehudah Halévi (149–167). II. Gruppe: *G. G. Stroumsa,* Anti-Cathar Polemics and the „Liber de duobus principiis"

(169–183); *D. Sahas*, The Arab character of the Christian disputation with Islam. The case of John of Damascus (ca. 655–749) (185–205); *E. Sivan*, Islam and the Crusades: Antagonism, Polemics, Dialogue (207–215); *E. Colomer*, Raimund Lulls Stellung zu den Andersgläubigen: Zwischen Zwie- und Streitgespräch (217–236); *V. Cantarino*, Juan de Torquemada's Crusade against Islam (237–250); *S. H. Griffith*, Disputes with Muslims in Syriac Christian Texts: from Patriarch John (d. 648) to Bar Hebraeus (d. 1286) (251–273); *K. Arat*, Gregor von Tat'ew und seine Einstellung zum Islam (275–287); *E. A. Zachariadou*, Religious Dialogue between Byzantines and Turks during the Ottoman Expansion (289–304); *A.-M. Turki*, Pour ou contre la légalité du séjour des musulmans en territoire reconquis par les chrétiens: Justification doctrinale et réalité historique (305–323). III. Gruppe: *E. Kohlberg*, 'Alī B. Mūsā ibn Tāwūs and his Polemic against Sunnism (325–350); *M. Perlmann*, Samau'al al-Maghribī (XII century) (351–356); *F. Niewöhner*, „Die Wahrheit ist eine Tochter der Zeit" Ibn Kammūna's historisch-kritischer Religionsvergleich aus dem Jahre 1280 (357–369); *B. Lewis*, The Other and the Enemy: Perceptions of Identity and Difference in Islam (371–382). – In der Reihe der in der letzten Dekade erschienenen Arbeiten zum interreligiösen Gespräch bzw. Auseinandersetzungen im Mittelalter ragt dieser Band wohltuend hervor, kann er doch schon in seiner Anlage den gängigen christentumszentrierten Blickwinkel überwinden. Das problematische Miteinander wird in bezug auf jede der drei für das mittelalterliche Europa maßgeblichen Religionsgemeinschaften, Christen, Juden und Muslime, formuliert. Die Beiträge über die christlich-jüdischen Kontakte spiegeln den Wissensstand ihrer Zeit, d. h. von vor knapp zehn Jahren, wider. Die Interpretation Anselms von Canterbury und Gilberts Crispin von A. Sapir Abulafia ermöglicht dem Leser leider keine neuen, tieferen Einsichten in die Voraussetzung, die Gläubige – christliche wie wohl auch jüdische, aber je spezifisch – unausgesprochen bei allem intellektuellen Ringen um das je adäquate Verständnis des Verhältnisses von Glaube und Vernunft machen. Die persönliche religiöse Bindung des Theologen ist nämlich selbst-verständlich die Voraussetzung allen Hinterfragens. Mit Bedauern ist zu vermerken, daß europäische Gelehrte kaum zu Wort kommen, geschweige denn ein christlicher Theologe. R. Berndt S. J.

Schwaiger, Clemens, *Das Problem des Glücks im Denken Christian Wolffs.* Eine quellen-, begriffs- und entwicklungsgeschichtliche Studie zu Schlüsselbegriffen seiner Ethik (Forschungen und Materialien zur deutschen Aufklärung. Abteilung II: Monographien 10). Stuttgart-Bad Cannstatt: Frommann 1995. 234 S.

1. Vorliegende Dissertation an der Universität Trier unter der Leitung von Prof. Hinske gehört in die seit einiger Zeit mit zunehmendem Interesse betriebene Aufklärungsforschung. Ganz besonders im Falle Wolffs gilt es, summarische Beurteilungen zu überprüfen, denen zufolge jegliche nähere Kenntnisnahme seiner Schriften in historischer und sachlicher Hinsicht für überflüssig gehalten worden ist. Der Vf. hat sich vorgenommen, in dieser Richtung zu arbeiten. Das von ihm gewählte Gebiet aus den Schriften Wolffs ist das der Ethik, und zwar unter einer ganz bestimmten Frage: Welche Rolle hat Wolff in seiner Reflexion über die Fundamente der Moralität dem Glück zugewiesen? – wobei um diesen Begriff sich andere ebenfalls fundamentale Begriffe seiner Ethik reihen. Mit diesem Thema will der Vf. dazu beitragen, das Diktat zu brechen, unter dem Wolffs Moralphilosophie lange Zeit gestanden hat infolge der vernichtenden wie grobschlägig begründeten Kritik Kants am Glück als Ziel eines guten Lebenswandels. Das Denken Wolffs über das Glück wird hier untersucht auf dem Hintergrund von drei Autoren, die den „praeceptor Europae" am nachhaltigsten beeinflußt haben: Descartes, Tschirnhaus und Leibniz. Wie es im Untertitel der Dissertation heißt, werden einige Schlüsselbegriffe der Ethik Wolffs: Vollkommenheit, Lust, Freude, Glück und Weisheit anhand detaillierter Textvergleiche in ihrem Sinngehalt und ihrer Entwicklung analysiert.

2. Das Buch ist in drei Kapitel gegliedert. Das erste geht auf Wolffs Verhältnis zu Descartes' Ethik ein. Denn bereits in seiner Inauguraldissertation „Philosophia practica universalis" von 1703, deren Thematik die des „finis ultimus" menschlichen Handelns ist, knüpft Wolff an zentrale moralphilosophische Aussagen Descartes' an. Dies gilt

auch für seine Auffassung vom Glück – ein Thema, das Descartes im Briefwechsel mit der Pfalzgräfin Elisabeth behandelt hatte. Wolff übernimmt der Sache nach dessen Glücksbestimmung: „Beatitudo est omnimoda et perfecta votorum suorum ex ratione ordinatorum fruitio." Der Vf. untersucht bereits in diesem Kapitel die Korrektur, die Wolff später, infolge der Kritik von Leibniz in seinem ersten Brief an ihn von 1705, vorgenommen hat. Leibniz hatte nämlich die Möglichkeit einer allseitigen Erfüllung der Wünsche in einem endlichen Geschöpf bestritten und außerdem Wolff darauf aufmerksam gemacht, daß ein „zufriedenes und ruhiges Gemüt" eher Stillstand oder Dummheit als vollkommenes Glück besagt. Infolgedessen faßte Wolff die Lust als „anschauende Erkenntnis einer Vollkommenheit" auf (52), – was offenkundig von der Definition Leibniz' im Brief von 1705: „sensus perfectionis" abhängt – und schrieb ihr somit eine rationale Komponente zu (129). Daß Wolff für seine neue Definition dennoch auf Descartes verweist, geht aller Wahrscheinlichkeit nach auf seinen Versuch zurück, seine engen Bindungen zu Leibniz möglichst zu verschleiern (56). Sch. arbeitet sorgfältig die tiefgehenden Unterschiede zwischen Wolff und Descartes heraus. Beide Autoren rekurrieren auf den Gedanken der Vollkommenheit, um Glück und Moral zu verknüpfen; aber während Descartes an die Vollkommenheit des Handelnden selbst denkt, um dem Handelnden eine Zufriedenheit zu sichern, die in dessen Hand steht, bezieht sich Wolff, wie schon Leibniz, auch auf die Vollkommenheit anderer Menschen und aller Dinge überhaupt (und zwar, anders als Leibniz, unabhängig von einer positiven Rückwirkung auf den Handelnden selbst); deshalb verstärkt er das erkenntnismäßige Moment in seinem Begriff der Lust.

3. Das *zweite* Kapitel befaßt sich mit den Beziehungen zwischen Wolffs Auffassung vom Glück und der These in Tschirnhaus' Hauptwerk „Medicina mentis", derzufolge das größte Vergnügen in der eigenständigen Entdeckung von Wahrheit besteht. Wolff beruft sich zustimmend auf diese Lehre, möchte aber eher der Erlangung als der Erforschung der Wahrheit ein solches Vergnügen zuschreiben. Außerdem hält er daran fest, daß aus der Tugend nicht weniger Vergnügen geschöpft werden kann als aus der Erkenntnis der Wahrheit (71). – 4. Das *dritte*, umfangreiche Kapitel ist dem Verhältnis der Ethik Wolffs zu der von Leibniz gewidmet. Der Hannoveraner Universalgelehrte hat das Grundgerüst geliefert, mit dem Wolff das Thema vom Glück nach seiner Erstlingsschrift behandelt und dann weiter entwickelt hat. Oben war schon vom Brief von 1705 die Rede, in dem Leibniz den Inhalt von Wolffs Erstlingsschrift aufs sorgfältigste besprochen hatte und der eine Korrektur des Wolffschen ursprünglichen Glücksbegriffes veranlaßte. Außerdem konnte Wolff bereits vor der Veröffentlichung der Leibnizschen „Theodicée" (1710) das Manuskript studieren – auch wenn er davon niemals öffentlich berichtete. Hinzu kommt, daß Leibniz in einem Brief an Wolff von 1715 eine Reihe von Begriffen, nämlich die Definitionen von felicitas, laetitia, voluptas und perfectio mitteilte, die sonst in seinen Veröffentlichungen nicht vorkamen. Wolff hat diese Begriffe entfaltet und mit einer persönlichen Note versehen und so seinem eigenen System angepaßt. Mehr noch, er hat die Reihenfolge umgekehrt, so daß seine Ausführungen bei den ontologischen Fundamenten ansetzen und sich in Richtung auf die moralphilosophischen Konsequenzen entwickeln (92f.).

Der Begriff der *Vollkommenheit* taucht bereits in der Inauguraldissertation auf, und zwar dahingehend, daß der Mensch sich in jeder Hinsicht vervollkommnen müsse, macht aber nicht den Leitbegriff dieser ethischen Frühschrift aus. Eine solche Stellung nimmt vielmehr der Begriff vom letzten Ziel ein: die Verherrlichung der Ehre Gottes. Die Vervollkommnung seiner eigenen Natur sei ein Mittel dazu. Der Vf. führt auf den Einfluß Leibniz' zurück, daß für den reifen Wolff die eigene Vollkommenheit das letzte Ziel unserer Handlungen bildete, dem die Ehre Gottes und das Gemeinwohl zugeordnet wurden. Als Novum an Wolffs Lehre von der Vollkommenheit findet Sch. vor allem den Gegensatz von wahrer und vermeintlicher Vollkommenheit (110) – eine Unterscheidung, die bereits bei Wolffs Auseinandersetzung mit Descartes und Tschirnhaus eine herausragende Rolle gespielt hatte. Diese Unterscheidung setzte Wolff dann auch für die Lust und die Glückseligkeit fort. – Vom Begriff der Lust geht Wolff zu dem der *Freude* über, verstanden als ein deutliches Überwiegen des Vergnügens über das Mißvergnügen, um dann das *Glück* als ein höheres Ganzes gegenüber dem einzelnen Erleb-

nis von Freude aufzufassen. Beim Begriff des Glücks differenziert Wolff Glücksfall, Glückseligkeit (felicitas) und Seligkeit (beatitudo) oder höchstes Gut. Die Glückseligkeit gilt ihm als Zustand einer beständigen Freude, während die Seligkeit im ungehinderten Fortgang zu ständig größerer Vollkommenheit liegt. Die Beständigkeit der Glückseligkeit bedeutet nach Leibniz, daß sie über den Gegenwartsaspekt hinaus auch eine Zukunftsperspektive mitenthält. Damit ist gesagt, daß das Glück ein erkenntnismäßiges, rationales Moment einschließt und deshalb nur geistigen Wesen möglich ist (170). Wolff sieht einen noch engeren Zusammenhang von Glück und Wahrheit dahingehend, daß für ihn die Erkenntnis der Wahrheit ein entscheidendes Mittel ist, zur Glückseligkeit zu gelangen (173). Von Bedeutung ist, daß Wolff eigens den Begriff einer „vermeinten" Glückseligkeit eingeführt hat, die diejenige ist, die durch Scheingüter hervorgerufen wird. Damit ist unter Glückseligkeit derjenige Zustand zu verstehen, in dem die wahre Lust andauert. – Hinsichtlich der *Seligkeit* bemerkt der Vf., daß mit Wolff Leibniz' dynamisches Verständnis des Glücks als eines grundsätzlich unabschließbaren Fortschritts zu größerer Vollkommenheit seine breite Wirkung in der deutschen Aufklärung gewinnen konnte (179). Wolff hat sich absichtlich auf die philosophische Seite des Themas Glück beschränkt, also auf die Seligkeit, „die durch natürliche Kräfte in diesem Leben erhalten werden kann" (183). Genau in dieser progressiv verstandenen Seligkeit aufgrund dessen, was unseren Zustand vollkommener macht, sieht er das höchste Gut. Uns Menschen als endlichen Wesen ist es zwar nicht möglich, die absolut höchste Vollkommenheit zu erreichen, wohl aber immer neue Vollkommenheiten zu erwerben. – Als letztes Thema erörtert Sch. den Begriff der *Weisheit.* Leibniz hatte die Weisheit von ihrem Ziel her als scientia felicitatis definiert – eine Wissenschaft, auf die alles andere Wissen sich beziehen muß. Seinerseits hatte Wolff 1703, unabhängig von Leibniz, die Weisheit als bestmöglichen Zweck-Mittel-Kalkül aufgefaßt (188). Seine grundlegende Position hat Wolff im folgenden beibehalten, zugleich aber weiter entwickelt. Bei diesem Ziel-Mittel-Schema fungierte 1703 die Ehre Gottes als Ziel. Mit der 1705 erfolgten Revision des moralphilosophischen Ansatzes schob sich der Begriff der Vollkommenheit in den Vordergrund; die Ehre Gottes galt nunmehr als Bestandteil der eigenen Vollkommenheit und wurde aus der Weisheitsdefinition gestrichen. Die Weisheit schreibt unseren freien Handlungen ihre naturgemäßen Ziele vor, wobei der Gedanke eines letzten Zieles, nämlich die Vollkommenheit, erst in der Ethik seinen Platz findet. – Die Studie über Wolff schließt mit folgender zusammenfassender Aussage von Werner Schneiders ab: „Glück, durch Tugend und Verstand vermittelt, ist das Hauptziel seiner Philosophie, die insofern typisch aufklärerisch genannt werden kann" (197).

5. Der Vf. ist um eine durchsichtliche Gliederung des Buches und eine klare Sprache bemüht. Allerdings hat die Absicht, gängige Beurteilungen des Denkens Wolffs auf ihre Stichhaltigkeit hin zu überprüfen, eine eingehende Analyse der Schriften Wolffs und der Autoren erfordert, die den Philosophen am stärksten beeinflußt haben. Denn sowohl die Abhängigkeit Wolffs von ihnen als auch die Unterschiede zu ihnen liegen oft in scheinbar unbedeutenden Details, die aber, wenn man sie genau verfolgt, die Gesamtwürdigung Sch.s rechtfertigen, derzufolge Wolff „in der immer tieferen Durchdringung fremden Gedankenguts sich als durchaus eigenständiger Denker von Rang erweist" (198) – und zwar als ein Denker, der auch heute noch etwas über das menschliche Verlangen nach Glück zu sagen hat. Unter dieser Rücksicht stellt die Dissertation einen wertvollen Beitrag zu einer genaueren Kenntnis und einer gerechteren Würdigung der Ethik Wolffs dar. Vom Leser aber verlangt sie keine leichte Anstrengung, um ihre Analysen und Argumentationen nachzuvollziehen. – 6. Auf zwei Lehrstücke der vorliegenden Dissertation möchte ich von einem eher systematischen Gesichtspunkt aus eingehen. Der Vf. legt Nachdruck auf den Umstand, daß, während in der ersten Arbeit Wolffs zur Ethik der Leitbegriff der des letzten Zieles war – wobei dieser in der Ehre Gottes lag –, in den späteren Schriften als letztes Ziel unserer Handlungen die eigene Vollkommenheit getreten ist. Dieser werden nun die Ehre Gottes und das Gemeinwohl zugeordnet. In diesem Umschwung sieht Sch. „den Weg zu einem neuen Humanismus" (95). Wenn man den damaligen Kontext der Aufklärung sowie die weitere Entwicklung der Kultur berücksichtigt, ist die Beurteilung Sch.s durchaus zutreffend; sie bedarf aber m. E. einer Präzisierung. Denn der Vf. will diesen Umschwung nicht als eine radikale Alternative

verstehen, da ja nach Wolff selbst die Ehre Gottes immer noch zur Vollkommenheit des Menschen gehört (97). Ich vermissen bei Sch. eine überzeugende Klärung der eigentlichen Bedeutung des neuen Kurses in der Ethik Wolffs. – Nach seiner Grundlegung der Ethik stand Wolff vor der Aufgabe, eine „normative" Ethik auszuarbeiten. Nun ist für eine solche Aufgabe die These, daß der Vollzug der menschlichen Freiheit (wie überhaupt die geschaffene Wirklichkeit) auf die Ehre Gottes gerichtet sein soll, nicht direkt relevant, insofern sie kein für uns praktikables Kriterium liefert, um die Frage zu beantworten: Welche Handlungen reichen nun zur Ehre Gottes? Im zweiten Band der „Philosophia practica universalis" von 1739, § 28, anerkennt Wolff selbst, daß die entscheidende Frage ist: „Quid sit gloria Dei et quomodo actionibus humanis illustretur" (98). Genau diese Frage läßt „den Aufstieg der Vollkommenheitsidee" (95) bei Wolff verstehen, ohne daß damit an sich ein Humanismus ohne Gott eingeleitet wird. – Mehr noch, wenn wir die Lehre der Inauguraldissertation von der voluptas betrachten, die aus den Handlungen hervorgeht, welche die Natur des Menschen vervollkommnen (Def. 11, Cor. 5), so sehen wir, daß bereits hier ein wesentlicher Zusammenhang statuiert wird zwischen Vollkommenheit und Glückseligkeit des Menschen einerseits und der Verherrlichung Gottes andererseits. Denn die moralisch guten Handlungen sind ex definitione diejenigen, die zur Vervollkommnung der menschlichen Natur beitragen und die gerade dadurch, daß sie die Schöpfung Gottes achten und fördern, zur Ehre des Schöpfers gereichen. Eine solche Einsicht hat bekanntlich die christliche Tradition von Anfang an mit dem Wort des hl. Irenäus „Gloria Dei vivens homo" zur Sprache gebracht. Ein Bruch mit dieser Tradition ist erst durch die Ethik Kants eingetreten, nämlich durch seinen Formalismus, der das Kriterium für Gut und Böse nicht mehr in einer vorgegebenen Natur sieht, und durch seine absolut verstandene Autonomie des Menschen, die eine theonome Fundierung des moralischen Handelns ausschließt. Ein darauf aufbauender Humanismus ist radikal anders als der Humanismus, der in der Vervollkommnung der Geschöpfe, und dies bedeutet für Wolff in der Übereinstimmung mit den Zielen des Schöpfers, besteht (102).

Das andere Lehrstück betrifft die Seligkeit. Wir haben gesehen, daß Wolff sich auf das „summum hominis bonum philosophicum" beschränkt, d. h. auf die „*irdische* Seligkeit" unter Ausklammerung der theologischen Frage nach der durch die Gnade Christi gewirkten übernatürlichen Seligkeit (183 f.). Ein solches Vorhaben paßt zunächst einmal zu jenem Programm einer „Anweisung zum glücklichen Leben", das das Zeitalter der Aufklärung sich vorgesetzt hatte. Damit ist auch gesagt, daß das menschliche Leben hier auf Erden ein ihm eigenes, immanentes Ziel hat, das der Mensch als freies und vernünftiges Wesen durch Ausübung der Tugend verfolgen soll. In diesem Sinne betont Wolff „den diesseitigen, immanenten Charakter des höchsten Gutes" (184). Es stellt sich nun die Frage, ob irdische und übernatürliche Seligkeit eine vollständige Disjunktion ausmachen. Anders formuliert: Ist ein derartiges höchstes Gut, das der Mensch durch seinen tugendhaften Lebenswandel erreichen kann, ein der *absoluten* Verbindlichkeit des moralischen Gesetzes angemessenes Ziel? Damit sind wir bei der in den verschiedenen moralphilosophischen Entwürfen immer wieder wiederkehrenden Frage nach dem Ziel (und damit dem Sinn!) eines uns absolut in die Pflicht nehmenden Gesetzes. – Kant hat in seinen wiederholten Fassungen des moralischen Gottesbeweises um diese Frage gerungen. Er spricht von der Glückseligkeit als Bestandteil jenes höchsten Gutes, in dem er den Endzweck der Moralität sieht. In der KrV erwähnt er im Vorübergehen eine „moralische Welt", in der der Mensch selbst Urheber seiner eigenen Glückseligkeit sein würde – dies würde der beatitudo philosophica Wolffs entsprechen –, läßt aber dann diesen Gedanken eines „Systems der sich selbst lohnenden Moralität" (A 809) aus Gründen fallen, die wir hier nicht zu erörtern brauchen. In all seinen Fassungen liegt nun das Medium probationis in einer innerweltlichen Glückseligkeit (das höchste *in der Welt* mögliche Gut), für deren Verwirklichung er dann Gott als Urheber der Natur postuliert. Aber in der letzten Fassung des Beweises (in der KU und wieder in der Religionsschrift) sieht sich Kant gezwungen, eine transzendente (d. h. jenseits des Todes) Glückseligkeit ins Auge zu fassen. Denn angesichts der zweideutigen, oft zu kurz kommenden und jedenfalls zu Ende gehenden Glückseligkeit, die uns in diesem Leben beschieden werden kann, stellt sich unweigerlich die Frage, ob im Horizont der Immanenz und der

Vergänglichkeit eine absolute Verpflichtung überhaupt möglich ist. Kant gesteht unumwunden in seinem Beispiel des Spinoza, daß die zur „Nichtigkeit" verdammte irdische Glückseligkeit als Endziel keine absolute Verpflichtung begründen kann (KU B 427f.). – Genau dasselbe gilt m. E. für die „irdische" Seligkeit Wolffs, trotz des sonst sehr verschiedenen Kontextes beider Ethikentwürfe. Dagegen kann man nicht geltend machen, daß die irdische Seligkeit Wolffs (auch) in der Tugend selbst und nicht bloß in der Erlangung anderer (geistiger und materieller) Güter besteht, wobei die Tugend der unbedingte Wert wäre, wonach zur Begründung der Verpflichtung gesucht wird. Denn eine solche Argumentation setzt das voraus, was zu beweisen ist, daß nämlich die Einhaltung des in uns sich kundgebenden moralischen Gesetzes ein Wert, ja der höchste, unbedingte Wert ist. Daß aber dies der Fall ist, erhellt erst dann, wenn man bewiesen hat, daß die Tugend ein Ziel hat, das die Vergänglichkeit überdauert. Denn eine sich schließlich ins Nichts auflösende Wirklichkeit kann keine absolute sein. Und wenn es im Bereich der menschlichen Freiheit keine absolute Wirklichkeit gibt, dann kann es auch keine absolute Verpflichtung geben – also kein moralisches Gesetz. Kurzum, bereits die Frage nach einem summum bonum des Menschen als „natürliches" Wesen überschreitet die Grenzen des irdischen Lebens, wenn es auch für die „reine" Vernunft dunkel bleibt, was eigentlich die jenseitige, transzendente Dimension des höchsten Guts sein kann. Es wundert mich, daß der Vf. dieses fundamentale Problem, das sich aus dem Ansatz Wolffs ergibt, mit keinem Wort erwähnt. Die „Wiederkehr der Ethik des guten Lebens" als philosophisches Thema läßt sich nicht auf das diesseitige Leben beschränken, weil das Sittengesetz im Horizont der Immanenz sich nicht begründen laßt. G. B. Sala S. J.

Welsen, Peter, *Schopenhauers Theorie des Subjekts: ihre transzendentalphilosophischen, anthropologischen und naturmetaphysischen Grundlagen* (Studien und Materialien zum Neukantianismus 6). Würzburg: Königshausen u. Neumann 1995. 316 S.

Universitäts-Dozent P. Welsen (= W.) hat mit dieser Studie – seiner leicht überarbeiteten Habilitationsschrift – einen in mehrerer Hinsicht sehr beachtenswerten Beitrag zur gegenwärtigen philosophischen Diskussion vorgelegt: zur neueren, etwa an R. Malter anknüpfenden, historischen Schopenhauer-Forschung, zur neueren, etwa an D. Henrich orientierten, Theorie des Selbstbewußtseins sowie zur gegenwärtigen, etwa mit dem Namen W. Röd verknüpften, Erneuerung der Transzendentalphilosophie.

Es gebe, so W. über Schopenhauer (= Sch.), „zumindest ein Gebiet, auf welchem der Philosoph zu bemerkenswerten Einsichten vorgedrungen sei: die Theorie des Subjekts" (7). Dankenswerterweise wird die zum Verständnis von Sch.s „Theorie des Subjekts" (Philosophie des Geistes) unverzichtbare Kenntnis der betreffenden Theorie(n) Kants (= K.) – wie sie v. a. in der „Transzendentalen Analytik" und dem „Paralogismen"-Kapitel der KrV niedergelegt ist (sind) – nicht einfachhin als bekannt vorausgesetzt. Ganz im Gegenteil ist der Auseinandersetzung mit diesem Philosophen in W.s Studie viel Platz eingeräumt, und wer sich auf ca. 100 Seiten über solche Kantische Begriffe und Themen wie „transzendentale Apperzeption", „Einheit des Bewußtseins", „Identität", „Kategorialität", „Konstitution" usw. bündig und sachkundig informieren möchte, dürfte mit dem Hinweis auf *Teil I* der W.schen Arbeit recht gut beraten sein. W. versucht „Kant einer Lektüre zu unterwerfen, die einer doppelten Forderung genügt: sie soll dessen Lehre in ihrer ursprünglichen, Schopenhauer vertrauten Gestalt zur Kenntnis nehmen, und sie soll deren Defizite [...] beim Namen nennen" (14). Von einer Einschüchterung durch die nicht nur inhaltlich hochkomplexe, sondern – infolge einer komplizierten Entstehungsgeschichte – auch in vorliegender Form schwer durchschaubare Theorie(gestalt) kann keine Rede sein. Im großen und ganzen orientiert sich W. in seinem Zugang zu K. v. a. an den, in mancher Hinsicht sicherlich erfrischend wirkenden, idealismuskritischen Vorarbeiten von Strawson, Bennett, Popper, Röd und Prauss (Ablehnung der Konstitutionslehre, Kritik des „Logikers" K., prinzipielle Anerkennung dessen Kritik der Rationalen Psychologie, Theologie usw.). Allerdings scheint dieses Ernstnehmen der Transzendentalphilosophie bei grundsätzlichem Verzicht auf Metaphysik im allgemeinen und Idealismus im besonderen (verbunden mit einem weitgehenden Absehen von der einst von Vaihinger, Adickes, Kemp Smith u. a. mit großem Scharfsinn und Erfolg be-

triebenen entwicklungsgeschichtlichen Methode) dem Verständnis manch zentraler Lehre K.s (sowie dem des systematischen Zusammenhangs seiner Philosophie) wenigstens vereinzelt auch hinderlich zu sein.

Dazu nur ein Beispiel: W. verwundert sich 24 darüber, daß K. die Räumlichkeit und Zeitlichkeit seiner „Dinge an sich" stets explizit leugnet, wo doch, bei konsequenter Anwendung der „kritischen Methode", lediglich ein Bezweifeln zu erwarten gewesen wäre. Aber K. will über seine Kritik hinweg auf eine Metaphysik hinaus. Dies machen unter anderem nicht nur die Metaphysik-Nachschriften deutlich, sondern dies belegt auch schon die Rede von einem *intellectus archetypus* (oder *i. divinus*), die sich in allen drei Kritiken (gewöhnlich in bezeichnender Nähe zum „moralischen Gottesbeweis") findet. Die Existenz eines solchen göttlichen Geistes (auch dieses Thema gehörte eigentlich in eine Darstellung von K.s Philosophie des Geistes hinein) stellt ein moralisch-praktisches Postulat der Vernunft dar und, wie insb. die Metaphysik-Nachschrift *Mrongovius* belegt, es steht diese postulatorische Existenz in unmittelbarer Beziehung zum Ding-an-sich-Begriff: Diese Dinge an sich sind natürlich genau das, was der Geist Gottes in den „Erscheinungen" für ektypische Intelligenzen als deren wahres Wesen erkennt. Jenes göttliche Erkennen aber ist ein solches jenseits von Raum und Zeit, weswegen auch den Dingen an sich als Gegenständen des schöpferischen (nicht-rezeptiven) Erkennens Gottes Räumlichkeit und Zeitlichkeit abgesprochen werden muß. – So bringt der Blick auf Kant, „den Metaphysiker", manchen Anlaß zur Verwunderung zum Verschwinden und ähnliches ließe sich von dem Blick auf Kant, „den Autor", sagen (vgl. etwa 30), der zwischen 1769 und 1780 verfaßte Manuskripte am Vorabend der Veröffentlichung der KrV eilig kompilierend (und ohne auf die Entwicklung seiner eigenen intellektuellen Biographie sonderlich Rücksicht zu nehmen) gesammelt in den Druck gibt …

W.s *II. Teil* behandelt Sch.s Kritik an K. In erster Linie ist das Verhältnis Sch.s zu seinem „Vorgänger" freilich das einer beinahe maßlosen Bewunderung: dieser sei „vielleicht der originellste Kopf, den jemals die Natur hervorgebracht hat", seine Hauptschriften die wichtigste „Erscheinung, welche seit zwei Jahrtausenden in der Philosophie hervorgetreten ist" (vgl. 103). Dennoch will Sch. alles andere eher als ein bloßer Epigone sein, und so ist er bemüht, gerade auch in der früh aufgenommenen Auseinandersetzung mit dem Königsberger Denker, ein eigenes unverwechselbares philosophisches Profil herauszubilden. Auch die unleugbare – wenngleich von Sch. selbst vehement in Abrede gestellte – Entwicklung dessen Denkens in dezidiert materialistische Richtung (Denken als „Gehirnfunktion") läßt eine sukzessive Entfernung von dem noch weitgehend eng kantianischen Ausgangspunkt der Dissertation erkennen. Wichtige Kritikpunkte Sch.s an K. enthält die, besonders auch für die Philosophie des Geistes bedeutsame, These von der Ergänzungsbedürftigkeit der kritischen Philosophie durch (naturwissenschaftliche) Anthropologie und (intuitionistische) Naturphilosophie. Von prinzipieller Bedeutung ist auch Sch.s Ablehnung von K.s Grundintention, das Wissen aufheben zu müssen, um für den (praktischen Vernunft-)Glauben Platz zu bekommen (vgl. KrV B XXX). W.s differenzierte Bewertung der Sch.schen Kritik konstatiert überzeugend nachgewiesene, gravierende Mißverständnisse der transzendentalen Deduktion und der K.ischen Begründung des Kausalitätsprinzips. Allerdings gelinge Sch. u. a. der Nachweis, daß der Irrtum, welcher dem Begriff einer substantiellen Seele zugrunde liege, keineswegs unvermeidbar (notwendig) war oder ist.

Der an Umfang die Hälfte des Buches ausmachende *III. Teil* untersucht die anthropologischen erkenntnis- und naturphilosophischen Grundlagen von Sch.s „Theorie des Subjekts". W. stellt dabei besonders die Einbeziehung empirischer Bedingungen der Erkenntnis in den transzendentalen Ansatz als (im positiven Sinne) bedenkenswertes Verdienst des Frankfurter Philosophen dar. Verfasser befürwortet darüber hinaus Sch.s Charakterisierung der Selbsterkenntnis als anschauungsfreie, ja analytische: Demgegenüber hätten gewisse Andeutungen K.s in Richtung auf die Wirklichkeit einer Art Existenzbewußtsein, seine, von W. offensichtlich wenig geschätzten, „spekulativen Nachfolger" zur Annahme einer intellektuellen Anschauung verführt. Der Naturphilosophie Sch.s bringt Verf. zwar dort, wo sie sich auf eine intuitive Ideenschau gründet, wenig Sympathien entgegen – insgesamt wird die ergänzende Hereinnahme der Natur (und Naturwissenschaft) in die Epistemologie und in das Projekt einer Transzendentalphilo-

sophie jedoch begrüßt. Damit würde der „modernen Einsicht" in die Rückgebundenheit apriorischer Strukturen an kontingente empirische Fakten frühe Rechnung getragen. In diesem Zusammenhang sei auch der bei Sch. zur Bedeutung kommende evolutionistische Gedanke von der Erkenntnis als einem Mittel der Selbsterhaltung sehr beachtenswert. – Rezensent begnügt sich an dieser Stelle mit dem Hinweis auf die „Umstrittenheit" des Unternehmens einer Naturalisierung der (normativen!) Erkenntnistheorie – eine Umstrittenheit, die, mehr noch als für die Epistemologie, auch hinsichtlich der Transzendentalphilosophie (im Sinne Kants!) verständlich sein sollte. W. jedoch vertritt die zumindest interessante These, daß es (allein?) im Horizont einer solchen naturalistischen Rückbindung gelingen könne, die vorgebliche K.ische Aporie einer Affektion durch das völlig unbekannte Ding an sich zu vermeiden. Diese „Aporie" („Weglosigkeit") bestehe darin, daß von etwas völlig Unbekanntem (genauer müßte es heißen: uns Menschen völlig Unbekanntem) ein Etwas-Bewirken konsequenterweise nicht ausgesagt werden dürfe; im übrigen werde damit, entgegen dem Verdikt K.s, auch die Kategorie der Kausalität (sowie mindestens auch die, so wäre hinzuzufügen, des Daseins) „transzendent" verwendet.

Hinsichtlich dieses letzteren Vorwurfs eines unbotmäßigen Kategorienge- bzw. mißbrauchs, zielt W. (112) allerdings selbst folgenden, sinngemäß bereits von Hossenfelder im Anschluß an Riehl vorgeschlagenen, Ausweg in Betracht: „Dieser [K.] unterscheidet nämlich zwischen zwei Möglichkeiten, die Kategorien zu gebrauchen: man kann sie sowohl auf mögliche wie auf wirkliche, sinnlich gegebene Gegenstände anwenden. Dabei ist es im letzteren Fall erforderlich, daß sie schematisiert – d. h. zeitlich interpretiert – sind. Der springende Punkt ist, daß sie als schematisierte nur auf zeitliche Entitäten, als nicht-schematisierte hingegen auch auf nichtzeitliche bezogen werden dürfen, sofern man sich im klaren ist, daß bei der zweiten Alternative keine Erfahrung, sondern lediglich ein Denken derselben vorliegt." Damit läßt sich die Kategorie der Kausalität (nicht anders als die des Daseins, evtl. auch die der Einheit) auf das Ding bzw. die Dinge an sich anwenden, im Sinne von im Denken auf diese beziehen, – solange damit kein Erkenntnisanspruch verbunden ist. Hinsichtlich der anderen, mit der völligen Unbekanntheit der Dinge an sich verknüpften, Bedenklichkeit, ließe sich (wie schon angedeutet) erwidern, daß diese „Dinge" lediglich uns verborgen, nicht aber *per se* unbekannt sind. Im Gegenteil ergibt die auch hier unverzichtbare Einbeziehung der praktischen Philosophie K.s. in unseren Gesichtskreis, daß für den Philosophen die Dinge an sich gerade „an sich" immer schon vollkommen erkannt sind (Stichwort: allwissender *intellectus divinus* als Postulat der praktischen Vernunft). Da aber auch wir endlichen Intelligenzen als „Dinge an sich" von diesem Erkennen erfaßt sind, besteht zwischen allen diesen „noumentalen Gegenständen" ein universelles Beziehungsgefüge, welches auch im Rahmen der kritischen Transzendentalphilosophie legitimerweise kategorial gedacht werden darf. (Einen anderen denkbaren Weg aus der sog. Aporie Kants – und zwar einen solchen, der ohne „metaphysisches Gepäck" beschritten werden kann – weist z. B. Cassirer in seinem bekannten „Erkenntnisproblem", zweiter Band, gegen Ende, insb. 749). Die Sch.sche Lösung mag manchem zeitgenössischen Empfinden (so auch dem des Verf.s) als näherliegend erscheinen. Sie besteht aus der Vereinigung einer gewichtigen Ergänzung des K.schen Projekts einer Transzendentalphilosophie (die wohl nicht ohne eine ebenso gewichtige Neudefinition wird auskommen können?) durch eine prinzipiell realistische (stark zum Materialismus hinneigende) Naturphilosophie einerseits (W. deutet diese als hypothetische Willens-Metaphysik) und aus einer dieser untergeordneten, prinzipiell „falliblen", Untersuchung materialer Voraussetzungen der Erkenntnis auf empirischem Wege andererseits. Obwohl W. es, wie angedeutet, grundsätzlich als Fortschritt deutet, daß das *Skandalon* der völligen Unbekanntheit der Dinge an sich auf diese Weise – gewissermaßen durch eine Zangenbewegung – zum Verschwinden gebracht wird, nennt er doch die für Sch. so typische und bedeutsame Zuschreibung eines Willens an die (kosmische) Natur „Anthropomorphismus", um die Frage anzuschließen (300), warum Sch. nicht einfach von „Kraft oder Energie" (wohl im Einklang mit „Selbstorganisation des Universums") spreche. Weiter müsse sich der Philosoph vorhalten lassen, daß er mit seiner Theorie des Subjekts „Weltwille" ursprünglich selbstgesteckte Grenzen des Sinns selbst überschreite bzw.

zuviel Vertrauen in vorgeblich intuitive Erkenntnisvermögen (Stichwort: „Ideen-Schau") gelegt habe.

Die ein- und umsichtig gegliederte Arbeit zeichnet sich sowohl durch eine souveräne Kenntnis der Sch.schen und K.ischen Schriften (sowie der einschlägigen Sekundärliteratur) als auch durch ein tief in die Thematik „Subjektivität" eindringendes, problembewußtes und problemklärendes Denken aus. Beiden Aspekten konnte diese Rez. auch nicht annähernd gerecht werden. Dabei beeindruckt vor allem die gleichmäßig hohe Konzentration und Gestaltungskraft, mit welcher das schwierige Thema „Die Philosophie des Geistes und ihre Begründung bei Kant und Schopenhauer" (auch so hätte der Titel lauten können) angegangen und inhaltlich vor dem Leser ausgebreitet, analysiert, strukturiert, kommentiert und evaluiert wird. Auch wer – wie Rez. – mit letzterem (der Evaluation), wie deutlich geworden sein wird, nicht immer übereinstimmt, wird aus allem anderen mit größter Wahrscheinlichkeit an historischem und systematischem Verständnis hinzugewinnen. Vorzüglich sind auch die Anmerkungen. Ohne unnötige Abschweifungen nennen sie gewöhnlich – nicht selten präzise Stellung beziehend – wohlausgewählte, wichtige Sekundärliteratur. Sachlich einwandfrei (wenn auch den Lesefluß manchmal störend) ist es, daß die „primären" Belegstellen aus den Schriften K.s und Sch.s in Klammern unmittelbar in den Text hineingezogen wurden. Das sprachliche Niveau ist (davon unbeschadet) gleichbleibend hoch und der Wunsch nach Klarheit durchwegs nicht nur spürbar, sondern erfreulicherweise auch eingelöst. S. Bonk

Peirce's Doctrine of Signs: Theory, Applications and Connections (Approaches to Semiotics 123). Eds. *Vincent M. Colapietro & Thomas M. Olshewsky.* Berlin–New York: de Gruyter 1996. X/463 S.

Sinnvoll kann die Rezension einer solch kapitalen Veröffentlichung wohl hauptsächlich als Überblicksorientierung sein. Handelt es sich doch um den bisher wichtigsten ‚Sesquicentennial') Peirce-Kongreß (1989 in Harvard). Hier werden alle wichtigen Papiere der wichtigsten Peirceforscher zur Zeichentheorie geboten. Welche Themen werden derzeit neu aufgeworfen, und wie ist die Tendenz, sie zu behandeln? In diesem Sinne ist vorliegender Band fürwahr Zeugnis für eine gewisse Neuakzentuierung einer immensen Thematik. Der Herausgeber *Colapietro,* bis vor kurzem Professor an der Fordham University, ist zudem überzeugt, daß wir erst an einem Anfang der seriösen Erforschung des enormen Peirce-Corpus stehen. Der riesige unveröffentlichte Nachlaß brauche nicht nur einen gehörigen Fortschritt der kritischen Herausgabe der Writings (die ist derzeit wieder gefährdet), sondern auch künftige Generationen von Semiotikern, die erst einmal die Peircesche Gedankenfülle kreativ verarbeiten.

Zeichen bei Peirce sind nicht „nur Zeichen", als ob das Eigentliche anderenorts stattfände. Zeichen sind in mehrerlei Hinsicht allumfassend und normativ. Nicht nur ist in der Klassifikation der Wissenschaften die Semiotik an einem der obersten Knotenpunkte angesiedelt – da wird sie dann, im engeren Sinn Semiotik genannt, mit der Logik in der Peirceschen Umgrenzung gleichgesetzt. Zeichen sind aber auch Richtschnur des wissenschaftlichen Erkenntnisprozesses selbst. Die konkrete Erkenntnis findet hier immer im Rahmen der habits und Vorurteile des Gemeinsinns statt. Den Zeichen kommt hier die Funktion zu, daß sie auf unterschiedlichen Allgemeinheitsebenen (angefangen von entdeckenden, deskriptiven ‚coenoscopischen' bis hin zu grundlagenbezogenen ‚idioscopischen' Wissenschaften) die notwendige Vorurteilshaftigkeit kritisieren kann. Man greift daher nicht zu kurz, wenn den Zeichen in einer antitranszendentalen Philosophie wie der Peirces dieselbe Funktion zukommt, wie den Kritiken Kants (wobei bei Peirce nicht einmal eine sinnvolle Trennung der drei Urteilsarten möglich ist, weil sie im einen Zeichen vereint sind). In diesem Zusammenhang handelt es sich dann um Semiotik im weiteren Sinn (was aber nach Peirce konsequent ist und keine unzulässige metaphorische Ausweitung von Logik), normativ für den „self-controlled inquirer" [11].

Colapietros Anliegen ist die Verortung der Zeichentheorie in konkret gemeinsinniger Erkenntnis. So kann er auch die Allumfassendheit der Zeichenprozesse als unendlichen Kommunikationsvorgang begreifen (worin er Apels Peirceinterpretation nahe kommt). Zeichenseitig setzt dies Unbestimmtheit voraus. Deren gibt es lt 5.505 zwei Arten, Vag-

heit und Allgemeinheit. Jedes allgemeinsprachliche Zeichen muß irgendwo unpräzise sein; als vages braucht es weitere Zeichen, bis es bestimmt ist, als allgemeines kann es der Interpret selber endgültig beliebig bestimmen (cf. Colapietro [12] und Merrell [33]). Den letzten Aspekt greift besonders *Hugh Joswick* [93–102] auf, der die notwendige Verbindung der Semiotik zum Pragmatizismus fruchtbar macht. – Von besonderem Interesse, nach Auskunft des derzeitigen Forschungsstandes in Sachen Peircescher Zeichenlehre, sind die ‚heiklen' Gebiete der Erkenntnis, vor allem auch Ästhetik. – Zuerst wird die grundsätzliche Bedeutung und die Neuheit in Peirces Ansatz untersucht. *R. G. Meyers* („The philosophic significance of Peirce's theory of signs") stellt Peirce dar als triadische Fortschreibung mittelalterlicher Zeichentheorien bis Locke einschließlich. Interessant bei Meyers ist, daß in Konsequenz zur radikalen Triadizität (Zeichen steht für etwas zu etwas [Interpretierendem, purpose]) Zeichen und Denken unbestimmt sind. Gegen seine Auffassung, daß die Bestimmtheit eines Zeichens nicht logisch, sondern als ‚glaubt gewohnheitsmäßig daß' psychologisch-weil habit-ist, wäre vielleicht einzuwenden, daß sie die Realität der Possibilität in Peirce nicht in Blick nimmt. Das „basic mystery of reference", „aboutness of signs themselves" [29], kommt leichter in den Blick, wenn die Welt als reale reine Möglichkeit schon als ‚vast representamen' gedacht werden kann. – *John Deely*, bekannt als Übersetzer des semiotischen Traktats von Jean Poinsot, stellt die Bedeutung der Semiose heraus als Handlung der Zeichenrelationierung. Bisher üblich war in der Auffassung von Zeichen, sie als Kausalverbindung zwischen Sein und Zeichen zu denken [45 ff.]. Dies gibt ihm die Voraussetzung, Semiose auszuweiten in ihrer Bedeutung als Teilnahme an der Semiose der Natur selbst. Peirce selbst hat diese semiotische Naturphilosophie vierzig Jahre lang verfolgt (nach Ausweis von 6.322 1909). Angefangen hatte dies mit der rätselhaften Aussage „man is a sign" (5.314 1868) [47 ff.]. Zeichenhandlung ist aber nicht alles, sie braucht ihre Ergänzung in der virtuellen Semiose. – In der unmittelbaren Nachbarschaft dieser Thematik liegt auch der Beitrag *Guy Debrocks*, der versucht, ansatzweise eine dritte Metapher der Metaphysik (neben Substanz und Faktum) im Primat des Ereignisses sichtbar zu machen (nach dem Vorbild Whiteheads). Zeichen helfen ihm dabei, wenn sie als Ereignisse verstanden werden. „A difference that makes a difference" (G. Batesons bekanntes dictum) wird hier im Sinne des Verbs als das Ereignishafte des Zeichens interpretiert (dies wäre dann auch die neue Bedeutung des Begriffs Information, die sich damit der Luhmann-systemtheoretischen angleicht). – Der interessante Beitrag *H. Papes*, gestützt auf ein instruktives Peirce-Manuskript (MS 318 1907), widmet sich dem Problem, wie Zeichen (nur im Plural!) Objekte des Realen („independent of what any number of observers might think ... about it" MS 318, 41) ausdrücken können. Zunächst drückt das Zeichen für sich selbst genommen nicht das Objekt des Zeichens aus (MS 318, 34). Pape stellt dar, wie Peirce sich die direkte und kollaterale Observation desselben Objekts in mindestens zwei Zeichen als Prozedur der Objektidentifizierung denkt. Besonders interessant ist seine Analyse des realistischen und teleologischen Objektbegriffs als Handlung in Peirce. Im Gegensatz zu S. Toulmins Rationalitätskriterium eines gesellschaftlichen „enterprise", ist die aus der teleologischen Objektdefinition abgeleitete Wissenschaftsklassifizierung eine soziale Praxis, die in Erkenntnisarten begründet ist (und die sich in den zeichenklassen-spezifischen Objekteinbindungen ausdrückt). – Ein weiterer Beitrag beschäftigt sich mit dem mysteriösen „ground", einem oft falsch verstandenen Begriff der Peirceschen Zeichenlehre noch aus der Zeit der New List of Categories, der später als 1867 fast nicht mehr (mit zwei Ausnahmen) vorkommt. Colapietro möchte ihn durch die Relation des Zeichens zum Objekt, also das Zeichen bezogen auf etwas anderes als es selbst, ersetzen, die reflektiert und nuanciert wird in der Zeichenklasse der Ikon, Index und Symbol. Leider werden die interessantesten Fragen ausgespart. „What *are* all of the functions symbols, when allied to these seven kinds of signs [...], are capable of performing?" [133] In Bezug auf MS 290 (63) kommt die Rede auf die Funktionen des Symbols in Assoziation mit sieben anderen Zeichenarten. Zeichen beziehen sich auf anderes als sie selbst in wenigstens acht Weisen, von denen die ikonische, indikative (indexikalische) außer der symbolischen die bekanntesten (Colapietro faßt die beiden letzten zusammen als ‚perspektivischen Realismus') sind. Was aber ist diese Funktion an sich? würde man gerne wissen. Insgesamt gibt es drei z. T. sich widersprechende Ausführun-

gen zum ‚ground'. Pape ging es wie Colapietro, aber mit anderem Ergebnis, um die Erfassung (Expression) des anderen im Zeichen, Anne Freadman hingegen gelingt es einigermaßen überzeugend, den „ground" mit der ganzen ersten Trichotomie der zweiten Zeichenklassifizierung zu ersetzen. Wenn das richtig ist, dann widerspricht dies der Analyse Colapietros, für den er die zweite Trichotomie ersetzen würde. Für Freadman geht es aber gar nicht um den Objektbezug, sondern um die materiellen Qualitäten des für sich selbst genommenen Zeichens. Der Theorieumbruch ist sozusagen live mitzuverfolgen in den verschiedenen Versionen des Syllabus (der Lowell Lectures, gleichzeitig zu den Harvard Lectures on Pragmatism 1903, die die Zweite Klassifizierung enthalten). Freadman führt ihn auf die Entdeckung der Mathematik als Grundlagentheorie und auf die Bewunderung für die Valenzidee des chemischen Periodensystems zurück. Leider wird die dritte Klassifizierung von Zeichen in den Briefen an Lady Welby nicht mitreflektiert. Diese ist zwar ähnlich der Zweiten, aber in einigen konkreten Aspekten der Klassifizierung nicht nur terminologisch verschieden.

Schefflers Beitrag hat allem Anschein nach mit Peirce überhaupt nichts zu tun, versucht er doch das Wesen des Ritus zu erfassen mit Cassirer und Susan Langer. Fitzgerald versucht das Symbol, und Elgin Index und Icon zu erklären. Im Lichte Freadmans leiden aber beide Beiträge darunter, daß ununterschiedlich aus allen Zeichenklassifizierungen „Altes und Neues hervorgeholt" wird. Elgin nimmt aus der Metapherntheorie Goodmans den Exemplifikationsbegriff, Instantiation und sekundäre Extension, um die Eigenständigkeit beider Klassen vor dem Symbol (als Konvention aufgefaßt) zu bewahren (wobei sie eben nicht genügend berücksichtigt die Abstraktions-, bzw., nach der zweiten Zeichenklassifizierung, die Degenerationsleistung der erst- und zweitheitlichen Zeichen. Elgin [184]): „If her portrait is an icon of the queen, it refers to the queen by exemplifying features it shares with her", resymbolisiert die Icons. Die Pointe wäre doch gerade gewesen, daß ikonische Objektverweise gar nicht (exemplarische) Fälle sind, weil sie sich ‚weigern', den „appeal" an ein Allgemeineres (oder an Existenz) herzustellen. Als Icon im strengen Sinn wäre das Königinporträt gar nicht repräsentativ, sondern es würde sich auf sein Objekt beziehen etwa wie eine Fehlfarbenphotographie oder popart sich auf das andere-ihrer-selbst beziehen. Dies *kann* möglicherweise kongenial einer Aussageabsicht sein (reine Bildgröße, Rahmen, Höhe der Aufhängung in Relation zur Augenhöhe des Betrachters: bei ‚hoheitlichen' Bildern). Aber auch ohne diese Aussageabsicht wirkt dieses Zeichen ikonisch. Nicht umsonst finden wir in der zweiten Zeichenklassifizierung Icons nur in Kombinationen, die bis maximal zur Rhematischen Drittheit gehen, also weder etwas bezeichnen noch eine allgemeine Idee ausdrücken können (solange sie ikonisch bleiben!). Unfreiwillig liefert Elgin ein schlagendes Beispiel [186 f.]: Klassische Porträts des Kirchenvaters Hieronymus unternehmen große Anstrengungen, mittels Emblemen, ikonographischen Konventionen, ja Legenden, Aureolen etc. ihre Bildhaftigkeit zu entikonisieren. – Von beträchtlicher ästhetischer Relevanz ist *Hausmans* Metapherntheorie [193–203]. Ausgangspunkt ist Max Blacks klassische Metapherntheorie. In Anlehnung an die drei Merkmale (zwei getrennte linguistische Einheiten verbindender Ausdruck, Termini interagieren so, daß sie im anderen unterscheidend wirken, Ergebnis ist neue Sinnschöpfung) versucht Hausmann bei Peirce, vor allem im ‚Syllabus' 1902, die metaphorische Funktionsweise zu rekonstruieren. Der Syllabus erweist sich so wieder als zentrale Quelle für speziell das Verständnis von Ikonizität in der Zeichentheorie Peirces: Mehrere Studien in diesem Band nehmen ganz zentral Bezug auf vor allem 2.274 ff. (Leider muß man auch hinzufügen, daß der Syllabus einer jener Teile ist, den die Collected Papers am entstellendsten zerstückelt exzerpiert haben.) Zunächst muß auffallen, daß in diese Blacksche Peirce-Interpretation wieder semantische Einheiten einziehen, wohingegen bei Peirce selbst Einheiten eine den Relationen untergeordnete Rolle spielen. Damit erübrigt sich schon einmal grundsätzlich die Frage nach bildlicher Metaphorik, die wie einige andere Zeichen (Musik, z. B., s. die Abhandlung Howards [315–325]) keine linguistisch-semantischen Einheiten vorzuweisen hat. Man könnte nun entgegnen, daß man dies ja nicht im strikten Sinne verstehen müsse, könne doch das metaphorische Zeichen als Einheit auswählen, was es beliebt. Aber dagegen spricht vor allem, wie Hausmann sich den dritten Punkt, die Sinnschöpfung, vorstellt, die sich interaktiv (dies ist seine besondere Pointe) aus „implication-complexes" ergibt.

Metaphern funktionieren also nur noch in notwendigerweise als Konvention aufgefaßten Symbolen, und sind hier die höchste Form der Hypoikone (hypo = unter dem Regime des Symbols). – Man wird Hausmann konzedieren müssen, daß Metaphern üblicherweise sprachliche Gebilde bezeichnen. Ihr Ursprungsort in Rhetorik und Lyrik sollte allerdings nicht zu linguistischer Behandlung zwingen. Schließlich geht es der Semiotik ja schon immer um viel allgemeinere Zeichenprozesse an sich. Man kann sich also zu Recht fragen, ob als Zeichenprozeß Metaphorik weiter gefaßt werden kann, sie also eine Art des weltkonstituierenden Erkennens darstellt. Wenn die relationale Funktionsweise dieses Prozesses einmal verstanden wird, kann man sich nach den zeichenmäßigen Minimalbedingungen fragen (die sich dann natürlich auch an der sprachlichen Metaphorik messen lassen müssen). Ein Hinweis wird schon mit der Zuteilung der Metapher zur ersten Zeichentrichotomie gegeben, neben zweiheitlichem Diagramm, analogen Parallelismus: „those which represent the representative character of a representamen by representing a parallelism in something else are metaphors" (Syllabus 2.277: Bilder hingegen teilen, „partake", einfache Qualitäten). ‚Etwas anderes' bezieht sich wohl auf analog-parallel, aber es heißt eben nicht notwendigerweise, daß zwei semantische Komplexe, die sich einige ihrer Merkmale teilen und so hierin nebeneinander zu stehen kommen, einige ihrer Restmerkmale klonieren. Hausmann selbst merkt an, daß sich Metaphorik im weiten Bereich der „vagueness" ereignet, deren zeichenmäßige Vollendung eben nicht dem Interpreten überlassen bleibt (cf 5.505), sondern „it reserves for some other possible sign or exception the function of completing the determination". So gesehen, wären Metaphern Platzhalter des ‚anderen', mit dem eine Semiose weitergeht, und das Absterben einer Metapher wäre umgekehrt das nicht mehr weiter Gehen. – Es geht hier aber darum, daß der Interpretant „must stand in such a relation to it [Object] as the Representamen itself does" (Syllabus 2.274). Semiose determiniert den Interpretanten, aber hinsichtlich desselben Gegenstands, nicht als total Neues. (Immediate und Dynamic führen hier nicht weiter, weil Zeichen immer das Immediate Object einbinden, das Dynamic Object aber nicht zum Ersatz-Ding an sich hochstilisiert werden sollte.) Hypoikonische Representamina haben, um eine Idee hervorzurufen, alle Erste als Erstheit (aber diese Ersten können wiederum von dreierlei Art sein). Dies heißt aber noch lange nicht, daß es sich hier um Symbole handelt, wie Hausmann suggeriert: „So an Icon may have a degenerate Index, or an Abstract Symbol, for an indirect Interpretant, and a genuine Index or Symbol for an imperfect Interpretant" (Syllabus 2.294). Dies heißt vor allem, daß hier keine Gründe geliefert werden, die Zeichenrelation also nicht rational ist (cf Syllabus 2.309). Peirce selber gibt ein nettes Beispiel für diese Zeichen: „Consequently, a constituent of a Symbol may be an Index, and a constituent may be an Icon. A man walking with a child points his arm up into the air and says, „There is a balloon." The pointing arm is an essential part of the symbol without which the latter would convey no information. But if the child asks, „What is a balloon", and the man replies, „It is something like a great big soap bubble", he makes the image a part of the symbol. Thus, while the complete object of a symbol, that is to say, its meaning, is of the nature of a law, it must denote an individual, and must signify a character." (Syllabus 2.293) Das Bild ‚Seifenblase' ist hier Teil eines Symbols, nur wenn es in sich selber genommen würde, wäre es eine Metapher (ganz im Gegensatz zum Sprachgebrauch). Da dies so ist, würde auch die Einschränkung auf semantische Einheiten-Metaphorik wegfallen, und der Weg wäre wieder frei für rein bildliche Metaphern, die ihrer Natur nach nicht informativ sein dürfen (ganz im Gegensatz zu Hausmanns Behauptung, daß sie „offer insight" [194]).

Santaella Braga, die sich schon seit langem mit semiotischer Ästhetik beschäftigt, gibt einen sehr instruktiven Rekonstruktionsvorschlag der teilweise nicht ausgeführten Ikontheorie Peirces. Unter Zuhilfenahme der Triadizität der Kategorien gelingt es ihr, sechs Ikonizitätsgrade zu identifizieren, vom reinen Ikon (I), das sie in z. T. recht lyrischen Passagen ausführlich beschreibt als quintessenzielle ästhetische Erfahrung, über Wahrnehmung (ununterschiedene II, unterschiedene III), bis zu Hypoikonen (IV, V, VI). Am reinsten als reine Form, ohne jeglichen Zusatz von Interpretation, ist die nächste Ikonizitätsstufe schon ereignishaft erscheinendes, aktuelles Sin-Zeichen. In der Wahrnehmung liegt ein weiterer Grad vor, der immer noch Quali-Zeichen oder degeneriertes Sin-Zeichen ist, jedoch kein Legi-Zeichen. Dazu braucht es schon die bewußte

Reaktion in der Wahrnehmung, die dann ein Wahrnehmungsurteil herbeiführt. Die drei Arten von Hypoikonen wurden schon erwähnt. – Von den übrigen Ikonizitäts-Beiträgen sei noch der *Jappys* erwähnt, der die Brücke schlägt zu zeitgenössischen Ikonismustheorien, die sich fast alle Jakobsons Peirce-Anleihe verdanken. – Es schließen sich noch drei zunehmend abgeleitete (aber nicht deshalb uninteressante) semiotische Problembereiche an: Ästhetik, linguistische Philosophie und Hermeneutik. Der ästhetische Bereich ist weit gespannt von literarischer Narrativität, über Photographie bis zur Musik (der schon erwähnte Howard). Ohne hier in Details gehen zu können, ist eine Beschreibung der Lösungen wenig hilfreich. *Svend Erik Larsen*, um nur einen zu erwähnen, versucht eine (allerdings allzu knappe und unergiebige) „transatlantische" Auseinandersetzung, über dem literarischen Beispiel zweier Figuren aus shakespeareschen Dramen, zwischen der Semionarratologie Greimas' und der literarisch angewandten Semiotik Peirces. – Dieselbe Auseinandersetzung beherrscht auch den nächsten Problembereich der linguistischen Philosophie. *Ellen van Wolde* [399–349] erweitert ihre Perspektive, gegenüber einem schon früher publizierten Artikel zu Greimas und Peirce, auf den europäischen Strukturalismus. Sie muß bei diesem großen Überblick allerdings so sehr im Allgemeinen verbleiben, als daß es ihr dann noch gelingen könnte, etwas Falsches zu sagen. *Jørgen Dines Johansen* hingegen versucht einen Vergleich lediglich zwischen Saussure, Hjelmslev und Peirce, wo die Zeichen-Tridadik als Ereignis auslegbar wird und so auch weiter ist als die Hjelmslevsche Zeichentheorie. *Susan Petrilli* und *Augusto Ponzio* bieten ein sehr interessantes Aperçu der mittelalterlichen Semiotik des Petrus Hispanus' Tractatus oder Summule logicales, der auch Peirce bekannt war. – *Daube-Schackat* eröffnet mit seinem Beitrag den letzten Problembereich Hermeneutik, der nicht zuletzt durch Apels Peircerezeption (dazu vor allem Freundliebs Beitrag) und seit deren Übersetzung durch die angelsächsische Debatte ins breitere Bewußtsein gerückt ist. Letztere Debatte schlägt sich in *Olshewskys* Gegenüberstellung von Gadamer und Peirce nieder, während Daube-Schackat schon in seiner Dissertation der größer-als-vermutbaren Verwandtschaft zu Husserl nachgegangen ist.

Dieses Buch signalisiert das Ende der Morris'schen Ansicht, die Peirces Zeichentheorie als Erbin einer ganzen philosophischen Tradition einschätzt und gleichzeitig den radikalen Umbruch im Zeichenverständnis zu übersehen geneigt war. Allgemein kann man dem Band bescheinigen, daß er, bis auf streckenweise Ausnahmen, recht sorgfältig gemacht wurde und wenig sinnstörende Fehler enthält (auf S. 13, wie auch anderswo, stimmen Referenz und Bibliographie nicht überein, z. B.). Wünschenswert wäre gewesen (auf Kosten der Fotokopierbarkeit allerdings!), die redundanten Bibliographien der einzelnen Artikel in einer globalen zusammenzuführen. Ferner wird leider nicht bei allen Autoren der Brauch durchgehalten, die Collected Papers mit Jahreszahl oder Werk zu zitieren. J. Ehrat S. J.

Sieg, Ulrich, *Aufstieg und Niedergang des Marburger Neukantianismus.* Die Geschichte einer philosophischen Schulgemeinschaft (Studien und Materialien zum Neukantianismus 4). Würzburg: Königshausen & Neumann 1994. 582 S.

Das Ziel der vorliegenden Studie ist eine „historische Gesamtdarstellung des Marburger Neukantianismus" (ebd.), welche die Zeit von 1866 bis 1918 umfaßt. Ein besonderes Augenmerk richtet der Autor dabei auf die lokale Universitätsgeschichte und rückt in diesem Zusammenhang Professorengestalten in den Blick, denen man bislang nur wenig Interesse entgegengebracht hat, die aber „als Zeitgenossen und Gegenspieler für das Verständnis des Marburger Neukantianismus unentbehrlich" (18) sind. Außerdem setzt er sich auch „die Aufarbeitung des spezifisch jüdischen Anteils in der Geschichte des Marburger Neukantianismus" (21) zum Ziel. – Die Untersuchung beginnt mit Ausführungen über die Entstehung und Etablierung der neukantianischen Philosophie in Marburg (25–123). Daran schließt sich ein umfangreicher Teil über die Blüte und Krise des Marburger Neukantianismus (125–355) an. Schließlich werden Niedergang und Ende des Marburger Neukantianismus beschrieben (357–469). – Die wichtigsten Resultate der Untersuchung lassen sich so zusammenfassen:

Nach dem Zusammenbruch des Idealismus geriet die Philosophie in eine tiefgehende

Identitätskrise, der die nachhegelsche Philosophie in zweifacher Weise zu begegnen suchte. Zum einen betrieb man Ideengeschichtsschreibung im Geist des Historismus, zum anderen Erkenntniskritik in Anknüpfung an Kant. Im letzteren Sinne engagierte sich F. A. Lange, der Vater des Marburger Neukantianismus, der als akademischer Außenseiter im Reaktionszeitalter keine Berufung an eine deutsche Universität erlangen konnte, sondern diese ebenso wie Cohen dem liberalen Ministerium Falk verdankte. Was Lange und Cohen neben dem Rekurs auf Kant verband, war ein leidenschaftliches sozialpolitisches Engagement sowie das Bekenntnis zum Monotheismus trotz unterschiedlicher Religionszugehörigkeit. Denkerisch waren sie von unterschiedlichem Naturell. Lange ging von einem skeptisch-induktivem Philosophieverständnis aus, während Cohen einen systematisch-deduktiven Philosophiebegriff vertrat. – Entscheidend für die Institutionalisierung des Neukantianismus in Marburg war die Tatsache, daß Lange gegen antijüdische Reserven in der Fakultät dem jüdischen Philosophen Cohen zu einem erfolgreichen Start seiner akademischen Karriere in Marburg verhalf und daß Cohen bereits in den 80er Jahren mit seiner Abhandlung über ‚Das Prinzip der Infinitesimalmethode' und mit der zweiten Auflage von ‚Kants Theorie der Erfahrung' die Grundlage für das Denken der Marburger Schule legte, das sich im Gegensatz zu anderen philosophischen Schulen durch eine „innere Kohärenz der philosophischen Ansichten" (473) auszeichnete. Denn im Zentrum der Schuldoktrin stand bei den Marburgern das Bekenntnis zur transzendentalen Methode, und der Lehrkanon umfaßte im wesentlichen die Schriften von Platon, Descartes, Leibniz und Kant sowie die klassischen Texte der mathematischen Naturwissenschaft von Galilei, Kepler und Newton.

Zur Schulbildung im eigentlichen Sinne kam es erst in den 90er Jahren, als Natorp das zweite philosophische Ordinariat an der Universität Marburg übernahm. Um die Jahrhundertwende hatte sich die Universitätsstadt an der Lahn den Ruf eines ‚Mekkas kontinentaler Philosophie' (Nipperdey) erworben, das begabte junge Philosophen – man denke nur an N. Hartmann und E. Cassirer – anzog. Der Erfolg der Marburger Schule war „nicht zuletzt in der ungewöhnlichen Arbeitsteilung der Protagonisten begründet" (ebd.). Cohen konzentrierte sich, weitgehend unbehelligt von den Alltagsverpflichtungen, auf die philosophische Grundlagenforschung, während Natorp für den von ihm hochverehrten Cohen die universitären und hochschulpolitischen Aufgaben erledigte. Trotz aller äußerlich zur Schau gestellten Einheit hatten die beiden Marburger Ordinarien aber ein durchaus „unterschiedliches persönliches und philosophische Naturell" (474). Bei Natorp zeigte sich bereits früh eine Neigung zum Pantheismus. Damit war eine Spannung zu Cohen, der einen strengen Theismus vertrat, vorprogrammiert. Im Laufe der Denkentwicklung Cohens und Natorps trat diese Differenz deutlich zutage. Denn Cohen wurde immer mehr zu einem bekennenden Juden und entwickelte eine große Abneigung gegenüber dem Pantheismus, während Natorp sich „im Umfeld der Jugendbewegung verstärkt mit lebensphilosophischen und mystischen Gedanken beschäftigt(e)" (ebd.). Die Differenz zwischen Cohen und Natorp schlägt sich auch in deren Werk nieder. Cohen publizierte sukzessiv seit dem Jahre 1902 sein ‚System der Philosophie'. Der erste Band, die ‚Logik der reinen Erkenntnis', entwickelte „auf der Grundlage der Kantischen Erkenntniskritik eine idealistische Erkenntnislogik" (ebd.), die nicht nur wegen ihrer gedanklichen Radikalität, sondern auch wegen ihrer kryptischen Sprachgestalt in der Gelehrtenwelt auf eine geringe Resonanz stieß. Selbst Natorp konnte Cohen nicht folgen, da er die ‚synthetische Einheit' und nicht etwa das ‚Urteil des Ursprungs' für das Zentrum der Logik hielt, verzichtete aber aus Loyalität gegenüber Cohen auf die Veröffentlichung seiner abweichenden Ansichten. Eine günstigere Aufnahme fand der zweite Band, die ‚Ethik des reinen Willens', die die Rechtswissenschaft als Mathematik der Geisteswissenschaften zu erweisen suchte und ungeachtet ihres „Dilettantismus in streng juristischen Fragen" (351) einen nachhaltigen Einfluß auf die juristische Grundlagendiskussion ausübte. Dem dritten Band, der ‚Ästhetik des reinen Gefühls' mangelte es hingegen an gedanklicher Strenge, da die ästhetische Erkenntnis von Cohen nicht auf ein Wissenschaftsfaktum rückbezogen wurde und seine Ausführungen in Sachen Kunst unter dem „Odium der Beliebigkeit" (475) litten. Umstritten ist bis heute, warum Cohens System der Philosophie ein Torso geblieben ist. Denn der vierte Systemteil, die Psychologie, die als übergreifende Einheit der drei Kul-

turbereiche konzipiert war, blieb unpubliziert. Statt dessen wandte sich Cohen nach seinem Weggang von Marburg verstärkt religionsphilosophischen Fragen zu.

Was Natorps Publikationen im Gegensatz zu den Publikationen Cohens auszeichnete, war ihre leichte Lesbarkeit. Daher trug Natorp durch seine Veröffentlichungen wesentlich zur Verbreitung des Gedankenguts des Marburger Neukantianismus bei. Seinen größten Erfolg erzielte er mit der Abhandlung ‚Platons Ideenlehre', die freilich auch auf heftigen Widerstand in der Fachwelt stieß, weil er unter der platonischen Idee nicht etwa eine metaphysische Entität verstand, sondern die platonische Idee als Vorläufer des modernen Naturgesetzes deutete. Auch die Sozialpädagogik, in der Natorp nicht nur der Erziehungswissenschaft eine umfassende Grundlage gab, sondern auch für eine „Sozialreform im Geist Kants und Pestalozzis" (475) plädierte, fand breite Resonanz. Darüber hinaus hat Natorp sich in einer Fülle von Publikationen zu pädagogischen und gesellschaftspolitischen Fragen geäußert, die oft heftige Reaktionen hervorriefen. Vor allem verübelte man Natorp sein sozialpolitisches Engagement, das auf eine „friedliche Reform der Wilhelminischen Klassengesellschaft" (352) zielte. – Politisch standen Cohen und Natorp „bei aller Sympathie für die Sozialdemokratie im Lager des Linksliberalismus" (476). Mit einem atheistischen Sozialismus hatten sie nichts im Sinne, „weil ihnen die Fundierung der Ethik ohne Bezugnahme auf die Gottesidee unmöglich erschien" (ebd.). Zudem ließ sich die von der Sozialdemokratie vertretene materialistische und deterministische Geschichtsphilosophie nicht mit dem kritischen Idealismus vereinbaren, den Cohen und Natorp propagierten.

Ungeachtet seiner wachsenden internationalen Reputation geriet der Marburger Neukantianismus schon im ersten Dezennium unseres Jahrhunderts zunehmend in eine „wissenschaftspolitische Isolierung" (ebd.), was daran deutlich wurde, daß seine Anhänger bei Lehrstuhlvakanzen keine Berücksichtigung fanden. Außerdem stieß er auch an der Marburger Universität selbst auf beträchtliche Widerstände. Man nahm nicht nur Anstoß an Cohens normativen Aussagen über die Naturwissenschaften, sondern sah in der Dominanz des Neukantianismus auch den Hauptgrund dafür, daß die Institutionalisierung des Fachs Psychologie in Marburg nur schleppend vorankam. Im Zusammenhang mit Cohens Emeritierung kam es zum Eklat, als die Mehrheit der Philosophischen Fakultät sich nicht für Cassirer, sondern für den Experimentalpsychologen Jaensch als Cohens Nachfolger entschied und das Kultusministerium trotz heftiger öffentlicher Proteste diesem Fakultätsvorschlag folgte. Diese Entwicklung war teilweise selbstverschuldet. Denn Cohen und Natorp zeigten gegenüber jungen Kollegen, die sich in Marburg habilitierten und abweichende philosophische Ansätze vertraten, „ein hohes Maß an Berührungsangst und Intoleranz" (353) und manövrierten sich daher selbst innerhalb der Philosophischen Fakultät in eine isolierte Position. – Gleichzeitig spielte bei der Nichtberufung Cassirers als Nachfolger Cohens auch der „Antisemitismus der Hochschullehrerschaft" (477) eine Rolle, mit dem sich Cohen schon früh, nämlich 1880, anläßlich des Berliner Antisemitismusstreits konfrontiert sah. Erwies sich in diesem Zusammenhang der bekannte Historiker von Treitschke als „verbohrter Judenhasser", so machte in Marburg der Spätidealist Julius Bergmann, der ebenfalls ein „ausgesprochener Judenfeind" (ebd.) war, Cohen das Leben schwer. Von daher wird es verständlich, daß Cohen, der anfangs von seinen Glaubensgenossen die „weitestmögliche Assimilation" (ebd.) gefordert hatte, im Laufe seines Lebens „zum glühenden Befürworter der jüdischen Religiosität" (478) wurde. Bei Cassirer, dessen Habilitation trotz exzellenter Qualifikation in Marburg nicht durchsetzbar war und der auch in Berlin nur dank eines Machtworts des greisen Dilthey die venia legendi erhielt und zudem erst 1919 an die neugegründete Universität Hamburg als Ordinarius für Philosophie berufen wurde, lagen die Dinge insofern etwas anders, als er sich am Humanitätsideal der deutschen Klassik orientierte. Das bedeutete freilich nicht, daß nicht auch er sich gezwungen sah, Farbe zu bekennen. So setzte er sich kritisch mit der völkischen Kantdeutung Bauchs auseinander und betonte „die Reinheit des jüdischen Monotheismus", wenn auch diesem Religionsbekenntnis „niemals existentielle Bedeutung zukam" (ebd.).

Mit Cohens Weggang von Marburg im Jahre 1912 begann der Niedergang des von ihm maßgeblich geprägten Marburger Neukantianismus als philosophischer Arbeitsgemeinschaft. Nicht nur Hartmann und Heimsoeth gingen eigene Wege, weil sie die er-

kenntniskritische Fixierung der Philosophie als eine inhaltliche Verengung ablehnten, auch Natorp und Cassirer gingen über den von Cohen entworfenen Theorierahmen hinaus. Natorp publizierte bereits im Jahre 1912 eine ‚Allgemeine Psychologie', in deren Mittelpunkt nicht etwa wie bislang bei den Untersuchungen der Marburger Schule ein Wissenschaftsfaktum stand, sondern die Deskription der Bewußtseinsinhalte. Faktisch bedeutete dies „nichts Geringeres als die Restitution des subjektiven Faktors für die Erkenntniskritik" (465 f.). Zugleich war damit eine philosophische Wende eingeläutet, die freilich von den Zeitgenossen nicht als solche erkannt wurde, da Natorp darauf verzichtete, eine definitive Abgrenzung seiner Überlegungen von der Cohenschen Erkenntnislogik vorzunehmen. Die weitere systematische Umorientierung wurde zunächst durch die Kriegsereignisse unterbrochen, angesichts derer Natorp zum ‚Künder des deutschen Wesens' wurde. Nach dem Krieg unternahm er den Versuch, den kritischen Idealismus zu einer ‚Allgemeinen Logik' zu erweitern. Ihren Niederschlag fanden diese Bemühungen in den ‚Vorlesungen über praktische Philosophie' und in der ‚Philosophische(n) Systematik', in deren Mittelpunkt der Gedanke der ‚Poiesis' stand. Als konstitutionellen Fehler der Cohenschen Lehre sah es Natorp nunmehr an, daß Cohen von der Voraussetzung ausging, die Hauptprovinzen des Geistes lägen in sicherer Abgrenzung vor. Was Natorps Spätphilosophie freilich mit Cohens Spätphilosophie verband, war die Hinwendung zu einem positiven Religionsverständnis. Natorps Spätwerk „schlichtweg dem Lager der ‚neuen Metaphysik' zuzuordnen", würde freilich dessen Komplexität „schwerlich gerecht", vielmehr ist davon auszugehen, daß sich in ihm „erkenntniskritische, prinzipientheoretische und metaphysische Reflexionen zu einem begrifflich kaum eindeutig fixierbaren Ganzen" (462) verbinden. – Läßt sich Natorps Spätwerk als eine „metaphysisch zumindest unterlegte Philosophie" interpretieren, so ist „bei Hartmann und Heimsoeth die Wende zur Metaphysik evident" (480). Hartmann versucht in seinen ‚Grundzüge(n) einer Metaphysik der Erkenntnis', mittels einer Ontologie der Erkenntnis die Metaphysik auf einem höheren Reflexionsniveau zu rehabilitieren. Heimsoeth hingegen deutete in seinem Werk ‚Die sechs großen Themen der abendländischen Metaphysik' die europäische Philosophiegeschichte als die Geschichte metaphysischer Probleme. – Schließlich ging auch Cohens Meisterschüler Cassirer zu Beginn der Weimarer Republik eigene Wege. Seine Schrift zur Einsteinschen Relativitätstheorie unterstrich „die symbolische Dimension physikalischer Erkenntnis" (468). Seine ‚Philosophie der symbolischen Formen' zielte auf eine „Erkenntnistheorie der Geisteswissenschaften, welche die Bedeutung der Subjektivität eingehend berücksichtig(t)e" (451). In ausdrücklicher Abgrenzung von Cohen nahm er „die Grundfragen der Sprache als systematisch unabhängigen Gegenstand in den Blick" und vertrat die These, „die ‚Kritik der Vernunft' müsse als ‚Kritik der Kultur' aufgefaßt werden" (ebd.). Faktisch bedeutete seine Sprachtheorie „den Abschied von der Cohenschen Ursprungslogik" (452). Denn gerade, weil er die sprachliche Vergegenwärtigung des Ursprungs nicht für möglich hielt, konzipierte er „eine ‚Philosophie der symbolischen Formen', die auf den Anspruch philosophischer Letztbegründung verzichtete, jedoch den hermeneutischen Grundzug menschlicher Erkenntnis scharf herausarbeitete" (ebd.). – Als Fazit bleibt: „Die Marburger Schule hatte seit Cohens Tod nur noch ein Schattendasein geführt. Cassirer und Natorp bekannten sich zwar formal zu ihr, fühlten sich aber den Grundsätzen des kritischen Idealismus lediglich bedingt verbunden. Im Oeuvre der weniger bekannten Neukantianer wie Kinkel wurde hingegen das ‚Wort des Meisters' nur noch epigonal tradiert. Spätestens mit Natorps Ableben 1924 hörten die Theoreme des Marburger Neukantianismus auf, von der akademischen Philosophie ernst genommen zu werden. Wenn sie dennoch bis 1933 im philosophischen Diskurs immer wieder beschworen wurden, dann deshalb, weil sie sich aufgrund ihrer strengen Systematik als Folie für die Entwicklung neuartiger Gedanken trefflich eigneten. Als lebendige Gemeinschaft hatte die ‚Marburger Schule' das deutsche Kaiserreich nicht überlebt" (462).

Das mag als Überblick über S.s Untersuchung genügen, die sich zum Ziel gesetzt hat, „die Faktizität geschichtlicher Vorgänge verstehend zu beschreiben" (481) und auf diese Weise eine Antwort auf die Frage nach Aufstieg und Niedergang des Marburger Neukantianismus zu finden. Was man S.s Studie sicher bescheinigen kann, ist, daß sie das Bild des Marburger Neukantianismus in mancher Hinsicht zu komplettieren vermag, da

sie auf „die historischen Rahmenbedingungen seiner Wirksamkeit" (6) reflektiert. Ein Blick auf den Anmerkungsteil der Arbeit zeigt, daß der Autor die einschlägige philosophiehistorische Literatur in reichem Maße konsultiert und auch kritisch ausgewertet hat. So unterstreicht er etwa den „Pioniercharakter von Köhnkes Studie" (18) und merkt doch gleichzeitig an, die von Köhnke festgestellte ‚idealistische Wende' der deutschen Universitätsphilosophie in den Jahren 1878/79 sei „nicht geeignet, den Wandel in Cohens philosophischen Ansichten zu erklären" (346). Desgleichen weist er mit Recht auf die Einseitigkeiten von Jegelkas Natorp-Studie hin, bei dem er eine „fehlende Quellenkritik" und eine „apodiktische Gedankenführung" (23) moniert, und selbst bei den „sonst so ergiebigen Untersuchungen von Holzhey" (476), macht er bei der Diskussion der politischen Reformvorstellungen der Marburger Schule Defizite aus. Trotz dieser umsichtigen und durchaus nicht unkritischen Einbeziehung der Neukantianismusdiskussion der letzten Jahre bleibt das Selbstverständnis der Studie, wie S. selbst sagt, „dezidiert historisch" (18). Entsprechend dominiert in der Darstellung auch der Historiker, der eine Fülle von Details zur Geschichte des Marburger Neukantianismus beizusteuern vermag, und bei der Suche nach „historischen Determinanten" (12) von dessen Entwicklung den Bereich der reinen Ideengeschichte überschreitet. Die Anwendung der historisch-kritischen Methode auf den Marburger Neukantianismus hat freilich auch ihren Preis. Denn sie hat zur Folge, daß gegenüber dem im Vordergrund stehenden Problem der historischen Situierung des Marburger Neukantianismus Fragen von dessen „philosophische(r) Interpretation und Bewertung ... zurück (treten)" (18) müssen. Daher spricht S. auch zu Recht nicht etwa von einer philosophie-historischen, sondern von einer „historische(n) Gesamtdarstellung des Marburger Neukantianismus" (19), die er mit der vorliegenden Untersuchung intendiert. Bei allem Erhellenden, das S.s Untersuchung über die historische Gestalt der neukantianischen Philosophie Marburger Provenienz zutage fördert, wird man doch sagen müssen: Gewisse Probleme, die sie bewußt ausspart, harren nach wie vor der Bearbeitung. S. selbst verweist mit Recht darauf hin, daß die Bedeutung, die dem Neukantianismus als einem europäische Phänomen zukommt, „noch nicht hinreichend ausgelotet" (15) sei. Wichtiger scheint noch eine andere Frage, die S. im Vorwort seiner Untersuchung ebenfalls anspricht. Dort ist nicht nur von einer „sich anbahnenden Reaktualisierung neukantianischer Theoreme" (5) die Rede und davon, daß das ausgehende 20. Jahrhundert philosophische Renaissancen zu begünstigen scheine, sondern dort findet sich auch folgender Hinweis auf die aktuelle Problemlage der Philosophie: „Eine philosophische Postmoderne, zu deren Programm es gehört, sich selbstreflexiv und spielerisch auf den Begriff zu bringen, ringt angesichts weltweit ungelöster Probleme erneut um jene normativen Horizonte, die den neukantianischen Denkern selbstverständlich waren" (ebd.). Die Neukantianismusforschung kommt nicht an der Klärung der Frage vorbei, ob und wenn ja in welchem Umfang der Neukantianismus Argumente zur Stützung jener normativen Horizonte bereitzustellen vermag, sie kann sich also anders, als das dem rein deskriptiv verfahrenden Historiker möglich ist, nicht mit der Auskunft begnügen: „Ob die Theoreme der ‚Marburger Schule' in der philosophischen Diskussion wieder zu Ehren kommen, kann nur die Zukunft zeigen" (481). H.-L. Ollig S. J.

Wuchterl, Kurt, *Bausteine zu einer Geschichte der Philosophie im 20. Jahrhundert.* Von Husserl zu Heidegger. Eine Auswahl (UTB Große Reihe 8095). Bern u. a.: Haupt 1995. 504 S.

Im Blick auf die Tatsache, daß das ausgehende Jahrhundert in den nächsten Jahren zu einer Reihe von Versuchen führen wird, „die genaueren Konturen einer Geschichte der Philosophie im 20. Jahrhundert zu zeichnen", möchte der Autor „einige Bausteine für ein solches Unternehmen bereitstellen" (13), wobei er mit der von ihm getroffenen Auswahl weder einen Anspruch auf Vollständigkeit noch normative Absichten verbindet. Faktisch beschränkt er sich auf eine Darstellung der deutschsprachigen Philosophie in der ersten Hälfte unseres Jahrhunderts, wobei er, wie schon der Untertitel deutlich macht, einen Bogen zu schlagen sucht von Husserl zu Heidegger. Den Versuch, die erste Hälfte des 20. Jahrhunderts als Epochenabschnitt darzustellen, hat für ihn von daher

seine sachliche Berechtigung, daß der Jahrhundertbeginn mit dem Aufkommen neuer Denkweisen zusammenfällt, welche die Folgezeit entscheidend geprägt haben. Aus der Perspektive des ausgehenden 20. Jahrhunderts, so betont er, erscheinen die Bemühungen zu Beginn unseres Jahrhunderts „wie ein groß angelegter Versuch, sich den Zugriffen der Naturwissenschaften und den Auswirkungen in Technik, Wirtschaft, Gesellschaft und Politik zu entziehen" (ebd.), Wissenschaften, die im 19. Jahrhundert durch ihre eindrucksvollen Erfolge zu einer Macht erster Ordnung geworden waren. Selbst wenn die Grundlagenkrisen in Physik und Mathematik bald eine Kritik der Selbstgefälligkeit des klassischen Positivismus ermöglichten, so setzte diese Situation zugleich Kräfte frei, „die zu einer Neuorientierung des Positivismus führ(t)en und so die Kontinuität des naturwissenschaftlichen Denkens in der Form der sogenannten Analytischen Philosophie bewahr(t)en (14)". Einen bedeutenden Gegenentwurf zu diesen Tendenzen stellt in den Augen des Verfassers die Phänomenologie dar, deren Spuren er in der ersten Hälfte des 20. Jahrhunderts weiterzuverfolgen sucht. Dabei ist er sich bewußt, daß nicht nur „die Spuren ‚Von Husserl zu Heidegger'", sondern auch „die Spuren ‚Von Frege zu Wittgenstein'" die erste Hälfte unseres Jahrhunderts durchziehen. Die zweite Jahrhunderthälfte bezeichnet er, da sie „weniger von ... eindeutigen Spuren als von Umstürzen geprägt" sei, als „Zeit der Wenden" (14). Denn von der Kritischen Theorie werde „die gesellschaftliche Wende als reale Utopie propagiert" (ebd.), die Analytische Philosophie erhebe den „Anspruch einer Revolutionierung des Denkens durch den Rückgang auf die sprachlichen Bedingungen" (ebd.) und schließlich gebe es eine Vielzahl von Philosophen, die sich im Sinne einer pragmatischen Wende damit begnügten, „humane Antworten auf die neuen Herausforderungen im ethischen und ökologischen Bereich zu finden" (15). Von daher stellt sich für W. die Situation am Ende des Jahrhunderts so dar, daß „fundamentale Grundkonzeptionen und deren revolutionäre Transformationen in einem diffusen Pluralismus unvermittelt nebeneinander(stehen)", woraus sich eine „neue Herausforderung für die philosophische Vernunft" ergibt, „die sich mit dem Aufweis ihrer Widersprüchlichkeit im Sinne der Postmoderne nicht zufriedengeben kann" (ebd.).

W.s Darstellung ist so aufgebaut, daß er nach einer Skizze der philosophischen Situation um die Jahrhundertwende (17–35) sich ausführlich mit den drei Strömungen befaßt, die s.E. „für die Methodik des nichtanalytischen Denkens zu Beginn unseres Jahrhunderts von entscheidender Bedeutung" (ebd.) sind, nämlich der Phänomenologie (37–63), der Lebensphilosophie (65–106) und des Neukantianismus (107–145). Anschließend geht er auf verschiedene „Auswirkungen dieser lebensmächtigen Konzeptionen" (ebd.) ein, konkret auf die phänomenologischen Wesensanalysen, welche die Ansätze Husserls explizit fortführen (147–234), die Lebensweltanalysen, welche die in Diltheys Entwürfen verborgenen Implikationen weiter entfalten (235–274), auf Autoren, welche den Weg von der Kulturkritik zur Kulturphilosophie und zur philosophischen Anthropologie beschreiten (275–335), auf Versuche, das Verhältnis Mensch und Transzendenz zu denken (337–422) und schließlich auf die Transformation der Phänomenologie in der Philosophie Heideggers (423–465). Auf diese Weise eröffnet W. dem Leser einen „Weg durch die philosophische Landschaft der ersten Jahrhunderthälfte" (423), der mit Husserls methodologischer Neubesinnung der Philosophie beginnt und mit Heideggers Sicht von Philosophie als „Verkündigung der Fülle des sich selbst offenbarenden Seins" (15) endet.

Charakteristisch für W.s personenbezogene Darstellung ist, daß diese sich nicht nur an Denkern orientiert, die auffällige Spuren in der philosophischen Landschaft hinterlassen haben – neben Husserl und Heidegger wären hier etwa Max Weber, Georg Simmel, Ernst Cassirer, Karl Rahner und Martin Heidegger zu nennen – sondern daß er auch eine Reihe von vergessenen und nur Fachleuten geläufigen Namen in Erinnerung ruft, um zu verdeutlichen, „wie einseitig und voreingenommen unser gegenwärtiges Denken geworden ist, das ausschließlich die zufälligen Augenblicksinteressen zum Maßstab des Zuwendungswürdigen macht" und damit unterschlägt, daß „in der Denkgeschichte durchaus Schätze verborgen" sind, „die unsere Zeit bereichern können" (13). Begrüßenswert ist in diesem Zusammenhang vor allem, daß er den religionsphilosophischen Diskurs, der in der ersten Hälfte des 20. Jahrhunderts geführt wurde, nicht aus-

spart. So finden unter dem Stichwort ‚konfessionelle christliche Philosophie' neben K. Rahner auch Denker wie E. Przywara, E. Stein und P. Wust Erwähnung, die großen Dialogiker (F. Ebner, F. Rosenzweig, M. Buber) werden eingehend gewürdigt, neben der Jaspers'schen Philosophie der Transzendenz werden unter dem Stichwort ‚Christliche Philosophie und Neuzeit' P. Tillich und R. Guardini gegenübergestellt und schließlich geht W. auch ausführlich auf die Religionsphilosophie im weiteren Umkreis der Phänomenologie (R. Otto, L. Ziegler, M. Scheler) ein.

Auch wenn es W. wesentlich um eine didaktisch klar konzipierte „Grundorientierung" (13) in einem zugegebenermaßen unübersichtlichen Gelände geht, so läßt er es doch nicht einfach bei der Darstellung bestimmter Essentials bewenden, sondern spart auch nicht mit weiterführenden Hinweisen. So spricht er etwa von dem Scheitern der Husserlschen Spätphänomenologie, die durch den Einbau hermeneutischer Elemente ihre wissenschaftliche Eindeutigkeit verloren habe, und setzt dieses Scheitern in Parallele zum Scheitern des Diltheyschen Versuchs, eine wissenschaftliche Grundlegung der Geisteswissenschaften zu realisieren. Oder er diagnostiziert bei Reiners später Wertethik ein Lavieren zwischen der Skylla des Psychologismus und der Charybdis ontologischer Hypostasierung, die nicht habe verhindern können, daß der phänomenologische Ethiktyp durch die Analytische Philosophie und die neue Hermeneutik in die Defensive gedrängt wurde. Beachtung verdient ohne Zweifel auch die W.s Einschätzung der Philosophischen Anthropologie, die für ihn „die letzte, in sich geschlossene philosophische Disziplin der klassischen Philosophie dar(stellt), ehe die Hinwendung zur Transzendenz bei Jaspers und die Umdeutung der klassischen Metaphysik bei Heidegger den Zeitabschnitt der ‚philosophischen Wenden' sprachlicher, sozialkritischer und pragmatischer Art vorbereitet" (310). In Sachen Neukantianismus stellt W. fest, es habe lange gebraucht, bis man dessen Auswirkungen auf die Gegenwartsphilosophie überhaupt zur Kenntnis genommen habe; dabei gebe es kaum eine philosophische Neuerung zu Beginn unseres Jahrhunderts, auf die der Neukantianismus nicht indirekt oder direkt eingewirkt habe.

Diese wenigen ‚Stichproben' machen deutlich, daß sich W. durchaus um eine differenzierte Sicht philosophischer Zusammenhänge bemüht. So gesehen kann dieses Buch auch als Einführung in die Geschichte der Philosophie im 20. Jahrhundert empfohlen werden, zumal es sich um eine „Ausführlichkeit" bemüht, „die deutlich über ein bloßes Lexikon-Wissen hinausgeht" (13). Daß der Autor selbst von einer Darstellung in „groben Umrisse(n)" (ebd.) spricht, zeigt freilich auch die Schwierigkeit eines solchen Unternehmens, bei dem sich zwangsläufig nur eine bestimmte Detailgenauigkeit erreichen läßt. Zudem stellt sich bei jeder Darstellung dieser Art das Problem: Wie wird man der Fülle des zu bewältigenden Materials Herr? Um eine „Lesbarkeit in Buchform" (ebd.) zu ermöglichen, hat der Autor sich für eine Auswahl entschieden, die sicher nicht auf ungeteilte Zustimmung stoßen wird. Denn er blendet die gesellschaftskritische und die analytische Philosophie aus und beschränkt sich auf die Nachzeichnung des Weges, der vom frühen Husserl zum späten Heidegger führt. Allerdings ist auch diese ‚Wegbeschreibung' nicht ohne Reiz. Denn sie bildet einen gewissen Kontrapunkt zu einem forcierten Modernismus in Sachen Philosophie, der nicht unproblematisch ist, zeugt doch der Bezug auf vergessene Denker, wie W. zu Recht schreibt, „nicht notwendig von der Antiquiertheit des Gedachten" (ebd.). H.-L. Ollig S. J.

Heidegger, Martin, *Phänomenologie des religiösen Lebens* (1. Einleitung in die Phänomenologie der Religion; 2. Augustinus und der Neuplatonismus; 3. Die philosophischen Grundlagen der mittelalterlichen Mystik) (Gesamtausgabe 60). Hrsg. *Matthias Jung, Thomas Regely, Claudius Strube.* Frankfurt a. M.: Klostermann 1995. 351 S.

In den Skizzen zu einer (dann nicht gehaltenen) Vorlesung des Jahres 1918/19 und in den Vorlesungen von 1920/21 und 1921 geht es Heidegger (H.) darum, sich philosophisch des Phänomens der Religion zu vergewissern. Damit sind drei verschiedene, wenngleich miteinander eng verschlungene Aufgaben benannt: 1. Wie kann man das Phänomen der Religion in den Blick bekommen? 2. Was heißt, Religion zu „verstehen"?

3. Welchen Sinn hat ein solcher Verstehensversuch und was ergibt sich daraus für ein Selbstverständnis der Philosophie?

ad 1: „Die" Religion ist ein Abstraktum, das zu Konstruktionen verführt. Man muß sich beschränken. Da es H. immer um ein situiertes Verstehen geht, nimmt er Religion in der Gestalt, in der sie unsere geschichtliche, geistige Situation heute irgendwie bestimmt, d. h. als christliche. Das heißt aber nicht, daß er eine gegenwärtige Gestalt christlichen Glaubens näher betrachtet. Denn kraftvolle Formen dieses Glaubens findet er nicht zu seiner Zeit, sondern nur in der Vergangenheit. Zudem will er Formen betrachten, die den Christen selbst als vorbildhaft gelten: deshalb seine Konzentration auf Paulus, auf Augustinus, auf die mittelalterliche Mystik. Eine zweite Beschränkung liegt darin, daß er sich auf das individuelle religiöse Erleben und seine Ausdrucksformen bezieht; das traditionale und soziale, das lehrhafte und ethische Element von Religion treten in den Hintergrund. Mit Schleiermacher unterscheidet H. scharf (gegen Kant und Hegel: 328) die mit der Religion oft verbundene Ethik und Metaphysik von dieser selbst. – *ad 2:* Der Deutung des religiösen Lebens und Erlebens legt H. ein zweifaches Schema zugrunde, das wir schon aus seinen vorherigen Vorlesungen kennen. Es ist erstens die Welthaftigkeit des Lebensvollzugs nach den drei Dimensionen der Umwelt, der Mitwelt und der Selbstwelt; Religion ist durch eine Akzentuierung der Selbstwelt (Innerlichkeit) gekennzeichnet. Und es ist zweitens die dreifache Gerichtetheit des Lebensvollzugs: jegliche Sinn-Situation ist bestimmt durch den Gehalts-, den Bezugs- und den Vollzugssinn, von denen je einer die Führung übernehmen kann. Für Religion wie für die Philosophie, wie H. sie versteht, konzentriert sich alles auf den Vollzugssinn. Es gilt also herauszuarbeiten, welche Art von „Selbst" sich im Kontext der Religion, d. h. unter dem Anruf des Heiligen (wie H. mit R. Otto formalisiert), konstituiert, und von welcher Art der inneren Bewegtheit diese Konstitution ist. – *ad 3:* Das unter der Führung dieser „formalen Anzeigen" erreichbare „Verstehen" von Religion ist zunächst ein historisches und damit distanziertes. Dennoch würde H. seinen eigenen Prämissen widersprechen, wenn er übersähe, daß dieses Verstehen nicht nur einen Gehalt, sondern auch einen bestimmten lebensmäßigen Bezug hat, dem wiederum eine vollzugshafte Selbstsituierung entspricht. Im Gegenteil: die dreifache Sinnrichtung nicht nur im Objekt, sondern auch im Subjekt der Religionsphilosophie aufzusuchen, macht gerade das Charakteristikum (und m. E. die Überlegenheit) seines Ansatzes aus. Dennoch hat sein Bemühen nicht den Sinn, eine bestimmte Religiosität zu stärken oder gar zu erwecken. Es geht vielmehr um ein Zweifaches: einerseits um die Gewinnung einer Art geschichtlich-existentiellen Denkens am Modell des religiös bestimmten Existenzverständnisses, andererseits um die Selbstsituierung eines Philosophierens dem religiösen Glauben gegenüber. Gerade deswegen muß äußerste Sorgfalt und Hochachtung das Verstehen der Religion prägen, damit das Philosophieren angesichts dieses ganz anderen Lebensvollzugs zur Entschiedenheit des eigenen gezwungen wird. Die Zweiseitigkeit des Vortrags „Phänomenologie und Theologie" aus dem Jahr 1928 ist also schon in diesen frühen Jahren spürbar: einerseits eine sympathisierende, scheinbar identifizierende Deutung des Glaubens, andererseits eine scharfe Entgegensetzung des existenziellen (Vollzugs-)Sinnes von Glauben und Philosophieren, die allerdings gerade eine von Seiten der Philosophie (s.E. nicht umgekehrt!) eine bleibende, enge „Nachbarschaft" begründet. In diesen Vorlesungen ist das alles freilich wohl spürbar, aber kaum ausdrücklich gesagt; so entsteht der Schein, H. wolle doch, entgegen seinem eigenen Bekunden, für die religiöse Welt werben. Aber diese steht für ihn sowohl existenziell wie phänomenologisch in der Epoché. Sein Bemühen gilt einem (im Heute situierten) Verstehen, das in sich selbst (phänomenologisch zu entfaltende) Kriterien seiner Ursprünglichkeit enthält. Um diese Verstehensmöglichkeiten freizulegen, bedarf es einer extremen Umsicht im Umgang mit den leitenden Begriffen, die als bloß „formal anzeigende" immer in einer Vorläufigkeit gehalten werden müssen.

An die Überlegungen zur Phänomenologie überhaupt und zur Religionsphänomenologie im besonderen (die, wie man sieht, keine bloß regionale ist) schließen sich drei Exemplifizierungen der letzteren an. Gehen wir in zeitlicher Reihenfolge vor, so sind das zuerst Skizzen zum Problem, wie mittelalterliche Mystik heute philosophisch zu deuten wäre. Es sind glücklicherweise erhaltene Vorarbeiten für eine Vorlesung des Winterse-

mesters 1918/1919, die H. aber dann doch, sich überfordert fühlend, nicht gehalten hat. Diese Skizzen stehen in Kontinuität zu den Projekten, die er in seiner Habilitationsschrift angekündigt hat: den Reichtum der mittelalterlichen Lebens- und Glaubenswelt zu erforschen, wobei Meister Eckhart eine besondere Aufmerksamkeit gelten sollte. In den uns nun vorliegenden Skizzen werden die Mystiker selbst (es geht um Bernhard, Eckhart, Luther, Teresa) nur ganz kurz behandelt. Vielmehr behandelt H. die Mystik im allgemeinen. Er nimmt sie als gesteigerte und vor allem „ursprüngliche" Form religiösen Lebens, das formal als extreme Bewegtheit des Selbstvollzugs von dem sich zeigenden Heiligen her gedeutet wird; da der Philosophie dieses Heilige selbst nicht „erscheint", kann über es nur auf dem Umweg über die Analyse der von ihm motivierten Lebensform etwas gesagt werden. Es ist „bei den Grundbewegtheiten und ihrer motivationalen Genesis einzusetzen: Die Erfüllungen eines ganz originären ‚ich kann'. ‚Ich'?" (306) Das Ursprüngliche: „Unser erlebnismäßiges Verhalten zu Gott – das primäre, weil in uns gnadenhaft aufquellende ..." (324). Von daher werden Dogma und Theologie (150, 310) für H. problematisch (– das Kerygma übersieht er). Sie sind jedenfalls nichts Primäres; ihre Funktion ist von der religiösen Lebenswelt her neu zu bestimmen; ihre objektive Gestalt darf nicht dazu verführen, sie als theoretische Wahrheiten mißzuverstehen. Zur Ideologie sieht H. das katholische Dogma im antimodernistischen Kampf der Kirche seiner Zeit geworden. Gegen dieses „System" findet er sehr scharfe Worte, in denen persönliche Verwundungen spürbar werden (313 f.). Wenn er die Mystik studiert, dann im Gegenzug gegen die mittelalterliche Scholastik und noch mehr gegen die Neuscholastik. Seine Phänomenologie richtet sich aber ebenso gegen die konstruktive Religionsphilosophie des Neukantianismus, also gegen W. Windelband, R. Otto und E. Troeltsch (was nicht ausschließt, daß er einzelne Elemente auch von dort übernimmt). Denn: „*Er*philosophieren läßt sich keine echte Religion; auch hat Philosophie kaum einen echten Maßstab der Kritik beizubringen, sofern sie ihren wahren Beruf erfaßt hat" (323).

Im Wintersemester 1920/21 hielt H. (als Privatdozent in Freiburg) eine Vorlesung mit dem Titel „Einleitung in die Phänomenologie der Religion", deren methodologische Reflexionen wir oben schon zusammenfassend referiert haben. Der interpretatorische Teil ist dem frühesten erhaltenen schriftlichen Zeugnis des christlichen Glaubens gewidmet, nämlich dem ersten Thessalonicherbrief des Paulus; ergänzend wird auch der zweite und der Brief an die Galater herangezogen. Die Texte geben einen Einblick in die glaubende „Selbstwelt" des Paulus, für die das Berufensein zum Apostel entscheidend ist. Darin liegt erstens ein ausgeprägt *mitweltliches* Selbstverständnis. Denn Paulus verzichtet darauf, sich von seinen Visionen her zu „verstehen und zu rühmen"; er will sich nur rühmen des Glaubens, der Liebe, des Durchhaltens der von ihm gegründeten Gemeinde. Er verbindet sein Schicksal (seine Ehre, seinen Ruhm beim jüngsten Gericht) mit dem Glauben der von ihm gegründeten Gemeinden: *sie* sind sein Kranz etc., deshalb macht er sich auch solche Sorgen um sie. Seine Darlegungen sind deshalb nicht als dogmatische Äußerung, sondern als echter, situierter Brief zu lesen. – In Pauli Sendungsbewußtsein liegt aber auch (zweitens) ein betont *geschichtliches* Selbstverständnis. Ausgang vom Gewordensein: einerseits der Berufung Pauli zum Apostel (er will nichts anderes mehr sein als Verkündiger des Endes der alten Weltordnung, d. h. eines Wie der Existenz, im Kreuz Christi und der Hoffnung auf das Reich), – andererseits des zum Glauben-gekommen-Seins der Thessalonischer: daran und an das damit verbundene vollzugsmäßige „Wissen" werden diese erinnert, gegen den „Abfall" in das Vorstellungsmäßige und Einstellungsmäßige, das in der Frage nach dem Wann der Parusie und nach dem erwartbaren Schicksal ihrer Verstorbenen liegt. Es gelte vielmehr, die reine Bewegtheit der Hoffnung auf die nicht lokalisierbare Parusie durch immer neuen Kampf gegen die Mächte der alten Welt wach durchzuhalten; diese Hoffnung zeige sich nicht im Enthusiasmus, sondern im Durchhalten der mannigfachen „Betrübnisse". Paulus will (so deutet es H.) die Zeitlichkeit der Parusie, ja die Gegenwart Gottes, weder objektzeitlich noch zeitlos-ewig verstehen, sondern ablesen am Wie des richtigen christlichen Stehens in der „Situation", das zugleich durch Bedrängnis und Freude, durch Aushalten und Gnade bestimmt ist, i.U. zu dem falschen Selbstverständnis, das nämlich „weiß", wann Christus kommt; inzwischen müßiggeht und sich dem „Fleisch" überläßt usw. Die Übernahme spätjüdischer und iranischer „Vorstellungen" in die „Eschatologie" des frü-

hen Christentums schätzt H. demgegenüber als nicht so wichtig ein, da die eschatologische Haltung zentral nicht von Vorstellungen abhängt; der Vollzugssinn sonst als identisch oder ähnlich scheinender Bilder kann ja doch recht anders sein.

Im darauffolgenden Sommersemester (1921) las H. über „Augustinus und der Neuplatonismus". Wie schon in seiner Darstellung des Paulus erweist sich H. in diesem Zusammenhang als Kenner der (protestantisch-)theologischen Literatur seiner Zeit; Troeltsch, Harnack und Dilthey geben ihm die Folie für seine eigene Deutung ab. Augustinus steht für H. zwischen Paulus und Luther, d. h. zwischen der ganz originalen urchristlichen Erfahrung der Vollzugsbewegtheit und dem Rufer zurück zu dieser Erfahrung aus der Entfremdung des christlichen Denkens an das ganz anders motivierte griechische. Augustinus bringt einerseits das neue Prinzip der bewegten Innerlichkeit original gegen das antike Kosmosdenken zum Ausdruck; andererseits tut er dies zum Teil mit den Mitteln der neuplatonischen Systematik (die Skala der bona; die immutabilitas als das summum bonum). Daß Augustinus aber trotz der damit gegebenen Zweideutigkeit entschieden aus dem dramatischen Existenzverständnis des Christlichen lebt, zeigt H. in seiner Interpretation auf, die sich auf das X. Buch der „Confessiones" konzentriert. Dort scheint es um zwei verschiedene Themen zu gehen: zuerst eher theoretisch um die memoria, dann im Sinne einer praktischen Gewissenserforschung um die drei Grundarten der Versuchungen (durch die Sinnlichkeit, die Neugier, den Ehrgeiz). In der Tat aber hängen beide Teile zusammen. Die Reflexion über die Memoria gipfelt in der Feststellung, daß Gott der Seele so inwendig sein kann, daß sie nichts von ihm weiß, aber doch so viel Wissen hat, daß sie ihn suchen kann. Vor allem gegenständlichen Wissen von Gott liegt also ein bezugs- und vollzugsmäßiges, das seinerseits wesentlich affektiv bestimmt ist. Wie sieht der entsprechende Vollzug des Suchens aus? Er ist weniger ein aktives Suchen, als ein Sich-finden-Lassen; dessen Bedingung besteht darin, daß die Seele wach bleibt bzw. sich ihre Wachheit erkämpft gegen die Tendenzen des Abfalls (des „Defluxes"), die in den genannten Typen der Versuchung liegen: Verlust der Selbstsphäre im zersplitternden und entfremdenden Aufgeben im Genuß oder in der Neugier einerseits, Entfremdung an das Urteil der Mitwelt und falsche Selbstsorge im Ehrgeiz. Die Situation des Ich ist durch Selbsthabe, aber durch Selbsthabe in der Versuchung gekennzeichnet, und eben dadurch ist es der „Ort" der göttlichen Gegenwart. – So wie H. das von Augustinus gezeichnete „Ich" viel reicher und ursprünglicher als das des Descartes einschätzt, dem folgend die ganze neuzeitliche Philosophie in eine Engführung geriet, so ist sein Versuch, durch eine phänomenologische Interpretation der „Confessiones" zu seiner eigenen Konzeption einer Phänomenologie überhaupt zu kommen, implizit eine Kritik der sich an Descartes inspirierenden Husserlschen Variante der Phänomenologie. Dies ist nur ein Hinweis auf die Tatsache, daß sich im Hintergrund dieser Vorlesung viel mehr abspielt als H. in deutlichen Worten sehen läßt.

Die Textbasis dieser Edition bildeten H.s eigene Manuskripte für die Augustinusvorlesung, für die Skizzen zur Mystik, für die Beilagen zur Augustinusvorlesung und zur Vorlesung über Paulus. Diese selbst ist im originalen Mskr., wie es scheint, nicht erhalten; die Herausgeber stützten sich auf mehrere Nachschriften, vor allem auf die von Oskar Becker. Dabei ist ein im allgemeinen gut lesbarer Text herausgekommen. (Einige wenige Ausnahmen seien genannt: S. 213 unten: „aufbläht" kann nicht stimmen, vielleicht „aufgeht" oder „aufbricht"; S. 223: der Satz mit dem pallium müßte freier, korrekter formuliert werden; S. 321 unten muß es wohl heißen „Die Religion ist streng zu scheiden von dem, was ihr *nicht* angehört".) – Man muß dem Nachlaßverwalter dankbar sein für die Entscheidung, daß er diese Texte, auch wenn sie nicht alle im Original erhalten sind, veröffentlicht hat. Entscheidende Motive des Heideggerschen Denkens, die in den vorherigen und nachherigen Vorlesungen nur knapp angedeutet werden, werden hier greifbar oder doch greifbarer. Auch für die aktuellen Fragen der Religionsphilosophie ist aus ihnen immer noch unendlich viel zu lernen. Die Herausgeber haben eine bewundernswerte Arbeit geleistet.

G. Haeffner S. J.

Das Tun, der Glaube, die Vernunft. Studien zur Philosophie Maurice Blondels. „L'Action" 1893–1993. Hrsg. von *Albert Raffelt, Peter Reifenberg, Gotthard Fuchs.* Würzburg: Echter 1995. 244 S.

Zum Centenarium eines Grundwerks moderner katholischer Philosophie gab es in Deutschland drei Tagungen: seitens der Katholischen Akademie in Freiburg, des Bildungszentrums „Erbacher Hof" (in Zusammenarbeit mit dem Philosophischen Seminar der Universität) zu Mainz, schließlich (ebenfalls im Erbacher Hof) der Katholischen Akademie Rabanus Maurus. Im wesentlichen bringt das Buch die Vorträge dieser Tagungen, wobei es in der Reihung zunächst dem Aufbau der Action folgt (den schon die Einführung knapp skizziert), dann das Buch als ganzes in den Blick nimmt, zum Vergleich mit anderen Konzeptionen, ehe das Spätwerk und die Rezeptionsgeschichte Blondels behandelt werden.

H. Verweyen konfrontiert Blondels Kritik des „Dilettantismus" mit dem „postmodernen" Denken. Will W. Welsch einen ernsthaften Pluralismus von seinem „smarten Verwandten" des „anything goes" unterscheiden, so merkt V. rechtens an, daß dieser dem „Rest der Familie kaum noch Platz zum Atmen" läßt (27). Geboten ist die Achtung der Fremdheit des Anderen, „ohne es aus dem Gegenüber in ein bloßes Nebenan gleiten zu lassen" (31). *P. Henrici* stellt die Strukturen der „Action" ins Licht der französischen Philosophie (eine überarbeitete französische Publikation, weil ihm die Ausarbeitung seiner insgesamt drei Beiträge nicht möglich war), aufgrund der erhaltenen Notizzettel des Doktoranden. Sie situieren den Text, erhellen Dunkelheiten, Mißverständnisse und lassen vor allem B.s Originalität deutlicher hervortreten (bes. hinsichtlich der Überwindung Cartesischer Monologik: „Das Cogito ist definitionsgemäß einsam, das Tun unausweichlich solidarisch" – 40; sowie zum letzten Kapitel, das eben nicht transzendentalphilosophisch zu lesen sei). B.s Kritik der positiven Wissenschaften will *A. Doz* vom Deutschen Idealismus her verdeutlichen, bedauernd, daß B. sich dessen „mächtige [ ] begrifflichen Mittel" nicht zu eigen gemacht hat (57). Unter dem Titel „System und Konkretion" stellt *J. Reiter* die „mortification naturelle" als Herausforderung des philosophischen Denkens heraus (es kann sich nicht durch „Spediteure realisieren, die in ihrem Innern gegenüber den Transportgütern indifferent bleiben" – 60). *H. Wilmer* (vgl. seine große Untersuchung von 1992) zeigt, daß B. aufgrund tiefer, bis zu mystischer (bes. eucharistischer) Erfahrung schreibt, sie aber zunächst nicht angemessen einbringen kann. Unter dieser Rücksicht bildet das Spätwerk nicht bloß einen Nachtrag, freilich auch keinen Gegensatz zur „Action", sondern eine wichtige Ergänzung. *A. E. van Hooff* befaßt sich mit der Streitschrift „Comment réaliser l'Apologétique Intégrale ..." (1912/13), in der B. unter dem Namen de Sailly seinen Ansatz zur Glaubensvermittlung gegen P. Schwalm verteidigt, und macht deutlich, daß B. damit auch die heutige Fundamentaltheologie anfragt, soweit sich noch im Dreischritt von demonstratio religiosa, christiana, catholica vorgeht, ja überhaupt die Frage nach unseren erkenntnistheoretischen Voraussetzungen stellt (115: „Faute d'une philosophie expresse, on a d'ordinaire une philosophie inconsiderée"). Rez. nicht ganz nachvollziehbar ist der Versuch *J. Koppers,* B. vom reinen Religionsglauben Kants her zu verstehen. Volonté voulante und voulue im Widerspruch (122f.)? Historisches Verständnis als „abergläubisches Moment" (127), und B. gehe „vom historisch bedingten reinen Religionsglauben" zu ihm „als solchem" über? In einem Gastbeitrag arbeitet *C. Troisfontaines* die Schopenhauerkritik der „Action" heraus, nicht zuletzt, um B. gegen den Vorwurf einer „méthode d'innocence" (130) zu verteidigen (doch von „tragischem Optimismus" bei ihm – 144 – sollte man m. E. so wenig – oder noch weniger – reden als von Optimismus). Die tragisch-dionysische Konzeption Nietzsches konfrontiert *G. Larcher* im folgenden der Blondelschen Glaubensoption, nachdem er vorher Affinitäten in der Wissenschafts- und Historismuskritik herausgestellt hat. Vom Standpunkt lateinamerikanischen Befreiungsdenkens her schaut *O. König* auf B. wobei vor allem der Praxisprimat wie die Überwindung eines theologischen Zweistockwerkdenkens durch sein Konzept des „état transnaturel" dankbar registriert werden, doch auch sein Einsatz für den Volkskatholizismus. Schließlich gibt *Raffelt* einen Bericht über die Blondelrezeption in der deutschen katholischen Theologie (darin eine entschiedene Replik auf die Kritik Theobalds, M. B. und das Problem der

Modernität, Frankfurt/M. 1988). Darüber hinaus bietet er im Anhang eine dankenswerte Bibliographie: Bibliographien (u. Forschungsberichte), Hauptschriften B.s, deutsche Übersetzungen, sodann – in Ergänzung zur Bibliographie von Virgoulay/Troisfontaines – sonstige Übersetzungen (1984–1993) und Sekundärliteratur (1976–1994 – auf das chronologische Gesamt-Verzeichnis der deutschen [von 1894 (Lasson) bis 1992 (Wilmer) in: M. B., Der Ausgangspunkt des Philosophierens, Meiner 1992, hat R. zuvor schon verwiesen]. Mitarbeiter-Verzeichnis und Namenregister beschließen den Band. Denkanstoß und Arbeitsinstrument, dem man entsprechende Wirkung wünschen möchte. J. Splett

Damast, Thomas, *Jean Paul Sartre und das Problem des Idealismus.* Eine Untersuchung zur Einleitung in „L'être et le néant". Berlin, Akademie Verlag 1994. XXIV/344 S.

Es handelt sich um eine sehr detaillierte und sorgfältige („close reading" [5]) Kommentierung der ersten fünf Abschnitte der Einleitung von „L'être et le néant", in denen Sartre die Fundamente seiner phänomenologischen Ontologie ausarbeitet. Der untersuchte Text umfaßt kaum 20 Seiten, die aber als außerordentlich schwierig gelten. Im ersten Hauptabschnitt untersucht Sartre weniger den Phänomenbegriff bei Husserl und Heidegger selbst, als daß er als Grundlage seiner dann folgenden Überlegungen einen auf Husserl zurückgehenden Begriff von Phänomen exponiert, den er ab dem zweiten Abschnitt seiner Einleitung auf sein ontologisches Fundament hin untersucht. Da diese Abschnitte eine in sich geschlossene Abhandlung bilden (man kann sie geradezu als eine „philosophische Summe des 20. Jahrhunderts" bezeichnen [6]), bleibt der letzte Abschnitt 6 von Sartres Einleitung hier außer Betracht. Sartre sucht seine vortheoretischen Grundüberzeugungen zu begründen, zu denen er durch seine Lebenserfahrung gelangt ist; es geht ihm darum, weder die unmittelbaren Gegebenheiten der Erfahrung als einen bloßen „Schein" zu entwerten noch die Realität in die Gesamtheit unserer Vorstellungen von ihr aufzulösen (vgl. 308). Dabei führt er zu seinem eigenen Standpunkt immer über eine Auseinandersetzung mit der Philosophiegeschichte. Es scheint, daß bei Sartre die Ontologie ihre Begründung im Zusammenhang mit einer Kritik der Metaphysik im traditionellen Sinn erfährt; Sartre kennt jedoch selbst eine Metaphysik, die allerdings, im Gegensatz zur und als Fortsetzung der phänomenologischen Ontologie von „L'être et le néant" spekulativ wäre (und – unter anderem – die Frage behandeln müßte, warum das Sein denn überhaupt den ontologischen Akt vollzieht und Bewußtsein aus sich hervorbringt). Sartre will zeigen, daß Sein unabhängig von der Beziehung auf eine Subjektivität ist und deshalb auch nicht als „aus dem Nichts geschaffen" verstanden werden kann. Was Sartre in den ersten fünf Abschnitten der Einleitung in Auseinandersetzung vor allem mit Descartes, Kant, Husserl und Heidegger sagen will, läßt sich nach D. so zusammenfassen: „Das Seiende ist zwar nur Phänomen, d. h. eine unendliche Mannigfaltigkeit von Erscheinungen; aber in Gestalt von Seiendem enthüllt sich ‚etwas', das – ebenso wie die Subjektivität – nicht der ‚Bindung der Gegebenheit' unterliegt." (305) Sartre wendet sich damit gegen den Versuch, im Sinne von Berkeleys „esse est percipi", ‚Sein'(bzw. ‚sein') als ‚gedacht-', bzw. ‚erkannt-werden' oder ähnlich zu bestimmen. Er betrachtet einen solchen Standpunkt als idealistisch bzw. phänomenistisch und lehnt ihn in seinen beiden Varianten des „absoluten Phänomenismus" und des „subjektiven Idealismus und objektiven Phänomenismus" ab. Der absolute Phänomenismus bestünde in der Behauptung, daß nicht zu erscheinen nicht zu sein heißt. Dagegen besagt der bloß objektive Phänomenismus, daß zwar das Bewußtsein die Gegebenheiten „aus dem Nichts schafft", selbst aber nicht bloß „als" Gegenstand einer anderen Subjektivität ist. Nach Sartre ist Bewußtsein grundsätzlich als „Bewußtsein von ..." zu bestimmen und verlangt damit nach einer von ihm unabhängigen Grundlage des Seienden. Dies ist jedoch etwas völlig anderes als die metaphysische Vorstellung eines sich hinter dem Phänomen verbergenden Dinges an sich. Vielmehr begegnet das Sein nur in der Erscheinung selbst. Aber der Begriff Phänomen beinhaltet nach Sartre, daß jede Erscheinung eines Seienden auf die unendliche Mannigfaltigkeit seiner anderen möglichen Erscheinungen verweist. Dieser Horizont verleihe einer Gegebenheit überhaupt erst den Sinn, Erscheinung von

Seiendem zu sein, und mache das, was sich zeigt, als von der Subjektivität verschieden erkennbar. „Die Gegebenheit des Seienden als von der Subjektivität verschieden setzt [...] laut Sartre die ‚individuelle', die ‚numerisch-existentielle' Unterschiedenheit des Seienden von der Subjektivität oder ‚reelle Transzendenz' des Seienden voraus" (24). Die Objektivität läßt sich also nicht als eine Art Objektivierung der Subjektivität erklären (249). In diesem Verständnis konstituiert sich das Bewußtsein selbst als grundsätzlich endlich (240); dies ist geradezu der Grundgedanke Sartres. Seinen atheistischen Standpunkt begründet Sartre dann in der Weise, daß es auf die Frage, warum Sein ist und nicht vielmehr nichts, keine Antwort geben könne; denn eine Begründung des Seins der Welt mit Gott würde bedeuten, daß zwei miteinander unvereinbare Typen von Sein in Gott zusammenfallen müßten: ein „*ens causa sui*" im Sinne von Descartes (275) bedeutet einen Selbstwiderspruch. – Die Sartre-Interpretation des Autors erscheint dem Rezensenten gut begründet und vollkommen stimmig. Es gelingt ihm, einen bekannt schwierigen Text verständlicher zu machen, so daß man auf dieser Basis weiterarbeiten kann. Besonders spannend sind die Hinweise darauf, wie Sartre in der Auseinandersetzung vor allem mit Descartes und Husserl deren Argumentationsweisen zum Teil umbiegt und möglicherweise absichtlich mißversteht. Nach Auffassung des Rezensenten hat Sartre mit der Ablehnung eines „Gottes" im Sinn von Descartes vollkommen recht. Der Fehler dieses Gottesverständnisses besteht darin, daß man sich zunächst eine Art „höchstes Wesen" vorstellt, von dem man dann behauptet, es habe die Welt aus dem Nichts geschaffen, indem es ihr durch die bloße Tatsache, sie vorzustellen, wirkliches Sein verleiht. In einem Gott und Welt übergreifen wollenden Denken wird damit die Welt aus einem vorausliegenden Gottesbegriff, der aber nur eine menschliche Selbstprojektion ist, deduziert. Ein solcher Gottesbegriff ist jedoch von vornherein unvereinbar mit der in der christlichen Botschaft behaupteten (wenn auch selbst von Christen gewöhnlich gar nicht ernst genommenen) Unbegreiflichkeit Gottes. Denn hier wird umgekehrt von der Welt gesagt, sie sei in allem, worin sie sich vom Nichts unterscheide, nichts als ein „restloses Bezogensein auf ... / in restloser Verschiedenheit von ...". Das Woraufhin dieses Bezogenseins wird nicht anderswoher als bekannt vorausgesetzt, sondern kann allein dadurch bestimmt werden, daß schlechthin alles, was existiert, nichts als Relation auf dieses Woraufhin ist. P. Knauer S. J.

Böhmer, Otto A., *Neue Sternstunden der Philosophie.* Schlüsselerlebnisse großer Denker von Platon bis Adorno (Beck'sche Reihe 1130). München: Beck 1995. 194 S.

1994 veröffentlichte Otto A. Böhmer das Buch „Sternstunden der Philosophie. Schlüsselerlebnisse großer Denker von Augustinus bis Popper". (Vgl. dazu meine Rezension, in: ThPh 70 [1995] 449 f.) Der große Erfolg dieser Arbeit veranlaßte den Autor, eine Fortsetzung zu schreiben. So entstand das vorliegende Buch. Es versucht, über die Schlüsselerlebnisse der jeweiligen Philosophen zu deren Hauptidee vorzudringen. „Ihnen, den Philosophen, gilt ... das Interesse dieses Buches, wobei wir dreist genug sind, uns für die jeweilige Lebensgeschichte eines Philosophen mindestens ebensosehr zu interessieren wie für die Werke, die er hinterlassen hat. Es geht um Vorgänge, Erlebnisse, Denkanstöße, die in der Biographie eines Philosophen Auslöser für seine intensive Beschäftigung mit der Philosophie selbst gewesen sein könnten" (7). Freilich sind die sogenannten Schlüsselerlebnisse häufig nur recht lose mit der Hauptidee des jeweiligen Denkers verbunden. Auch die entsprechenden Überschriften zu dem Kapitel bzw. zu jedem Philosophen geben nur in etwa die Richtung an, in welche die (philosophische) Fahrt gehen soll. Oft genug ist es eine „Fahrt ins Blaue". Aber das ist kein Manko, sondern es ist so gewollt und macht den Reiz des vorliegenden Büchleins aus. Dieses ist ja offenbar nicht für Fachkollegen geschrieben, sondern für ein breites Publikum. B. behandelt 13 Philosophen; auf einige wenige möchte ich etwas näher eingehen. Für Platon (Das Wesen der Dinge, 11–23) war *das* Erlebnis die Begegnung mit Sokrates. Dieser Mann versuchte Leben und Denken in Einklang zu bringen. Diesen Versuch unternahm auch Platon. Aus diesem Grund widmete er sich hin und wieder der Politik, freilich ohne großen Erfolg. Die Hauptidee Platons war seine Ideenlehre. Das Wesen der Dinge liegt für Platon in den Ideen. Er sieht diese als unsinnliche, überweltliche Wirklichkeiten an, die ein

eigenes Reich unter der höchsten Idee des Guten darstellen. Da die irdischen Dinge nach den Ideen gestaltet sind, müssen diese irgendwie in die Dinge eingehen. Daß Epikur (Wie ein Gott unter Menschen, 24–35) zur Philosophie kam, hing mit seiner Enttäuschung in der Schule zusammen, in welcher man ihm keine Antwort auf letzte Fragen gab. So widmete sich Epikur schon als 14jähriger der Philosophie. Später gründete er eine Schule. Sein Hauptinteresse galt der Ethik. Epikur bezeichnet die Lust als höchstes Ziel des Menschen. Durch weise Abwägung des Genusses und kluge Selbstbeherrschung strebt der Weise zur Ataraxie oder Unerschütterlichkeit der Seele, in der die Glückseligkeit besteht. Der Weise lebt ohne Furcht vor Göttern und dem Tode. Für David Hume (Deine Wissenschaft sei menschlich, 68–81) war das Schlüsselerlebnis eine durchstandene Krankheit. Aus diesem Grund wurde die menschliche Natur zu Humes Forschungsgegenstand. Bereits mit 28 Jahren veröffentlichte er die beiden Bände seines „Traktats über die menschliche Natur". Im Leben des Dichters und Philosophen Novalis (Mehr als die Tiefgelehrten wissen, 96–108) führte eine große Liebe und der sehr frühe Tod der Geliebten zur Erkenntnis, daß es so etwas geben muß wie ein ewiges Leben. „Was Novalis längst ahnte und an Sophies Grab noch einmal mit vorgeführt bekam, war die Einsicht, daß der gewöhnliche Menschentod nicht das sang- und klanglose Ende bedeutete, sondern den Eintritt markierte in ein ganz anders geartetes Leben, in dem, so durfte es zumindest die Hoffnung suggerieren, alle, die es anging, wieder zusammenkamen und zu einer geistigen Übereinkunft fanden, von der auf Erden ein Widerschein möglich wird" (102f.). Charles Darwin (Eine Art Maschine, 109–122) hatte das Glück, mit dem Schiff „Beagle" auf eine 5jährige Weltreise gehen zu können. Dabei lernte er die Vielfältigkeit des Lebens und dessen enormen Reichtum an Variationen kennen. Dies führte ihn zur Formulierung der Lehre von der Evolution: Alle Lebewesen hängen durch gegenseitige Abstammung miteinander so zusammen, daß der Artenwandel im Laufe der Erdgeschichte im allgemeinen eine Zunahme der Komplikation des Baues und der Leistungen erreicht. Zuletzt sei noch Erich Fromm (Die Antwort des Lebens, 163–175) erwähnt. Es waren zwei Schlüsselerlebnisse, die Fromm auf den Weg zur Philosophie brachten. Der Selbstmord einer von ihm verehrten jungen Frau und der Ausbruch des (ersten) Weltkriegs lösten Fragen in ihm aus, auf die er eine Antwort suchen mußte. Dabei dämmerte ihm schon früh, daß diese Antworten nicht einfach bereitliegen. Vielmehr müssen sie immer wieder (im menschlichen Leben) neu erarbeitet und erobert werden. – Diese ganz wenigen Beispiele mögen genügen. Sie haben (hoffentlich) gezeigt, daß es sich lohnt, das interessante und flott geschriebene Buch zu lesen.

R. Sebott S. J.

2. Systematische Philosophie

The Cambridge Dictionary of Philosophy. Hg. *Robert Audi.* Cambridge: Cambridge University Press 1995. XXVIII/882 S.

Was Robert Audi (A.) mit diesem einbändigen Lexikon geleistet hat, ist in jeder Beziehung bemerkenswert: Auf über 900 Seiten legen 381 anerkannte Spezialisten das Gesamt der Philosophie in ca. 4000 Artikeln dar. Trotz dieses Aufwandes und Umfanges bleibt das Werk mit einem Preis unter DM 50 auch für Studierende erschwinglich. Um es vorwegzunehmen: Ich halte es für das beste einbändige philosophische Lexikon, das man zur Zeit erwerben kann.

In einer Zeit, in der eine kaum noch zu überblickende Anzahl von philosophischen Wörterbüchern und Nachschlagewerken veröffentlicht wird, mußte A. darauf bedacht sein, dem Cambridge Dictionary of Philosophy (CDP) ein unverwechselbares Profil zu geben. A. will ein philosophisches Lexikon mittlerer Größe vorlegen, das ein extrem weites Gebiet abdeckt und außerdem noch mit einem autoritativen Anspruch auftritt. Den entscheidenden Schritt zu Erreichung dieses Zieles tat er mit der Auswahl der 381 Autoren. Sie repräsentieren die verschiedenen systematischen und historischen Fächer und auch die Schulen der Philosophie auf einem hohen Niveau und ermöglichen so die Weite und den autoritativen Charakter des Nachschlagewerkes. Daß die Auswahl der

Autoren nicht durch schulmäßige oder weltanschauliche Voreingenommenheit eingeengt wurde, war für den Erfolg des Projektes von zentraler Bedeutung. Die ohnehin fragwürdige Trennung von analytischer und kontinentaler Philosophie spielt im CDP keine Rolle. Die Begrifflichkeit aller international einflußreichen Strömungen ist repräsentiert. Es kann allerdings nicht überraschen, daß der Schwerpunkt im angelsächsischen Bereich liegt. Ein besonders für Studierende nützlicher weiterer Schwerpunkt liegt auf der Terminologie der *aktuellen* philosophischen Debatten. Wer etwa wissen will, was „tropes" in der Metaphysik bedeuten, was es mit einer „Zwillingserde" in der Semantik auf sich hat oder was „split brain effects" für die Philosophie des Geistes bedeuten, findet hier eine Antwort. Das CDP will also kein historisches Wörterbuch der Philosophie sein. Die großen Begriffe der Tradition werden oft nach einem kurzen geistesgeschichtlichen Überblick in systematischer (eben nicht bloß historischer) Weise dargestellt. Es geht mehr um die Definition von Begriffen als um Begriffsgeschichte. Um Einseitigkeiten in der Systematik zu vermeiden, versuchte A., die ganze Bandbreite philosophischer Positionen abzudecken. So findet man beispielsweise bekannte materialistische Denker unter den Autoren ebenso wie renommierte christliche Philosophen. Auch außereuropäisches Denken (z. B. indische, chinesische, japanische und koreanische Philosophie) wurde in einem beachtlichen Umfang berücksichtigt. Die Autorenschaft ist international, der Schwerpunkt liegt aber eindeutig auf den USA. Dies liegt einerseits am Heimatort des Herausgebers (Nebraska), zum andern an der Tatsache, daß die Philosophie als akademische Disziplin in den USA lebendiger ist und bunter blüht als anderswo. Es war für A. nicht schwer, für die meisten Artikel Spezialisten im eigenen Land zu finden. Daß diese Vorgehensweise die Gefahr einer gewissen kulturellen Einseitigkeit heraufbeschwört, ist nicht zu leugnen.

Bei insgesamt 4000 Stichwörtern auf 900 Seiten sind die meisten Artikel selbstverständlich prägnant und kurz. Da es das erklärte Ziel des CDP ist, *Definitionen* von philosophischen Begriffen zu geben, kann dies nicht überraschen. Die Mehrheit der Einträge sind kurzgefaßte Begriffsdefinitionen (von „Akzidenz" bis „Zenos Paradox"). Diese werden durch eine Anzahl längerer Artikel ergänzt. Bedeutende Figuren der Philosophiegeschichte werden mit Artikeln von mehreren tausend Wörtern abgehandelt (z. B. 8 Seiten für „Aristoteles"). Andere historisch relevante Denker werden mit Artikeln von durchschnittlich 500–1000 Wörtern dargestellt (z. B. 3 Seiten für „M. Heidegger"). Noch lebende Philosophen wurden nicht berücksichtigt. Ein Blick in das Namenregister ermöglicht es aber, die Artikel aufzufinden, in denen ein bestimmter noch lebender Autor erwähnt wird. Die großen Disziplinen der Philosophie – wie beispielsweise Metaphysik, Ethik, Erkenntnistheorie und Philosophie des Geistes – erhalten ebenfalls umfassende Artikel von mehreren tausend Wörtern (z. B. 5 Seiten für „Epistemologie"). Ganz im Sinne des systematischen Schwerpunktes wird auf Literaturverweise verzichtet. Die Artikel sollen Begriffe bestimmen und nicht Debatten dokumentieren. Im Zeitalter der Computerdatenbanken lohnt das Abdrucken von ausführlichen Literaturhinweisen ohnehin kaum noch. A. geht auch mit Querverweisen innerhalb des Werkes sparsam um. Sie finden sich nur am Ende der Artikel und stören so den Lesefluß nicht. Ein umfangreicher Appendix mit logischen Symbolen und anderen speziellen Zeichen ist sehr nützlich. Überhaupt muß man sagen, daß der ganze Bereich der formalen Logik im CDP nicht nur durch renommierte Autoren vertreten ist, sondern die Artikel im Sinne einer möglichst einheitlichen Schreibweise gut redigiert wurden. A. hatte neben einer Gruppe von 28 namhaften Philosophen als „Berater des Herausgebers" für die einzelnen Gebiete jeweils noch die redaktionelle Hilfe von Spezialisten. *Michael Detlefsen* (Notre Dame) hat hier bei den hunderten von Beiträgen zur Logik und Philosophie der Mathematik hervorragende Arbeit geleistet. Bei der Transskription der Begriffe aus der griechischen, chinesischen und hinduistischen Geisteswelt treten ähnliche redaktionelle Schwierigkeiten auf. Bei den asiatischen Sprachen bin ich nicht in der Lage, den Erfolg dieser Bemühungen zu beurteilen. Die Anzahl der Stichworte (von „Abhidharma" bis „Zen") ist aber beeindruckend.

Insgesamt kann das neue CDP ohne Zögern empfohlen werden. Es gehört in die Handbibliothek eines jeden, der sich aus purem Interesse oder aus beruflichen Gründen intensiver mit Philosophie beschäftigt. G. Brüntrup S. J.

Splett, Jörg, *Denken vor Gott.* Philosophie als Wahrheits-Liebe. Frankfurt am Main: Knecht 1996. 344 S.

Wie in seinen früheren Büchern geht es dem Autor auch diesmal in einer mittlerweile für ihn typischen Weise um das Fragen nach dem Menschen im Lichte religionsphilosophischer Perspektive.

Die drei Kapitel des ERSTEN TEILES, „Plädoyer" überschrieben, wollen in Anlehnung an ein Wort Hegels die „Philosophie als Gottesdienst" (12) verstanden wissen. Plädiert wird für ein konsequentes Denken, das vom Gegenstand des religiösen Glaubens nicht weg-, sondern zu ihm hinführt. Was heißt das überhaupt: „Über Religion nachdenken"? So fragt das *erste Kapitel.* Nach einer kurzen Geschichte der Religionsphilosophie werden einige von ihr angewandte Methoden erwogen. Als die angemessenste stellt sich dem Autor die phänomenologische dar (26), die im Sinne einer Wesensschau auch normative Elemente enthält. Denn „der Außenperspektive ist Religion ‚eigentlich' etwas anderes als Religion" (28). Es geht also um ein das religiöse Subjekt und seine Intention stets mitberücksichtigendes Reflektieren über das, was den religiösen Vollzug ausmacht. Die Untersuchung wendet sich dann einer weitgehend als gelungen geltenden Definition von H. Schrödter zu: „Ein Mensch, der sich seiner radikalen Endlichkeit bewußt ist *und* deren radikaler Überwindung sicher ist, der ist religiös" (33 f.). Doch S. legt überzeugend dar, daß diese Definition noch zu ichzentriert ist, um das „Wesen" und die „Mitte" (39) der Religion zu treffen. Er kommt zum Ergebnis: „Der Grundvollzug von Religion wäre demnach nicht Überwindung von Endlichkeit, weder Bitte darum, noch Danksagung dafür, sondern in Selbstvergessenheit die *Anbetung* des Göttlichen. Darin kämen mit Christen und Juden auch muslimische Mystiker überein" (44). Ein anschließender (erster) „Exkurs" stellt diese Sorge um die Ehre Gottes in Entsprechung zu dem urphilosophischen Bestreben, allein „der Wahrheit die Ehre" zu geben (45 ff.).

Das *zweite Kapitel* wendet sich dem metaphysischen Fragen zu. Daß dieses, theologische Themen immer mitberührende, Fragen einmal vollkommen erlöschen könnte, ist wohl nicht zu vermuten. Dazu Kant: „Daß der Geist des Menschen metaphysische Untersuchungen einmal gänzlich aufgeben werde, ist ebenso wenig zu erwarten, als daß wir, um nicht immer unreine Luft zu schöpfen, das Atemholen einmal lieber ganz und gar einstellen würden" (65). Mit Blondel gesprochen liegt diese Denkbemühung in dem „Glück", „daß wir die Möglichkeit, ja die Verpflichtung haben, an den Grund der Religion zu rühren" (85, so die Überschrift des Kapitels: 57). Angelpunkt ist wiederum die Wahrheit, und zwar nicht jede beliebige, sondern die letzte, mein Ich bindende und mein Leben tragende Wahrheit. Sie begegnet mit einem Anspruch, der auffordert, aber dabei zugleich frei läßt. „Insofern sind metaphysische Argumente tatsächlich stets eine Weise von Glaubensvollzug. ‚Glaube' hier freilich philosophisch verstanden: als eine verantwortliche Gesamtauslegung von Fakten, die als *Gesamt*sicht nie aus den Fakten allein als einzig sinnvolle, oder gar einzig mögliche Deutung ernötigt werden kann" (71). Die Letztgültigkeit der Wahrheit und des in ihr sich zeigenden, unbedingt beanspruchenden Guten kann allerdings metaphysisch nur angemessen ausgelegt werden als Absolutheit auch im ontologischen Sinn (82). Dies ist der bleibend gültige Grundgedanke einer Ontotheologie und ihrer Gottesbeweise, wobei diese Argumente nie ein verfügendes Wissen, sondern nur eine „erinnernd wie erwartungsvoll" (82) zu lebende Gewißheit entstehen lassen. Dem hier relevanten Wahrheitsthema ist auch der zweite Exkurs gewidmet über Lessings „Nathan". Die kritische Frage des Autors richtet sich dabei besonders gegen den Betrugsgedanken der Ringparabel, der sowohl dem Gottesgedanken als auch einer auf Wahrheitsliebe gegründeten Menschlichkeit widerspricht.

Das *dritte Kapitel* nimmt seinen Ausgang von Kants postulatorischer Verknüpfung der Sittlichkeit mit dem Gottesglauben. Dazu kann auf den erstaunlichen Satz aus dem Opus postumum verwiesen werden: „Es ist ein Gott [,] denn es ist ein catg. Imperativ" (97). Doch die Kantische Verknüpfung über den Gedanken einer göttlichen Garantie des Glückes für den Tugendhaften ist nach S. zu äußerlich. Vielmehr hätte die Auslegung direkt beim sittlich fordernden Guten selbst anzusetzen. Denn: „Der Anspruch, daß das Gute sein soll, begegnet uns in seinem einzigartigen Selbst-Gerechtfertigtsein als Gewissenserfahrung" (105). Kant nennt dies das „Faktum der Vernunft". Aber es geht

hierbei um eine höchste „Einsichtigkeit", und sie wird durch das Wort von einem sich dem Begreifen sperrenden „Faktum" nicht zum Ausdruck gebracht, sondern verdeckt (107). Die Meinung des Autors geht in die Richtung eines Wortes von Schelling, für den das Gewissen derjenige Punkt ist, „durch den der Himmel hereinscheint", und der deshalb sagt: „Gott ist in uns die klare Erkenntnis oder das geistige Licht selber, in welchem erst alles andere klar wird" (107).

Im ZWEITEN TEIL werden fünf „Zeugen" einer solchen religiös beanspruchenden Wahrheit vorgestellt, zunächst *Sokrates* (viertes Kapitel) in seiner Theorie und Praxis vereinenden Wahrheitsliebe, die zugleich seine Frömmigkeit ausmacht. Danach richtet sich der Blick auf *Dante (fünftes Kapitel)*, vor allem auf dessen in Anlehnung an Boethius konzipierte Gestalt der „Dame Philosophie". Es werden die Größe aber auch die Problematik dieser die christliche Hinwendung zu Gott im Sinne einer erotischen Aufstiegsbewegung verstehenden Dichtung (Philosophie, Wahrheit, Beatrice spiegeln sich ineinander) herausgestellt. Der dritte Zeuge ist *J. H. Newman (sechstes Kapitel)*. Ihm eröffnet sich der denkende Zugang zu Gott in der Gewissenserfahrung. Freilich will er keine direkte Identifizierung der Stimme des Gewissens mit Gott, denn das Gewissen kann auch irren. Doch gilt nach Newman zu Recht: „Der Ernst des erfahrenen Anspruchs, eines so persönlichen Gemeintseins, muß einem wirklichen Meinen entspringen" (184). Das Gewissen ist somit immerhin „Echo" der Stimme Gottes (185) und verweist deshalb, wenn auch gebrochen, auf ihn. Als vierter Zeuge kommt *H. U. von Balthasar* zur Darstellung *(siebentes Kapitel)*. Passend zur Thematik wird dessen schon 1947 herausgebrachtes Wahrheitsbuch behandelt (1985 neu veröffentlicht als erster Band der „Theologik", des dritten Teiles der fünfzehnbändigen Gesamtdogmatik). S. zeigt, wie Balthasar schon früh die Elemente der Freiheit, des Personalen und des (personalen) Geheimnisses dem Bereich der Wahrheit zugeordnet hat. In einem letzten Respekt vor dem Geheimnis der sich zeigenden Wahrheit kann Balthasar sagen: „Es ist ein Kennzeichen des wahren Erkennenden, daß er ein für alle Male beschließt, viele Dinge nicht wissen zu wollen und somit auch gar nicht zu wissen" (202). Als letzter Zeuge wird *K. Rahner* angeführt *(achtes Kapitel)*. Vor allem sein berühmter Satz vom Mystiker als dem Christen der Zukunft wird sorgfältig in den Kontext Rahnerscher Theologie und Spiritualität gestellt und damit der oft anzutreffenden einseitigen Verwendung zugunsten einer postkirchlichen Religiosität entwunden.

Der DRITTE TEIL behandelt drei Themen der christlichen Konkretisierung des Gottesbezuges unter dem allgemeinen Stichwort „Selbst-Mitteilung", zunächst: „Das Ärgernis von Gottes Menschlichkeit" *(neuntes Kapitel)*. Gegen den Vorwurf des Anthropomorphismus ist zuerst die biblische Lehre von der Heiligkeit Gottes bewußt zu machen. „Denn ‚heilig' meint – entgegen einem heute üblichen Verständnis – zunächst nicht moralische Vollkommenheit, sondern Selbstvorbehaltenheit, Unzugänglichkeit, Fremdheit, eben das Einzig- und Ganz-Anders-sein der Gottheit" (248). Dieser Transzendenz Gottes ist nach S. auch die klassische Analogielehre nicht immer gerecht geworden, insofern sie nämlich, am Urbild/Abbild-Schema orientiert, prinzipiell Vergleichbares einander zuordnen will. Scotus hat den Kern solcher Analogie wohl zutreffend als Univozität charakterisiert (260). Doch es ginge darum, Nichtvergleichbares einander zuzuordnen. Denn: „‚Unsichtbares' ‚versichtbart' sich: es erscheint". Analogie im eigentlichen Sinn wäre nicht Ähnlichkeit, sondern „Entsprechung" (260), erfahrbar im personalen Bereich, als Erscheinen der Personen, als ihr Präsentsein in ihren Äußerungen, mit denen sie doch niemals ganz zusammenfallen. Doch die Frage stellt sich, ob im Blick auf das Erscheinen Gottes von einem einmaligen Erscheinen seiner in der Geschichte gesprochen werden kann. S. schließliche Antwort: „Wenn Sinn und Wahrheit menschlicher Geschichte sich als deren endgültige Wahrheit zeigen sollen ... dann muß solche Bestätigung als Wort *eines* Gottes in der Vielfalt und Vorläufigkeit seiner Worte und Interpretationsmöglichkeiten *ein* Wort, *eine* Offenbarung sein" (270). Ausgehend von diesem ganz und gar christlichen Thema des erscheinenden, im (recht verstandenen) Bild gegenwärtigen Gottes werden wir vom Autor im dritten Exkurs dazu ermutigt, heutigen Versuchen religiöser Kunst mit Interesse und Wohlwollen, wenn auch nicht ohne jeden Vorbehalt, zu begegnen.

Das *zehnte Kapitel* „sprachlos vor Leid und Schuld" ist dem Theodizeeproblem ge-

widmet. Dualistische und monistische Lösungen, so wird gezeigt, sind gleichermaßen unbefriedigend. Die christliche Alternative ist das Schöpfungsmodell. In ihm bedingen sich gegenseitig endliche Freiheit, Gottunmittelbarkeit und Schöpfung aus dem Nichts. Nochmals taucht der Gedanke des vorangehenden Kapitels auf: „Indem jede Vorgegebenheit wegfällt, fällt auch die gemeinsame Dimension von Werker und Werk weg, aufgrund derer man hier wie sonst von Spuren, Handschrift und dergleichen reden könnte. Wenn Gott gestalt- und bildlos ist, kann es kein Abbild seiner geben und demzufolge auch keinen ‚objektiven' Maßstab für die ‚Ähnlichkeit' solcher Bilder" (295f.). Die überlegene Transzendenz Gottes ist auch an der geschöpflichen Eigenständigkeit festzumachen, wie S. gegen Leibniz zeigt, dessen Begriffe des „malum metaphysicum" und der „besten aller möglichen Welten" die geschaffene Welt in eine Art Notwendigkeitszusammenhang mit dem göttlichen Ursprung bringen. Eben ein solcher läßt Gott dann vor den unvermeidbaren Übeln ohnmächtig sein. Neueren theologischen Konzeptionen eines ohnmächtigen Gottes hält S. zu Recht vor, daß in ihnen der Gottesbegriff aufgelöst wird. Was nützt es dem Menschen (so Rahner in einem Gespräch mit Studenten, 299), wenn es Gott auch schlecht geht? Erlösend ist das Mitleiden Gottes nur, wenn Gott zugleich der absolut Mächtige bleibt. Boethius hat die Doppelfrage gestellt: „Wenn es Gott gibt, woher Übel und Böses? – Wenn es Gott nicht gibt, woher das Gute?" (308). S. antwortet auf die erste Frage mit: „Ich weiß es nicht" (308) und macht sich „anheischig, jeden konkreten Erklärungsversuch (nicht den Erklärer) des Zynismus zu überführen" (310). Auf die zweite Frage antwortet er. „Ich weiß", nämlich: „Ich weiß, daß im Ernst es ohne Gott kein Gutes gibt" (309). Dieses „Wissen" muß sich aber angesichts des ersten Nichtwissens in eine vertrauende Gewißheit verwandeln lassen und als solche sich bewähren.

Das *elfte Kapitel* hat die „Gnade" zum Thema. Die gedanklichen Fäden werden nochmals aufgenommen. Das Gerufensein durch Gott ist Schöpfung aus dem Nichts. Cusanus: „Du sprichst in deinem Wort zu allen, die sind, und rufst ins Sein, die nicht sind ... Du sprichst zur Erde ... Und die Erde hört dich, und dieses ihr Hören ist das Werden des Menschen" (319). Das Angesprochenwerden durch das Gute ist Angesprochensein durch Gott und unbedingtes Gemeintsein durch ihn. Damit aber ist der Mensch erhoben und gewürdigt." Die Indienstnahme ist „Erwählung" (322). Denn, mit Levinas zu sprechen: „Erwählung heißt: Einsetzung des Nicht-Austauschbaren" (322). Der Mensch lebt aus dieser Zuwendung Gottes zu ihm. Denn hier hat er seine letzte Unverwechselbarkeit. Gottes Zuwendung ist dabei aber vollkommen frei und ungeschuldet. Zugleich ersehnt sie der Mensch aus ganzem Herzen. Macht dies die Gnade also notwendig im Sinne eines einklagbaren Rechtes? Nein, denn der Mensch ist wesenhaft auf dasjenige ausgerichtet, was ihm ungeschuldet und frei gegeben wird. Schon im zwischenmenschlichen Bereich ist das deutlich erkennbar, und es erfüllt sich in der Gottesbeziehung. „*Notwendig* ist uns demnach die *freie* Zuwendung des Anderen. Das heißt, wir sind angewiesen auf Gnade" (327). „Mir scheint dies so offenkundig, daß ich es nicht einmal ‚paradox' nennen möchte" (331).

Es war nur möglich, einige wichtige Argumentationsbögen dieses ungemein reichhaltigen Buches nachzuzeichnen. Wer sich darauf einläßt, wird viel entdecken können an historischen und literarischen Bezügen und erlesenen Zitaten (alle, auch die beiläufigsten sind wie immer sorgfältig belegt). Das ist das Schöne an den Büchern von Splett: Sie sind Fundgruben und Lesebücher mit einem in alle Richtungen der Bildung verweisenden Material, und sie sind doch klar in der Aussage und ohne Schwankungen und verwirrende Zweideutigkeiten des Denkens. Wenn man einmal etwas nicht ganz versteht, dann findet man meist genau dieses ein paar Seiten weiter in anderen Worten, anderen Beispielen und Zitaten nochmals gesagt. So begegnet der Leser im Wechsel eigentlich immer dem Selben und Einen. Diese Ein-Deutigkeit in der Vielfalt und Weite der Bildung ist die reife Frucht des Denkens und Lebens des nun sechzigjährigen Frankfurter Philosophen, dem seine Schüler, Hörer und Leser stets Dank wissen. J. Schmidt S. J.

Albert, Karl, *Einführung in die philosophische Mystik.* Darmstadt: Wissenschaftliche Buchgesellschaft 1996. X/228 S.

„Es gibt eine erste Erfahrung, die in allen anderen Erfahrungen eingeschlossen ist und ihnen ihr Gewicht und ihre Tiefe verleiht: die Erfahrung der Gegenwart des Seins. Die Erkenntnis dieser Gegenwart bedeutet zugleich auch die Erkenntnis der Teilnahme des Ich am Sein" (20). Diese Sätze aus Louis Lavelle, La présence totale (1934) formulieren die These dieser Einführung und die hermeneutische Maxime, nach der die herangezogenen Philosophen interpretiert werden. Das Buch ist in drei Teile gegliedert. Teil I „Erfahrung" beschreibt unter den Stichworten Einheit, Gegenwart, Glück, Liebe, Tod das Phänomen. Hier geht es um die „sich aus dem Alltagsbewußtsein heraushebende mystische Einheitserfahrung" (71). A. arbeitet in diesem Teil vor allem mit Texten aus Romanen. Teil II „Begriff" befaßt sich mit verschiedenen Begriffen, die in Worten verschiedener Sprachen ihren Ausdruck gefunden haben, „die aber dennoch letztlich auf dasselbe verweisen" (73). Um die Einheit des Phänomens aufzuzeigen, werden außer Begriffen der abendländischen Tradition (Hen, Sein, Gott) auch Begriffe der chinesischen (Tao) und indischen (Atman) Mystik vorgestellt. Teil III „System" will zeigen, wie sich auf der Grundlage der beschriebenen Erfahrung und der Begriffe die wichtigsten Bereiche des philosophischen Denkens in einen inneren Zuammenhang bringen lassen. Die Themen sind Metaphysik, „Noetik", Ethik, Ästhetik und Pädagogik. ‚Noetik' bezeichnet die Disziplin der Erkenntnistheorie. Das Wort soll deutlich machen, daß es A. um einen gefüllten, nicht rationalistisch verengten Begriff der Erkenntnis geht.

Trotz ihrer Überschriften liegt auch bei den Teilen II und III der Schwerpunkt auf der Phänomenologie. Es wird weniger versucht, einen begrifflichen Rahmen zu entwickeln und das Phänomen der Mystik philosophisch zu deuten; vielmehr sind auch die Darstellung der Begriffe und der Disziplinen der Philosophie ein Versuch, sich dem Phänomen zu nähern; deshalb arbeitet A. auch hier viel mit Zitaten. Diese Phänomenologie zeichnet sich aus durch einen Reichtum des literarischen und philosophiehistorischen Materials. Dennoch handelt es sich, etwa im Unterschied zu William James' These von der Vielfalt der religiösen Erfahrung, um eine eher unitarische Sicht des Phänomens; die anfangs zitierten Sätze von Lavelle dienen als Maxime für die Interpretation der Zeugnisse.

Hinter dem Titel des Buches steht ein bestimmtes Verständnis von Philosophie. Gibt es, so die Frage an den Titel, eine von einer religiösen und einer theologischen unterschiedene philosophische Mystik, oder gibt es das eine Phänomen, das verschieden gedeutet und expliziert werden kann: mit den lebensweltlichen Begriffen einer Religion oder mit dem künstlich hergestellten Werkzeug einer philosophischen bzw. theologischen Begrifflichkeit? A. zitiert Nietzsche: „Eigentlicher Zweck alles Philosophierens [ist] die intuitio mystica" (30). Er unterscheidet (160) zwischen Platonischer „Einheitsmetaphysik" mit einer Tendenz zur Mystik und Aristotelischer „Seinsmetaphysik" mit einer Tendenz zur Wissenschaft. A. sieht selbst, daß diese Unterscheidung spätestens bei Plotin fragwürdig wird (vgl. meine Besprechung von A.s *Philosophie der Religion* in ThPh 68 [1993] 452). Insofern diese Unterscheidung sinnvoll ist, stellt sie eine entscheidende Herausforderung an eine Philosophie der Religion dar: den Zusammenhang beider Richtungen aufzuzeigen. Die abendländische Tradition hat das mit dem Instrumentarium der Ontologie versucht. A. schreibt: „Wenn wir in der Philosophie vom Sein reden, so benutzen wir das Wort ‚Sein' als Metapher" (171). Damit verliert aber die Ontologie als Frage nach der Bedeutung von ‚Sein' und der Einheit des Seinsbegriffs ihre Berechtigung; Phänomenologie und Ontologie sind dann nicht mehr notwendig aufeinander angewiesen; das Wort ‚Sein' wird zur Chiffre für eine Erfahrung, die durch Zeugnisse dargestellt, aber nicht mehr zum Anliegen der ‚Aristotelischen' Philosophie in Beziehung gesetzt werden kann; die Dialektik als notwendige Stufe des platonischen Aufstiegs zum Einen entfällt.

A.s Buch ist mehr als eine Einführung in eine akademische Disziplin. Es will durch seine reichen Phänomenbeschreibungen zu einer Erfahrung hinführen. Das gelingt besonders gut im ersten Teil mit seinen Zeugnissen aus der Literatur, weil hier das Phänomen noch nicht in Gefahr ist, durch eine philosophische Sprache verstellt zu werden..

F. Ricken S. J.

Metaphysikkritik, Ethik, Religion. Hrsg. *Matthias Lutz-Bachmann.* Würzburg: Echter 1995. 153 S.

Die vorliegende Sammelpublikation bildet den Auftakt einer neuen Buchreihe, die von *Matthias Lutz-Bachmann* und *Michael Sievernich* unter dem Titel „Religion in der Moderne" herausgegeben wird. Neben phänomenologischen und philosophiehistorischen Einzelanalysen von *Wilhelm Schmidt-Biggemann* („Religion und Metaphysik. Bewältigung oder Überwältigung?" – 77–87 ff.), *Klaus-Jürgen Grün* („Spinoza ante Spinozam? Abaelards Konzept einer natürlichen Religion in seiner Theologia Summi boni" – 89–101), *Hans-Michael Baumgartner* („Gott und das gemeine ethische Wesen in Kants Religionsschrift. Eine spezielle Form des ethikotheologischen Gottesbeweises?" – 103–117) und *Alfred Schmidt* („Religion als Trug und als metaphysisches Bedürfnis. Über den Zusammenhang von Ethik und Religionsphilosophie bei Arthur Schopenhauer" – 119–139) vereinigt der hier vorzustellende und von Matthias Lutz-Bachmann zusammengestellte Band auch eine Reihe von hochinteressanten, systematisch orientierten Reflexionen zur neueren Verhältnisbestimmung von Religion und Ethikbegründung unter nachmetaphysischen Bedingungen der Moderne. Im folgenden möchte ich mich in meinen Darlegungen auf diesen Themenschwerpunkt konzentrieren.

Der Bonner Philosoph *Ludger Honnefelder* ist gleich mit zwei Beiträgen vertreten. In einem kurzen Essai „Über die Möglichkeit einer kritisch gewendeten Metaphysik" (9–14) weist er überzeugend nach, daß die prinzipielle Bestreitung metaphysischer Denkfiguren selbstwidersprüchlich sei: „... sie muß zwangsläufig Hypothesen bezüglich der Grundbegriffe oder Grundannahmen von Theorien und Weltsichten enthalten, die selbst den Status von Metaphysik haben" (11). Damit verbunden sind auch wertvolle Hinweise auf den theorieabschließenden Charakter von Metaphysik bei der Klärung „des Realitäts- und Wahrheitsgehaltes unserer Theorien" (13). Die Konsistenz der Darstellung leidet aber etwas unter der sehr selektiven und pointierten Wahrnehmung analytischer Philosophie (Quine, Kripke, Putnam). In einem weiteren sehr schönen Aufsatz – „Ethik und Theologie. Thesen zu ihrer Verhältnisbestimmung" – untersucht *Honnefelder* die Bedeutung der Religion für die Moral (141–152). Im Anschluß an Überlegungen von Platon, Geach und Kant weist er trefflich nach, daß religiöse Relevanzen auf der Begründungsebene kognitiv nicht durchschlagend sind: das sittlich Gute sei vielmehr „logisch unabhängig" vom Gottesglauben (145 f.). Seine Bedeutung könne daher nur geltungsanerkennend und begründungsabschließend sein – also auf der Motivationsebene liegend (146 ff.). Fraglich ist jedoch, ob die Funktionalisierung der Religion als Motivationsressource oder gar als ein das Scheitern der Ethik abfangendes ‚Epos der Hoffnung' (hier knüpft H. an Ricoeur an – 150 ff.) nicht auch kontraproduktiv auf die Verhältnisbestimmung von Ethik und Theologie zurückschlagen kann. Vielleicht wird ja durch diese Funktionalisierung auch Wesentliches verdeckt? Hier hätte man auf Gefahren, die Kritiker bereits gesehen haben (Spaemann, Kodalle), vermehrt eingehen können. – In einem bemerkenswerten Beitrag über „Metaphysik und Religion heute" (15–31) nimmt *Herbert Schnädelbach* längst fällige Korrekturen am herkömmlichen Metaphysik-Verständnis vor. Er schlägt vor, „unter ‚Metaphysik' den Versuch kognitiver Gesamtorientierung mit interpretativen Mitteln zu verstehen" (21). Während nämlich Erklärungen – so Sch. – primär auf eine Vermehrung des Wissens abzielen, seien metaphysische Deutungen ausgerichtet „auf das Verstehen dessen, was wir schon wissen" (18). Das mache sie resistent gegenüber einer neuzeitlichen Vernichtungs-Rhetorik. Insofern sei auch die moderne Perfektionierung der Metaphysikkritik in ihrer erkenntniskritischen (Kant), sinnkritischen (Wittgenstein), ideologiekritischen (Nietzsche, Marx) und ontologischen Variante (Heidegger) selber nur eine Distanz transformierende und Abstand haltende Metaphysik: „In allen vier Fällen läßt sich zeigen, daß die begründete Ablösung einer kognitiven Gesamtorientierung einen interpretativen Vorgriff auf das Ganze voraussetzt, der sich in der Destruktion des zu Kritisierenden bewähren muß, damit jene Ablösung überzeugend erfolgt, wodurch sich eine neue kognitive Gesamtorientierung durchsetzt." (21) – *Matthias Lutz-Bachmann* widmet sich in seiner verdienstreichen Studie „Nachmetaphysisches Denken und Religion. Der Beitrag von Jürgen Habermas zu einem offenen Problem" (33–50) einem unter den Adep-

ten in der Habermas-Rezeption bisweilen pietätvoll verschwiegenen Seitenstrang seines Denkens zu: der Religion. Dabei nähert er sich dem komplexen und diffizilen Spannungsverhältnis von religiöser Tradition und der sie versprachlichenden Theorie des kommunikativen Handelns auf indirektem Wege. Vor dem Hintergrund der Ablehnung religionsphilosophischer (Horkheimer, Theunissen) und theologischer (Peukert, Metz) Neuakzentuierungen im Verhältnis zwischen ‚nachmetaphysischem Denken und Religion' soll „Habermas' eigene Bezugnahme auf die religiöse Überlieferung" deutlich gemacht werden (33). Systematisch eruiert dabei L.-B. Spannungen, die dem Habermas'schen Religionsbegriff zugrundeliegen. – Der Beitrag von *Hermann Schrödter* und *Thomas M. Schmidt* – „Rationalität und Religion. Eine religionsphilosophische Verhältnisbestimmung" (51–75) – erschließt auf originelle Weise einen Zusammenhang beider. Die Herausforderung von Religion im vernunftkritischen Sinne liege „nicht im stumpfen Behaupten eines Bezirks des Irrationalen, eines Jenseits der wissenschaftlich-diskursiven Vernunft, das zudem noch zum wahren Reich der Möglichkeit stilisiert wird, sondern in der Kritik einer sich selbst verkürzenden Vernunft, die durch Religion daran erinnert wird, daß sie mit dem Bezug auf Unbedingtheit zugleich den Reflexionscharakter der Rationalität – und damit methodisch das Proprium der Philosophie – preisgeben würde." (75)

Es bleibt festzuhalten, daß die in diesem Band vorgetragenen Analysen sich durch ihre hohe Sachkompetenz einer größeren Leserschaft sicherlich empfehlen werden. Ob nun *religiöse* Moderne oder *moderne* Religion: es zählt nicht zu den geringsten Verdiensten dieses Bandes, daß der Abstand zwischen beiden (theoretisch) kleiner geworden ist. Man darf auf den zweiten Band, der sich mit dem Beitrag der Kritischen Theorie zum Wahrheitsgehalt der Religion beschäftigt, mehr als gespannt sein. M. Kühnlein

Krise der Immanenz. Religion an den Grenzen der Moderne. Hrsg. *Hans-Joachim Höhn.* Frankfurt/M.: Fischer Taschenbuch 1996. 334 S.

„Große Anteile kirchlich gebundener Religiosität verdunsten. Andererseits kondensiert ein großer Teil auch wieder in der Gesellschaft" (7) – gegen religionskritische Prognosen der Moderne. Über diese sei tatsächlich hinauszugehen, doch nicht hinter sie zurück, schreibt in seiner Einführung der *Hrsg.* „Abwegig wäre es, von der Philosophie nur noch zu erwarten, daß sie sich als Bewährungshelfer bei der Resozialisierung religiöser Traditionen betätigt" (14). Es geht darum, die „Unableitbarkeit" des in der Religion Gemeinten „in einer für Vernünftige nachvollziehbaren Weise einsichtig" zu machen (18). Ohne Bevormundung; denn „der Gedanke der Bevormundung ist der Vernunft fremd". Aber doch vor allem kritisch? Oder wie soll man den Satz verstehen (19): „Die Religionsphilosophie hat sich zu beteiligen an dem Prozeß der Selbstaufklärung moderner Gesellschaften, deren merkwürdig gebrochene Evolution immer wieder das Auftreten von Religion und Mythos fördert"? Und in welchem Sinn macht die Verfassung der Welt es „nötig" (22), sie ohne Gott zu denken?

I. Entwicklungen und Phänomene. *K. Gabriel* zeichnet den Wandel des Religiösen in einer Gesellschaft der Umbrüche nach: Auflösung der etablierten Felder, Individualisierung und „Bricolage", Logik des Marktes, neue „Bewegungen" auch im christlichen Raum. *G. Küenzlen* behandelt den Fundamentalismus, dem es statt „um die Modernisierung der Religion ... um die explizit religiöse Fundamentierung der Moderne" geht (60). Er werfe allerdings die Frage nach den Fundamenten unserer Gesellschaft auf. *R. Schieder* weist der Zivilreligion vor allem die Aufgabe der „Zivilisierung von Religionskonflikten" zu (88).

II. Positionen. Einigermaßen gereizt verteidigt *H. Lübbe* seine Bestimmung von Religion als Kontingenzbewältigung, jedoch eigentlich durch deren Aufgabe, denn trifft das Wort noch eine „Kultur des Verhaltens zum Unverfügbaren" (104), wo wir „einzig anerkennen, aber nicht handlungspraktisch ‚bewältigen' können" (109f.)? *Th. Luckmann* behandelt die gesellschaftliche Domestizierung von Transzendenzerfahrungen und die Ausbreitung sakralisierender Beschäftigung mit „‚kleinen' Transzendenzen" in der Massenkultur der Mittelschicht. Von *N. Luhmann* wird seine (negativ beantwortete) Frage: Brauchen wir einen neuen Mythos?, von *O. Marquard* sein Lob des Poly-

theismus nachgedruckt. Übernahmen sind auch die Beiträge von *P. Koslowski* zu Gnosis und Mystik (mit der Unterscheidung von Gnosis und Gnostizismus) und *W. Oelmüller* über Philosophische Aufklärung, Neue Mythen und Negative Theologie. Rechtens kritisiert er die Rückübertragung des neuzeitlichen Theodizeebegriffs auf frühere Erklärungsversuche (209). Zur negativen Theologie (in der Philosophie): 1. ein Name für vielerlei, 2. Bruch kohärenten Diskurses, 3. antidualistisch, 4. kritische Welt-Annahme statt Apokalyptik und neostoischer Ataraxie, 5. Verteidigung des Rechts auf Klage und Frage, 6. nicht notwendig Negation Gottes, sondern der Versuch, von der Anwesenheit seiner in seiner Abwesenheit zu sprechen. *Th. Rentsch* gibt einen Entwurf systematischer Religionsphilosophie als kritische Hermeneutik. (Daß religiöse Sätze nicht theoretisch seien [237], stimmt, wenn theoretisch = naturwissenschaftlich ist; doch gehört Ontologie zur Naturwissenschaft? [238] Und natürlich ist „ihr Wahrheitsanspruch nicht von historisch zu ermittelnden Fakten allein abhängig"; aber wäre er so auch von ihnen unabhängig?) R. fordert Relativismuskritik und wendet sich gegen die Aufhebung von Religion in Moral. Religionen artikulieren das Bewußtsein ungeschuldeter Gegenwart von Sinn, in einer Tiefendimension von Vernunft, die man als „ekstatische Vernunft" bezeichnen könnte.

III. Perspektiven. *J. B. Metz*, zu Religion und (liberaler) Politik, verteidigt den Monotheismus als biblisch „pathischen" gegen den Monarchismus-Vorwurf und fragt nach Institutionen eines Eingedenkens zur Beglaubigung des Individuums. *H. Schrödter* bringt in philosophischer Kritik dem religiösen Welt-Ethos-Programm gegenüber die universalen Menschenrechte ins Gespräch. *H. Waldenfels* plädiert für eine Religionsphilosophie in interkulturellem Kontext. Zwar ist das Wort griechisch, doch nicht die Sache Philosophie. Übersetzung sollte in das Fremde gehen, statt es bloß sich anzueignen; dann zeigt sich, daß auch das Verhältnis von Philosophie und Religion sich anderwärts (z. B. in Japan, Indien) anders darstellt (J. van Bragt [315]: „Es gibt gar keine christliche Philosophie, und der Westen kennt keine Logik der Religion. Das Christentum hat sich nie eine eigene Philosophie geschaffen, sondern hat sich vielmehr damit begnügt, die griechische Philosophie zu adoptieren, ohne deren ursprüngliche Ausrichtung und deren Grundkategorien zu ändern"). Er unterstützt R. Schaefflers Projekt einer Verbindung von empirischer Religionswissenschaft, sprachanalytischer Arbeit und phänomenologischer Erforschung der Sinnlogik religiöser Akte. Und natürlich muß sich auch „die Frage verbindend-verbindlicher Wahrheit stellen" (322). Ob sie wirklich einmal zum „wahren Menschen ohne Rang" führt? Gar über ihn hinaus?

J. Splett

Schmitz, Kenneth L., *Das Geschenk des Seins:* die Schöpfung. Einsiedeln/Freiburg: Johannes 1995, 156 S.

Das Bändchen ist seinerseits ein Geschenk (die Rechte für die deutsche Ausgabe hat noch H. U. v. Balthasar erworben). Es bietet die Aquinas Lecture des Jahres 1982 an der Marquette-University. Der Verfasser gliedert den Stoff in vier Abschnitte. I. Anfänge (mytisch, philosophisch, biblisch, theologisch). Hier wird vor allem das „ex" – oder „de" – „nihilo" erörtert. In der Bibel erst spät (2 Makk 7,28: e ouk onton), erscheint zur Väterzeit die Formulierung 169 bei Theophilus von Antiochien. Sie ist weder materialiter noch causaliter zu lesen, widerspricht darum auch nicht dem klassischen Axiom, daß aus nichts nichts wird, obwohl sie anderseits auch ein „aus Gott" verneint: die Schöpfung stammt von Gott, restlos zur Gänze und rein aus seiner Freigebigkeit – ohne Veränderung eines Materials außerhalb oder innerhalb seiner. Die Frage stellt sich, wieweit ein Geschöpf dieses Geheimnis überhaupt erfassen könne. II. Das Geschenk. Gegen die abstrakte Rede – in Logik und Einzelwissenschaft – von Data, Gegebenem, Gegebenheiten ist deren Konkretheit wiederzugewinnen, im Gefolge Hegels mit M. Mauss, G. v. d. Leeuw, G. Marcel. Die phänomenologische Erörterung führt zur Selbstgabe des Gebers, und dies – bei der „Stiftung" der Ordnung des Schenkens überhaupt – in absoluter Ungleichheit von Geber und Empfänger. III. Die Würde des Empfängers. Man könnte hier auch ein Fragezeichen erwarten; denn dies Ungleichgewicht bildet den Anstoß für atheistische Humanismen (Nietzsche, Sartre ...). Sch. verweist auf die geschaf-

fene Vielheit; die Erstbedingungen einer Teilhabe an dieser können als solche keine Demütigung für das Individuum bedeuten. Gelebte Teilhabe indes verlangt Wohlwollen, Sachlichkeit und Disziplin. Für den Geber besagt dies, die Integrität des Beschenkten zu wahren. Auch die Kategorie der Kausalität wäre (nicht etwa anthropomorph zu wenden, sondern) aus physikalischer Engführung und Entleerung zu befreien. Damit rückt die Möglichkeit des Bösen in den Blick – und erneut die absolute Ungleichheit von Schöpfer und Geschöpf: angesichts von Gottes Bewegtsein durch dessen Geschick, aus bedingungsloser Liebe, ohne wie immer geartete Abhängigkeit von ihm. IV. Das ontologische Drama. Für Thomas ist die erste Aufgabe der Kopula nicht, zwei Begriffe zu verbinden, sondern uns auf das Sein zu lenken, als nicht das (Hegel) Leerste, erst noch zu Bestimmende, sondern als das Vollkommenste, im Vorrang des Aktes vor der Potenz. Von Drama ist die Rede, weil die Kreatur hier als eingespannt zwischen dem Nadir des Nichts und dem Apex der Ewigkeit erscheint; wobei seine Zusammengesetztheit von der Einfachheit seines (ihm geschenkten) Seinsakts getragen wird. Verf. behandelt die metaphysischen Grundaxiome, die heute nur selten verstanden werden, und nicht zuletzt die Analogie, wobei er „Ähnlichkeit" und „Ähneln" rechtens in Anführungszeichen setzt. Hilfreich wäre hier wohl die Rede von *Entsprechung*.

Diese Fragen, merkt Sch. abschließend an, sind ein Prüfstein für unsere Intelligenz und unseren Charakter, weil im Drama unserer Existenz sich erhebend, bedroht von der Trauer über den Tod und das Böse, getragen durch Dankbarkeit und Hoffnung. Es geht um ein Geheimnis im Sinne G. Marcels. Das erlaubt keine unmittelbare Reziprozität, begründet jedoch Rezeptivität als Grundsituation und -vollzug des Geschöpfs. Dieser Grundakt aber, in seiner Riskiertheit und Hoffnungsgestalt, läßt nun seinerseits die Herrlichkeit des Gebenden aufscheinen: „in der Ähnlichkeit [= der Entsprechung] zwischen dem Akt, der gibt, und dem, der empfängt" (152). J. Splett

Bongardt, Michael, *Der Widerstand der Freiheit.* Eine transzendental-dialogische Aneignung der Angstanalysen Kierkegaards (Frankfurter theologische Studien 49). Frankfurt/M.: Knecht 1995. 392 S.

Bei ihrer gemeinschaftlichen Verwirklichung trifft Freiheit auf den entfremdenden Widerstand der Angst. Wie kann sie ihrerseits dem widerstehen, damit Leben gelingt? Seinem dialogischen Freiheitsbegriff entsprechend, konzipiert Verf. die Arbeit selber als fesselnden Dialog. In vier Etappen bestimmt zunächst jeweils (I.) Kierkegaard das Thema: A. Die Freiheitsvergessenheit der ästhetischen Existenz und die Angst als Erinnerung an die Freiheit; B. Die Angstvergessenheit ethischer Selbstwahl (Gerichtsrat Wilhelm); C. Die Destruktion solchen Optimismus' durch die Darstellung der Angst als universale Fessel der Freiheit; D. Die Erkräftigung der Freiheit zum Widerstand durch den Glauben: Unter B. bis D. stellt der Verf. jeweils schon in diesem Referat-Teil eine längere „Rückfrage in dialogischem Interesse"; dazu kommen insgesamt fünf Exkurse: zur Kierkegaard-Interpretation und zu Wert und Grenze psychologischer Angstdiagnosen (A), zur Angst als Sünde bei Pannenberg und Kierkegaards Gottesbegriff (C), schließlich (D) zur Frage der Werk-Einheit: Bruch oder Kontinuität. Unter II. erfolgt dann die im Untertitel angezeigte transzendentaldialogische Aneignung der referierten und interpretierten Analysen.

Zu A. tragen die Humanwissenschaften ihre Sicht heutiger Angstphänomene bei. Zu B. gibt, nach einer ersten Rückfrage bezüglich des bei Kierkegaard übersehenen Anderen, Verf. eine Grunddarstellung seiner transzendentaldialogischen Sicht des Freiheitsgeschehens, im Anschluß an H. Krings, J. Heinrichs, Th. Pröpper. (Wenn hier entschieden die Möglichkeit eines Gottesbeweises ausgeschlossen wird, dann wäre einerseits wohl über das Verständnis von Beweis zu sprechen [wer unter seinen Befürwortern begriffe – 103 – „das Offenbarungsgeschehen als logische Notwendigkeit"?], anderseits zu diskutieren, ob die Alternative von [expliziter oder auch nur impliziter] Anerkennung Gottes als Möglichkeitsbedingung des Freiheitshandelns und Sicherung bloß einer widerspruchsfreien Denkbarkeit Gottes eine *disiunctio completa* darstellt.) In diese als solche vielleicht zu optimistische Strukturanalyse wird dann zu C. die Rolle der Angst im dialogischen Freiheitsgeschehen eingetragen. Die dem vorangehende Lektüre der

Pseudonyme mit ihrer Fülle an Einzelinterpretationen läßt sich hier natürlich nicht referieren. Eindrucksvoll deren ständige und konkrete Bezüge auf die uferlose Sekundärliteratur in Zustimmung, Differenzierung oder noblem Widerspruch. Zu Abraham – im Vorgriff auf eine mögliche Lösung steht er am Anfang, um den Angst-Druck im Umgang mit dem Thema Angst zu mindern – wundert mich, daß auch hier nicht, wenigstens fußnotenweise, in Kritik an Kierkegaards Engführung die eigentliche Glaubensprobe benannt wird: die des *im* Opfergehorsam durchzutragenden Vertrauens auf die Verheißung *in* diesem Sohn. Das ist etwas anderes als Hoffnung auf Rückgabe in der „Doppelbewegung von Resignation und Glaube" (120), und jenseits von deren Zusammenhalten ist dies es, was ihn zum Vater des Glaubens macht. Ähnlich vermisse ich zur Erbsünde, daß diese klar von ihrer jeweils neuen „Ratifizierung" abgehoben würde (klassisch gesprochen: die Berücksichtigung der Analogizität im Sündenbegriff). Das je eigene Schuldigwerden wird von Vigilius überzeugend verdeutlicht – ohne daß hingegen – über eine „Prädisposition" (170) hinaus – dessen faktische Universalität behauptet werden dürfte (philosophisch gar nicht, katholisch-theologisch aber erlaube ich mir – etwa zu 232 – die [vielleicht zu] schlichte Rückfrage: Maria?). Steht nicht das hinter Pannenbergs Identifizierung von Angst und Sünde, mit der Bongardt sich im dritten Exkurs auseinandersetzt? Beide Anfragen aber zielen wohl wiederum auf dasselbe, das hier alles tragende Freiheits- als Autonomie-Verständnis. Auch des Verfassers zweite Rückfrage geht auf den vergessenen Anderen. Verfehlung wird von den Pseudonymen fast nur in Einsamkeit bedacht; mit H. Vetter: „Der Einzelne begegnet dem anderen nicht als seinem Mitmenschen, sondern als dem anderen Einzelnen." Was aber das Gottesverhältnis des Einzelnen angeht, so bleibe der Gottesbegriff leer. Freilich, denkt man die ethische Grunderfahrung (100f.) vor allem als Wollen statt als Beansprucht-sein (Sollen), dann läßt das Gott wohl nur als Zielprojektion erscheinen, und das Gottesverhältnis läßt sich als Selbstverhältnis entlarven (206). Aber muß man die Dinge so sehen? Und inwiefern sind bei so viel scharfsinnigen Verdächten auf einmal das Neugeschenktwerden Isaaks und Hiobs Gewittererfahrung über jeglichen Verdacht erhaben? – In seiner eigenen Darlegung zeigt Verf. sehr schön, wie endliche Freiheit auf eine Erfüllung zielt, die sie sich selbst nicht zu geben vermag, eine Situation, die Angst macht und zu den verschiedensten individuellen wie gesellschaftlichen Unmenschlichkeiten versucht, doch selbst als solche nicht (was Climacus nicht unterscheidet) bereits Schuld besagt. (Den Philosophen läßt aufhorchen, daß es gegenüber der „ewigen Wahrheit" oder Gottheit schwierig sei, die Schuld ihr gegenüber mit dem Autonomiegedanken zu verbinden, was erst durch christologische Voraussetzungen gelinge – 231.) Gegenüber der Religiosität A geht es nun unter D. um das christliche Paradox, von Climacus vorgreifend projektiert, von Anticlimacus vertreten. Auch dessen Ansatzpunkt ist das angsthafte Scheitern; doch aus der Vergebungserfahrung heraus ermöglicht der Glaube das vertrauensvolle Sich-verlassen der Freiheit auf Gott. In der Welt, wie sie ist, wird solches Vertrauen – in Gleichzeitigkeit zu Jesus – (Bereitschaft zum) Leiden. Konkret realisiert sich dies in selbstloser (auf Gegenseitigkeit verzichtender) Liebe. Angesichts dessen kann Verf. auch seine Rückfrage nach dem Anderen auf den Punkt bringen: Was bei Kierkegaard fehlt, ist das Wir gelebten Du- und Weltbezugs. Demgegenüber seine eigene transzendentale Zeichnung christlicher Existenz (zu den genannten Gewährsleuten tritt vor allem noch J. Werbick): Gelebte Freiheit trotz Angst und Schuld, in Solidarität, welche die Angst entmachtet, aus der Selbstoffenbarung Gottes als Liebe und seiner Selbstzusage in Jesus Christus. Das Ohnmachts-Ereignis des Kreuzes zeigt sich in der machtvollen Auferweckung Jesu als Achtung menschlicher Freiheit: als Liebe. Und aus der Befreiung dieser Botschaft kann nun auch dem angstvollen Menschen die Forderung des Doppel-Hauptgebotes zugemutet werden. (Dazu fehlt bei Buber wohl nicht bloß die Beziehungsumkehr, in der Gott den Menschen durch Menschen anspricht [355[472]], sondern auch – im „Paradox" [Y. Amir] der durch drei Punkte bestimmten Geraden – die gleich, oder vielmehr vorrangige Betonung der Gott-Unmittelbarkeit: das *Mit*-Gott.) Der Glaube befreit also nicht von der Angst – wie immer wieder zu hören –, sondern macht in ihr frei, befreit von ihrer Herrschaft. In wohltuendem Unterschied zu so manch anderem religionsphilosophischen wie theologischen Entwurf mündet Bongardts Skizze beim Gebet. Der Autor spricht den Verdacht einer Funktionalisierung Gottes für die

Freiheit an, begründetermaßen – nicht bloß im Blick auf verbreitete religiöse Praxis (358 f.), sondern m. E. auch angesichts seiner eigenen transzendentalen Einführung Gottes. Warum aber antwortet er dem Verdacht nur mit dem Verweis auf Solidarität, als drohte hier keine Funktionalisierung (und, weil weniger leicht zu kritisieren, um so gefährlicher)? Warum begegnet hier das Stichwort Anbetung nicht? (Wenn Climacus sie ästhetisch statt religiös nennt – 203 –, muß man das nicht akzeptieren [zudem brächte ich hier gern H. U. v. Balthasar ins Gespräch, worauf ich aber nicht bestehe]). Ebenso steht am Ende des „Schlußprotokolls" – durchaus voller Dankbarkeit und Hoffnung Gott gegenüber – die (dialogische) Selbstverwirklichung der Freiheit.

Dazu bringt nun auch Rez. seine „Rückfragen in dialogischer Absicht" an den Verfasser auf ihren Punkt: Über das Verständnis von Freiheit als Gabe schreibt dieser (354[468]), es werde sich „bei aller inneren Schlüssigkeit einem neuzeitlichen, von der Autonomiefreiheit geprägten Selbstbewußtsein nur schwer erschließen lassen". Ich widerspreche nicht; doch welches Gewicht hat (gerade in einer Kierkegaard-Arbeit) dies Argument? Wie weit achtet Verf. auf die Gefahr, daß seine berechtigte Kritik an Kierkegaards Gott-Ich-Monismus (oder auch – im Blick „auf verlorengegangene Autoritäten" – seine Abwehr eines Offenbarungspositivismus [210 f.]) ihn in die entgegengesetzte Einseitigkeit treiben könnte? Um es zunächst in der von ihm bevorzugten Heils- bzw. Sinn-Perspektive zu formulieren: Schon in der zweiten Rückfrage hat er von der freien Vergebung der Opfer als Bedingung der Vergebung Gottes gesprochen (196). Ausdrücklich heißt es dann nochmals in der abschließenden Darstellung (344): „Gott kann, seiner Achtung menschlicher Freiheit wegen, die Vergebung, die allein die Opfer den an ihnen schuldig gewordenen Tätern gewähren können, nicht ersetzen. Ein solcher Pakt Gottes mit den Schuldigen wäre ein Akt von freiheitszerstörendem Zynismus." Können die Opfer ihrerseits nicht dadurch schuldig werden, daß sie nicht vergeben wollen? Und welch zynischer Pakt wäre dann Gottes „Zimzum"? Daß dies dem Verf. offenbar nicht in den Sinn kam, läßt mich fragen, wie weit er mit dem neuzeitlichen Selbstverständnis von Freiheit auch dessen Harmlosigkeit übernommen hat (oder eher dessen Selbst-Verharmlosung) – wie sie sich auch noch und gerade in Kants „radikalem Bösen" als angeblich schlimmster Möglichkeit des Menschen ausdrückt). (So wäre hier aus Verweyens Fundamentaltheologie nicht bloß auf die Seiten 236–238 mit ihrer ungenügenden Lösung zu verweisen, sondern auch auf die Wiederaufnahme und Vertiefung der Problematik 268 ff.). Was aber sagt es für unsere Hoffnung, hinge sie letztlich an der Herzenskargheit von Menschen (Hos 11,9; Joh 2,24 f.)? Doch steht für mich mehr als die Hoffnungsfrage an, wenn man derart die Gott-Unmittelbarkeit jedes Einzelnen preisgibt. Betrüblicher als die Verharmlosung unserer (Möglichkeiten zur) Schuld finde ich die neuzeitliche „Verharmlosung" unserer Geschöpflichkeit (durch ein Konzept von Transzendentaldenken, daß den ontologischen Schock des „ex nihilo" von vornherein vermeidet). Vielleicht ist, wäre zu fragen, doch nicht die Angst der eigentliche Freiheitswiderstand? Betrüblichst jedenfalls, daß hiermit die freie Gabe des Seins und auch gerade unseres Mit-Seins (mit den Menschen wie Gott) verharmlost wird – als ginge es statt um dies Wunder selbst im Gottesverhältnis bloß um die Überschreitung unserer Grenzen. Vorbehaltlos beigepflichtet: „Glauben bedeutet in christlichem Verständnis nicht, seine Freiheit aufzugeben, sondern sie zu ergreifen" (359). Doch wozu? Wie, wenn wir von Kierkegaard, bei all seinen Schwächen und Einseitigkeiten, dies vor allem lernen dürften: daß Freiheit im Glauben bedeutet, sich ergreifen zu lassen? J. Splett

Müller, Anselm Winfried in Zusammenarbeit mit *Werner Greve, Yungh-Yae Han, Klaus Rothermund, Ende der Moral?* Mit einem Gespräch mit *Hildegard Hamm-Brücher.* Stuttgart-Berlin-Köln: Kohlhammer 1995, 192 S.

Dieses Buch ist in der Zusammenarbeit zwischen einem Philosophen, einem Kriminologen, einer Pädagogin und einem Psychologen entstanden. Es überrascht durch sein originelles Genus litterarium – eine Verbindung von Zeitanalyse, Zeitkritik, Pädagogik und Philosophie –, seine allgemeinverständliche Sprache, die keine Fachtermini gebraucht, und seine vielen Beispiele, und es ist zugleich ein wichtiger, betont philosophiekritischer Beitrag zur moralphilosophischen Diskussion. Das Buch verzichtet – wahr-

scheinlich, um den philosophischen Laien, an den es sich wendet, nicht abzuschrecken – auf jeden gelehrten Apparat, auch auf bibliographische Hinweise, was die Leserinnen und Leser bedauern werden, die sich gern über den Zusammenhang der hier entwickelten Thesen mit der gegenwärtigen englischsprachigen Ethikdiskussion informiert hätten.

Kapitel 1 fragt, ob Moral in unserem heutigen Selbstverständnis noch einen Platz hat. Die Verletzung moralischer Normen sei heute zusehends Folge und Ausdruck zynischer Moralverneinung und immer weniger das bloße Versagen von Menschen, die ihren eigenen Maßstäben nicht mehr gerecht werden und sich dieses Versagens bewußt sind. Eine der Ursachen dieser Entwicklung sei die Breitenwirkung der intellektuellen Diskussion und der Medien und die Tatsache, daß viele Menschen eine Hochschulausbildung durchlaufen, die sie lehre, überkommene moralische Auffassungen zu hinterfragen. Dem Gespräch mit Hildegard Hamm-Brücher (Kapitel 2) folgt eine kritische Auseinandersetzung mit philosophischen Theorien, die die Moral gefährden: Determinismus, Soziobiologie, Humes Leugnung der praktischen Vernunft, der sich auf das Gewissen berufende Subjektivismus, Sartre, Nietzsche, Utilitarismus, Rigorismus. Die leitende Frage dieses dritten Kapitels, ob auch die Philosophie zur Verbreitung moralverneinender Tendenzen beitrage, wird bejaht: Sie lähme die Selbstverständlichkeit, mit der sich eine Gesellschaft gegen das Untergraben tragender Einstellungen zur Wehr setzt. Damit wird jedoch nicht der Verzicht auf Philosophie, sondern deren Selbstbescheidung gefordert; Moral sei rational, und M. plädiert für eine kognitive Moralphilosophie. Aber obwohl Moral rational sei und sich für Moral argumentieren lasse, lasse Moral sich nicht begründen; vielmehr sei der gescheiterte Versuch, Moral zu begründen, für deren Krise mitverantwortlich; jeder gescheiterte Versuch, Moral zu begründen, lasse sich deren Geltungsanspruch entgegenhalten. Wir müssen, so die programmatische Forderung, „dem Zauber der Systeme zunächst einmal abschwören und uns auf den scheinbar naiven Weg einlassen, die tatsächliche Rationalität der tatsächlichen Moral zu untersuchen" (92). Diese Rationalität der Moral wird zunächst negativ aufgewiesen, indem die Unhaltbarkeit der Argumente, die sie bestreiten, gezeigt wird (Kapitel 4). Es werden drei Argumentationstypen gegen eine objektivistische Moral kritisiert: (a) Die Behauptung, es gebe objektiv bessere und schlechtere Weisen, sein Leben zu gestalten, führe zum Paternalismus. (b) Der Egoismus sei einer moralischen Lebensweise überlegen. (c) Aus der Sein-Sollensdifferenz folge, daß moralische Äußerungen notwendig subjektiv seien.

Kapitel 5, der moralphilosophische Schwerpunkt des Buches, greift auf den späten Wittgenstein (‚Über Gewißheit') zurück. Es unterscheidet zwei Formen der Begründung: (a) ein moralisches Urteil wird moral-*intern* auf andere Urteile zurückgeführt, aus denen es sich herleiten läßt; (b) die Geltung der Moral wird moral-*extern* erwiesen. Die Moral als ganze, so die These, lasse sich nicht (extern) begründen; sie brauche fest in unsere Lebensvollzüge eingelassene „Angelpunkte" der Handlungsorientierung, und das seien selbst moralische Überzeugungen und nicht ein externes Fundament. Der rote Faden der Argumentation ist, daß grundlegende moralische Überzeugungen, z. B. daß man nicht lügen darf, einen höheren Gewißheitsgrad haben als Prinzipien, die wir heranziehen, um derartige Überzeugungen zu begründen. M. unterscheidet drei Ebenen: (a) die Begründungsebene; auf ihr sind Forderungen wie ‚Menschen in Not soll man nach Möglichkeit helfen', ‚Du sollst nicht lügen' anzusiedeln; (b) die Anwendungsebene, auf der diese Urteile spezifiziert werden; (c) die Erklärungsebene, auf der Prinzipien und moralphilosophische Theorien anzusiedeln sind. Moraltheorien, das sei nochmals unterstrichen, liefern nach M. also keine Begründungen, sondern Erklärungen. Auf zwei weitere Themen, die in Kapitel 5 zur Sprache kommen, sei nur kurz hingewiesen. Das ist einmal die Frage, ob in unseren moralischen Begriffen der beschreibende sich vom wertenden Bestandteil trennen lasse, was M. verneint. Zweitens wird gegen einen moralphilosophischen Purismus oder Rigorismus mit Recht geltend gemacht, daß die Moral auf stützende Überlegungen angewiesen ist, die in unserer Zeit weitgehend fehlen. Zur Moral gehöre ein Wissen, daß sie dem guten Leben dient und die individuelle Entfaltung nicht verhindere; Moral müsse in einen größeren Lebenszusammenhang eingebettet sein, wie ihn im antiken Griechenland die Polisordnung und dann die christliche Religion geboten habe.

Es gehört zu den sympathischen Zügen dieses Buches, daß es die Fragen, die ein Kritiker stellen würde, selbst formuliert. Moral kann nicht extern begründet werden: das ist eine gut Aristotelische These, und sie widerspricht auch nicht der Kantischen Theorie, wenn man bedenkt, daß die Lehre vom Faktum der Vernunft sich genau gegen eine externe Begründung wendet. Die Geister scheiden sich an der Frage, welches genau die in unsere Lebensvollzüge eingelassenen Angelpunkte sind. Welchen moralischen Überzeugungen kommt ein solcher Status zu, welchen nicht? „Wie also kommt es, daß diese, nicht aber jene Überzeugung den Status eines Angelpunkts hat?" (149) Worin unterscheidet sich ein solcher moralischer Angelpunkt von einer in einer Gesellschaft tradierten, etablierten und kritiklos angenommenen aber dennoch unmoralischen Praxis, wie (M.s Beispiel) der Sklaverei in der Antike oder in den amerikanischen Südstaaten? Welchen Abstraktionsgrad haben diese Angelpunkte? Handelt es sich um allgemeine Forderungen, z. B. die Goldene Regel, das Prinzip, daß man anderen grundlos keinen Schaden zufügen darf, ein Kantisches oder Aristotelisches Gerechtigkeitsprinzip, oder zählen zu den Angelpunkten auch spezifischere Forderungen? An welchen Minimalbestand solcher Angelpunkte können wir in einer zutiefst moralskeptischen Gesellschaft anknüpfen? – Eine zweite Frage bezieht sich auf das Verhältnis zwischen dem beschreibenden und wertenden Bestandteil in moralischen Begriffen. M. bringt als Beispiel den Begriff ‚Mord'. Er enthalte eine Kernbedingung – Tötung eines Menschen –, die durch Ausnahmebedingung eingeschränkt werde: Die Tötung eines Menschen ist Mord, es sei denn ... Die Liste dieser Ausnahmebedingungen ist, wie M. richtig hervorhebt, grundsätzlich unabschließbar. Was mir nicht klar geworden ist: Weshalb ist diese Unabschließbarkeit ein Argument gegen die Trennung des beschreibenden und wertenden Bestandteils? Einleuchtend ist, daß im Begriff ‚Mord' der wertende Bestandteil (etwa ‚ungerechte Tötung') die Unabschließbarkeit der Liste der Ausnahmebedingungen markiert. Aber wie sieht es aus, wenn dieser Begriff in einem praktischen Urteil auf einen bestimmten Fall angewendet wird? In diesem Fall muß die handelnde Person deutlich machen, welche Umstände sie für relevant hält; sie muß aufgrund der Umstände, die in beschreibenden Termini angegeben werden müssen, zu einer Entscheidung kommen, ob diese Handlungsweise gerechtfertigt ist oder nicht, so daß wir hier eine Trennung von Beschreiben und Werten haben. – Diese zweite Frage hängt mit der ersten zusammen: Wenn es richtig ist, daß das Verbot der Lüge oder des Mordes letzte Angelpunkte unserer Moral sind, wie entscheiden wir dann, was eine Ausnahmebedingung ist und was nicht? Ist die Applikationsleistung von einer spontanen Sicherheit geleitet, oder muß sie sich an Gesichtspunkten, die objektivierbar sind, orientieren? Wie verhalten sich diese Gesichtspunkte zu den Angelpunkten?

Dem Buch ist in einer moralphilosophischen Diskussion, die noch immer weitgehend von den Themen Diskurs und Letztbegründung bestimmt ist, eine breite Resonanz zu wünschen.

F. Ricken S. J.

Schulze, Gerhard, *Die Erlebnisgesellschaft.* Kultursoziologie der Gegenwart, Frankfurt-New York: Campus 1992. 765 S.

Vertreter kirchlicher Verbände sind verwundert, wenn sich junge Christen aus sozialen Engagements zurückziehen, während charismatische Lebensgemeinschaften und Gebetsgruppen aus dem Boden wachsen. Bischöfe genießen auf Kirchentagen das Bad einer freudig gestimmten Menge, die zu einem religiösen Happening unterwegs ist. Kirchliche Dogmatiker zeigen sich besorgt darüber, wie gering präzise Lehrinhalte gegenüber diffusen religiösen Erlebnissen gewichtet werden.

Um derartige Erfahrungen einzuordnen und zu begreifen, ist die kompetent und überzeugend angelegte Zeitdiagnose des Verf. eine unverzichtbare Lektüre. Er charakterisiert die gegenwärtige Gesellschaft als „eine Gesellschaft, die (im historischen und interkulturellen Vergleich) relativ stark durch innenorientierte Lebensauffassungen geprägt ist" (54). Erlebnisorientiertes Handeln richtet sich auf das schöne Leben, wie es vom einzelnen wahrgenommen wird, also auf den Genuß, die angenehme Empfindung. Es ist in der Alltagswelt situiert, körperbezogen und subjektorientiert, weil durch individuelle Wahl und Deutung bestimmt. Punktuelle Ereignisse werden zu Episoden, zu

einem „Strom von zeitlich abgegrenzten Elementen" (98) aktiv komponiert. Aus der Tendenz, derartige alltagsästhetische Episoden zu wiederholen und ihre Zeichenebene mit den Bedeutungsebenen Genuß, Distinktion und Lebensphilosophie zu verknüpfen, entsteht der persönliche Stil, eine erste Stufe gesellschaftlicher Strukturbildung. Denn der persönliche Stil hat eine private und eine kollektive Komponente. Die letztere, also „kollektive Muster des Erlebens" (125) lassen sich als alltagsästhetische Schemata rekonstruieren. In Deutschland werden drei Schemata, das Hochkulturschema, das Trivialschema und das Spannungsschema anschaulich und zuweilen ironisch identifiziert. Die ästhetischen Schemata grenzen gemäß den signifikanten Zeichen des Stils, des Alters und der Bildung fünf Erlebnismilieus in Deutschland aus, das Niveau-, Harmonie-, Integrations-, das Selbstverwirklichungs- und Unterhaltungsmilieu. Auch Märkte lassen sich als Erlebnismärkte charakterisieren, wenngleich die Nachfrage, die innenorientierte Erlebniskonsumenten entfalten, eine andere Rationalität aufweist als das Angebot der Erlebnisproduzenten, die ein Rentabilitätsinteresse anmelden. Schließlich bilden sich vor allem in den Großstädten Szenen, wenn ein Erlebnisangebot gleichzeitig von einem relativ stabilen Personenkreis am selben Ort mit demselben Erlebnisinhalt angenommen wird. – Verf. kennzeichnet einen nicht übersehbaren Trend der gegenwärtigen Gesellschaft bei Menschen, die wirtschaftlich abgesichert sind. Die Knappheitsgesellschaft mit einer ökonomischen Semantik scheint sich von oben her in eine Erlebnisgesellschaft mit einer psychophysischen Semantik zu verwandeln. Ein Grundmuster der Erlebnisorientierung bzw. einer innenbezogenen Lebensauffassung breitet sich, wenngleich schichtenspezifisch aus. – Beeindruckend ist darüber hinaus das methodische und systematische Reflexionsniveau, mit dessen Hilfe die Aussagen argumentativ abgesichert werden. Auch wenn manchmal der Eindruck einer Systematisierungsmanie entsteht, die ein umfassendes erlebnisorientiertes Weltbild zu rekonstruieren und alles mit jedem in Beziehung zu setzen versucht, so bleibt doch auch verständlich, daß eine problemgemäße Begriffsapparatur erst aufgebaut und gerechtfertigt werden muß. Und da die sogenannte Wirklichkeit durch die Selbstorganisation des Subjekts rekonstruiert wird, muß sie subjektorientiert beschrieben werden: Existenzformen kommen dadurch zustande, daß sie subjektiv in Wirklichkeitsmodellen, die mit der objektiven Wirklichkeit und den existentiellen Anschauungsweisen einen „übergeordneten Verweisungszusammenhang" bilden, vergegenwärtigt werden. Die Wirklichkeitsmodelle sind von den existentiellen Anschauungsweisen aufgebaut, die mit den drei Komponenten der normalen existentiellen Problemdefinition, des Ich-Welt-Bezugs und der primären Perspektive einen untergeordneten Verweisungszusammenhang bilden. Beide Verweisungszusammenhänge werden durch eine fundamentale psycho-physische Semantik gleichgerichtet. – Wechselseitige Verweisungszusammenhänge zwischen Existenzform, persönlichem Stil, Milieu und Szene sind dadurch belegt, daß methodisch beim Mikroerlebnis, also bei der Erlebnisepisode angesetzt wird und ein Erlebniskosmos schrittweise von unten nach oben über den persönlichen Stil, die alltagsästhetischen Schemata bis zu den Erlebnisszenen aufgebaut wird. Anderseits findet sich die umgekehrte Argumentationsrichtung, daß beispielsweise Szenen für die Entstehung alltagsästhetischer Schemata und sozialer Milieus bedeutsam sind.

Nicht voll transparent im Hinblick auf die Hypothese des innen- und subjektorientierten Erlebnishandelns erscheint die Rekonstruktion der Milieus. Sie werden zum einen durch die evidenten und signifikanten Zeichenkomplexe: Stil, Alter und Bildung aufgebaut. Dabei ist Stil ein subjektbezogenes Zeichen, Alter und Bildung sind situationsbezogene Zeichen. Der Aufbau der Milieus nicht durch Beziehungsvorgabe sondern durch Beziehungswahl wird durch die starke Gewichtung von Alter und Bildung desavouiert. Das Alter beeinflußt die Zahl der Milieus, ob es zwei oder drei sind. Die Bildung beeinflußt die vertikale Abgrenzung der zwei oder drei Milieus. Außerdem verbergen sich hinter Alter und Bildung ökonomische Kategorien: etablierter Sozialstatus, Einkommen und Wohnortbindung. Ähnlich bestätigt der Erlebnismarkt die Dichotomie des außen- und innenorientierten Handlungsmusters, sogar das vorherrschende Gewicht der ökonomischen Semantik gegenüber der psycho-physischen Semantik, insofern sich die Produzenten mit ihrer ökonomischen Semantik durchsetzen. – Daß das Anliegen einer konsistenten Systematisierung an Grenzen stößt, ist wohl unvermeid-

lich. Beispielsweise ist Harmonie sowohl Milieubezeichnung als auch Charakteristik einer Lebensphilosophie des Trivialschemas. Oder Selbstverwirklichung ist einmal Milieubezeichnung und zum andern normale existentielle Problemdefinition. Ähnliche Zeichen und Bedeutungen werden bei der Charakterisierung des Hochkulturschemas, des Niveaumilieus und der Hochkulturszene verwendet. Das Erkenntnisinteresse und die Forschungsvorliebe scheint dem Selbstverwirklichungsmilieu zu gelten. Dieses ist nämlich privilegiert ausgezeichnet durch die Existenz einer eigenen Szene und eines eigenen Milieus.

Das theoretisch anspruchsvolle, argumentativ sorgfältige und sprachlich anschauliche Werk des Verf. findet eine Bestätigung, wie sie überzeugender nicht hätte ausfallen können, darin, daß gegenwärtig kaum eine relevante sozioökonomische und soziokulturelle Zeitdiagnose ohne den Verweis auf die „Erlebnisgesellschaft" auskommt.

F. Hengsbach S. J.

Konrad, Barbara, *Die partizipative Interaktion nach George Herbert Mead und ihre theologische Signifikanz* (Europäische Hochschulschriften Reihe 22, Soziologie 274). Frankfurt/M.: Klostermann 1995. 282 S.

Hauptanliegen dieser theologischen Dissertation ist die Absicht, die Begriffe Person, Gottebenbildlichkeit und Offenbarung von der kritisch rezipierten Interaktionstheorie G. H. Meads aus zu interpretieren. Dazu untersucht K. in einem 1. Kap. zunächst allgemein, wie Kommunikation in soziologischer Sicht verstanden werden kann. Hier herrscht an Definitionen und Analysen kein Mangel. Durch die fast unüberschaubare Fülle von Denkmodellen bahnt sich K. einen Weg, indem sie – im Anschluß an K. Merten – prüft, wie diese Kommunikation einerseits als einseitigen Prozeß und andererseits als symmetrischen Prozeß deuten. Diese Einteilung erweist sich als sehr hilfreich, erlaubt sie es doch, so unterschiedliche Vorstellungen wie Kommunikation als Transmission, Reiz-Reaktions-Handlung, Interpretation, Austausch-Interaktion, kommunikatives Handeln und Partizipation zu sichten. Als Kern-Definition menschlicher Kommunikation und als Ausgangspunkt für das beabsichtigte Gespräch mit Meads Sozialpsychologie wie auch mit der Theologie wählt sie schließlich den Begriff der „partizipativen Interaktion", verstanden als „das sinnhaft aufeinander bezogene, verständigungsorientierte Verhalten von Individuen, deren gegenwendiges Aufeinanderzuhandeln durch gegenseitige Antizipation gelenkt wird" (63).

In einem 2. Kap., dem umfangreichsten, erörtert K., wie die Interaktionstheorie von G. H. Mead solche Kommunikation als Grundlage persönlicher Identitätsbildung auffaßt. Damit greift sie die oft recht unsystematischen Gedankengänge eines Klassikers auf, der nicht nur der Sozialpsychologie, sondern auch der philosophischen und theologischen Anthropologie bedeutende Impulse gegeben hat. In einer Interpretation von vorbildlicher Umsichtigkeit, die auch unveröffentlichte Manuskripte aus dem Nachlaß einbezieht, legt sie dar, wie sich Mead in Auseinandersetzung mit Bewußtseinsphilosophie, Behaviorismus, Funktionalismus und Darwinismus die Konstitution von Identität als Prozeß in der Abfolge von Verhalten, Bewußtseinsform, Identität, erweitertem Verhalten, erweitertem Bewußtsein, erweiterter Identität usw. denkt. Besonders eingehend behandelt sie Meads Aussagen zur integrierenden und identitätsstiftenden Wirkung von „Universalreligionen". Dabei setzt sie sich auch kritisch mit Deutungen auseinander, die Meads Ideen etwa bei Tugendhat, Habermas, Krappmann, Joas u. a. erfahren haben, und äußert auch Bedenken gegen Meads wissenschafts- und fortschrittsgläubige Überforderung des einzelnen.

In einem 3. Kap. legt K. dar, wie die Theorie „partizipativer Kommunikation" über die Meadsche Interaktionstheorie hinausgehen und Person vor aller Identitätswerdung (im Meadschen Sinne) als von Gott verdankt und zur Gemeinschaft mit ihm berufen begreifen und von daher Offenbarung verstehen kann. So sei es möglich, Geschaffenwerden, Gottebenbildlichkeit, Personsein und Offenbarung als Momente partizipativer Kommunikation zwischen Gott und Mensch zu deuten. Dabei müsse, da Gott sich mit allen Menschen „identifiziert", die Kommunikation zwischen einzelnen und Gott ihre Entsprechung in der Interaktion von Mensch zu Mensch finden. In Auseinandersetzung

mit Gedankengängen von K. Rahner („transzendentale Offenbarung" – „faktische kategoriale Wortoffenbarung"), W. Pannenberg, H. Küng und A. Gläßer wendet sie den Meadschen Begriff der „unbewußten Kommunikation" auf die Verbundenheit des Menschen mit dem verborgenen Gott an, aus der die „bewußte Kommunikation" erwachsen kann. Hier ist die – in der theologischen Literatur zwar nicht ungewöhnliche – Bezugnahme auf den entwicklungspsychologischen Begriff des „Grundvertrauens" und die Rede von einer „symbiotischen Verbundenheit von Gott und Mensch", verstanden als „unbewußtes Gottvertrauen" wohl etwas spekulativ. Das Kapitel schließt mit dem Versuch, ausgehend von Mead, den christlichen Personbegriff partizipationstheoretisch zu formulieren, wobei u. a. Pannenbergs Mead-Interpretation in Frage gestellt wird. Eine anregende und erfreulich klar geschriebene Studie. B. Grom S. J.

Herrschaft, Lutz, *Theoretische Geltung.* Zur Geschichte eines philosophischen Paradigmas (Epistemata: Reihe Philosophie 167). Würzburg: Königshausen und Neumann 1995. 159 S.

Gegenstand der vorliegenden Studie ist, wie der Vf. in der Einleitung bemerkt, „nicht so sehr ... das ‚Geltungsproblem', sondern ... die Problemgenese des Begriffs ‚Geltung'" (15). Als historischen Urheber des Geltungsbegriffs würdigt H. zunächst Lotze. Anschließend stellt er die „Transformation Lotze'scher Motive" im „werttheoretischen Kritizismus" (16) Windelbands dar. Ausführlich geht er auf Rickert ein, bei dem wir die „systematisch reifste Form einer erkenntnistheoretischen Logik" finden, „die um die Begriffe Geltung, Wert und Anerkennung kreist" (ebd.). Rickerts Überlegungen konfrontiert er sodann mit dem Werk von Lask, das die Frage unabweisbar mache, „ob Geltung positiv valentes Glied einer vollständigen Disjunktion sein kann oder ob die damit begriffene Sache ‚übergegensätzlich' zu denken ist" (ebd.). Da keine ernsthafte Beschäftigung mit dem Geltungsproblem an Bauchs Werk vorbeigehen kann, wird dieses in einem eigenen Kapitel gewürdigt. Abschließend wendet sich der Vf. dann dem Werk Hans Wagners zu, der in einer dem Neukantianismus bereits fernstehenden Zeit die Unausweichlichkeit des Geltungsthemas im Ausgang von der Reflexionsproblematik aufzuweisen suchte. – Diese Übersicht macht deutlich, daß der Vf. die Marburger Neukantianer nicht berücksichtigt. Er begründet das damit, daß sich bei Cohen, Natorp und Cassirer „kaum dezidierte Auseinandersetzungen mit dem Norm- und Wertproblem" (14) finden, wenn er auch zugeben muß, daß eine Untersuchung zum Geltungsproblem, die die Marburger Neukantianer ausspart, Stückwerk bleiben müsse. Die starke Gewichtung der geltungstheoretischen Überlegungen Wagners und Bauchs, die er faktisch vornimmt, scheint ihm von daher gerechtfertigt, daß es auf diese Weise möglich ist, mit Hilfe zweier genuin geltungslogisch ausgerichteter Theorien eine kritische Instanz gegen den von Rickert vertretenen Normativismus zu entfalten.

Im einzelnen stellt der Vf. bei Rickert heraus, daß dieser Geltung „ausschließlich am Gedanken der Verbindlichkeit" (99) festmache. Auch die Dominanz der transzendentalpsychologischen Betrachtungsweise ist s. E. „Folge einer am Wert- und Normbegriff orientierten theoretischen Philosophie, die die Frage ‚Quid iuris' umstandslos als die Notwendigkeit begreift, eine Stufung von Normen nebst Grundnorm (Wert) zu erstellen" (ebd.). Als Alternative zu Rickerts normativistischer Strategie legt es sich für ihn nahe, „rein spekulativ-logisch (zu) verfahren und den Grund, die Ratio dessen (zu) erfragen, was zunächst als Wahrheitsdifferenz, Wahrheitsprätention, Moment einer möglichen Begründungssystematik etc. vorliegt" (ebd.). Erst eine solche Erörterung, so meint H., „könnte mit Fug und Recht geltungstheoretisch genannt werden, insofern der Inbegriff hinreichender Bedingungen der wahrheitsfähigen Referentialität des Denkens ihr Analysandum darstellt" (ebd.). Denn „Normierungsverhältnisse sind untaugliche Instrumente, um die im Urteil logisch angelegte Geltungsprätention zu rekonstruieren" (99 f.) Rickert begeht nach dem Vf. den Fehler, die Möglichkeit von Erkenntnis letztlich im Paradox einer apriorischen Normerfüllung zu gründen" (100), anstatt „die rein logische Ausdifferenzierung des Gebildes, kraft dessen sich Erkenntnis konstituieren kann" (ebd.), zu untersuchen. – Bauch attestiert dem Vf. eine „reife Darstellung reiner Geltungslogik, die an terminologischer Präzision und sachlicher Differenzierung die Vor-

gänger deutlich übertrifft" (16). Geltung heißt bei Bauch „der Charakter (die Qualifikation) von Funktionen, insofern durch diese (Funktionen) Gegenständlichkeit im Sinne wechselseitig eindeutiger, die gnoseologische Spannung von Subjekt und Objekt fundierender Zuordnung gestiftet bzw. gesetzt wird" (122). Der Vf. sieht deutliche Bezüge zwischen Bauch und Lotze. Für Lotze und Bauch, so betont er, „gewährleistet das Konstrukt eines holistischen Gefüges von Wahrheiten resp. Ordnungsgesetzen des Wirklichen die logoide Qualität jeglicher ‚Natur', auch der des Menschen. Ist dies für Lotze eine Sache ‚philosophischen Glaubens', stellt ... Bauch sich ... auf den Standpunkt der hypothesis, was ... in etwa mit ‚theorielogisch fruchtbare Hypothese' zu übersetzen wäre" (146). Auffällig vorsichtig ist die Beurteilung von Bauchs Ansatz ausgefallen. „Wie es scheint", schreibt der Vf., „ist eine argumentativ bindende Formulierung der Bauch'schen Logos-Lehre weder möglich noch vom Autor beabsichtigt. Wenn „Wirklichkeit (und somit auch das konkrete ggf. reflektierende Subjekt)" nur „auf dem Grunde ‚transzendentallogischer Bedingungen'" zu begreifen ist und als „‚Weg und Durchgang' zu Aufgaben" verstanden werden muß, dann „scheint doch, bei aller kritischen Insistenz auf dem ‚freien Willen zum Wert', die Überzeugung leitend, daß das Individuum letztendlich nur eine Episode im übergreifenden Ganzen des logos (als Werden zu sich) darstellt ... Letztlich scheint für Bauch ... das (verständliche) Interesse leitend zu sein, methodische Rationalität (der modernen Wissenschaft bzw. was manche Philosophen dafür hielten) mit Lebenssinn zu versöhnen" (124). Die Probleme, die sich aus Bauchs Versuch einer philosophischen „Reintegration moderner Entzweiungen" (125) ergeben, werden nur angedeutet, wenn der Vf. davon spricht, als Modell diene Bauch „ein seltsam starrer Rationalismus des funktionalen Netzwerks", der im Sinne durchgängiger Bestimmtheit verstanden werden müsse, „die noch Kant bemühte, als er, unterwegs zur Destruktion der Gottesbeweise, den alten Schulterminus ‚omnitudo realitatis' aufgriff" (ebd.). Vorsichtig fährt er in diesem Zusammenhang dann fort: „Vielleicht lassen sich angemessenere Modelle denken; ein Lotze'sches ‚Gott weiß es besser' sucht man bei Bauch jedenfalls vergebens" (ebd.).

Freilich verschweigt der Vf. auch nicht ein ernstzunehmendes Problem, das sich bei dem Bauchschen Ansatz stellt und das er in die Fragen kleidet: „Auf welche Weise gelangt eigentlich ein reflektierendes Subjekt zu einer Geltungs-Konzeption à la Bauch? Gibt es in der Reflexion (als geschichtlichem Akt) Ansatzpunkte, die es zwingend oder zumindest plausibel machen, daß derartige ‚Geltung' mehr ist als ein Postulat, Geltungslogik mehr sein kann als (letztlich hypothetische) Konstruktion"? (122). Auf diesem Problemhintergrund versucht der Vf. eine Würdigung von Wagners Denken. Positiv stellt er heraus, Wagner lege „eine plausible Anbahnung" und eine „gelungene Artikulation des Geltungsgedankens" vor, er entwickle diesen Gedanken „methodisch, so daß die disziplinäre Konstruktion verschiedener ‚Geltungsschichten' möglich wird" (137), dezidiert werde bei ihm „das wahrheitsdifferente Noema als jenes Problem herausgearbeitet, von dem eine philosophische Besinnung auf ‚Geltung' auszugehen hat und zu dessen begründeter und begriffener Rekonstitution das Geltungsthema einzig dienen kann" (137f.). Schwierigkeiten hat der Vf. freilich mit der These Wagners, an die geltungstheoretische Reflexion müsse sich eine konstitutionstheoretische Reflexion anschließen, „um eine ‚Philosophie der Faktizität des Subjekts' zu ermöglichen" (140). H. spricht hier von einem Problem, das Wagner „argumentativ inszeniert" (144) habe. Denn Wagners Überlegung ziele zunächst nur darauf, „daß es unser Bewußtsein ist, dessen kritische Selbstbeobachtung zum Begriff des noema" und „zum Gefüge der dieses ermöglichenden Prinzipien ... führt" (ebd.). Wenn Wagner des weiteren davon ausgehe, daß das ‚subjectum veritatis' als Unendliches die endliche Selbstbestimmung in der Zeit nötig habe, dann sei eine solche Annahme überflüssig. Denn nach Meinung von H. kann man nicht „auf logisch zwingende Weise entwickeln, daß ‚bloß' logische Absolutheit nicht genüge", daß also „ein ‚absoluter' Inbegriff von Prinzipien endlicherweise instantiiert sein und in Zeit realisiert werden müsse" (145). H. sieht hier strukturelle Analogien zu den Beweisen vom notwendigen Dasein eines höchsten Wesens. Wenn deren Überzeugungskraft eher gering zu veranschlagen sei, dann treffe das auch für die Wagnersche These zu, „‚Geltung' (qua Inbegriff konstitutiver Apriorität) müsse ‚vollzogen werden können'" (ebd.).

Soweit einige Hinweise zum Gang von H.s Untersuchung, die von der Überzeugung getragen ist, daß das Thema Geltung nach wie vor zu den „veritablen Betätigungsfeldern philosophischen Denkens" (19) gehört. Gleichzeitig räumt H. freilich ein, daß die Beschäftigung mit diesem Thema nicht unbedingt in der Manier der von ihm behandelten Theorien erfolgen müsse und erwähnt Schnädelbachs Versuch einer Transformation des Geltungsdenkens als „herausragenden Beitrag" zur Diskussion über dieses Thema in einer Zeit, in der „neukantianische Problemstellungen (und a fortiori Lösungsvorschläge) ... kaum mehr akzeptiert" (97) seien. Das Verdienst der vorliegenden Studie liegt darin, daß sie zu einem guten Teil einlöst, was der Vf. zu Beginn als deren Ziel umreißt, nämlich das zentrale neukantianische Thema Geltung in einer „an Schlüssigkeit und Sachnähe der verhandelten Lehrstücke orientierte(n) Untersuchung" (7) aufzuklären, ohne dabei auf eine, wenn auch weitgehend immanente Kritik zu verzichten.

H.-L. Ollig S. J.

Aufklärung durch Tradition. Symposion der Josef Pieper Stiftung zum 90. Geburtstag von Josef Pieper; Mai 1994 in Münster. Hrsg. *Hermann Fechtrup, Friedbert Schulze, Thomas Sternberg.* Münster: Lit Verlag 1995. 166 S.

Rechnet man das Vorwort, die Begrüßung, die Grußworte und die Gratulation ab, so hat das vorliegende Buch acht Beiträge. Im ersten (*H. Maier,* Das Heilige denken. Zum Werk Josef Piepers, 27–40) wird versucht, J. Pieper zu orten. Dazu zwei Zitate; das erste: „Ein echter Westfale; ein römischer Katholik; ein Bodenständiger mit weltweiten Verbindungen; ein nicht klassifizierbarer Klassiker – was soll man zum Lob Josef Piepers noch sagen? Vielleicht dies: Pieper hat Philosophie nie als ein unverbindliches Spiel mit vielen Bällen betrachtet. Es ging ihm im Denken immer um Schritte auf die Wahrheit hin: *Das Alte Wahre, faß es an.* Daher die pädagogische Leidenschaft, die er vor allem als Erzieher künftiger Lehrer, aber auch als Vortragender, als Publizist, als Hörspiel- und Fernsehautor, als Gesprächspartner bei vielen Gelegenheiten an den Tag gelegt hat" (40). Und das zweite Zitat: „Ich sagte eingangs, Piepers Werk kreise um das Heilige, um Heil und Heiligkeit. Es geht darum, daß der Mensch sein Maß findet, daß er das wird, was er sein soll. Wir haben gesehen, wie diese Frage Piepers Tugendlehre prägt. Tugend und Taugen, Tauglichkeit, hängen ja nicht nur sprachlich eng zusammen. Nicht minder beherrscht sie seine Gedanken über Arbeit und Muße, Fest und Feier, Tätigkeit und Kontemplation" (34). – Im zweiten Beitrag des vorliegenden Buches (*B. Guggenberger,* Freiraum Muße, 41–57) wird versucht, die Muße zu beschreiben. Guggenberger sieht bei Pieper drei Elemente, welche die Muße ausmachen: 1. Muße ist die Haltung der Nichtaktivität, der inneren Ungeschäftigkeit, der Ruhe, des Geschehenlassens, des Schweigens. 2. Muße ist die Haltung der feiernden Betrachtung, zu der vor allem die innere Festlichkeit des Feiernden gehört. 3. Muße ist Selbstzweck. Die Muße ist Institution und Haltung eigenen Ranges. Muße ist nicht um der Arbeit willen da. (In diesem Punkt unterscheidet sich die Muße von der Freizeit.) – Im dritten Beitrag (Glück ohne Tugend? 59–71) bedenkt *H.-B. Gerl-Falkovitz* den Zusammenhang von Glück und Tugend. Zwar muß der Mensch sich anstrengen und laufen wie der paulinische Läufer in der Arena, aber letztlich wird der Siegeskranz doch umsonst (gratis) geschenkt. – In einem weiteren Aufsatz (Zur Herkunft der Idee der Menschenwürde, 73–86) bedenkt *A. Zimmermann* die Menschenwürde. Es wird ausgeführt, daß die Größe und Würde des Menschen stets in einer Verwandtschaft mit dem Göttlichen gesehen wird. Und umgekehrt: Die Gefährdung der Idee der Menschenwürde kommt stets vom Atheismus (und von einer radikalen Endlichkeit) her. Erst wenn man den Menschen im Licht seiner ewigen Berufung sieht, vermag man zu ermessen, was seine Würde eigentlich ausmacht. – Im fünften Beitrag des vorliegenden Buches (Staatliches Recht und sittliche Ordnung, 87–107) betont *E.-W. Böckenförde* (in bewußter Anlehnung an Thomas von Aquin; vgl. S. th. I-II, Frage 96, Artikel 2) u. a. die Grenzen des Rechtes. Dieses bleibt häufig auf der normativen Ebene stehen, ohne daß eine Umsetzung in Rechtswirklichkeit gelingt. Die Funktion des Rechtes ist also begrenzt. Wenn der Gesetzgeber zuviel auferlegt, dann verwerfen die Menschen das Gesetz ganz und gar. „Mir scheint, dieser Grenzfall und dieses Dilemma war der Grund dafür, daß die Diskussion im Deutschen Bundestag um die Re-

form des Abtreibungsstrafrechts so schwierig war und daß das Bundesverfassungsgericht nahezu ein halbes Jahr über das Urteil beraten hat, das es zu fällen hatte" (104).

In einem weiteren Aufsatz (*W. Kasper*, Europäisches Denken und christliche Botschaft, 109–122) wird nach konkreten Herausforderungen gefragt, die sich aus dem Gedanken eines christlichen Humanismus für die einzelnen Christen und die Kirche als ganze im Blick auf die Neugestaltung Europas ergeben. Angeführt seien fünf Feststellungen: 1. Die Kirche kann niemals Teil irgendeines gesellschaftlichen, politischen oder kulturellen Systems oder gar dessen Ideologie sein. Maßstab für die Kirche ist allein das Evangelium. Und dieses ist gegenüber den genannten Systemen transzendent. 2. Es ist nicht die Aufgabe der Kirche, eine neue gesellschaftliche Ordnung herbeizuführen. Dazu hat sie weder eine Sendung noch die notwendigen Mittel. Die Kirche kann aber Zeichen setzen; zeichenhaft etwas Richtiges zu tun ist oft der beste Beitrag zur Lösung eines Problems. 3. In unserer westlichen Kultur, die auf dem Gedanken der Menschenwürde und der Freiheit gründet, ist es besonders notwendig, daß die Kirche die *christliche* Freiheit zur Geltung bringt. 4. Die Kirche muß auftreten als Verteidiger und Anwalt des ganzen Menschen, insbesondere der Armen und Schwachen und all derer, die sonst keine Stimme haben. 5. Der Einsatz für eine gerechte soziale und solidarische Ordnung kann nicht an den Grenzen Europas Halt machen. Die Forderung nach Gerechtigkeit und Frieden und Freiheit ist ihrem Wesen nach universal. – *R. Spaemann* (Christentum und Philosophie der Neuzeit, 123–138) führt zunächst aus, daß die moderne Philosophie sich vom Christentum weithin gelöst hat. Die Stellung der emanzipierten Philosophie zum Christentum nimmt nun drei typische Formen an: 1. Die Philosophie als Weltanschauung wird als Alternative zum kirchlichen Christentum verstanden. Das Christentum soll also gleichsam ersetzt werden. 2. Die Philosophie versucht (mit den Mitteln der Vernunft) alles das philosophisch zu begründen, was die Religion (also konkret das Christentum) aus der Offenbarung weiß. Die zufälligen Offenbarungswahrheiten des Christentums werden so durch notwendige Vernunftwahrheiten gestützt. So geschieht es bei Lessing. 3. Philosophie und Theologie gehen in einem höheren Dritten auf; so etwa bei Hegel und Schelling. – In einem letzten Beitrag (Gottgeschickte Entrükkung. Eine Platon-Interpretation, 147–163) versucht *J. Pieper* den folgenden Satz aus Platons Phaidros zu erklären: „Die größten Güter werden uns zuteil in der Weise der *mania*, sofern sie uns als göttliche Gabe verliehen wird" (152). Die „theia mania" (das gottgeschenkte Außersichsein) nimmt bei Platon vier Formen an: 1. An erster Stelle ist die Rede von der prophetischen Ekstase. 2. Danach wird gesprochen von einer Reinigung von alten Lasten und Bürden, die man an sich geschehen lassen muß. Hingewiesen wird auf die Traumerfahrung. 3. Die dritte Gestalt gottgewirkten Außersichseins ist die dichterische Entrückung. 4. Die letzte Form der theia mania geschieht beim Eros, der etwas Heilendes und Bereicherndes hat; also gleichsam eine göttliche Gabe ist. – Ein Autorenverzeichnis (165 f.) schließt dieses schöne Buch ab. R. Sebott S. J.

Petrus Canisius – Reformer der Kirche. Festschrift zum 400. Todestag des zweiten Apostels Deutschlands. Hgg. *Julius Oswald S. J.* und *Peter Rummel* (Jahrbuch des Vereins für Augsburger Bistumgeschichte 30). Augsburg: Ulrich-Verlag 1996. 366 S.

Nachdem der Verein für Augsburger Diözesangeschichte bereits dem hl. Ulrich als Bistumspatron 1973 und 1993 sein Jahrbuch gewidmet hat, ehrt er dieses Jahr den hl. Petrus Canisius anläßlich dessen 400. Todestags durch einen eigenen Band. Zwar ist Canisius der Patron der 1964 errichteten Diözese Innsbruck, doch war sein Leben mit Augsburg, wo er als Domprediger und als enger Berater des Ortsbischofs fungierte, derart verbunden, daß es durchaus seine Berechtigung hat, wenn dort ein Gedächtnisband für ihn erscheint. – Das Buch, dessen Geleitwort vom Generaloberen der Gesellschaft Jesu *Peter-Hans Kolvenbach SJ* stammt, ist in fünf Abschnitte gegliedert, die mit „Der Mensch", „Der Reformer", „Der Seelsorger", „Der Heilige" und „Zur Canisiusforschung" überschrieben sind. Verschiedene Fachautoren beleuchten in diesen Abschnitten in fünfzehn Aufsätzen Leben und Werk des Heiligen.

Den Anfang macht *Paul Begheyn* SJ, der die Genealogie der Familie Kanis aus Nijmegen, der der Heilige entstammte, behandelt. Danach ist erstmals 1412 in Nijmegen ein Mitglied der Familie namens Johannes Canijs erwähnt. Die vielen verschiedenen Linien sind genau verfolgt, doch bedarf es großer Konzentration, um alle Familienmitglieder auseinanderhalten zu können, zumal etliche auch noch gleiche Vornamen trugen. Etwas erleichtert wird das Verständnis durch eine genealogische Tafel, die aber bei weitem nicht alle relevanten Personen auflistet. Wichtig ist es zu erfahren, daß Petrus Canisius dem gehobenen Bürgertum der Stadt angehörte, ja sein Vater Jacob sogar für die dem Herzog von Lothringen geleisteten Dienste von diesem geadelt wurde. Später war Jacob Kanis Bürgermeister von Nijmegen. Zur weiteren Verwandtschaft des Heiligen gehörte Reinalda (oder Derick) van Eymeren, die Verfasserin des bekannten mystischen Buchs „Die Evangelische Perle (Margarita Evangelica)". Wohl durch Petrus Canisius ist der Jesuitenorden eine Art Hausorden der Familie Kanis geworden, denn etliche seiner männlichen Verwandten traten in diesen ein. – *Julius Oswald SJ* gibt eine Lebensbeschreibung des Heiligen. Dabei stellt er sofort den Zeitbezug her, wenn er mit dem 8. Mai 1521, dem Geburtstag des Petrus Canisius, die Verhängung der Reichsacht über Martin Luther sowie die kurz vorher erfolgte schwere Verwundung des Ignatius von Loyola verbindet. Canisius, für den sein Vater eine weltliche Karriere vorgesehen hatte, studierte in Köln und kurzzeitig auch in Löwen. 1543 trat er dann als erster „Deutscher" in die Gesellschaft Jesu ein; er war der achte Jesuit überhaupt. Im selben Jahr veröffentlichte er mit der Sammlung von Predigten des Johannes Tauler sein erstes Buch, das zugleich auch die erste Publikation eines Jesuiten war. Im Laufe seines Lebens schrieb er eine Fülle von Werken, deren bekannteste die drei Katechismen sind. Der „Canisi" war über lange Zeit sogar der Inbegriff des Katechismus im katholischen Deutschland. Daneben entfaltete er eine fruchtbare diplomatische Tätigkeit für die katholische Kirche und für seinen Orden. So reiste er 1545 zu Kaiser Karl V., um die Absetzung des Kölner Erzbischofs Hermann von Wied, der dem Protestantismus zuneigte, zu betreiben. Er fungierte als Universitätslehrer und 1554 wurde er Apostolischer Administrator des Bistums Wien, zu dessen Bischof er vorgeschlagen worden war. Auch war er an der Gründung etlicher Jesuitenkollegien beteiligt und von 1556 bis 1569 hatte er das Amt des Provinzials der Oberdeutschen Jesuitenprovinz inne. Canisius war Domprediger in Augsburg, nahm am Konzil von Trient teil und beriet weltliche und kirchliche Fürsten. Wegen Auseinandersetzungen mit seinem Nachfolger als Provinzial, Paul Hoffäus, sandte ihn dieser 1580 zur Gründung eines Jesuitenkollegs nach Freiburg im Üechtland, wo Canisius seinen Lebensabend verbrachte. Am 21. Dezember 1597 verstarb er in Freiburg, 1864 wurde er selig- und 1925 heiliggesprochen. Bereits 1897 bezeichnete ihn Papst Leo XIII. als zweiten Apostel Deutschlands. – Die Beziehungen des Petrus Canisius zu Kardinal Otto Truchseß von Waldburg, dem Bischof von Augsburg, behandelt *Peter Rummel*. Wie er selbst betont, bietet der Aufsatz nur eine Zusammenfassung umfassenderer Darstellungen. Wohl erstmals begegnet sind sich der sieben Jahre ältere Kardinal und Canisius im Mai 1545 auf dem Reichstag zu Worms. Zwischen ihnen entstand eine Freundschaft, von der beide profitierten, wobei sich Canisius auch nicht scheute, dem Kardinal ins Gewissen zu reden. Als Domprediger in Augsburg war er maßgeblich am Wiedererstarken der katholischen Religion in der Stadt beteiligt. Waldburg erwies sich als Förderer des jungen Jesuitenordens, dem er die Universität Dillingen übergab. Auch ist bekannt, daß Canisius an der Beerdigung des Kardinals in Rom am 3. April 1573 teilgenommen hat. – *Klaus Schatz SJ* verfaßte einen Artikel über Petrus Canisius und das Trienter Konzil. Zweimal, nämlich vom 14. April bis zum 17. Juni 1547 in Bologna und vom 14. Mai bis zum 20. Juni 1562 in Trient, war er auf dem Konzil anwesend. Dabei nahm er an den Sitzungen der Theologenversammlungen teil, die die Generalkongregation berieten. Wichtiger ist aber wohl seine zweimalige Gutachtertätigkeit für den Kaiser, wo er Fragenkataloge zum Konzil zu beantworten hatte. Seine Vorschläge durchzieht dabei immer eine „Option für den Papst". Ein letztes Kapitel behandelt noch die Stellung des Heiligen in der Frage der Gewährung des Laienkelchs. Dabei wandelte sich seine Einstellung von der Befürwortung unter gewissen Bedingungen zur Ablehnung. – Eine umfangreiche Abhandlung widmet *Siegfried Hofmann* dem Verhältnis des Canisius zur Politik, wobei die Frage nach den Mitteln und Zielen im Vordergrund steht. H.

arbeitet heraus, daß „... das kirchenpolitische Denken und Handeln des Petrus Canisius ... sich keineswegs als ein ausschließliches innerweltliches, mit politischen Mitteln zu bestreitendes Ringen [verstand], Canisius ... vielmehr in den Auseinandersetzungen zwischen Protestanten und Katholiken Satan persönlich am Werk ...“ sah. – *Stefan Miedaner* hat die Beziehungen des Heiligen zu Landsberg am Lech beschrieben. Dabei geht er auf die religiöse Lage im Bistum Augsburg und insbesondere in Landsberg ein und zeichnet die Gründungsgeschichte des Noviziats der Oberdeutschen Provinz der Jesuiten von etwa 1563 bis um 1580 nach. Im Anhang bietet Miedaner die erstmalige Publikation eines Briefs von Canisius an den bayerischen Herzog Wilhelm V.

Rita Haub geht dem fruchtbaren schriftstellerischen Wirken des Heiligen nach. Er hat so ziemlich alle Gebiete der Theologie – Dogmatik, Patrologie, Homiletik, Katechetik, Hagiographie, Exegese, Askese, Apologetik und Liturgie – bearbeitet. Ziel seiner Arbeit ist die religiöse Belehrung des Volkes, die Seelsorge, die Verteidigung der katholischen Lehre und die Förderung der theologischen Wissenschaft. Begonnen hat diese Schriftstellerei mit der schon erwähnten Herausgabe von Predigten Taulers, gedauert hat sie sein Leben lang. Zu den bedeutendsten Werken gehören die im päpstlichen Auftrag als Erwiderung auf die unter Flacius Illyricus von protestantischen Theologen herausgegebenen „Magdeburger Centurien“ verfaßten Werke über Johannes den Täufer und über Maria. Seinen eigenen Vorsätzen gemäß enthält Petrus Canisius sich jeglicher billigen Polemik und versucht, den eigenen Standpunkt mit Zitaten aus der Bibel und den Kirchenvätern zu beweisen. Wenn der Heilige auch sein Ziel, die Widerlegung der „Centurien“, nicht erreichte, so hatte doch insbesondere das Marienwerk eine große Wirkung. Die Bedeutung der drei Katechismen wurde bereits erwähnt; auch hier kamen Canisius seine ausgezeichneten Kenntnisse der Heiligen Schrift und der Kirchenväter zugute. – Über Canisius als Theologen macht sich *Karlheinz Dietz* Gedanken. Seiner Meinung nach verpaßt derjenige den Zugang zu diesem Thema, der den Heiligen an den Kriterien Originalität, spekulative Begabung und historisch-kritisches Urteilsvermögen messen möchte. Vielmehr weist er nach, daß sich die Frömmigkeit des Canisius an dessen mystischem und pastoralem Verständnis von Theologie orientierte und daß er praktischen Lösungen den Vorzug vor spekulativ-theoretischen Gedanken gab. – Äußerst knapp, aber dennoch präzise stellt der verstorbene Kirchenhistoriker *Eugen Paul* den Heiligen als Katecheten und Pädagogen vor. – Allerdings hätte die Auflösung so mancher Klammer in einen ganzen Satz doch gutgetan. – Nach der Vorstellung des jesuitischen Erziehungskonzepts geht P. auf die Umsetzung durch Canisius ein. Dabei zitiert er aus einer Anleitung des Heiligen für den Religionsunterricht, der ja selbst 1552 in Wien ein Gymnasium geleitet hat, bespricht den Aufbau und die Didaktik seiner Katechismen und verweist auf dessen Kenntnis der Hl. Schrift und der Kirchenväter. Auch hier wird die Lebensnähe der Arbeit des Heiligen, die Orientierung an der Praxis betont. – *Philipp Überbacher SJ* unternimmt es, Petrus Canisius als Hofprediger darzustellen. Er holt dabei weit aus und berichtet über das Entstehen von Hofgesellschaften und das Hofpredigeramt. Sodann wendet er sich der Reform des Predigtwesens auf dem Trienter Konzil und der Bedeutung der Predigt und ihrer Begründung bei den Jesuiten zu. Schließlich äußert er sich zu den Ansichten des Heiligen über die Predigt. Der nächste Abschnitt behandelt die Predigttätigkeit von Petrus Canisius bei Kaiser Ferdinand I. in den Jahren 1553/54 und bei Erzherzog Ferdinand II. 1571–1573. Allerdings ist dieser Abschnitt etwas allgemein gehalten und man würde hier gerne noch einiges mehr erfahren. Schließlich wird noch darauf hingewiesen, daß ein Ordensmann als Hofprediger selbst zum Höfling werden konnte, doch der Heilige diese Schwierigkeiten gemeistert hat. – Über die Vita Petri Canisii des P. Matthäus Rader SJ schreibt *Alois Schmid*, der Herausgeber von Raders Briefwechsel. Eine erste Fassung dieser Vita erhielt kein Imprimatur der Ordensoberen, so daß Rader eine zweite Fassung vorlegte, die 1614 gedruckt wurde. Das Werk, das in drei Bücher gegliedert ist, wobei die ersten beiden der Historiographie zuzurechnen sind, das letzte aber der Hagiographie dient, wurde sorgfältig aus Quellen erarbeitet. Da manche davon mittlerweile nicht mehr verfügbar sind, hat es bis heute einen gewissen Quellenwert behalten. Es sollte offensichtlich, obwohl nicht für einen größeren Leserkreis bestimmt, die Heiligsprechung des Petrus Canisius vorantreiben und ist nach Sch. als „ein typisches Beispiel der barocken Historiographie im ka-

tholischen Oberdeutschland anzusehen". – *Sibylle Appuhn-Radtke* befaßt sich mit den bildlichen Darstellungen des Petrus Canisius. Von ihm ist ein Kinderbildnis, ein wenig aussagendes Brustbild aus den mittleren Lebensjahren und der Nachstich eines Altersbildnisses, dessen Vorlage sie glaubt benennen zu können, bekannt. Von diesem Nachstich hängen viele weitere Bilder ab, doch hat man die Vorlage nach dem jeweiligen Zeitgeschmack und der gewünschten Aussage verändert.

Natürlich darf ein Artikel über die Canisiusverehrung im Bistum Augsburg (von *Peter Rummel*) nicht fehlen, wurde er doch in der Diözese nie ein volkstümlicher Heiliger. Neben zwei Kirchen, die ihm geweiht sind, ist wohl der Canisiusaltar am 5. südlichen Langhauspfeiler im Augsburger Dom das augenfälligste Zeichen der Verehrung. – *Paul Begheyn SJ* bespricht anschließend die Canisiusliteratur des 20. Jahrhunderts. Immerhin gibt es nur fünf Jesuiten, denen mehr Veröffentlichungen gewidmet wurden. Dies hängt mit den zahlreichen zur Heiligsprechung erschienenen Arbeiten zusammen. B. geht dann kurz auf die wesentlichsten Quellensammlungen, Werkausgaben, Biographien usw. ein. Eine von *Rita Haub* und *Julius Oswald SJ* verfaßte Zeittafel stellt das Leben des Heiligen sowie die wichtigsten Ereignisse der Zeit dem Leser nochmals vor Augen. In dieser gerafften Form wird die ungeheuere Reisetätigkeit des Heiligen deutlich, der sich in Nijmegen, in Rom, in Krakau, in Messina und an vielen anderen Orten aufhielt. Wenn man die Mühen solcher Reisen bedenkt, so muß man sich wundern, daß noch Zeit für schriftstellerische Aktivitäten, Predigten und anderes blieb. Das von den beiden Vorgenannten und *Hans Grünewald SJ* erstellte Literaturverzeichnis listet die über den Heiligen erschienene Literatur auf, wobei manche Titel aus anderen Verzeichnissen übernommen und nicht durch eigene Anschauung verifiziert wurden. – Die umfangreiche Bebilderung hat *Richard Müller SJ* besorgt und in einem ausführlichen Abbildungsverzeichnis dokumentiert. 98 Bilder, davon etliche in Farbe, und 7 Faksimiles weist der Band auf. Die wichtigsten Porträts des Heiligen sind wiedergegeben. – Das abschließende, von *Renate Wenck* und *Hedwig Wellano* erstellte Register, hätte allerdings einer nochmaligen Überarbeitung bedurft.

Ist auch sicherlich demjenigen, der sich über den Heiligen informieren möchte, ein sehr gutes Werk an die Hand gegeben, so hätte man vielleicht auch einen protestantischen Kirchenhistoriker etwas über die einstige und heutige Sichtweise seiner Konfession schreiben lassen können. Schließlich sind viele Artikel aus bereits veröffentlichten Quellen und der Literatur gearbeitet; nur Stefan Miedaner bietet in seinem Anhang den Druck einer bislang unveröffentlichten Quelle und Rita Haub weist auf die neu aufgefundene, vollständige Abschrift des Testaments des Heiligen hin, deren Edition sie gerade vorbereitet. – Dennoch gilt: Ein interessantes und vielschichtiges Werk, das seiner Absicht einer Ehrung durchaus gerecht wird. E. Naimer

Eingesandte Bücher

Besprechung nicht angeforderter Bücher liegt im Ermessen der Redaktion

Abel, Karlhans, Die Sinnfrage des Lebens. Philosophisches Denken im Vor- und Umfeld des frühen Christentums (Philosophie der Antike 3). Stuttgart: Steiner 1995. 334 S.

L'Ancien et le Nouveau. Modernité, culture et religion. Sous la direction de *René Heyer* (Cérit). Strasbourg: Presses Universitaires de Strasbourg 1996. 256 S.

Antonelle, Ermino, Guillaume Pouget (1847–1933) – Testimone del rinnovamento teologico all'inizio del secolo XX (Dissertatio 5). Milano: Glossa 1995. XVI/287 S.

Aoun, Mouchir, La *polis* heideggerienne. Lieu de réconciliation de l'être et du politique (Münsteraner Theologische Abhandlungen 41). Altenberge: Oros 1996. VI/591 S.

Aufklärung durch Religion. Symposion aus Anlaß des 90. Geburtstags von Josef Pieper im Mai 1994 in Münster (Dokumentation der Pieper Stiftung 1). Hg. *Hermann Fechtrup u. a.* Münster: LIT Verlag 1995. 176 S.

Eine Bibel – zwei Testamente. Positionen Biblischer Theologie. Hrsg. *Christoph Dohmen / Thomas Söding* (UTB 1893). Paderborn: Schöningh 1995. 318 S.

Biddle, Mark E., Polyphony and Symphony in Prophetic Literature. Rereading Jeremiah 7–20 (Studies in Old Testament Interpretation 2). Macon/Georgia: Mercer University Press 1996. 136 S.

Bolis, Ezio, L'uomo tra peccato, grazia e libertà nell'opera di Paolo Segneri S. J. (1624–1699). Emblema di un approccio „practico-morale" alla teologia (Dissertatio, series romana 13). Rom: Pubblicazione del Pontificio Seminario Lombardo 1996. XVII/255 S.

Bonanni, Sergio Paolo, Parlare della Trinità. Lettura della Theologia Scholarium di Abelardo (Analecta Gregoriana 268). Rom: Editrice Pontificia Università Gregoriana 1996. 390 S.

Bord, Andrè, Plotin et Jean de la Croix (Beauchesne Religions 23). Paris: Beauchesne 1996. 264 S.

Bubmann, Peter, Fundamentalethik als Theorie der Freiheit. Eine Auseinandersetzung mit römisch-katholischen Entwürfen (Öffentliche Theologie 7). Gütersloh: Gütersloher Verlagshaus/Kaiser/Kiefel 1995. 383 S.

Caseri, Renzo, Il principio della carità in teologia morale dal contributo di G. Gilleman a una via di riproposta (Dissertatio, series romana 12). Rom: Pontificio Seminario Lombardo in Roma; Milano: Glossa 1995. XVII/239 S.

Cavagnaro-Stuijt, Elena, Aristotele e il tempo. Analisi di „Physica", IV, 10–14. Leeuwarden/NL: Elena Cavagnaro-Stuijt 1995. XVII/371 S.

Christe, Wilhelm, Kirche und Welt. Eine Untersuchung zu ihrer Verhältnisbestimmung in der Theologie Friedrich Schleiermachers (Frankfurter Theologische Studien 50). Frankfurt/M.: Knecht 1996. VII/297 S.

The Christian East. Its Institutions & its Thought. A Critical Reflection. Edited by *Robert F. Taft S. J.* (Orientalia Christiana Analecta 251). Rom: Pontificio Istituto Orientale 1996. 704 S.

Colombo, Giuseppe, La teologia italiana. Materiali e prospettive (1950–1993) (Quaestio 4). Milano: Glossa 1995. 232 S.

Delgado, Mariano, Abschied vom erobernden Gott. Studien zur Geschichte und Gegenwart des Christentums in Lateinamerika (Neue Zeitschr. f. Missionswissenschaft, Suppl. 43). Immensee: Neue Zeitschr. f. Missionswissenschaft 1996. XLVIII/356 S.

Dell'Oro, Roberto, Esperienza morale e persona. Per una reinterpretazzione dell'etica fenomenologica di Dietrich von Hildebrand (Tesi Gregoriana, Serie Teologia 9). Rom: Editrice Pontificia Università Gregoriana 1996. 238 S.

Draï, Raphael, La pensée juive et l'interrogation divine. Exégèse et épistémologie (Thémis; Philosophie). Paris: Presses Universitaires de France 1996. VIII/446 S.

Epis, Massino, Ratio fidei. I modelli della giustificazione della fede nella produzione manualistica cattolica della teologia fondamentale tedesca post-conciliare (Dissertatio 10). Rom/Milano: Pontificia Seminario Lombardo/Glossa 1995. XII/343 S.

Ernst, Stephan, Ethische Vernunft und christlicher Glaube. Der Prozeß ihrer wechselseitigen Freisetzung in der Zeit von Anselm von Canterbury bis Wilhelm von Auxerre (Beiträge zur Geschichte der Philosophie und Theologie des Mittelalters NF 46). Münster: Aschendorff 1996. X/422 S.

Faber, Roland, Der Selbsteinsatz Gottes. Grundlegung einer Theologie des Leidens und der Veränderlichkeit Gottes (Studien zur systematischen und spirituellen Theologie 16). Würzburg: Echter 1995. XII/472 S.

Feger, Hans, Die Macht der Einbildungskraft in der Ästhetik Kants und Schillers (Probleme der Dichtung 25). Heidelberg: Universitätsverlag Winter 1995. 351 S.

Gawlina, Manfred, Das Medusenhaupt der Kritik. Die Kontroverse zwischen Immanuel Kant und Johann August Eberhard (Kantstudien Ergänzungshefte 128). Berlin–New York: de Gruyter 1996. IX/345 S.

Gerwing, Manfred, Vom Ende der Zeit. Der Traktat des Arnald von Villanova über die Ankunft des Antichrist in der akademischen Auseinandersetzung zu Beginn des 14. Jahrhunderts (Beiträge zur Geschichte der Philosophie und Theologie des Mittelalters NF 45). Münster: Aschendorff 1995. XXV/708 S.

Grümme, Bernhard, „Noch ist die Träne nicht weggewischt von jeglichem Angesicht". Überlegungen zur Rede von Erlösung bei Karl Rahner und Franz Rosenzweig (Münsteraner Theologische Abhandlung 43). Altenberge: Oros 1996. XVI/699 S.

Hoffmann, Barbara, Radikalpietismus um 1700. Der Streit um das Recht auf eine neue Gesellschaft (Geschichte und Geschlechter 15). Frankfurt–New York: Campus 1996. 318 S.

Khoury, Paul, L'Islam critique de l'Occident dans la pensée arabe actuelle. Islam e Sécularité 3 (Religionswissenschaftliche Studien 35). Würzburg/Altenberge: Echter/Oros 1996. 391 S.

Kiechle, Stefan, Kreuzesnachfolge. Eine theologisch-anthropologische Studie zur ignatianischen Spiritualität (Studien zur systematischen und spirituellen Theologie 17). Würzburg: Echter 1996. XII/448 S.

Knowledge and Belief in America. Enlightment traditions and modern religious thought. Edited by *William M. Shea* and *Peter A. Huff* (Woodrow Wilson Center Series). New York/Washington: Cambridge University Press 1995. 360 S.

Lambert, Dominique, Leclerc, Marc, Au cœur des sciences. Une metaphysique rigoureuse (Bibliothèque des Archives de Philosophie 60). Paris: Beauchesne 1996. 157 S.

Le Livre de Job chez les Pères (Cahiers de Biblia Patristica 5). Strasbourg: Centre d'Analyse et de Documentation patristique 1996. 284 S.

Maurice, Evelune, La christologie de Karl Rahner (Jésus et Jésus-Christ 65). Paris: Desclée 1995. 265 S.

Mennekes, Friedhelm, Joseph Beuys: Christus Denken. Thinking Christ. Stuttgart: Katholisches Bibelwerk 1996. 240 S.

Möhle, Hannes, Ethik als scientia practica nach Johannes Duns Scotus. Eine philosophische Grundlegung (Beiträge zur Geschichte der Philosophie und Theologie des Mittelalters NF 44). Münster: Aschendorff 1995. VI/495 S.

Penner, Peter, die Außenperspektive des Anderen. Eine formalpragmatische Interpretation zu Enrique Dussels Befreiungsethik (Philosophie und Sozialwissenschaften 36). Hamburg–Berlin: Argument-Verlag 1996. 319 S.

Petrà, Basilio, Il matrimonio può morire? Studi sulla pastorale dei divorziati risposati (Nuovi saggi teologici 34). Bologna: Dehoniane 1996. 282 S.

Putallaz, François-Xavier, Insolente liberté. Controverses et condamnations au XIII^{e} siècle (Vestigia 15). Fribourg: Universitaires Fribourg; Paris: du cerf 1995. XVI/338 S.

Rapp, Christof, Identität, Persistenz und Substantialität. Untersuchungen zum Verhältnis von sortalen Termen und Aristotelischer Substanz (Symposion 3). Freiburg–München: Alber 1995. 516 S.

Rela, Giovanni, Bos, Abraham P., Il trattato Sul cosmo per Alessandro attributio ad Aristotele (Temi metafisici e problemi del pensiero antico. Studi et testi 42). Milano: Vita e Pensiero 1995. 534 S.

Runggaldier, Edmund, Was sind Handlungen? Eine philosophische Auseinandersetzung mit dem Naturalismus (Münchener philosophische Studien NF 12). Stuttgart u. a.: Kohlhammer 1996. 212 S.

Salzmann, Todd A., Deontology and Teleology. An Investigation of the Normative Debate in Roman Catholic Moral Theology (Bibliotheca Ephemeridum Theologicarum Lovaniensium CXX). Leuven: University Press / Peeters 1995. XVII/555 S.

Sanchez Nogales, Jose Luis, Camino del Hombre a Dios. La Teologia natural de R. Sibiuda (Biblioteca Teologica Granadina 29). Granada: Facultad de Teologia 1995. 566 S.

Schniertshauer, Martin, Consummatio Caritatis. Eine Untersuchung zu Richard von St. Victors De Trinitate (Tübinger Studien zur Theologie und Philosophie 10). Mainz: Grünewald 1996. 272 S.

Société et Église. Textes et discussions dans les Universités d'Europe Centrale pedant le moyen Âge tardif. Actes du Colloque international de Cracovie 14–16 juin 1993, édités par *Sophie Włodek* (Rencontres de Philosophie Médiévale, 4). Turnhout: Brepols 1995. VIII/219 S.

ThPh 72 (1997) 161–187

Die Vernunft innerhalb der Grenzen des Glaubens

Aspekte der anselmischen Methodologie in werkgenetischer Perspektive

Von Robert Theis

Anselms Programmwort *fides quaerens intellectum,* das eigentlich der ursprünglich geplante Titel für das später so genannte *Proslogion* war[1], verweist auf ein Methodenkonzept, anhand von dem Glaubensinhalte der wissenschaftlichen Erörterung unterworfen werden. Dieses Konzept ist jedoch älter als Anselm. Sieht man einmal von den augustinischen und boethianischen Vorformen ab, so ist es vornehmlich in der Karolingerzeit gewesen, wo sich erste Ansätze einer neuen Methode bezüglich der dialektischen, sprich wissenschaftlichen Erörterung der Glaubensinhalte artikulieren, insbesondere bei Johannes Scottus Eriugena im Rahmen der sog. Prädestinationskontroverse. Aufgabe der Vernunft ist es, so faßt Gangolf Schrimpf den Wissenschaftsbegriff von Eriugena zusammen, dem kirchlichen Lehrverständnis die Form eines widerspruchsfreien Systems zu geben[2]. Eriugenas Ansatz blieb jedoch zunächst folgenlos[3].

Ab dem Ende des 10. Jahrhunderts gewinnt der Dialektikunterricht an den Schulen wieder an Gewicht[4]. Die damit einhergehende „neue Dynamik" (Kurt Flasch) auf der Ebene des wissenschaftlichen Umgangs mit den Glaubensinhalten führte bisweilen zu extremen Konsequenzen, wie dies im Umfeld der Kontroverse um Berengars Abendmahllehre deutlich wird. Dabei muß man jedoch hinzufügen, daß im Kontext gerade dieses Streites die Extreme in beiden Richtungen, also sowohl im Sinne eines extremen Rationalismus (Berengar) als auch eines extremen Fideismus markiert worden sind[5].

Vor diesem Hintergrund – man beachte, daß Anselms Lehrer Lanfrank ein exponierter Kontrahent in der Abendmahldebatte war, wo er einen eher „fideistischen" Standpunkt vertrat – ist Anselms eigene Methodologie des *fides quaerens intellectum* anzusiedeln. Ob man sie nun, wie Flasch meint, eher auf der Linie von Berengar situiert[6] oder vielmehr als einen Ausgleich

---

[1] Vgl. *Proslogion,* Prologus, in: Sancti Anselmi Opera omnia, hrsg. von *F. S. Schmitt,* Stuttgart/Bad Cannstatt 1984, T. 1, Vol. 1, 94. Anselms Schriften werden im folgenden nach dieser Ausgabe zitiert, und zwar unter dem Zeichen O. O.

[2] Vgl. *G. Schrimpf,* Johannes Scottus Eriugena, in: TRE XVII (1988), 161–164; *Ders.,* Bausteine für einen historischen Begriff der scholastischen Philosophie, in: Philosophie im Mittelalter. Entwicklungslinien und Paradigmen, hrsg. von *J. P. Beckmann, L. Honnefelder, G. Schrimpf* und *G. Wieland,* Hamburg 1987, 1–25, hier 5 ff. (im folgenden zitiert als: Bausteine).

[3] Vgl. *Schrimpf,* Johannes Scottus Eriugena a. a. O.

[4] Vgl. *A. de Libera,* La philosophie médiévale, Paris 1993, 281–282.

[5] *Schrimpf,* Bausteine 13, Anmerkung 29, führt 9 Gegenschriften an.

[6] Vgl. *K. Flasch,* Das philosophische Denken im Mittelalter. Von Augustin zu Machiavelli, Stuttgart 1986 (Reclam 8342) 188; *Ders.,* Einführung in die Philosophie des Mittelalters, Darmstadt ^{2}1989, 50–51.

zwischen Berengar und Lanfrank ansieht, wie Schrimpf die Lage einschätzt[7], dies ist eine Frage der Wissenschaftsgeschichte.

In der folgenden Abhandlung geht es nicht darum, diese wissenschaftshistorische Frage, anhand von der sich Anselms eigener Ansatz in seiner Singularität bzw. in seinen Abhängigkeiten bestimmen ließe, erneut aufzurollen, sondern viel eher darum, Anselms Verständnis von der Leistung der Vernunft hinsichtlich des Geglaubten immanent in einer werkgenetischen Optik zu rekonstruieren. Eine solche Annäherung an Anselms Methodenkonzept vermeidet zunächst dessen vorzeitige Systematisierung; sie läßt desweiteren offen, ob und in welchem Maße es so etwas wie eine Kontinuität des Modells oder des Ansatzes gibt, oder ob es Diskontinuitäten sind, die das Modell durchqueren bzw. ob sich verschiedene Tiefenschichten in diesem Modell artikulieren lassen, die je nach Kontext und Thematik in den Vordergrund rücken.

Material gesehen orientiert sich die Untersuchung zunächst an den „loci classici" zum Thema *fides quaerens intellectum*. Dies hat in erster Linie praktische Gründe; eine exhaustive Erörterung des Themas unter Berücksichtigung aller *loci* würde in der Tat den gebotenen Umfang der Arbeit weit überschreiten. Insofern versteht sich diese Untersuchung denn als eine erste Anzeige[8].

Wenden wir uns nun Anselm zu. Man weiß, daß er keine eigene Schrift über das im Stichwort *fides quaerens intellectum* angezeigte Thema verfaßt hat, sondern sich nur gelegentlich explizit dazu geäußert hat. Wir werden demnach zunächst nach den expliziten Referenzen Ausschau halten. Man muß aber zugleich auch ein Augenmerk auf mögliche implizite Hinweise zum besagten Prinzip richten.

A. Das *Monologion* (vollendet etwa 2. Hälfte 1076[9])

1. In dieser Schrift, deren Thema die „essentia divinitatis" und das damit Zusammenhängende ist[10], ist für unser Thema insbesondere der *Prolog* von Bedeutung. Gleich im ersten Absatz der Vorrede gibt uns Anselm wichtige Hinweise über den „wissenschaftstheoretischen" Status der Schrift.

Es sind seine Mitbrüder in der Abtei Bec, die ihm gleichsam die Spielregeln – sprich den Status der Schrift – vorgeschrieben haben. Das anzuwendende Verfahren ist folgendes: Die Autorität der Hl. Schrift soll nirgendwo zur Bekräftigung bzw. zur Begründung von Aussagen herangezogen werden: „[...] quatenus auctoritate scripturae penitus nihil in ea persuaderetur

[7] Vgl. *Schrimpf*, Bausteine 16.

[8] Die herangezogenen Schriften Anselms werden in der mittlerweile unumstrittenen Reihenfolge ihrer Entstehung besprochen. Vgl. bezüglich der Werkchronologie bzw. der Datierung *F. S. Schmitts* Bemerkungen in den *Prolegomena seu ratio editionis* in: O. O. T. I, Vol. 1, 40*-63*.

[9] Vgl. ebd. S. 56*-58*.

[10] Vgl. *Monologion*, Prologus, O. O. T. I, Vol. 1, 7.

[...]“ [11]. Der erste Aspekt also der Methode kennzeichnet sich durch das Ausschalten des Autoritätsbeweises. Damit einher geht ein zweiter Aspekt, nämlich die Vorrangstellung des Vernunftbeweises. Hier sind mehrere Punkte zu unterscheiden:

a. *Klarheit der Darstellung* – man glaubt Descartes *avant la lettre* zu hören –: faßliche Sprache, allgemein verständliche Beweismittel, schlichte Gedankenführung („plano stilo“, „vulgaribus argumentis“, „simplici disputatione“ [12]).

b. *logische Stringenz.* Die Beweise haben keine Konvenienz- bzw. Plausibilitätsargumente zu sein, sondern sollen nötigende Kraft besitzen – Anselm spricht von *cogere* –, d. h. derart überzeugen, daß die gewonnene Erkenntnis mit Sicherheit als wahr angesehen werden kann.

Dieser Sachverhalt erfordert mehrere Anmerkungen. Daß Anselms Mitbrüder ihm gewissermaßen vorgeschrieben haben, wie der Traktat über Gott wissenschaftstheoretisch zu gestalten sei, wirft einiges Licht auf die offensichtliche Hochschätzung, die in Bec der Dialektik entgegengebracht wurde. Die Tendenz auf rationale Auseinandersetzung mit dem Glaubensgut liegt im Geist der Zeit. Ihr entspricht darüber hinaus auch gesamtgesellschaftlich eine „Durchrationalisierung“ der Lebenswelt [13].

Man muß dies, wie uns scheint, auch mitberücksichtigen, wenn man „innerwissenschaftlich“ die Entwicklungsschübe verstehen will. Die Wissenschaft lebt nicht in einer immunisierten Sphäre. Auch in die Klöster drang dieser neue Geist ein. Die Entwicklung von der frühmittelalterlichen sog. Mönchstheologie, die gegenüber den Texten rein paraphrasierend blieb, hin zur *quaestio,* zur wissenschaftlichen, problematologischen Durchdringung des geglaubten Inhalts, so wie sie sich im 11. Jahrhundert zu entwickeln beginnt (man denke hier an den Aufschwung der Dialektik) ist auch an diese lebensweltlichen Veränderungen rückzukoppeln [14].

Zurück zum *Monologion!* Das Ziel, das Anselm vor Augen hatte, als er den Text verfaßte, war das, seinen Mitbrüdern eine Hilfestellung zu leisten bei ihrer *Meditatio* des Wesens Gottes. Das Werk ist ja, wie der ursprüngliche Titel besagt, ein *exemplum meditandi de ratione fidei* [15].

Wir müssen ein wenig bei diesem Begriff verweilen. Der Begriff der „meditatio“ hat bei Anselm zwei komplementäre Bedeutungen, eine eher affektive und eine eher spekulative oder intellektuelle, die man allerdings nicht zu sehr auseinanderreißen sollte:

a. zunächst ist *meditatio* mit *oratio,* Gebet, konvertibel und bedeutet

---

[11] Ebd.

[12] Ebd.

[13] Vgl. *M. Bloch,* La société féodale, Paris 1939; *R. W. Southern,* The Making of the Middle Ages, London 1953.

[14] Vgl. *Flasch,* Das philosophische Denken 177ff. *M. D. Chenu* scheint uns diesbezüglich die Entwicklung der „wissenschaftlichen“ Prozeduren zu „immanent“ zu interpretieren; vgl. Scholastik in: HThG 1963, 478–494.

[15] Vgl. *Proslogion,* Prologus, O. O. T. I, Vol. 1, 94

demzufolge Andacht. Die *meditatio* dient dazu, den Leser geistig anzuregen, Gott zu lieben oder zu fürchten bzw. sich auf sich selbst zu besinnen. Das Ziel der *meditatio* ist dann erreicht, wenn der Leser der Auffassung ist, in eine zum Gebet erforderliche affektive Grundstimmung gelangt zu sein. Ziel der *meditatio* ist eine Einsicht bzw. eine Einfühlung in den Glaubensgrund.

b. Die zweite im Begriff der *meditatio* enthaltene Dimension ist die spekulative. Man könnte diesbezüglich von denkender Einsichtnahme sprechen. Diese greift, wie es das Vorwort des *Monologion* zeigt, auf die Mittel der Dialektik zurück, also auf begriffsanalytische und beweistechnische Prozeduren, anhand von denen die Glaubensgeheimnisse einsichtig gemacht werden sollen, soweit dies dem menschlichen Geist möglich ist. Wichtig ist hier die generelle Ausrichtung, in die diese spekulative Arbeit hineingestellt ist: Im Gegensatz etwa zu Berengar, der die Glaubenswahrheiten dem Richtmaß der Vernunft in der Weise unterwirft, daß sie, widersprechen sie den obersten Denkgesetzen, anders zu interpretieren sind, als dies die Kirche tut, versteht Anselm sein theologisches Programm konsequent als denkende Entfaltung und Artikulation des Geglaubten.

Diese spekulative Einsicht ihrerseits – und hier trifft die erste Bedeutung von *meditatio* auf die zweite – führt zur vertieften Einfühlung in die göttlichen Geheimnisse im Gebet. Theologische Arbeit geht letzten Endes bei Anselm in Gebet über, wird zur betenden Theologie, wie denn auch am Anfang der theologischen Arbeit bei Anselm das Gebet steht[16].

Kehren wir, nach dieser Zwischenbemerkung zum Begriff der *meditatio* zum Thema des Prologs des *Monologion* zurück. Das *Monologion* ist ein *exemplum meditandi* sagten wir, ein Beispiel des Nachdenkens über Gottes Wesenheit im Sinne eines rationalen Eindringens in das göttliche Wesen. Inhaltlich gesehen nun ist Anselm der Auffassung, in dieser denkenden Entfaltung nichts behauptet zu haben, was in irgendeiner Weise den Schriften der katholischen Väter und insbesondere des hl. Augustinus widerspreche: „[...] nihil potui invenire in ea dixisse, quod non catholicorum patrum et maxime beati Augustini scriptis cohaereat."[17] D. h. die Aussagen, zu denen Anselm auf rationalem Wege gelangt, und das bedeutet, unter Ausklammerung der autoritativen Texte als Beweismaterial, stimmen, als auf logischem Wege gewonnene Schlußfolgerungen, mit dem Inhalt der kirchlichen Lehre überein.

Das ist nun ein Punkt, der auch in anderen Schriften immer wieder hervorgehoben wird. Die *regula fidei* ist regulative Instanz des rationalen Diskurses. Was ist hiermit gemeint? Wird mit dieser Bevormundung die Autonomie des rationalen Diskurses nicht zerstört? Man muß, wie uns scheint, hier folgendes unterscheiden: Beim rationalen Diskurs sind zwei Ebenen zu

[16] Zu Meditatio, vgl. *B. Mojsisch* in: HWPh 5, Spalte 962.
[17] *Monologion*, Prologus a. a. O. 8.

unterschieden, eine formale und eine inhaltliche. Formal spielt der Glaube bei der Entfaltung des rationalen Diskurses keine Rolle. Hier stehen einzig und allein die Regeln der Logik Pate. Inhaltlich gesehen jedoch ist die Lage viel komplexer. Hier liegen den einzelnen Argumentationen Vorentscheidungen zugrunde, die zum Teil nicht mehr explizit gemacht werden, sondern in Form bestimmter Begriffe oder Aussagen den Ausgangspunkt der Argumentationen bilden. Wenn man nun bestimmte Begriffe mit dem ihnen zukommenden semantischen Potential zugrundelegt, dann sind der Analyse dieser Begriffe natürlich Rahmenbedingungen auferlegt. Anselm nun legt seinen Analysen in der Regel durch die Tradition kodifizierte Begriffe und Aussagen zugrunde, oder wenigstens solche Begriffe, die am Leitfaden der Tradition überprüft worden sind. Das unterscheidet ihn z. B. von Berengar und radikalen Dialektikern, die bestimmte Begriffe nicht dem Deutungsrahmen der Tradition entnehmen, sondern z. B. der aristotelischen Kategorienlehre. Beispiel: Substanz. Wer den Begriff der Substanz der aristotelischen Kategorienlehre entnimmt, und ihn dann konsequent auf die kirchliche Abendmahllehre anwendet, steuert diese in einen Widerspruch. Wer aber einen durch die kirchliche Tradition bearbeiteten und interpretierten Substanzbegriff zugrundelegt, der gelangt auf rein logischem Wege zu Ergebnissen seiner Analyse, die faktisch mit der kirchlichen Lehre in Übereinstimmung stehen. Auf dieser „innerkirchlichen" Ebene bewegt sich Anselm.

Diese Sicht der Dinge kommt sehr deutlich in Anselms *Epistola de incarnatione verbi* zum Ausdruck, auf deren methodologische Aussagen wir noch später zurückkommen werden. In dieser Schrift geht es um eine Auseinandersetzung mit Roscellin, einem Kanonikus aus Compiègne, der bezüglich der Trinität eine tritheistische Position entwickelt. Hier haben wir also eine auf dem Wege der rationalen Argumentation gewonnene Aussage, die der Glaubensaussage widerstreitet. Die Analyse dieses Irrtums ist aufschlußreich: Er resultiert, so Anselm, entweder daher, daß der Autor der Autorität der Schrift nicht glaubt oder aber, weil er die Schrift „perverso sensu" [18] interpretiert. Schließen wir den ersten Fall aus, da er wissenschaftstheoretisch unergiebig ist. Der zweite hingegen geht auf den kruzialen Punkt der Problematik, nämlich den der rechten Interpretation. Denn hier nun stellt sich die Frage, wer die rechte Interpretation besitzt. Das kann nur die kirchliche Autorität selber sein. Wenn oben von der *regula fidei* als regulativer Instanz die Rede war, dann bedeutet dies, daß die Verifikation des rationalen Diskurses am Leitfaden der *regula fidei* jeweils am Ausgangspunkt der Argumentation zu erfolgen hat bzw. dort, wo der Theologe in seiner Argumentation neue Aussagen für neue Ausgangspunkte seiner Argumentation heranzieht. Der argumentierende Theologe hat sich seines Ausgangspunktes dahingehend zu vergewissern, ob diejenigen Aussagen, in denen er

[18] Vgl. *Epistola de incarnatione verbi*, O. O. T. I, Vol. 2, 11.

einen bestimmten Glaubensinhalt als Ausgangspunkt der rationalen Entfaltung nimmt (also die kirchliche Lehre interpretiert), auch mit der kirchlichen Lehre in Einklang steht oder nicht.

Nun kann jedoch noch ein anderer Fall eintreten, in dem die Frage nach der *regula fidei* akut wird. Dieser Fall siedelt sich gleichsam am anderen Ende der Argumentationskette an. Im *Monologion* wird auch er in Erwägung gezogen: nämlich daß man auf logisch dialektischem Wege zu neuen Schlüssen oder Erkenntnissen bezüglich eines Glaubensgeheimnisses gelangt, d. h. zu Aussagen, die in der Form nicht durch kirchliche Instanzen legitimiert sind. Wie stellt sich die Frage nach der regulativen Instanz bzw. nach der Autonomie der Vernunft diesbezüglich? Im 1. Kapitel des *Monologion* schreibt Anselm: Wenn ich etwas behaupte, was nicht eine höhere Autorität lehrt, so soll es folgendermaßen verstanden werden: auch wenn es aus Vernunftgründen als notwendig erschlossen wird, so soll es dennoch nicht als notwendig behauptet werden, sondern nur, daß es einstweilen so scheinen könnte[19]. Dies ist eine prinzipielle Behauptung: Die objektive Notwendigkeit eines Vernunftschlusses wird angesichts des faktischen Nichtvorhandenseins kirchlicher Aussagen zum infrage kommenden Thema relativiert werden müssen und in den Rang einer bloß wahrscheinlichen Aussage versetzt werden. Also doch: Entwertung der Vernunfteinsicht. Das zeigt, daß der Vernunft in Anselms Programm enge Grenzen gesetzt sind[20].

Wir waren vom Prolog des *Monologion* ausgegangen, um die Eigenart der anselmischen Methodologie aufzuzeigen. Wir sehen: die Vernunft verfährt formal zwar nach ihren eigenen Regeln; inhaltlich und hermeneutisch hat sie sich ihres Ausgangspunktes am Leitfaden des Glaubens zu vergewissern.

2. Der *Prolog* ist nicht die einzige Stelle, an der Anselm im *Monologion* über die Möglichkeiten der Vernunft hinsichtlich des Glaubens reflektiert. Das ist übrigens nicht untypisch. Man muß bei Anselm, der ja keinen eigenen Traktat über das Thema der theologischen Methode verfaßt hat, die einzelnen Werke nach dort verstreuten Bemerkungen absuchen.

Es ist vor allem im 1. Kapitel, wo das Programm des *sola ratione* wiederholt wird: Das, was wir von Gott und seiner Schöpfung notwendig glauben, das vermag auch jemand, der nicht glaubt, auch wenn er nur von mittelmäßiger Begabung ist, durch die bloße Vernunft *(sola ratione)* einzusehen[21]. Diese Bemerkung ist gleich aus mehreren Gründen interessant. Zum einen, weil Anselm hier noch einmal auf das anspielt, was er im Prolog bezüglich der Einfachheit der vorzutragenden Argumente vorgebracht hatte: Auch ein durchschnittlich Begabter muß die vorgetragenen Argumente verstehen. Es muß also auf eine allzugroße Spezialisiertheit verzichtet werden. Der an-

[19] Vgl. *Monologion* a. a. O. 14.
[20] In *De concordia* wird Anselm diesen Punkt differenzierter betrachten. Vgl. weiter unten.
[21] Vgl. *Monologion* a. a. O. 13.

dere Grund ist folgender: Während im Prolog die ersten Adressaten des Werks Anselms Mitbrüder in Bec sind, ist hier die Rede von einer anderen Gruppe, nämlich von solchen, die entweder die Botschaft des Glaubens noch nicht vernommen haben (Heiden) oder die nicht an sie glauben (Ungläubige, Atheisten).

Dies wirft ein neues Licht auf den Status der Vernunftarbeit. Während aufgrund der Aussagen des Prologs die theologische Arbeit als vernünftige Entfaltung der Glaubensgeheimnisse im Hinblick auf das *meditari,* die denkende Versenkung hin konzipiert wird, ist nun eindeutig die Rede von *persuasio,* Überzeugung. Die Notwendigkeit des Glaubens (das, was wir notwendig glauben) soll aufgezeigt werden, d. h., es soll aufgezeigt werden, daß es notwendige Gründe gibt zu glauben, und daß diese in der geglaubten Sache selber liegen. Die Vernunft hat insofern auch eine „apologetische" Funktion, sie hat zu überzeugen, bzw. genauer sie hat dasjenige zu artikulieren, das allein zu überzeugen vermag, nämlich die Sache selbst. Die Vernunft wiederholt also eine Notwendigkeit, sie bringt keine hervor. Sie gibt die Notwendigkeit des Glaubens in der Form der Notwendigkeit wieder. Das scheint uns zentral zu sein, wenn man den rechten Ort der Vernunft im anselmischen Programm verstehen will. Die Vernunfteinsicht ersetzt somit nicht den Glauben[22].

3. Diese Verhältnisbestimmung führt uns nun zu einem dritten Aspekt in dieser Problematik, so wie sie im *Monologion* artikuliert wird, und die hier kurz hervorgehoben werden soll. Die Sache, um die es im *Monologion* geht, ist das göttliche Sein und Wesen. Dieses aber übersteigt *per definitionem* die Grenzen der menschlichen Vernunft. Wie ist demnach, also unter der Voraussetzung der faktischen Begrenztheit und Endlichkeit der menschlichen Vernunft, das *intelligere,* also das Programm *sola ratione* einzulösen?

In Kapitel 64 des *Monologion* schreibt Anselm diesbezüglich:

> „Videtur mihi huius tam sublimis rei secretum transcendere omnem intellectus aciem humani, et idcirco conatum explicandi, qualiter hoc sit, continendum puto. Sufficere namque debere existimo rem incomprehensibilem indaganti, si ad hoc ratiocinando pervenerit, ut eam certissime esse cognoscat, etiamsi penetrare nequeat intellectu, quomodo ita sit; nec idcirco minus iis adhibendam fidei certitudinem, quae probationibus necessariis nulla alia repugnante ratione asseruntur, si suae naturalis altitudinis incomprehensibilitate explicari non patiantur." [23]

Die menschliche Vernunft vermag also durch zwingende Gründe die Existenz Gottes, ja sogar des dreieinigen Gottes darzutun. Das *quomodo* vermag sie aber nicht einzusehen. Da, wo dennoch vom *quomodo* geredet wird, hat diese Rede einen anderen kognitiven Status.

---

[22] Dies gegen die These, die man in der Literatur im Anschluß an den letzten Satz des 4. Kapitels des *Proslogion* liest, nämlich, daß das, was vernünftig vorgebracht wurde, auch überzeugen müßte, wenn man nicht mehr glauben würde.

[23] *Monologion* a. a. O. 74–75. In der *Epistola de incarnatione verbi* wird Anselm diesbezüglich etwas anders argumentieren; vgl. a. a. O. 6–7.

B. Das *Proslogion* (um 1077–1078[24])

1. Das *Proslogion* schließt sich an das *Monologion* an. Thema ist, hier wie dort, Gottes Dasein und Gottes Wesen. Hier wie dort ist das Thema im Glauben vorgegeben. Methodisch siedeln sich die beiden Werke ebenfalls auf einer Ebene an: Das *Monologion* sollte ursprünglich, wie wir wissen, den Titel tragen: *Exemplum meditandi de ratione fidei.* Diesen Titel parallelisierend hatte Anselm das *Proslogion* ursprünglich mit *Fides quaerens intellectum* überschrieben. Glaube, der nach Einsicht sucht. Die Parallele in methodischer Hinsicht zwischen den beiden Werken wird aber noch deutlicher, wenn man den zweiten Titel in Betracht zieht: *Monoloquium de ratione fidei,* und *Alloquium de ratione fidei.* In der *Epistola de incarnatione verbi* finden wir einen weiteren Hinweis auf die Identität des Ansatzes in beiden Werken: „[...] duo parva mea opuscula, *Monologion* scilicet et *Proslogion,* quae ad hoc maxime facta sunt, ut quod fide tenemus de divina natura et eius personis praeter incarnationem, necessariis rationibus sine scripturae auctoritate probari possit."[25]

Dennoch ist das *Proslogion* keine Neufassung des *Monologion.* In ihm kommt durchaus etwas Neues zur Sprache. Dieses betrifft freilich den Inhalt der Schrift, nicht sosehr die Methode. Im Vorwort der Schrift wird es angezeigt:

> „Postquam opusculum quoddam velut exemplum meditandi de ratione fidei cogentibus me precibus quorundam fratrum, in persona alicuius tacite secum ratiocinando quae nesciat investigantis edidi: considerans illud esse multorum concatenatione contextum argumentorum, coepi mecum quaerere, si forte posset inveniri unum argumentum, quod nullo alio ad se probandum quam se solo indigeret, et solum ad astruendum quia Deus vere est, et quia est summum bonum nullo alio indigens, et quo omnia indigent ut sint et ut bene sint, et quaecumque de divina credimus substantia, sufficeret."[26]

Was in diesem Werk die Pointe ausmacht, ist die Entdeckung eines einzigen Argumentes, anhand dessen das Dasein und das Wesen Gottes eingesehen werden können, und dies im Gegensatz zum *Monologion,* in dem dieses Programm anhand einer Verkettung vieler Beweise eingelöst wurde[27].

2. Wie denkt Anselm im *Proslogion* im einzelnen über die uns hier interessierende Beziehung zwischen Glaube und Vernunft? Wiederum enthält das Vorwort erste Hinweise. Aus dem eben zitierten Auszug heben wir diejenige These hervor, die den Geist der gesamten Untersuchung prägt: Es geht Anselm um eine *probatio*, um einen Beweis des Daseins Gottes, womit

---

[24] Vgl. *Schmitt,* in: O. O., a. a. O. 58*; 62*.

[25] *Epistola de incarnatione verbi* a. a. O. 20.

[26] *Proslogion*, Prooemium a. a. O. 93.

[27] A. Stolz vertritt die Auffassung, daß das *Proslogion* nicht im Hinblick auf ein einziges Argument zum Erweis des Daseins Gottes gedeutet werden darf, sondern daß in ihm „eine Einsicht in die spezielle Seinsweise Gottes unter Voraussetzung seiner Existenz" gewonnen wird (vgl. *A. Stolz*, Zur Theologie Anselms im Proslogion, in: Cath(M) 2 (1933) 1–24; *ders.*, „Vere esse" im Proslogion des hl. Anselm, in: Schol. 9 (1934) 400–409 (dort auch 400 obiges Zitat).

auf den argumentationstechnischen Aspekt des Diskurses angespielt wird. Es ist dies ein Aspekt, der dem der „necessitas rationis" bzw. den „rationes necessariae" entspricht. Die Wichtigkeit des „beweisenden" Charakters der Schrift wird nicht zuletzt in Kapitel 2 durch die Präsenz eines *insipiens* hervorgehoben, der – in echt platonischer Manier – die Gegenthese des Proponenten behauptet (nämlich es sei kein Gott), und dem mit ausschließlich dialektischen Mitteln gezeigt werden muß, daß er sich in einem logischen Widerspruch befindet.

3. Der Anspruch der Dialektik wird im *Proslogion* sehr hoch angesetzt. Es könnte sogar fast der Eindruck erweckt werden, als ersetze der *intellectus* die *fides*. Man weiß, daß die Kapitel 2–4 der Schrift jenes berühmte *argumentum* enthalten, aufgrund dessen Gottes Dasein eruiert wird. Diese Kapitel, die durch drei Gebete strukturiert werden, zwischen denen sich jeweils die rein rationale Argumentation entfaltet, enden mit folgenden Worten: „Gratias tibi, bone Domine, gratias tibi, quia quod prius credidi te donante, iam sic intelligo te illuminante, ut, si te esse nolim credere, non possim non intelligere."[28] Dieser Text betont die herausragende Rolle des *intelligere*, wenigstens hinsichtlich des vorher erarbeiteten Ergebnisses, nämlich des Aufweises der Existenz Gottes. Welches Licht wirft diese Bemerkung auf die Beziehung zwischen Glauben und Einsicht? Zunächst gilt: Glaube und Einsicht kommen beide von Gott („te donante", „te illuminante"). Damit ist der grundsätzliche Kontext der Diskussion angezeigt: auch noch da, wo mit den Mitteln einer autonom funktionierenden Vernunft auf dialektische Weise die Notwendigkeit einer Einsicht dargetan wird, ist Gottes *illuminatio* am Werk. Diese ist eine erkenntnismetaphysische Voraussetzung. Darüber hinaus aber muß die Artikulation des *intelligere* in bezug auf das *credere* hier derart verstanden werden, daß das im rationalen Diskurs Entfaltete (Bewiesene) nichts anderes ist als das im Glauben Erfaßte, sondern lediglich, wie oben gezeigt, das im Glauben Erfaßte in der Form der Notwendigkeit ist. Von daher muß die methodische *Epochè* des Glaubens im vorliegenden Text verstanden werden: Der Glaubensinhalt (hier: daß Gott existiert) hat eine Notwendigkeit, die eigens als Notwendigkeit artikuliert zu werden hat (das Hintendieren zum *intellectus*) und die als solche in sich überzeugend ist.

4. Im *Monologion* war das erste Ziel der Untersuchung die *Meditatio*, in zweiter Linie die *Persuasio*. Im Vorwort des *Proslogion* spricht Anselm davon, daß er die Schrift verfaßt hat „sub persona conantis erigere mentem suam ad contemplandum Deum et quaerentis intelligere quod credit"[29].

Zwei Aspekte werden hier angeführt, die allerdings letzten Endes zusammenhängen:

– Die rationale Arbeit, die Arbeit am Begriff, steht in letzter Instanz im

[28] *Proslogion* a. a. O. 104.
[29] Vgl. ebd. 93–94.

Rahmen eines Hintendierens zur *contemplatio,* zur Betrachtung Gottes. Dieser Aspekt wird vor allem im *Cur Deus homo* noch einmal in aller Deutlichkeit hervorgehoben. *Contemplatio-meditatio:* diese beiden Begriffe beinhalten sowohl eine intellektuelle als auch eine affektive Komponente;

– Der zweite Aspekt wird in den Worten „quaerentis intelligere quod credit" zum Ausdruck gebracht. Dies steht, von der Formulierung her, in der Nähe des ersten Titels des Werkchens *Fides quaerens intellectum:* Glaube, der nach Einsicht verlangt. Auch dieser Aspekt hat seine Entsprechung im *Monologion:* Mit zwingenden Gründen soll die Wahrheit des Glaubens durch die Vernunft aufgezeigt werden. Dennoch kommt im programmatischen Wort des *fides quaerens intellectum* des *Proslogion* eine neue Akzentsetzung zum Vorschein, nämlich die, daß es der Glaube selber ist, der von sich aus nach Verstehen drängt.

Um den Unterschied zum *Monologion* überspitzt – und damit auch verfälscht – anzugeben, ließe sich sagen: Im *Monologion* sind es Anselms Mitbrüder, die eine Verstehenshilfe wünschen; im *Proslogion* ist es der Glaube selber, der nach Verstehen drängt. Das ist sicherlich überspitzt formuliert, da der Glaube ja kein hypostatisches Dasein führt, sondern immer der Glaube mehr oder weniger gläubiger Menschen ist. Was ist das nun: „der Glaube mehr oder weniger gläubiger Menschen"? Die Beantwortung dieser Frage führt uns nun ein Stück weit über das *Proslogion* hinaus. In der Literatur hat man diesbezüglich eine Unterscheidung angeführt, die ohne Zweifel ihre Berechtigung hat und sich auch von Anselms Texten her legitimieren läßt, nämlich die zwischen der *fides qua* und der *fides quae*[30]. Der Glaube kommt aus dem Hören der Predigt derjenigen, die Christus verkünden[31]. Dieser Glaube ist Fürwahrhalten, dem Wort der Christus Predigenden Glauben schenken. Er ist das *credo* mit kleinem c, die *fides qua creditur* oder das subjektive *credo.* Dieses aber hat sein Korrelat, gleichsam die Bedingung seiner Möglichkeit, im objektiven *Credo.* Wer auf die Predigt hört, hört auf etwas und hört etwas. Dieses etwas ist die Botschaft Christi, so wie sie in der Bibel festgeschrieben steht, und es ist vor allem die Lehre der Kirche, die diese Botschaft in der *regula fidei* (im *Credo* und in den dogmatischen Glaubenskonstitutionen) festgehalten hat. Wir nennen dies die *fides quae creditur* bzw. das *Credo* mit großem c.

Wie artikuliert sich nun das Thema „Fides quaerens intellectum", Glaube, der nach Einsicht verlangt, bezüglich dieser beiden Ebenen (also *fides qua* und *fides quae*)?

a. Hinsichtlich des subjektiven „credo": Glauben kommt aus dem Hören. Wer glaubt, hat gehört. Kein Hören aber ohne ein minimales Verstehen.

---

[30] Vgl. *K. Barth,* Fides quaerens intellectum. Anselms Beweis der Existenz Gottes, Zürich [3]1966, 23.

[31] Vgl. *De concordia* III.6, O. O. T. I, Vol. 2, 271.

Also Glaube auch nur soweit, wie es auch dieses minimale Verstehen gibt. Was genau „minimales Verstehen" heißt, bleibt zunächst unscharf.

b. Wie stellt sich das Problem hinsichtlich des *Credo* mit großem c? Hier sind m. E. zwei Perspektiven zu unterscheiden:

(1.) Das *Credo* selber ist bereits ein *intellectus fidei*, eine *fides intellecta*. Im Credo der Kirche hat sich der *intellectus fidei* seinen Ausdruck gegeben. Das Credo ist ja die Zusammenfassung davon, wie die Gemeinschaft der Gläubigen die biblische Lehre verstanden hat.

(2.) Die zweite Perspektive betrifft die theologische Arbeit, den wissenschaftlichen Umgang mit dem Credo der Kirche. *Fides quaerens intellectum* ist diesbezüglich nichts anderes als der Versuch, den in der *fides*, so wie sie sich im Credo Ausdruck gibt, innewohnenden *intellectus* je neu einsichtig zu machen. Diese Notwendigkeit einer Neuentfaltung ergibt sich aus der Geschichtlichkeit selber der Predigt, d. h. aus der Tatsache, daß die Predigt, die Verkündigung des Credo immer neu geschieht. *Intelligere* ist demnach ein unabschließbarer Prozeß. Anders ausgedrückt: In der *fides*, diese verstanden als das Gesamt der normierenden Dokumente (kurz in dem, was die Kirche glaubt), liegt eine hermeneutische Aufgabe beschlossen, insofern die normierenden Dokumente unter je neuen geschichtlichen Bedingungen gehört werden und dementsprechend neu zu lesen und zu verstehen sind. Diese Sichtweise scheint mir von sehr hoher Aktualität zu sein.

5. Im *Proslogion* kommt der *fides quaerens intellectum* aber noch eine andere Dimension zu, die ich hier lediglich andeute, nicht jedoch ausführen möchte. Als Textbeleg mag hier das 1. Kapitel der Schrift dienen. In diesem gibt Anselm, in dramatischer Weise, eine Beschreibung der faktischen existentiellen Situation des Menschen, der nach Gott sucht. Dieses Kapitel hat insofern eine grundlegende anthropologische Bedeutung, die häufig in der Literatur vernachlässigt wird. Der Mensch wird hier zentral gedeutet als ein Wesen, das Gott sucht, und zwar deshalb, weil er durch die Sünde aus der Unmittelbarkeit der Gottesschau herausgefallen ist. Er lebt nun in der Finsternis der Sünde, aber in seinem Herzen bleibt die unendliche Sehnsucht nach dem verlorenen Urstand erhalten. Das ist deshalb der Fall, weil der Mensch nach dem Ebenbilde Gottes erschaffen worden ist und dieses nicht zerstört zu werden vermag. Aus diesem nicht zerstörten Grundplan erwächst nun dem Menschen seine eigentliche Lebensaufgabe, nämlich jenes Bild, das gewissermaßen in ihm verschüttet ist, auszuprägen, zu verwirklichen. Dieses Bild hat – hier steht Augustinus Pate – eine ternäre Struktur gemäß der trinitarischen Verfassung Gottes. Daraus entspringt für den Menschen eine dreifache Aufgabe: Gott eingedenk zu sein (das Moment der „memoria" – man sehe hier ruhig platonisierende Momente), ihn zu denken (das Moment der „cogitatio"), schließlich ihn zu lieben (das Moment des „amor"). Die Aufgabe des Menschen besteht also darin, ausgehend von der Gott-erinnerung über die Gott-erkenntnis zur Gott-liebe zu gelangen. Die

Erkenntnis (das *cogitare*) siedelt sich in diesem Programm als ein Mittleres an zwischen der *memoria* und dem *amor*[32].

6. Ein anderer Aspekt des Programms *fides quaerens intellectum* im *Proslogion* soll hier noch hervorgehoben werden. Wie im *Monologion* ist auch im *Proslogion* die Rede von einer grundsätzlichen Grenze der menschlichen Einsicht in das göttliche Geheimnis. Da ist z. B. die Rede von einem „aliquatenus intelligere veritatem tuam"[33]. Die Erfahrung der Grenze der menschlichen Einsicht wird im *Proslogion* in dramatischer Weise hervorgehoben, damit aber auch die Erfahrung der absoluten Transzendenz Gottes. Dabei ist in diesem Zusammenhang folgender Aspekt von besonderer Bedeutung: Wir hatten gesehen, daß Anselm im *Monologion* davon spricht, daß der Mensch wohl erkennen kann, daß die göttliche Wesenheit existiert, auch wenn mit dem Verstande nicht zu durchdringen ist, auf welche Weise sie so ist[34].

Sieht man sich nun das *Proslogion* an, so stellt man fest, daß dessen Thema Gottes Existenz ist (vgl. Prolog: quia Deus vere est) ... „et quaecumque credimus de divina substantia". Thema des *Proslogion* ist also Gottes Existenz und Gottes Wesenheit. Sieht man sich die einzelnen Kapitelüberschriften an, so fällt auf, daß sich zentrale Kapitel (nämlich 6–11) eben mit dem *quomodo* der göttlichen Wesenheit beschäftigen. Das bedeutet natürlich, gegenüber der Grenzbestimmung der Vernunft, die wir im *Monologion* gefunden hatten, eine Ausweitung der Kompetenz der Vernunft.

Aber gerade diesbezüglich kommt nun im *Proslogion* ein neuer Aspekt zur Sprache, der im *Monologion* kaum ins Auge gefaßt worden war. Ich muß dies etwas ausführlicher entwickeln.

Eine der Fragen, die Anselm im Zusammenhang seiner Überlegungen über Gottes Wesenheit bedenkt, ist die, wie in Gott Barmherzigkeit, Güte und Gerechtigkeit zusammenbestehen können. Er gelangt diesbezüglich zu dem Schluß, der auf den ersten Blick verwirrend erscheint, daß Gott barmherzig ist, weil er gerecht ist. Die Argumentation, die er diesbezüglich entwickelt, braucht uns hier nicht zu beschäftigen. Aber genau an diesem Punkt in Kapitel 9 gibt es so etwas wie eine Zäsur, wie ein Bruch, fast so, als hätte sich das Denken nun doch zu weit vorgewagt. Anselm schreibt: „Adiuva me, iuste et misericors Deus, cuius lucem quaero, adiuva me, ut intelligam quod dico."[35] Anselm gelangt also hier zu der Einsicht, daß es letzten Endes noch eine Differenz gibt zwischen der Erkenntnis der göttlichen Wesenheit, zu der er auf dialektischem Wege gelangt ist, und der göttlichen Wesenheit selber. Das *dicere*, der dialektische Weg der *rationes necessariae*, ist letzten Endes der Sache selbst unangemessen, bleibt hinter ihr zurück. Er

[32] Vgl. *Barth* 18–19; vgl. *Vf.*, Das Proslogion des Anselm von Canterbury und die Frage nach der Erkennbarkeit Gottes in: PhJ 101 (1994) 260–276.
[33] *Proslogion* a. a. O. 100.
[34] Vgl. *Monologion*, Kap. 64.
[35] *Proslogion* a.a.O 108.

ist zwar ein *invenire*, und es wäre falsch, dies nicht anzuerkennen, weil damit der dialektische Weg als solcher entwertet würde; ja wir sagten sogar, daß er die Notwendigkeit der geglaubten Sache wiederholt, aber er ist ein *invenire*, dem noch etwas fehlt. Es ist ein Ungenügen im Begriff selber, am Begriff. Der Begriff, die begriffliche Arbeit bleibt immer noch hinter der Sache selbst zurück. Anselm drückt diesen Sachverhalt in dramatischer Weise aus. Da ist die Rede von einem „Nicht-Können", von „Verborgenheit". In Kapitel 9 steht: „In altitudine bonitatis latet qua ratione hoc es, o immensa bonitas quae omnem intellectum excedis."[36] In Kapitel 11 heißt es: „Nulla ratione comprehendi potest."[37] In Kapitel 16 schreibt er: „Non potest intellectus meus ad illa"[38], „non capit illam"[39]. In Kapitel 17: „Non potest angustus intellectus meus."[40] Aber an dieser Stelle taucht auch ein neuer Aspekt hinsichtlich des Erkennens, des *intelligere* auf, nämlich der der Erleuchtung. Ihm wollen wir uns kurz zuwenden.

Dem erkennenden Menschen bleibt die Sache selbst, d. h. Gottes Wesen verborgen, wenn Gott ihn nicht selber erleuchtet. Somit ist es letzten Endes Gott selber, der die Erkenntnis im Menschen möglich macht, indem er den Menschen durch sein Licht sehend macht. In dieser Behauptung liegt folgender Gedanke beschlossen: Wenn der Mensch von sich aus in der Lage wäre, das göttliche Wesen mit seinem Denken zu durchdringen, dann würde der Mensch als Geschöpf über dem Schöpfer stehen. Das aber ist prinzipiell undenkbar. Von daher also muß der Status des menschlichen Denkens als eines endlichen verstanden werden; von daher auch wird verständlich, warum die letzte Einsicht in Gottes Wesen nur von Gott selber her ermöglicht werden kann. Mit dem Begriff der Erleuchtung und seinem Korrelat, dem des Sehens, begeben wir uns allerdings auf eine neue Erkenntnisebene. Wir verlassen den Rahmen und das Regelsystem der Dialektik. Man hat hier den Eindruck, als würden bei Anselm zwei erkenntnistheoretische Sprachspiele aufeinanderstoßen: einerseits das der Dialektik, deren Regeln Anselm gut beherrscht, andererseits das augustinisch (neuplatonische) der Erleuchtungsmetaphysik[41] und dessen Ausläufer in der mystischen Theologie.

Ich möchte kurz einige Hinweise auf diese zweite erkenntnistheoretische Ebene geben:

– Gott erleuchtet: Wir finden bereits im 1. Kapitel des *Proslogion* Hinweise auf dieses Thema, da, wo es heißt: „Quando illuminabis oculos no-

[36] Ebd. 107.
[37] Ebd. 109.
[38] Ebd. 112.
[39] Ebd.
[40] Ebd. 114.
[41] Zum Problem der Erleuchtung bei Augustinus vgl. *J. Hessen*, Augustins Metaphysik der Erkenntnis, Berlin/Bonn 1931; *F. Körner*, Die Entwicklung Augustins von der Anamnesis- zur Illuminationslehre im Lichte seines Innerlichkeitsprinzips, in: ThQ 134 (1954) 397–447; vgl. *V. Warnach*, Erleuchtung und Einsprechung bei Augustinus, in: AugM I, Paris 1954, 429–450.

stros et ostendes nobis faciem tuam?“[42] Oder: „Respice, Domine, exaudi, illumina nos, ostende nobis teipsum.“[43]

– Mit der Erleuchtung verbunden ist das Licht. Gott wohnt in einem unzugänglichen Licht. Anselm spricht häufig von der *lux inaccessibilis*[44]. Korrelativ dazu natürlich der Gedanke der Finsternis. Das Auge des Menschen ist durch die Sünde verfinstert; „tenebratur infirmitate sua“[45], aber auch durch die Helligkeit des göttlichen Lichts: „reverberatur (geblendet) fulgore tuo“[46].

– Mit der Erleuchtung verbunden ist die Schau, die *visio* des Antlitzes Gottes. Auch dieses Repertoire – vultus, facies, oculi, „[...] ad te videndum factus sum“[47] – wird in Kapitel 1 entwickelt.

– Die Schau ist das letzte Ziel der Erkenntnis, freilich ein solches, das Geschenk ist. Mit diesem letzten Punkt wird das Thema *fides quaerens intellectum* um eine Perspektive erweitert, die eigentlich erst die Ganzheit des gesamten Themas ausmacht: *Fides – intellectus – visio.*

C. *De veritate; De libertate arbitrii* (1080–1085[48]); *De casu diaboli* (zwischen 1085 und 1090[49])

Diese Traktate enthalten bezüglich des methodologischen Prinzips keine wesentlich weiterführenden Gedanken als die bisher erarbeiteten.

1. In ihnen geht es zwar um theologische Fragen. So bildet etwa in *De veritate* das, was wir glauben, den Ausgangspunkt, nämlich, daß Gott die Wahrheit sei. Die denkerische Entfaltung erfolgt dann aus der Tatsache heraus, daß wir zugleich sagen, es gebe noch in vielen anderen Dingen Wahrheit. D. h. zwischen der Glaubensaussage „Gott ist die Wahrheit“ einerseits, und der Aussage „Es gibt Wahrheit in vielen anderen Dingen“ andererseits scheint ein Widerspruch zu bestehen. Die dialektische Entfaltung der Wahrheitsfrage geschieht demnach nicht rein „innertheologisch“, etwa wie im *Monologion,* sondern die „Wissensfrage“, das *intelligere* stellt sich im Hinblick auf eine Inkompatibilität. Der Anfang der Schrift bestätigt diese Perspektive: „Quoniam Deum veritatem esse credimus, et veritatem in multis aliis dicimus esse, vellem scire, an ubicumque veritas dicitur, Deum eam esse fateri debeamus.“[50]

Hier ließe sich eine Parallele zum *Proslogion* aufstellen. Bei der Entfaltung eines der dort aufgeworfenen Probleme, nämlich der Frage nach Got-

[42] *Proslogion* a. a. O. 99.
[43] Ebd.
[44] Z. B. ebd. 98; 100; 112 usw.
[45] Ebd. 112.
[46] Ebd.
[47] Ebd. 98.
[48] Vgl. *Schmitt,* in: O. O., a. a. O. 58*, 62*.
[49] Vgl. ebd. 62*
[50] *De veritate,* O. O., T. I, Vol. 1, 176.

tes Dasein, geht Anselm von der Frage aus, ob denn wirklich Gott existiere, da der Tor, der „insipiens" ja behaupte, es gebe keinen Gott. D.h., die dialektische Entfaltung der Frage ergibt sich – wenigstens auf der logischen Ebene – aus der Negation des Geglaubten heraus. In *De veritate* ist der Widerspruch nicht so absolut; hier steht der (theologischen) Behauptung der einen Wahrheit die (erkenntnismetaphysische) Behauptung der Vielheit der Wahrheiten entgegen.

2. *De libertate arbitrii* handelt, wie der Titel sagt, von der Freiheit. Gesucht wird hier eine Definition der Freiheit, die als Wesensdefinition sowohl auf Gott als auch auf die Engel und den Menschen zutrifft. Wiederum bildet eine mit einer solchen Wesensdefinition der Freiheit inkompatible Definition den Ausgangspunkt der Argumentation: Wenn es eine einzige Wesensdefinition der Freiheit geben soll, dann kann man die Freiheit nicht so definieren, wie der Gesprächspartner von Anselm dies tut, nämlich als das Vermögen zu sündigen oder nicht zu sündigen[51]. Dabei entwickelt nun die Entfaltung der Frage selber ihre eigene Dynamik und auch ihre eigene Dialektik. In dieser Diskussion führt der Lehrer bisweilen neue Glaubensaussagen ein, die er als neue Thesen bzw. Ausgangspunkte von Argumenten anführt, die dann wieder dialektisch eingelöst werden[52].

Dieses Vorgehen scheint dem Prinzip des *fides quaerens intellectum* zu widersprechen, nämlich nichts mit der Autorität der Schrift bzw. der Kirche zu beweisen. Genaugenommen sind aber die neu eingeführten Glaubenssätze keine Beweiselemente, sondern zusätzliche Ausgangspunkte im Hinblick auf eine vollständige Behandlung des Themas. Anders ausgedrückt: Im Laufe der Diskussion zwischen dem Lehrer und dem Schüler werden Aussagen auf dialektischem Wege gewonnen, die mit Glaubensaussagen, die dann angeführt werden, in Widerspruch zu stehen scheinen. Solche neu auftretenden Widersprüche müssen dann wieder auf dialektischem Wege beseitigt werden.

3. *De casu diaboli* vertieft eine Frage, die sich im Zusammenhang des Dialogs über die Freiheit ergibt: Aufgrund der dort eruierten Definition der Freiheit ist zu untersuchen, wieso das Böse möglich ist. Methodologisch enthält dieser Dialog keine weiterführenden Elemente. Lediglich ein Punkt verdient hier Aufmerksamkeit: In Kapitel 16 findet sich folgender Ausruf eines der Dialogpartner: „Credentem me fecisti scire quod nesciens credebam."[53] In dieser Formulierung kommt eine Spannung zwischen Glauben und Verstehen zum Ausdruck, die eine neue Nuance enthält: Es gibt ein Glauben ohne Verstehen (bzw. mit einem minimalen Verstehen[54]). Die Alternative dazu ist aber nicht ein Verstehen ohne Glauben bzw. eine Auf-

[51] Vgl. *De libertate arbitrii*, O. O. T. I, Vol. 1, 207ff.
[52] Vgl. ebd. 210.
[53] *De casu diaboli*, O. O. T. I, Vol. 1, 261.
[54] Vgl. *De concordia* III.6, O. O. T. I, Vol. 2, 270–271.

hebung des Glaubens im Verstehen, sondern vielmehr – und dies scheint mir obiges Zitat zu enthalten – ein Glauben, das weiß, was es glaubt und insofern davon Rechenschaft abgeben kann.

D. Die *Epistola de incarnatione verbi* (herausgegeben Anfang 1094[55]).

Diese Schrift bildet den Niederschlag einer Auseinandersetzung mit Ansichten des Nominalisten Roscellin bezüglich der Trinität und der Inkarnation. Die ersten Kapitel der Schrift enthalten eine ausführliche Behandlung des Themas *fides-intellectus.*

1. Der Status der Schrift bleibt etwas unscharf: Einerseits scheint der Text als Verteidigung des Glaubens konzipiert. Die Widmung an Papst Urban II. und die darin ausgesprochene Unterwerfung Anselms unter das Zensuramt des Papstes zeigen in diese Richtung. Der konkrete Anlaß der Schrift macht eine solche Haltung auch plausibel. Es geht darum, den christlichen Glauben zu bestätigen: „[...] ad confirmandum fidei christianae fundamentum"[56]. Auf der anderen Seite schwächt Anselm diesen apologetischen Charakter der Schrift auch wieder ab. Wie schon im *Monologion* sind es wiederum Anselms Mitbrüder, „quidam fratres" (*Monologion,* Prologus: „quidam fratres"), die Aufklärung über die betreffende Schwierigkeit haben möchten, und insofern versteht Anselm seine Schrift nicht „ad illam [firmitatem fidei] confirmandam, sed ad fratrum hoc exigentium petitionibus satisfaciendum"[57]. Innerhalb weniger Zeilen also eine divergierende Orientierung.

Diese sollte man dennoch nicht im Sinne eines Widerspruchs interpretieren, da sie mit der behandelten Sache selber zusammenhängt und eine fundamentale Einschätzung der theologischen Arbeit beinhaltet. Eine *confirmatio* des christlichen Glaubens käme in der Tat dem Versuch gleich, den Olymp mit Pfählen festigen zu wollen[58]. Der Glaube bedarf keiner *confirmatio;* er steht durch und in sich. Theologische Arbeit als Erhellung des Geglaubten ist eher ein Lösen von Problemen. Hier tritt eine etwas andere Sichtweise in den Vordergrund als die im *Proslogion* artikulierte, wo das *intelligere* primär als immanente Notwendigkeit des *credere* verstanden wurde, also eher als Ausfaltung des im *credere* Enthaltenen denn als Lösen von Problemen. Es handelt sich aber hier lediglich um eine andere Akzentsetzung, denn auch im *Proslogion* ist dieser letztere Aspekt nicht abwesend, insofern der dialektische Umgang mit dem Geglaubten Probleme zutage fördert, etwa die Frage im *Proslogion,* wie Barmherzigkeit und Gerechtigkeit miteinander kompatibel sind.

2. Ein anderer, ebenfalls bereits früher angesprochener Punkt betrifft die Verifikation der theologischen Aussagen. Hier steht die *Epistola* in etwa auf

[55] Vgl. *Schmitt,* in: O. O., a. a. O. 58*–59*; 62*.
[56] *Epistola de incarnatione verbi* a. a. O. 5.
[57] Ebd.
[58] Vgl. ebd.

der Linie des *Monologion:* Die auf dialektischem Wege gewonnenen Aussagen sind der *regula fidei* zu unterwerfen bzw. an deren Leitfaden zu überprüfen. Die Einschaltung des Papstes als des Überprüfungsorgans steht zunächst wissenschaftstheoretisch in diesem Zusammenhang. Sie zeigt allerdings, daß Anselm seine (implizite) Wissenschaftstheorie in stark institutionellen Dimensionen versteht. Theologie als Wissenschaft steht hier unter dem Richtmaß der Institution Kirche.

3. Wenden wir uns nun den direkten Aussagen zum Thema *fides/intellectus* in diesen Einleitungskapiteln der *Epistola* zu. Mehrere Aspekte sind hier zu unterscheiden, die freilich ineinandergreifen:

a. Zunächst eine Grundhaltung gegenüber dem Forschungsgegenstand: Diejenigen, die gegen Inhalte der christlichen Lehre disputieren, d. h. solche Aussagen aufstellen, die im Widerspruch zur christlichen Lehre stehen, sind verwegen und stolz. Sie kehren die grundlegende Priorität der Dinge um. Von dem, was sie nicht mit ihrem Verstand erfassen können, behaupten sie in ihrem unwissenden Stolz, es könne nicht sein. Ihnen entgeht, daß der menschliche Verstand begrenzt ist[59].

Daraus ergibt sich nun ein methodisches Prinzip für den Christen: Kein Christ darf darüber disputieren, wie das, was die katholische Kirche lehrt, nicht sei, sondern er hat in aller Bescheidenheit die Gründe zu suchen, warum es so sei, wie die katholische Kirche es glaubt und bekennt[60]. Die Vernunft steht also, wie dies auch vorhin gesagt wurde, im Dienst der Glaubenserhellung. Anselm ist hier ungewohnt radikal bezüglich dieses Punktes: „Si potest intelligere, deo gratias agat; si non potest, non immittat cornua ad ventilandum (er soll die Wurfspieße nicht einführen, um zu klären), sed submittat caput ad venerandum." [61]

b. Damit einher geht eine Reflexion über die existentielle Grundhaltung desjenigen, der das Geschäft des *intellectus fidei* unternimmt. Hier sind nun mehrere Aspekte zu unterscheiden:

– ein dem Geist nach wahrer *intellectus fidei* setzt voraus, daß der Forschende sich durch das, was er gehört und im Glauben aufgenommen hat, läutern lasse: „Prius fide mundandum est cor." [62] Dadurch gelangt er in eine Haltung der *humilitas,* damit aber auch des Gehorsams. Anselm nennt dies auch, in Anlehnung an den Apostel Paulus, ein Leben aus dem Geist und nicht gemäß dem Fleisch. Damit einher geht, daß die theologische Arbeit ihren Ausgang nur dann angemessen nehmen kann, wenn derjenige, der sie unternimmt, das, worüber er nachdenkt, auch erfahren hat: „[...] qui non crediderit, non experietur, et qui expertus non fuerit, non cognoscet" [63]. Ja,

[59] Ebd. 6–7.

[60] Hier sei auf das *Monologion* verwiesen, wo eben gerade die Einsicht in das „quomodo" des göttlichen Wesens als dem Verstande unzugänglich behauptet wurde (vgl. *Monologion,* Kap. 64).

[61] *Epistola de incarnatione* verbi a. a. O. 7.

[62] Ebd. 8.

[63] Ebd. 9.

Anselm geht soweit, von einem Verbot zu sprechen, Höheres zu erforschen, ohne daß der Glaube vorhanden wäre. Nicht uninteressant ist dieser Punkt im Hinblick auf die im Zusammenhang von *De casu diaboli* gemachte Anmerkung über die Beziehung zwischen Glaube und Einsicht.

– Das Argument der rechten geistlichen Grundhaltung wird von Anselm nun dahingehend verschärft, daß es ganz eigentlich das Fehlen einer solchen Grundhaltung ist, das am Ursprung der Abweichungen in doktrinaler Hinsicht steht. Hier wäre also der eigentliche Grund für den „perversus sensus", von dem früher die Rede war, zu suchen. Er läge darin, daß der Theologisierende noch im *carnalis status* verharre. Die geistliche Läuterung also wäre die Voraussetzung dafür, daß die Vernunft, von der Anselm immerhin schreibt, sie müsse „princeps et iudex [...] omnium quae sunt in homine"[64] sein, zur rechten Einsicht fähig wäre. Eine Vernunft, die noch nicht geläutert ist, bleibt „in imaginationisbus corporalibus obvoluta"[65]. Anselm hat hier die Nominalisten vor Augen, deren Standpunkt ja eben metaphysisch auf die *corporalia* bezogen bleibt. Das geht auch aus einer Stelle hervor, wo er schreibt, daß es Dialektiker gebe, die „nihil esse credunt nisi quod imaginationibus comprehendere possunt"[66]. Dies zeigt aber auch, wie für Anselm die theologische Arbeit letzten Endes organisch mit einer geistlichen Haltung zusammenhängen muß.

4. Wir müssen das Thema des „sensus perversus" aber auch noch in inhaltlicher Perspektive etwas genauer untersuchen. Hier ist kurz exemplarisch auf einen Kontroverspunkt der *Epistola* einzugehen. Im 4. Kapitel der Schrift geht Anselm der Frage nach, warum Roscellin behauptet, es gebe drei Götter. Eine erste Untersuchung ergibt, daß er bedenkenlos drei Personen mit drei *res* gleichsetzt „sicut sunt tres angeli aut tres animae"[67]. Gerade diese Vergegenständlichung des Gottesbegriffs aber ist es, die es Roscellin nicht erlaubt, eine rechte Einsicht in die Einfachheit Gottes zu erlangen. Gott ist eine *natura simplex* und genau dies verbietet es, von ihm wie von einer *res* zu sprechen, die immer zusammengesetzt ist. Roscellin aber ist nicht in der Lage, dies einzusehen, weil er nichts anderes begreifen kann, als was sich versinnlichen läßt. Er gehört zu diesen Dialektikern, „qui nihil esse credunt nisi quod imaginationibus comprehendere possunt"[68]. Der „perversus sensus" leitet sich demnach inhaltlich von ontologischen Voraussetzungen ab, die im Widerspruch stehen zu derjenigen Ontologie, die der kodifizierten Semantik der Kirche zugrundeliegt.

5. In diesem Zusammenhang (in Kapitel 5) macht Anselm einige Anmerkungen bezüglich der Verwendung seiner Schrift: Sie versteht sich einerseits als Argumentationshilfe für Gläubige in ihrem Gespräch mit denjenigen, die

[64] Ebd. 10.
[65] Ebd.
[66] Ebd. 18.
[67] Ebd. 16.
[68] Ebd. 17–18.

nicht glauben wollen, was sie nicht begreifen und die sich deswegen über die Gläubigen lächerlich machen, andererseits als Hilfe zur Vertiefung des Glaubens[69].

E. *Cur Deus homo* (1094–1097; vollendet 1098[70])

Es handelt sich bei dieser Schrift um einen soteriologischen Traktat. Es geht darum, *post eventum,* zu beweisen, daß die Menschwerdung Gottes notwendig war, um für die Sünden der Menschen Genugtuung zu gewähren und die rechte Weltordnung wiederherzustellen. Der zentrale Begriff der „Genugtuung" (*satisfactio*) hat der Lehre den Namen einer „Satisfaktionslehre" gegeben[71].

Hinsichtlich des Themas *fides-intellectus* ist dieser Traktat aus einer Reihe von Gründen von Bedeutung.

1. Den Ausgangspunkt der Untersuchung bildet hier wiederum ein Glaubensgegenstand, nämlich die Menschwerdung Gottes. Diese soll mit notwendigen Gründen, *necessariis rationibus* dargetan werden. Damit stellt sich auch die Frage nach dem Ziel der Untersuchung. Dieses ist ein Doppeltes: Diejenigen, die Anselm um die Schrift gebeten haben, haben dies nicht getan, um durch die Vernunft zum Glauben zu gelangen, sondern um sich durch Einsicht und Betrachtung dessen, was sie glauben, zu erfreuen[72]. Hier tritt die Freude am Glaubensgegenstand als Motiv auf. Auch das *Proslogion* spricht von der Freude und endet mit einer „Hymne an die Freude": Gott ist „gaudium cordis mei"[73]. In der *visio Dei* wird die Freude vollkommen sein[74]. Daneben aber gibt es einen zweiten Grund – und die Reihenfolge, in welcher Anselm diese beiden Gründe aufführt, ist nicht bedeutungslos für das eigene Verständnis seiner wissenschaftlichen Arbeit. Der Traktat soll helfen, gegenüber Anders- bzw. Ungläubigen, die behaupten, die Lehre von der Menschwerdung sei unziemlich, unpassend *(inconveniens)* und widerspreche der Vernunft, Rechenschaft abzugeben[75]. Dieser letztere Aspekt – den wir bereits ansatzweise in *De casu diaboli* und in der *Epistola de incarnatione verbi* angetroffen hatten – könnte als apologetischer bezeichnet werden. Bedeutungsvoll ist indes die Tatsache, daß vor der apologetischen Perspektive diese andere, zuerst genannte angeführt wird. Am Schluß des Traktats ist dann allerdings nur noch von dieser letzten Perspektive die

---

[69] Vgl. ebd. 20–21.

[70] Vgl. *Schmitt,* in: O. O., a. a. O. 59*-60*, 63*.

[71] Eine interessante Interpretation der Schrift bietet m. E. *G. Greshake* in seinem Aufsatz: Erlösung und Freiheit. Zur Neuinterpretation der Erlösungslehre Anselms von Canterbury, in: ThQ 153 (1973) 323–345.

[72] Vgl. *Cur Deus homo,* O. O. T. I, Vol. 2, 47. Vgl. ebd. 116: „Sed hoc postulo [...]; non ut me in fide confirmes, sed ut confirmatum veritatis ipsius intellectu laetifices".

[73] Vgl. *Proslogion* a. a. O. 120.

[74] Ebd. 121.

[75] Vgl. *Cur Deus homo,* Praefatio a. a. O. 42; Kap. I, 1, a. a. O. 47ff.

Rede: Anselm hat, in den Augen seines Gesprächspartners Boso, nicht nur den Juden, sondern auch den Heiden, „sola ratione" Genüge getan[76].

2. Anselm hat der Schrift ein Widmungsschreiben, eine *commendatio* an Papst Urban II. vorangestellt. Dieses ist hinsichtlich des uns beschäftigenden Themas nicht uninteressant, denn in ihm entwickelt er gewissermaßen eine Ortsbestimmung seiner theologischen Arbeit. Ich möchte diesbezüglich zwei Punkte hervorheben, deren einer historischer, der andere wissenschaftstheoretischer Natur ist:

a. Anselm schreibt: Die „sancti patres et doctores" haben bereits so viel über die Gründe des Glaubens gesagt, daß hier noch kaum etwas hinzuzufügen ist[77]. Andererseits darf niemand getadelt werden, wenn er, im Glauben gefestigt, sich darum bemüht, dessen Gründe zu erforschen. Gleichsam um seine Arbeit zu rechtfertigen, führt Anselm dann mehrere Argumente an: Die Kürze des menschlichen Lebens hat es den Vätern nicht ermöglicht, alles zu sagen, was sie zu sagen gehabt hätten; die Gründe der Wahrheit sind so zahlreich, daß Sterbliche sie nicht auszuschöpfen in der Lage sind; schließlich verteilt der Herr seine Gnadengaben immer wieder aufs Neue. Diese Anhäufung läßt den Eindruck aufkommen, als suche Anselm nach Rechtfertigungen für seine Arbeit. Die erneute Beschäftigung mit diesen Themen wird von ihm irgendwie abgeschwächt, indem er sie als auf einem Willensentschluß beruhend darstellt („si fide stabilitus in rationis ejus indagine se *voluerit* exercere"[78]. Diese Einordnung der eigenen Arbeit gegenüber derjenigen der Väter, diese Unterordnung und gezielte Entwertung entspricht ohne jeden Zweifel Anselms Naturell und ist sicherlich keine rhetorische oder taktische Floskel.

Dennoch wird in dieser Rede etwas anderes deutlich, nämlich, daß Anselm auch der Auffassung ist, weiter zu sehen als die Väter. Die Gründe sind – aus welchen Gründen auch immer – noch nicht vollständig erforscht. Anselm ist zwar – um hier auf ein Bild des Bernhard von Chartres zurückzugreifen – ein Zwerg gegenüber den Riesen, aber, als auf ihren Schultern sitzend, sieht er weiter als diese. Hierin zeigt sich Anselms Grundüberzeugung, daß die theologische Arbeit, der *intellectus fidei* ein unabschließbarer Prozeß ist, wenngleich er nicht immer *ab ovo* angefangen zu werden braucht.

b. Ein zweiter, bisher noch nicht erwähnter Punkt, der in diesem Widmungsschreiben zur Sprache kommt, betrifft den wissenschaftstheoretischen Ort der theologischen Arbeit. Aus früheren Texten wissen wir bereits, daß das *intelligere* dem *credere* entspringt. Immer wieder führt Anselm den Jesajavers „Nisi credideritis non intelligetis" an (Is 7,9). Aber das *intelligere* selbst ist ja kein Selbstzweck. Es steht in einem Kontext, ja in

[76] Ebd. Kap. II, 22, a. a. O. 133.

[77] Bereits im *Monologion* (Prologus) und in der *Epistola de incarnatione verbi* (VI) hat Anselm auf die *patres et doctores* hingewiesen, denen gegenüber er nichts Neues zu sagen hat.

[78] *Cur Deus homo* a. a. O. 40 (Hervorhebung von uns).

einer existentiellen, anthropotheologischen Dynamik, die auf die *visio Dei* hintendiert. Das war uns bereits im Zusammenhang des *Proslogion* aufgefallen. Das *intelligere* ist ein Mittleres zwischen dem *credere* und dem *videre.* Im *Cur Deus homo* findet sich diesbezüglich die häufig zitierte Stelle, die den genannten Sachverhalt eindeutig auf den Punkt bringt: „Denique quoniam inter fidem et speciem intellectum quem in hac vita capimus esse medium intelligo: quanto aliquis ad illum proficit, tanto eum propinquare speciei, ad quam omnes anhelamus, existimo."[79]

3. Das zweite Kapitel des I. Teiles von *Cur Deus homo* gibt uns wertvolle Aufschlüsse über Sinn und Umfang der Methode.

Wir erinnern uns noch, was im Zusammenhang des *Monologion* über die Notwendigkeit des Glaubens gesagt worden ist: Der Glaube hat eine innere Notwendigkeit, welche die Vernunft in die Form der Notwendigkeit bringt. Der *intellectus fidei* ist die Form der Notwendigkeit der Notwendigkeit des Glaubens. Genau dieses Motiv nun taucht im *Cur Deus homo* wieder auf: Viele Gläubige wünschen zu wissen, durch welche Gründe bzw. durch welche Notwendigkeit Gott Mensch geworden ist und durch seinen Tod der Welt das Leben wiedergeschenkt hat[80]. Es gibt also, Anselm zufolge, zunächst eine Notwendigkeit der Sache selbst, hier der Menschwerdung Gottes, und diese innere Notwendigkeit der geglaubten Sache hat die Vernunft mit notwendigen Gründen darzulegen.

Damit verbunden ist auch der Status der Beweisführung: Das Beweisziel soll, wie in Punkt 1. schon angedeutet, mit notwendigen Gründen erreicht werden. Das Vokabular ist, wie R. Roques gezeigt hat, auf Ausdrücke wie „probare, monstrare, ostendere, aperire" konzentriert[81].

Diesbezüglich rekurriert Anselm im *Cur Deus homo* auf zwei unterschiedliche Argumentationsfiguren, einerseits die Vernunftgründe, die sog. *rationes necessariae,* andererseits sog. Konvenienzgründe. Es ist insbesondere in Kapitel I, 4, wo dieser Unterschied von Anselms Gesprächspartner Boso kritisch thematisiert wird. Nachdem Anselm auf die Einwände der Ungläubigen bezüglich der Menschwerdung Gottes geantwortet hat, hält ihm Boso entgegen, die vorgebrachten Argumente seien im Grunde nur Konvenienzgründe, Schicklichkeitsgründe *(convenientiae).* Man müsse viel eher die „soliditas rationabilis veritatis"[82] aufzeigen, also daß die Wahrheit auf fester, vernünftiger Grundlage beruhe. In Bosos Augen entbehren Konvenienzgründe der Notwendigkeit. Sie können höchstens als Zweitgründe angeführt werden, nicht aber, wie Anselm dies tut, als Erstgründe.

Erst im Kapitel I, 10 kommt Anselm auf diesen Punkt zurück. Nach ihm sind Konvenienzgründe und Vernunftgründe nicht in der von Boso entwik-

---

[79] Ebd.

[80] Vgl. ebd. Kap. I. 1, 48.

[81] Vgl. *R. Roques,* Introduction zu: Anselme de Cantorbery, Cur Deus homo, Paris 1963 (SC 91) 15–77.

[82] *Cur Deus homo,* Kap. I, 4 a. a. O. 52.

kelten Weise gegeneinander auszuspielen. Vielmehr entsprechen sie verschiedenen Entwicklungsstufen des Diskurses. Die Unterscheidung, so scheint es uns, hat gewissermaßen eine didaktische Bedeutung. Was ist damit gemeint? Die Ungläubigen finden es unschicklich, daß Christus die Erniedrigungen zugefügt worden sind, die er während seiner Passion erlitten hat[83]. Sie empfinden es ebenfalls als unschicklich, daß Jesus den Kreuzestod erleiden mußte. In ihren Augen widerspricht eine solche Ökonomie der göttlichen Weisheit und Gerechtigkeit[84].

Anselm begegnet diesem Vorwurf auf zwei Ebenen: Zunächst werden auf der heilsökonomischen Ebene die Inkonvenienzgründe der Gläubigen widerlegt. Man könnte auch sagen, daß Anselm hier den Versuch unternimmt, eine andere Logik der Heilsökonomie zu eruieren, als dies die Ungläubigen tun (ein anderes Konvenienzsystem als das bei den Ungläubigen implizit Vorhandene). Daß diesem Notwendigkeit innewohnt – freilich eine Notwendigkeit *sui generis* –, ist unzweifelhaft[85]. Die zweite Ebene ist dann die der Vernunftgründe, und diese könnte man als die positive Ebene der *persuasio* bezeichnen. Daß beide Ebenen, die der *convenientia* und die der *necessariae rationes* häufig nebeneinander einhergehen, ja, daß sie sogar miteinander vertauscht werden, dies zeigt, daß letzten Endes in Anselms Augen zwischen ihnen keine logische Differenz besteht. Die Konstruktion einer Alternative in der Form der Widerlegung des Gegners ist immer auch schon ein Beweis, freilich ein indirekter[86].

4. Ein weiterer Punkt, der uns auch bereits in früheren Texten, etwa der *Epistola de incarnatione verbi* begegnet ist, betrifft den *rectus ordo* (der Begriff taucht hier auf[87]), der zwischen Glauben und Vernunft besteht: Bevor wir Glaubensaussagen der rationalen Untersuchung unterwerfen, müssen wir zuerst glauben – und hier ist das Glauben im subjektiven Sinne des Fiduzialglaubens gemeint. Andererseits aber – und hier zeigt sich, daß man Anselm weder im Sinne eines bloßen Fideismus noch im Sinne eines reinen Rationalismus vereinnahmen kann – wäre es eine Nachlässigkeit, wenn man es unterließe, verstehen zu wollen, nachdem man im Glauben bestätigt ist[88].

5. Ein Punkt, der uns ebenfalls in früheren Texten begegnet ist, betrifft die Konklusionen der rationalen Argumentation. Wir erinnern uns, daß Anselm im *Monologion* diesbezüglich eher zurückhaltend argumentiert hatte, indem er eine neue Konklusion, die zwar auf notwendige Weise gewonnen wurde, in ihrem kognitiven Status entwertete und in den Rang einer bloß wahrscheinlichen einordnete, wenn sie nicht direkt durch die Schrift abgesi-

[83] Vgl. etwa ebd. Kap. I,8.
[84] Vgl. ebd.
[85] *K. Jacobi* hat sehr überzeugend auf den „handlungslogischen" Aspekt der anselmischen Argumente in diesem Kontext hingewiesen; vgl. *ders.*, Begründen in der Theologie. Untersuchungen zu Anselm von Canterbury, in: PhJ 99 (1992) 225–244.
[86] Vgl. zu diesem Punkt der „convenientia" *Roques* a. a. O. 80–83.
[87] *Cur Deus homo* a. a. O. 48.
[88] Vgl. ebd.

chert ist. In *Cur Deus homo* I,2 nimmt er diesen Punkt wieder auf: „[...] si quid dixero, quod major non confirmet auctoritas – quamvis illud ratione probare videar [!] –, non alia certitudine accipiatur, nisi quia interim ita mihi videtur, donec Deus mihi melius aliquo modo revelet."[89] Hier wird gewissermaßen fester argumentiert als im *Monologion,* und der jetztige Standpunkt wird sich dann auch prinzipiell später in *De concordia* wiederfinden.

6. Ähnlich wie in früheren Texten findet sich auch hier die Überzeugung, daß die menschliche Vernunft angesichts des Göttlichen immer hinter diesem zurückbleibt. Zitieren wir hier den schönen Text aus Kapitel I,1: „Hoc quoque multum me retrahit a petitione tua, quia materia non solum pretiosa, sed, sicut est de speciosio ‚forma prae filiis hominum', sic etiam est speciosa ratione super intellectus hominum."[90]

Die Vernunft ist in der Lage, die Notwendigkeit des Faktums der Menschwerdung einzusehen, aber das *quomodo* ist ihr unzugänglich. In Kapitel I,25 heißt es: Wovon die Vernunft mit zwingenden Gründen erwiesen hat, daß es ist, das darf nicht in Zweifel gezogen werden, auch wenn der Grund, warum es so ist, nicht erfaßt wird[91]. Die letzte Gewißheit ist uns Menschen wegen der Endlichkeit unserer Vernunft nicht möglich und kann demnach nur als Geschenk von Gott her stammen.

F. *De concordia* (zwischen 1107 und 1109[92])

Ich möchte abschließend auf den bereits mehrfach zitierten Traktat *De concordia* zu sprechen kommen. Thema ist hier die Frage, inwiefern der freie Wille (1) dem Vorherwissen Gottes, (2) der Vorherbestimmung und (3) der Gnade Gottes zu widersprechen scheint[93].

1. Wiederum ist es ein Widerspruch, der den Ausgangspunkt der Diskussion bildet. Das Spezielle ist aber hier, daß es sich nicht um einen Widerspruch zwischen einer Glaubensaussage einerseits und einer Vernunftaussage andererseits handelt, der also aus dem Aufeinanderstoßen unterschiedlicher Diskurse herstammt, sondern daß er zwei im Glauben angenommene Sätze betrifft: den des göttlichen Vorherwissens bzw. der Vorherbestimmung oder der Gnade einerseits, den des freien Willens andererseits[94]. Eine solche erkenntnistheoretische Situation ist z. T. nicht neu. Bereits im *Proslogion* geht die dialektische Entfaltung des göttlichen Wesens immer wieder auf solche, auf den ersten Blick widersprechende Aussagen ein, z. B. wie es zu verstehen sei, daß Gott empfindet ohne körperlich zu sein, allmächtig ist, obgleich er vieles nicht kann usw.[95]. Diese Widersprüche werden in der dia-

[89] Ebd. 50.
[90] Ebd. 49.
[91] Vgl. ebd. 95.
[92] Vgl. *Schmittt,* in: O. O., a. a. O. 62*
[93] Vgl. *De concordia* a. a. O. 245
[94] Vgl. ebd. I.7, a. a. O. 257; III.1, a. a. O. 273
[95] Vgl. etwa *Proslogion,* Kap. 6 ff., a. a. O. 104 ff.

lektischen Entfaltung aufgelöst bzw. erweisen sie sich als nur scheinbare; sie entsprechen unterschiedlichen, aber miteinander kompatiblen Perspektiven. Wenn man also die Sache richtig versteht, gibt es keinen Widerstreit. Die richtig geführte Vernunft vermag den Widerspruch aufzulösen. In *De concordia* wird dieser Gesichtspunkt folgendermaßen formuliert: „Nequaquam [...] recte intelligenti hic repugnare videntur praescientia quam sequitur necessitas, et libertas arbitrii a qua removetur necessitas."[96]

Hinsichtlich des speziellen Problems der Beziehung zwischen Gnade und freiem Willen ist die Ausgangslage noch verwickelter, da es, Anselm zufolge, in der Schrift einerseits solche Stellen gibt, die „für die Gnade allein zu sprechen scheinen", und andererseits solche, „denen man entnehmen möchte, daß sie sich allein für den freien Willen ohne Gnade entscheiden"[97].

Interessant ist nun, daß Anselm in seinem Lösungsversuch diesbezüglich diesen Widerspruch, den er zunächst aufgrund von Schriftstellen festgestellt hat, zugleich auch hinsichtlich der Schrift selber abschwächt. Die Wortwahl verrät dies. Es gibt Stellen, die für die Gnade allein zu sprechen scheinen; andererseits gibt es solche, denen man entnehmen möchte, daß es allein den freien Willen ohne Gnade gibt[98]. Diese Abschwächung der faktischen Lage zeigt schon die Richtung der Lösung an: Die Schrift widerspricht sich prinzipiell nicht. Es kommt demnach einzig und allein auf das rechte Verständnis an, und das heißt doch wohl: dem Theologen obliegt es hier, interpretierend die Widersprüche zu neutralisieren. Wenn ihm dies gelungen ist, hat er das in der Bibel Gesagte richtig interpretiert[99]. Das richtige Verstehen hat also die begriffliche Analyse am Leitfaden des Postulats, in der Schrift gebe es keinen Widerspruch, auszurichten. Damit sind natürlich der begrifflichen Analyse semantische Orientierungen vorgegeben. Richtig ist demnach die Interpretation, wenn die biblischen Aussagen in einem widerspruchsfreien Diskurs artikuliert werden.

2. In diesem Zusammenhang der widerspruchsfreien Formulierung des Geglaubten ist nun auch auf Anselms Lösungsvorschlag bezüglich des Wahrheitswertes neuer theologischer Konklusionen zurückzukommen. Wir entsinnen uns, daß sein Standpunkt diesbezüglich nicht immer der gleiche gewesen ist. Im *Monologion*, so sahen wir, wurden neue Konklusionen, die mit Notwendigkeit abgeleitet worden sind, in den Rang bloß wahrscheinlicher Aussagen „zurückgestuft". Im *Cur Deus homo* ist der Standpunkt bereits gestraffter. *De concordia* scheint mir den konsequentesten Lösungsversuch diesbezüglich anzubieten. Er wird in folgendem Zitat exemplarisch zum Ausdruck gebracht: „Si enim aperta ratione colligitur, et illa ex nulla parte contradicit – quoniam ipsa sicut nulli adversatur veritati,

[96] *De concordia* a. a. O. 246.
[97] Vgl. ebd. III.1, a. a. O. 262.
[98] Vgl. ebd. II.1, a. a. O. 260; III.1, a. a. O. 262.
[99] Vgl. ebd. III.5, a. a. O. 269.

ita nulli favet falsitati –: hoc ipso quia non negat quod ratione dicitur, eius auctoritate suscipitur. At si ipsa nostro sensui indubitanter repugnat: quamvis nobis ratio nostra videatur inexpugnabilis, nulla tamen veritate fulciri credenda est. Si itaque sacra scriptura omnis veritatis quam ratio colligit auctoritatem continet, cum illa aut parte affirmat aut nullatenus negat."[100]

In der hier vorgetragenen Lösung wird die Leistung der Vernunft in ihrem relativen Eigenrecht eher anerkannt denn in der früheren. Freilich steht die Vernunft nach wie vor unter der regulativen Instanz der in der Schrift enthaltenen absoluten Wahrheit. Auf diese Weise wird auf jeden Fall dem Risiko einer doppelten Wahrheit entgegengewirkt.

Dieser Lösungsversuch ist m. E. nicht unabhängig von demjenigen Aspekt zu betrachten, den wir im vorigen Punkt herausgearbeitet haben: Der theologische Diskurs hat die in der Schrift vorfindbaren scheinbaren Widersprüche zu beseitigen. Dadurch entstehen Konklusionen, die als solche neue Sachverhalte gegenüber dem Text der Schrift zum Ausdruck bringen. Hier ergibt sich notwendigerweise eine neue Beurteilung der Verifikation bzw. der Geltung der theologischen Konklusionen.

3. Der theoretischen Arbeit entspricht auch eine geistliche Grundhaltung, die Anselm nicht offen ausspricht, die aber *ex negativo* sichtbar wird: Der Widerspruch taucht auf der theoretischen Ebene dann auf, wenn „hochmütige" Menschen einen Aspekt der Frage absolut setzen. Die geistliche Haltung besteht also in der Demut, aus der Konzilianz entspringt, die alle Aspekte der Frage miteinander in ein Gleichgewicht zu bringen sucht. Eine ähnliche Problematik war uns bereits im Rahmen der *Epistola de incarnatione verbi* begegnet.

4. Verweisen wir schließlich noch auf einen letzten – bislang noch nicht vorgefundenen – Punkt hinsichtlich der Frage nach der Beziehung zwischen Glauben und Verstehen. Hat die in Punkt 1 und 2 aufgezeigte Sichtweise eher die objektive Seite des Diskurses betroffen, so der hier hervorzuhebende Gedanke eher die subjektive Dimension der Frage. Wir hatten schon in einem früheren Zusammenhang, nämlich anläßlich der Diskussion der Bedeutung von *credere* darauf hingewiesen, daß im Hören der Botschaft ein minimales Verstehen beschlossen liegt, und zwar in dem Maße, wie Hören ein Verstehen von Sinn ist: „Vox namque sine sensu nihil constituit in corde."[101] Welche Konsequenzen ergeben sich nun aufgrund dieser These hinsichtlich der Reihenfolge bzw. Rangfolge von Glauben und Verstehen. Wenn im Hören ein Vernehmen *(concipere)* liegt, wird dann nicht das Vernehmen, das *intelligere* zum Ausgangspunkt des Glaubens? Anselm gibt uns in *De concordia* eine Analyse des Glaubensaktes, in der mehrere Momente zu unterscheiden sind: ein (minimales) im Hören des Wortes enthaltenes Begreifen, dem der Mensch seine Zustimmung gibt, das er also will.

[100] Ebd. 272.
[101] Ebd. III.6, a. a. O. 270.

Glaube, so Anselm, ereignet sich eigentlich da, wo das Gehörte (also minimal Verstandene) im Willen ergriffen wird. Um aber gewollt zu werden, muß es zuvor irgendwie gewußt, erkannt sein. Dies ist eine These, die Anselm mit der antiken Tradition teilt[102]. Dieser Sachverhalt impliziert aber keineswegs, daß Anselm mit seinen andersweitigen Äußerungen in Widerspruch steht. Das Vernehmen *(concipere, intelligere)*, von dem hier die Rede ist, ist keine wissenschaftliche Entfaltung des Gehörten, und insofern ist das *intelligere* nicht das Erste[103].

Ich möchte abschließend die Ergebnisse der werkgenetischen Untersuchung zusammenfassen.

1. Die Analyse der *loci classici* zum Thema *fides-intellectus* bei Anselm hat folgende Konstanten aufgewiesen:

a. Das *intelligere* als wissenschaftliches ist seiner Intention nach auf die *fides* ausgerichtet, in deren Dienst es steht. Es ist ein *intellectus fidei*, d. h. wissenschaftliche Entfaltung des Geglaubten. Grundbedingungen des wissenschaftlichen Diskurses sind die in der Dialektik bereitgestellten Regeln und Prozeduren.

b. Das *intelligere* hat, seinem Status als rationalem gemäß, notwendige Gründe, *rationes necessariae* zu produzieren (das gilt auch noch für die Konvenienzgründe im *Cur Deus homo)*, und dies sowohl im Hinblick auf die *meditatio* und damit auch die Freude, als auch im Hinblick auf die *persuasio*.

c. Als *intellectus fidei* sind dem *intelligere* aber auch semantische Grenzen gesetzt. Die *fides* als regulative Instanz schreibt kodifizierte Begriffe bzw. Thesen vor, denen sich die rationale Arbeit zuzuwenden hat. Das ist die Bedingung des *rectus sensus*. Da, wo das *intelligere* auch den Atheisten vor Augen hat und in Auseinandersetzung mit ihm geschieht, hat es seine Ausgangsbegriffe rational so zu formulieren, daß sie den kodifizierten Referenzbegriffen des Glaubens entsprechen und zudem für den Atheisten konsensfähig sind (etwa im *Proslogion* der Begriff von Gott als „id quo maius cogitari nequit").

d. Die Notwendigkeit, die das *intelligere* artikuliert, ist letzten Endes der Ausdruck bzw. die Form der Notwendigkeit des Geglaubten selber. Die Vernunft produziert insofern keine neue Notwendigkeit. Hierin liegt der ontologische Sinn der *rationes necessariae*.

e. Die Hl. Schrift bzw. die *regula fidei* sind letztgültige Verifikationsinstanzen des im *intelligere* Gefolgerten.

2. Die Untersuchung läßt aber auch (relativ) neue Aspekte bzw. Akzentuierungen oder Tiefenschichten des Programms *fides quaerens intellectum* sichtbar machen:

---

[102] Vgl. *Michael Elsässer*, in: Boethius, Die theologischen Traktate, Hamburg 1987, 124–127.

[103] Wir können hier nicht auf die Problematik der Gnade im Glaubensakt eingehen (vgl. *De concordia* III, 6 a. a. O. 271).

a. Die Stellung des *intelligere* als eines Mittleren in einer umfassenderen Gesamtdynamik des Glaubenslebens selber, das sich von einem empfangenen Glauben hin zur *visio* dehnt. Zwar ist dieser Aspekt schon im *Proslogion* präsent, aber er wird erst in aller Deutlichkeit im *Cur Deus homo* formuliert.

b. Die genauere Ausdifferenzierung des Glaubensaktes selber in *De concordia*, in dem Anselm bereits ein minimales *intelligere* feststellt, dem aber keine konstitutive Funktion hinsichtlich des *credere* zuzuschreiben ist und das nicht mit dem wissenschaftlichen *intellectus fidei* verwechselt werden darf.

c. Die Betonung des subjektiven *credere* bzw. einer rechten Grundhaltung, die einer Glaubenserfahrung entspricht und entspringt, und die existentielle Vorbedingung für das rechte *intelligere* ist (vgl. *Epistola de incarnatione verbi).* Damit verbunden ist die Betonung der ekklesialen Dimension der wissenschaftlichen Arbeit. Es liegt darin aber auch die Interpretation der Abweichung, des *perversus sensus*, der einer geistlichen Verkehrung, einem Verharren in den „corporalia" entspringt.

d. Die teilweise Umdeutung des Verifikationsprinzips in *De concordia.* Diese ergibt sich aus der Tatsache heraus, daß

e. die wissenschaftliche Auslegung der Glaubensinhalte notwendig wird, weil es in der Schrift Aussagen geben kann (bzw. gibt), die sich scheinbar widersprechen. Der *intellectus* hat diese (scheinbaren) Widersprüche aufzulösen und den Glaubensinhalt in einer widerspruchsfreien Synthese zu formulieren.

ThPh 72 (1997) 188–215

Zur subsistentia absoluta in der Trinitätstheologie

Von Klaus Obenauer

Schon 1984 warf E. Salmann mit seinem Beitrag „Wer ist Gott?“[1] die Frage nach dem einen Wesen bzw. der einen Natur Gottes in die trinitätstheologische Debatte, die durch die in jüngerer Zeit stark vertretenen Interpersonalmodelle allzusehr vernachlässigt erschien bzw. erscheint. Salmann fordert auch für die eine Natur Gottes den ihr zukommenden Stellenwert ein. An die Vertreter des interpersonal-perichoretischen Modells richtet er u. a. folgende Anfragen: „Wo bleibt der natural-selbsthafte Vollzug des Einen Gottes? Gibt es überhaupt ein solches Selbst-Zentrum und damit die Möglichkeit eines Gespräches mit der Subjekt- und Geistphilosophie?“[2] Seinem eigenen Verständnis gibt er u. a. folgenden Ausdruck: „Die apriorische göttliche Wesenseinheit ... ließe sich am ehesten als abgründige Geist-Natur bestimmen, die ihr Sein als Selbsterkenntnis und -liebe vollbringt, als wirhafter Selbstgrund, dessen innerer Monolog allerdings so weit gespannt ist, daß er die personale Interdependenz entbindet und einbehält.“[3]

Salmanns Anliegen, das Recht des einen Gottes zu wahren, aber so, daß er in seiner Wesenseinheit den trinitarischen Vollzug in sich „entbindet“, veranlaßt dazu, die Frage nach der Subsistenz des einen Wesens Gottes als solchen – bekanntlich ein Axiom der Thomistenschule – neu aufzurollen. Es ist bekannt, daß man der subsistentia absoluta in der jüngeren Trinitätstheologie wenig gewogen ist, ja man sieht in ihrer Aufrechterhaltung die Gefahr der Quaternität und vindiziert demgegenüber strikt eine rein personale Subsistenz in Gott[4]. Was nun das rechte Verständnis der (thomistischen) These angeht, so ist die Unterscheidung zwischen Subsistenz und Inkommunikabilität[5] bzw. zwischen der Subsistenz qua „perseitas independentiae“ und der Subsistenz qua „perseitas incommunicabilitatis“[6] zu berücksichtigen: Die thomistische Lehre unterscheidet also zwischen subsistere communicabiliter und subsistere incommunicabiliter. Und die zwar realiter von drei subsistentia distincta kommunizierte Wesenheit Gottes faßt sie nichtsdestoweniger als una res subsistens auf, es kommt ihr ein subsistere ganz unter Absehung der distinkten Wesensträger = Personen zu, will heißen: die eine Wesenheit existiert „schon“ als solche durch sich selbst unabhängig von einem Träger, und nicht nur die drei Hypostasen. Sie ist nicht nur sachlich etwas Subsistentes,

[1] *E. Salmann*, Wer ist Gott? Zur Frage nach dem Verhältnis von Person und Natur in der Trinitätslehre, MThZ 35 (1984) 245–261.

[2] Ebd. 246.

[3] Ebd. 256f.

[4] Beispielhaft für diese Einstellung kann stehen: *H. Mühlen*, Der Heilige Geist als Person in der Trinität, bei der Inkarnation und im Gnadenbund, Münster[5]1988, 318–327. – Auch *Salmann* selbst scheint den Begriff eines subsistenten Wesens abzulehnen, so in: Neuzeit und Offenbarung. Studien zur trinitarischen Analogik des Christentums, Rom 1986, 271f.

[5] Vgl. *A. M. Lépicier*, Tractatus de Sanctissima Trinitate, Paris 1902, 108.

[6] Vgl. *C. R. Billuart*, Cursus Theologiae II, Paris 1904, 101f.

insofern sie mit ihren drei untereinander distinkten Trägern identisch ist, sie ist vielmehr als diese eine Wesenheit selbst „schon" subsistent und somit ihr eigener Träger, und nicht „erst" die untereinander real und von der essentia gedanklich distinkten Personen. Da die essentia divina aber dessenungeachtet von drei mit ihr identischen Supposita kommuniziert ist, konstituiert sie, obwohl durch sich bestehend, als solche dennoch keine Person, da zu deren Begriff das subsistere incommunicabiliter gehört. Es gibt also in Gott weder vier Personen[7] noch zugleich eine (die Wesenheit) und drei (die relationes subsistentes) Personen, da die essentia divina als per se subsistens dennoch kein per se subsistens incommunicabiliter = persona darstellt. Von dem darin zugrunde gelegten Begriff von Subsistenz will ich ausgehen: Etwas subsistiert, wenn es durch sich ist, und nicht dadurch ist, daß es in einem anderen als dessen konstitutives Prinzip (wie Akt und Potenz, Sein und Wesen, Form und Materie) oder akzidentelle Weiterbestimmung wäre; mit anderen Worten: wenn es nicht weniger selber ist als etwas, durch das ein anderes ist (quo est), sondern wenn es gerade selbst dasjenige ist, das ist (quod est). Als ein solches quod est ist es dann auch Träger von Tätigkeiten[8].

Im folgenden will ich zum einen nachweisen, daß die beiden Hauptvertreter der Hochscholastik, Bonaventura und Thomas von Aquin, in ihrer Gotteslehre eine allen Personen gemeinsame, in sich selbst echt substantial-subjekthafte Größe, mithin also die subsistentia absoluta kannten. Zum anderen soll das Verhältnis von essential-gemeinsamer und distinkt-personaler Subsistenz in Gott spekulativ-grundlegend aufgerollt werden.

I. Bonaventura

Der Begriff der Subsistenz spielt in Bonaventuras Gotteslehre nicht eine solch durchschlagende Rolle wie bei Thomas von Aquin. Nichtsdestoweniger ist der damit gemeinte Sachverhalt v. a. betreffs der subsistentia absoluta bei ihm genauso gegeben.

Als Einstieg ist jene Begriffsunterscheidung Bonaventuras hilfreich, welche er von seinem Lehrer Alexander von Hales übernommen hat und in seinem Breviloquium so expliziert: Demnach kann man die Substanz in Gott vielfältig bezeichnen, und zunächst als kommunikable und inkommunikable. Als kommunikable wird sie entweder in der Weise der Abstraktion bezeichnet und heißt dann „essentia" = „quo seu quid"; oder sie begegnet in der Weise der Konkretion und wird dann „substantia" = „quod" genannt. Die inkommunikable Substanz heißt als unterscheidbare oder irgendwie unterschiedene „hypostasis" = „qui", als unterschiedene bzw. auf vollkommene Weise unterschiedene „persona" = „quis"[9].

---

[7] Die Quaternität ist schon durch die Realidentität der Wesenheit mit den subsistentia distincta ausgeschlossen.

[8] Vgl. *Billuart* a. a. O.; *B. Lonergan*, De Deo trino II, Rom 1964, 119–122, 161–165.

[9] Brev I, 4 (V, 213a). – Vgl. 1Sent ds23 art1 qu3 c (I, 409f.). – Für Bonaventura liegt hier fol-

Entscheidend kommt es nun auf die Stellung der substantia als des einen kommunikablen quod est in Gott an. Dieses quod ist in Gott derart ununterschieden und daher als dasselbe von mehreren „qui est" (= Hypostasen/Personen) in Gott kommuniziert wie das eine quo est = essentia, daß sich die Einheit im quo nur durch die Einheit des quod wahren läßt[10]. Insofern nun der „spezifische" Name für das quo est in Gott „deitas" lautet, für das quod est aber „Deus"[11], „Deus" aber sowohl die eine einzige Natur Gottes bezeichnet als auch für ihre drei distinkten Träger = Personen stehen kann[12], könnte man nun zu meinen versucht sein, das unum quod est sei derart unvermehrbar in Gott wie der die Person supponieren könnende „Deus": da „Deus" nämlich die eine forma deitatis non plurificata in suppositis bezeichnet, kann es nicht im Plural vorkommen, ohne daß deshalb der mitbezeichnete Träger bzw. das Subjekt des Gottseins einer sein muß: der Deus generans (=Vater) ist nicht der Deus genitus (= Sohn), und dennoch kein alius Deus bzw. beide nicht duo Dii[13]. Ebenso könnte man zur Ansicht veranlaßt sein, das quod est (= Deus) sei nur in dem Sinne eines, als das quo est (deitas) eines sei, nicht aber, daß der mit dem quod est gemeinte habens deitatem einer sei. Demgegenüber wird man aber durch 1Sent ds23 art2 qu3 ad2 eines Besseren belehrt: „Habens deitatem uno modo potest dici neutraliter, et sic est unum solum, et aequipollet ei, quod est Deus, quod quidem dicit *quod est*; alio modo masculine, et sic non habet aequipollens, et sic multiplicatur."[14]

Wenn auch die einseitige Reservierung von „Deus" für den unus oder besser: das unum habens deitatem im zweiten Teil der oben nur dem ersten Teil nach zitierten Antwort und durch andere Stellen relativiert ist, so bleibt für uns hier dennoch festzuhalten, daß es nach Bonaventura in Gott ein ununterschiedenes und daher allen distinkten Trägern = Personen gemeinsames Wesenssubjekt gibt, für welches der Name „Deus" zumindest stehen *kann*. Es gilt daher die Gleichung: substantia = quod est = unus Deus. Somit meint „substantia" nicht einfach nur die Wesenheit als Zweitsubstanz, vielmehr intendiert der Begriff der una substantia Dei sehr wohl die Substanz als etwas konkret durch sich Bestehendes:

„Potest ergo dici substantia, quasi per se stans, vel sub alio sive sub proprietate. Primo modo una tantum est sive non numeratur, quia unum est ibi quod est. Alio modo, prout dicit respectum ad proprietatem, numeratur sive plurificatur."[15]

---

gende Ausgabe zugrunde: S. Bonaventurae OPERA OMNIA, edita studio et cura Pp. collegii a S. Bonaventura, ad plurimos codices Mss. emendata, anecdotis aucta, prolegomenis, scholiis notisque illustrata. 11 vol. (cum Indice), Ad Claras Aquas (Quaracchi)/Florenz 1882–1902.

[10] 1Sent ds19 p2 qu4 c (I, 363b/364a).

[11] 1Sent ds23 art1 qu3 c (I, 409a).

[12] 1Sent ds4 qu1 u. qu4 (I, 98 u. 102f.).

[13] Vgl. 1Sent ds4 qu2 (I, 99–101).

[14] I, 415b.

[15] 1Sent ds23 art2 qu1 c (I, 412a).

Dieselbe Unterscheidung gilt laut loc. cit. für „subsistentia". Letztlich beruht es nach Bonaventura auf bloßer Sprachregelung, wenn zu seiner Zeit „Substanz" für das unum commune quod est steht, „Subsistenz" aber für die Hypostase, so daß der Sache nach auch folgendes zutrifft: „Augustinus dicit: ‚quod idem est Deo subsistere et esse'; ergo cum unum sit esse, unum est subsistere: ergo sicut ab uno esse dicitur una essentia vel e converso, ita et ab uno subsistere debet dici una substantia sive subsistentia."[16]

Dem einen subsistere = per se stare entspricht eine einzige subsistentia/substantia qua ein per se stans in Gott. Der spezifische Subsistenz- bzw. Substanzcharakter der Hypostase scheint demgegenüber auf den Bezug zur unterscheidenden Proprietät eingeschränkt zu sein; es spricht viel für den Anschein, daß Bonaventura den Charakter der Hypostasen als durch sich selbst existierende Entitäten (= per se stantes) gerade dadurch gewährt sieht, daß sie Träger der einen substantial-subsistenten Wesenheit sind[17].

Wenn also im Sinne Bonaventuras gemäß der von ihm zugrunde gelegten Sprachregelung zwar von drei (statt einer) Subsistenzen = Hypostasen und von einer Substanz die Rede zu sein hat, so erfüllt dennoch die una substantia als das unum quod est et per se stans genau dasjenige Kriterium, welches ich hier im Anschluß an den Thomismus für das subsistere ansetzen will (s. o.); mithin ist also im Sinne der von mir in Anlehnung an den Thomismus zugrunde gelegten Terminologie die subsistentia absoluta bei Bonaventura gegeben, so sehr, daß bei ihm von (zunächst) nur einem per se stans in Gott die Rede ist.

Es ist also bei Bonaventura dem einen quo est = essentia ein einziges quod est = substantia zugeordnet, die zwar begrifflich verschieden[18], jedoch nicht nur wie Wesen und Person sachlich identisch, sondern deckungsgleich sind. Das unum quo ist in Gott selbst sein eigenes unum quod.

Der nähere Sinn und Grund dieser Rede vom unum quod est wird u. a. aus 1Sent ds19 p2 qu2 c u. qu4[19] sowie 2Sent ds3 p1 art1 qu1 f3 u. art2 qu3 c[20] ersichtlich: Das quod est ist der unmittelbare Träger des quo est und darin dessen Verwirklichungsgestalt. Mit dem quod est qua Verwirklichungsgestalt vermehrt sich daher auch das quo est, die forma seu essentia. Die Unterschiedenheit der das quo est realisierenden Träger kommt durch ein die essentia bzw. forma limitierendes Potenzprinzip (materia spiritualis seu cor-

---

[16] 1Sent ds23 art2 qu1, sed contra 3 (I, 412a). – Vgl. auch 1Sent ds25 dub1: „Boethius accipit ... hoc nomen subsistentia ... ab actu sistendi sive per se standi; et sic tantum una est subsistentia. Sed nunc doctores sacrae Scripturae accipiunt, prout magis importat respectum ad proprietatem, cui subest; et sic plurificatur" (I, 445a/b).

[17] Vgl. 1Sent ds25 art1 qu1 c u. ds26 qu3 arg2 (I, 436b/437 u. 457a). – Vgl. auch *K. Obenauer*, Summa actualitas. Zum Verhältnis von Einheit und Verschiedenheit in der Dreieinigkeitslehre des heiligen Bonaventura, Frankfurt-Berlin-Bern 1996, 115f.

[18] Deshalb heißt es in 1Sent ds23 art2 qu1 c von der substantia qua „usiosis" = quod est nur, daß sie „*plus* se tenet cum essentia" (I, 412b).

[19] I, 358b/359a u. 362–364.

[20] II, 89b/90a u. 109/110.

poralis) zustande: Die unterschiedenen quod est sind daher nichts anderes als begrenzende Verwirklichungsgestalten einer Wesensform, die per se auf die Vielfalt solcher Verwirklichungsgestalten angelegt ist und daher nie in ihrer gesammelten Fülle für sich bestehen kann. Und da im Bereich der Kreatur verschiedene Supposita eines Wesens nur durch ein solch limitierendes Potenzprinzip zustande kommen können, ist dort mit verschiedenen Wesensträgern bzw. Hypostasen und auch Personen stets auch ein unterschiedenes quod est eines nur spezifisch einzigen quo est gegeben. In der Schöpfung sind daher quod est und qui est weitgehend kongruent. Nun ist aber die eine illimitierbare göttliche Wesenheit in allen drei Hypostasen illimitiert dieselbe. Deshalb hat sie in ihrer unbegrenzten Fülle auch nur eine einzige Verwirklichungsgestalt und daher auch nur einen einzigen ihr unmittelbar zugeordneten Träger = quod est; ja, in ihrer Unbegrenztheit entzieht sich die essentia divina dem Unterschied von Akt und limitierendem Potenzprinzip und ist deshalb selbst ihr eigener Träger bzw. ihr unum quod est. Die rein ursprungsrelational distinkten Träger = Personen können auch rein gedanklich dieser Selbstrealisiertheit des Wesens nichts hinzufügen, sind aber trotzdem gerade in ihrer Pluralität für den Selbstvollzug der unendlichen Wesensvollkommenheit Gottes unabdingbar[21]: Es gibt also nur eine Wesensverwirklichung in Gott, welche dieses Wesen selber ist, und dennoch um dieses einen Wesens in seiner Vollkommenheit willen drei Personen.

Wenn hier für die Trinitätslehre Bonaventuras ein allen drei Personen gemeinsames Wesenssubjekt geltend gemacht wird, so hat dies sich schließlich darin zu bewähren, daß dieses Wesenssubjekt bei unserem Kirchenlehrer auch als principium quod operationum essentialium auftritt. Und dies ist nun in 1Sent ds29 art2 qu2 ad2 in unüberbietbar wünschenswerter Deutlichkeit der Fall: „Creatio non tantum habet una virtute fieri, sed etiam habet unum suppositum, et ipsum est substantia – Pater enim non creat tanquam proprium subiectum, sed ipsa substantia divina, quae una est."[22]

Die eine Substanz in den drei Personen, welche sachlich mit diesen identisch ist, stellt ein in den dreien einziges principium quod operationum essentialium dar. Darüber hinaus tritt sogar „deitas" als Tätigkeitssubjekt auf: „Notio non supponit personam, quia plures notiones sunt in eadem persona. Essentia tamen supponit substantiam, quia una est essentia et una substantia; et ideo haec est vera: deitas creat, quia deitas supponit Deum; haec autem falsa: paternitas generat, quia non supponit Patrem."[23]

Zwischen der Person und ihren Notionen besteht keine Kongruenz, da sich (außer im Heiligen Geist) in den Personen mehrere Notionen fin-

[21] Vgl. 1Sent ds2 qu2 (I, 53f.). – Vgl. auch *Obenauer*, Summa actualitas, passim.

[22] I, 516b. – Vgl. auch in corpore: „Nec est simile de hoc quod est creator [scil. sicut de hoc quod est spirator]: quia, cum sit nomen essentiale, significat in concretione ad subiectum, quod est substantia – et illud est unum in tribus – sed notio ad personam, quae de se est multiplicata, non est una in duabus" (I, 515b). – Vgl. bei Thomas von Aquin 1Sent ds29 qu1 art4 ad2.

[23] 1Sent ds33 qu4 c (I, 579b).

den[24]. Wesenheit und Substanz, Gottheit und Gott (qua habens deitatem neutraliter) sind in den dreien je eine einzige und gemeinsame Größe und daher über die sachliche Identität hinaus deckungsgleich, um nicht zu sagen: koinzident. Und deshalb kann die qua Abstraktum eigentlich nur für sich selbst stehende essentia für die substantia, das unum quod est, stehen und darin als principium quod creationis auftreten. Da nun, wie gesagt, die essentia qua forma abstracta eigentlich nur stets für sich selbst supponiert und ganz und gar nie für die Person[25], kann der „Deus", für den die deitas stehen soll, seinerseits nicht für die Person supponieren. Der „Deus creans" ist hier also das unum habens deitatem = quod est.

Wenn nun die eine Wesenheit bzw. Substanz selbst Träger der Schöpfungstätigkeit Gottes ist, letztere sich aber nur erkennend-wollend vollzieht, dann muß die eine Substanz in Gott auch ein erkennend-wollendes Subjekt sein, was man in 1Sent ds33 qu2 ad5 bestätigt finden kann: „Aliqua dicuntur de essentia ut esse principium actionis, ut esse potentem, sapientem, volentem, ut creare; et talia non dicuntur de proprietatibus."[26]

Zumindest also für den Bonaventura von 1Sent[27] ist eine in den drei Personen nicht plurifizierte echt subjekthafte Substanz = per se stans, welche erkennend-wollend tätig ist, auszumachen.

II. Thomas von Aquin

Für Thomas von Aquin wurde jüngst die Subsistenz des göttlichen Wesens als solchen durch H. Ch. Schmidbaur[28] entschieden bestritten. Allein die Person in Gott qua relatio subsistens subsistiere, sie allein sei Subjekt des Wesens und aller operationes divinae sowohl ad intra als auch ad extra[29]. Mir scheint, daß Schmidbaur nicht ganz hinreichend zwischen kommunikabler und inkommunikabler Subsistenz unterscheidet[30]. Daß die

---

[24] Vgl. dazu *Obenauer*, Summa actualitas 119–123, 133.

[25] Vgl. 1Sent ds5 art1 qu1 ad2 (I, 113).

[26] I, 576b. – Ibd. Anmerkung 3 informieren die Editoren der „Opera omnia" darüber, daß ein Codex folgenden Zusatz nach „proprietatibus" habe: „personalibus, nec proprie de essentia, sed de personis: quia actiones sunt suppositorum proprie loquendo". Die Genuität dieser Fassung scheint schon allein im Hinblick auf qu4 c (s.o.) fraglich zu sein, zumal auch andere oben zitierte Stellen dieser restriktiven Anwendung des Prinzips „actiones sunt suppositorum" in dem Sinne, daß das subiectum operationis in Gott nur die Person sein kann, eindeutigst widersprechen.

[27] In 3 Sent ds5 art1 qu4 (III, 126–128) scheint Bonaventura demgegenüber kein unum quod est (=per se stans et operans) im Sinne von 1Sent zu kennen; statt dessen scheinen die Personen unmittelbar als solche dessen Funktion innezuhaben. Jedoch soll hier darauf nicht weiter eingegangen werden.

[28] *H. Ch. Schmidbaur*, Personarum Trinitas. Die trinitarische Gotteslehre des heiligen Thomas von Aquin, St. Ottilien 1995.

[29] Die hier nur kurz skizzierte These *Schmidbaurs* findet sich u. a. a. a. O. auf folgenden Seiten: 430, 435f., 438, 441, 445, 452–455, 457f., 513–526, 546–554. – Die bei Thomas häufig wiederkehrende Rede von der essentia divina subsistens erklärt Schmidbaur a. a. O., 430, so: „Das In-Sein der Relation im Wesen ist radikal, d. h. das ganze Gottsein umgreifend und restlos umfassend, und koinzidiert deshalb mit ihm (deshalb spricht Thomas öfters davon, daß die Wesenheit subsistiere, obwohl klar ist, daß es die kraft ihres Inseins mit der Wesenheit identische Relation ist)."

[30] Darauf lassen m. E. folgende Ausführungen a. a. O., 437f., schließen: „Von einem dreifach

inkommunikable Subsistenz der persona divina bei Thomas grundsätzlich nicht durch ein dreifaches, je relational distinktes Subsistieren des Wesens konstituiert ist[31], sondern durch das Für-sich-Bestehen der drei entgegengesetzten Beziehungen selbst, darin stimme ich Schmidbaur uneingeschränkt bei; daraus läßt sich jedoch nicht ableiten, daß ausschließlich die Personen qua relationes subsistentes als Subjekte des göttlichen Seins und Tätigseins in Frage kommen. Denn es bleibt noch die Möglichkeit einer kommunikablen Subsistenz des göttlichen Wesens.

Im folgenden will ich – freilich nur sehr ausschnitthaft – wesentliche Gedanken des heiligen Thomas zur Subsistenz des Wesens und derjenigen der Beziehungen in Gott zusammentragen:

In der Tat gibt es bei Thomas Aussagen, welche die intradivin-unmittelbare[32] Identität von quo est (essentia) und quod est (habens essentiam) ziemlich unvermittelt mit derjenigen von Wesen und Person kurzzuschließen scheinen[33]. Es ist hier nicht der Ort, den Sinn und die Kompatibilität bzw. Inkompatibilität dieser Äußerungen mit jenen, die eine Subsistenz des Wesens als solchen lehren, zu erörtern. Ich will mich hier mit dem Hinweis begnügen, daß Thomas zumindest vom Hauptstrang seines Denkens her ganz anders vorgeht: So artikuliert er in 1Sent ds26 qu1 art2 c folgenden Zusammenhang von quo (forma) und quod (subsistens vel subiectum formae) in Gott:

„In divinis nihil praedicatur sicut accidens, vel sicut forma inhaerens alicui praeexistenti; unde quidquid significatur per modum formae, totum est subsistens. Unde sicut, remota essentia per intellectum, non remanet aliquid quasi recipiens illam essentiam, quia ipsamet essentia est subsistens; ita etiam, remota bonitate per intellectum, non remanet aliquid quasi recipiens bonitatem, quia ipsa bonitas est subsistens; et similiter, remota relatione per intellectum, non relinquitur aliquid quasi substratum illi relationi, sed ipsamet relatio est res subsistens … Verum est quod si nunquam essent relationes quas fides distinguit, Deus esset et substantia et persona ex hoc quod subsisteret in esse suo, et substaret proprietatibus essentialibus, quibus ab essentiis aliis distingueretur."

---

relational verschiedenen ‚Subsistieren des göttlichen Wesens' kann bei Thomas also gar keine Rede sein. Die Relation subsistiert selbst … [Es] wäre sehr bald deutlich geworden, daß es in der una essentia trium personarum des hl. Thomas kein Subsistieren des göttlichen Wesens als solchem, keine Realdistinktionen innerhalb der göttlichen Substanz und keine direkten Akte des göttlichen Wesens als solchem geben kann!"

[31] Vgl. *Schmidbaur* 435–438. – Man beachte jedoch die zweite Variante in STh I qu29 art4 c; vgl. *Lonergan* 168–171. – Für die *Theologische Summe* wird in diesem Beitrag foldende Ausgabe zugrunde gelegt: S. Thomae Aquinatis SUMMA THEOLOGICA: TOMUS I et IV, Paris 1887/1888.

[32] „Unmittelbar" meint, daß es um jenen habens deitatem geht, durch den die notwendige Identität von essentia und Wesensträger = quod est „hinreichend" gewährleistet ist. Dabei steht nicht jene Selbstverständlichkeit zur Debatte, daß die göttlichen Personen habentes deitatem und somit (allerdings nicht in der Terminologie Bonaventuras in 1Sent) drei quod est sind; sondern nur die Frage, welches quod der „unverzichtbare" Träger des Wesens ist.

[33] Als Beispiele können dienen: 1Sent ds5 qu1 art1 c, 3Sent ds5 qu1 art3 c, STh III qu2 art2 c u. ad1. – Als Quellenausgaben für 1Sent und 3Sent werden verwandt: S. Thomae Aquinatis SCRIPTUM SUPER LIBROS SENTENTIARUM: TOMUS I (hg. von *P. Mandonnet*), Paris 1929; S. Thomae Aquinatis SCRIPTUM SUPER SENTENTIIS: TOMUS III, DISTINCTIONES I–XXI (hg. von *M. F. Moos*), Paris 1956.

In Gott ist also jedes quo unmittelbar selbst sein eigenes quod. Und daher wäre, falls es per impossibile die relationalen Proprietäten nicht gäbe, das Wesen Gottes selbst Person, insofern es subsistent ist und in diesem „unmöglichen Falle" zudem eine inkommunikable Größe wäre.

Schon im Sentenzenkommentar sind die letztlich schlichten und einfachen Grundsätze des Thomas deutlich greifbar, wie z. B. in 1Sent ds23 qu1 art4: In corpore articuli bestimmt er „Person" als „aliquid *distinctum* subsistens in natura intellectuali". Von daher wird es möglich, jenem Einwand gegen die Rede von *mehreren* Personen, wonach die sog. Personalproprietäten nicht mehr substantiell = durch sich bestehend in Gott seien als die Wesenseigenschaften, wie z. B. Güte und Weisheit, die Wesenseigenschaften aber keine Personenmehrheit erstellten und deshalb auch nicht die Beziehungsproprietäten, folgendermaßen zu begegnen:

„Proprietates essentiales etiam sunt subsistentes, sed tamen una non habet rationem quod distinguatur ab alia secundum rem, sed solum secundum rationem; sed proprietates relativae habent hoc ex virtute oppositionis. Unde sicut Pater est quid subsistens, ita et bonus; sed Pater et Filius est alius et alius subsistens; sed bonus et sapiens est unum et idem subsistens. Unde de singulis personis omnia ista dicuntur; et ideo proprietates essentiales non faciunt numerum personarum; quia numerus sequitur distinctionem." [34]

Das Prinzip ist denkbar einfach: Jedes quo ist in Gott sein eigenes quod. Und alle „quo-quod" sind miteinander identisch, außer wo der Beziehungsgegensatz dazwischentritt. Die tres relationes oppositae (paternitas, filiatio, spiratio passiva[35]) sind deshalb subsistentia *distincta* in natura divina und daher drei Personen.

Wollte man jedoch in Gott das mit dem unum quo als ihm unmittelbar zugeordnete identische quod strikt durch die distinkten Personen gegeben sein lassen, so daß dem unum quo unmittelbar drei quod zugeordnet wären[36], so käme man gerade mit der Gotteslehre des heiligen Thomas von ihrer philosophischen Seite her in Konflikt, denn:

Die Subsistenz einer Sache bedeutet, daß einer res das existere per sive in se und nicht als einem Moment an etwas anderem (Seinsprinzip, Akzidenz) = in alio zukommt. Durch den Seinsakt in sich selbst verwirklicht wird aber nur ein Individuum, welches als für das existere in se aufnahmefähig ein individuum in genere substantiae ist: diesem kommt das Sein in sich selbst und nicht in einem anderen zu, es subsistiert. Deshalb ist z. B. eine forma per se individuata eine forma per se subsistens. Das individuum in genere

[34] 1Sent ds23 qu1 art4 ad3.

[35] Die spiratio passiva seu processio ist der Vater- und der Sohnschaft freilich nur mittelbar entgegengesetzt, insofern die der spiratio passiva unmittelbar opponierte spiratio activa ihren Träger in den durch Vater- und Sohnschaft konstituierten Personen hat; vgl. bei Thomas: De Pot. qu10 art4 c; C. G. IV, 24; STh I qu30 art2 c u. qu36 art2 c. – Für De Pot., De Ver., die Quaestiones quodlibetales sowie C. G. werden in diesem Beitrag folgende Ausgaben verwandt: S. Thomae Aquinatis QUAESTIONES DISPUTATAE: VOLUMEN I et III/IV/V, Turin-Rom *(Marietti)* 1927; S. Thomae Aquinatis SUMMA CONTRA GENTILES, Turin *(Marietti)* 1927.

[36] Dies scheint *Schmidbaur* 441 zu postulieren.

substantiae kommt so zustande, daß entweder die substantielle Form auf die individuierende Materie trifft bzw. die Form *und* Materie umfassende Wesenheit durch die materia signata individuiert wird; oder daß die Wesensform durch sich selbst individuiert ist, mithin also durch den Seinsakt derart in sich selbst verwirklicht wird, daß sie nicht in der Materie als limitierend ausdifferenzierendem Potenzprinzip realisiert wird, sondern in ihrer ganzen Weite als durch sich selbst individuierte für sich besteht. Die so durch sich selbst individuierte Form ist eine forma per se subsistens. Der Gegensatz zwischen den materiellen Formen bzw. hylemorphen Wesenheiten und den subsistierenden besteht also darin, daß jene durch begrenzende Aufnahme (= receptio) in der signierten Materie zur Existenz kommen, diese aber als nicht in einer ihnen zugeordneten Materie aufgenommene und dadurch limitiert werdende durch sich selbst bestehen. Der hier obwaltende Grundunterschied ist also der zwischen forma recepta in materia und forma in materia non recepta = subsistens[37]. Die anima humana nimmt hier zwar eine eigenartige Mittelstellung ein, fällt aber aus der genannten Alternative nicht eigentlich heraus: In dem Maße nämlich, als sie eine unabhängig von der Materie bestehende forma ist, so daß sie auch ohne den Leib nach dem Tod des Menschen alleine fortexistiert, ist sie subsistent. Insofern sie jedoch forma substantialis corporis unica ist und darin wesentlich auf eine materia signata, welche ihr, dem Akt, als Potenz zugeordnet ist und von ihr zum corpus humanum aktuiert wird, als Referenzpunkt ihrer Individuation bezogen ist, stellt sie ein subsistens incompletum dar – im strengen Sinne subsistiert eben doch der eine Mensch als Zusammenspiel der aktuierenden Wesensform = Seele und der zum menschlichen Leib beseelten Materie[38]. Die Gleichung zwischen „individuum in genere substantiae" und „subsistens" (=existens in se) kennt nur eine Durchbrechung: Form und Materie in ihrem Zusammengehen oder auch die nichtrezipierte Form können nur so an der Konstitution einer res subsistens gehindert werden, daß sie – wie im realen „Fall" der Insubsistenz der menschlichen Natur Jesu in der göttlichen Logoshypostase – derart von einer vollkommeneren = göttlichen Hypostase angenommen werden, daß die aus Form und Materie konstituierte Individualnatur bzw. die forma non recepta[39] nicht für sich besteht, sondern eine zeitlich erworbene und zusätzliche Weise darstellt, durch die sich die Subsistenz der göttlichen Hypostase vollzieht, auf daß diese Hypostase ihr Sein dieser Natur bzw. Form mitteilt, so daß diese durch jenes Sein aktuiert wird[40].

Das Propriissimum Gottes, was „ihn zu Gott macht", besteht nun genau darin, daß in ihm dasjenige, was das Formalste von allem = Aktualität aller

[37] Dazu s. bei Thomas u. a. C. G. I, 21 u. II, 51; De Pot. qu9 art5 ad13 (s.u.); STh I qu3 art2, ad3 u. art3, qu7 art1 u. art2 qu29 art2 c u. ad4 sowie qu50 art2 ad4; STh III qu2 art2 ad3.
[38] Dazu s. C.G. II, 75, 79, 81; STh I qu75 art2 u. art6, qu76 art1 u. art2.
[39] Dies stellt freilich nur einen hypothetischen Fall dar.
[40] Vgl. STh III qu2 art2 ad2 u. ad3; ib. art3 ad2; ib. art4, ib. art 5 ad1; ib. qu17 art2.

Akte und Vollkommenheit aller Vollkommenheiten ist, nämlich das Sein[41], unrezipiert zur Verwirklichung kommt = subsistiert. Er ist das ipsum esse subsistens[42]. Nirgendwo wird die Gleichung zwischen esse non receptum und esse subsistens deutlicher als in STh I qu7 art1 c und ad3: „Cum igitur esse divinum non sit esse receptum in aliquo, sed ipse sit suum esse subsistens, ... manifestum est quod ipse Deus sit infinitus et perfectus". „Ex hoc ipso quod esse Dei est per se subsistens non receptum in aliquo, prout dicitur infinitum, distinguitur ab omnibus aliis, et alia removentur ab eo."

Nun macht dieses esse subsistens, non receptum et ideo infinitum die Wesenheit Gottes aus[43]. Von daher kann das Wesen Gottes als subsistierendes in seinen Supposita = Personen keine begrenzende Aufnahme = receptio mittels eines Potenzprinzips erfahren[44]. Insofern „non receptum" mit „subsistens" gleichbedeutend ist, ist mit der Nichtaufgenommenheit des Seins Gottes in einem Potenzprinzip auch dessen Subsistenz ganz durch sich selbst gegeben. Und da das göttliche Wesen, welches dieser unbegrenzte, reine Seinsakt ist, in den Hypostasen keine Aufnahme als in einem Höheren erfahren kann – wie die menschliche Natur Christi –, weil in Gott sachlich keinerlei Unterschied zwischen Wesen und Person besteht, kann die Koinzidenz zwischen der mittels seiner Irrezeptiertheit gegebenen Selbstindividuiertheit des göttlichen Wesens und dessen Subsistenz ganz durch sich selbst für Gott ganz und gar nicht durchbrochen sein. Wollte jemand dennoch das subsistens qua non receptum nur als bloße Selbstindividuiertheit und nicht als existere per se independenter akzeptieren und dieses existere per se nicht „schon" für das eine Wesen = Sein Gottes selbst als solches, sondern „erst" für die drei Personen gegeben sein lassen, dann müßten die sachlich vom Wesen nicht unterschiedenen Personen durch ihre ratio propria etwas zur ratio essentiae hinzufügen, auf daß das Wesen = quo in den drei verschiedenen Personen zu seinem sachlich von ihm ununterschiedenen und ihm unmittelbar zugeordneten quod käme. Was aber können die Personen zum einen Wesen, für sich betrachtet, gedanklich hinzufügen? Es kommen nur ein Akt oder ein Potenzprinzip oder etwas, dessen ratio propria jenseits von Potenz und Akt liegt, in Frage. Ein Potenzprinzip scheidet aber für den actus purus = esse non receptum in potentia ohnehin aus; einen Akt kann die Person gedanklich nicht zum Wesen, das der eine actus purus ist, hinzufügen, wie auch zum esse infinitum kein esse. Das eine Wesen ist das esse illimitatum und kann daher in den Personen kein jeweiliges Mehr an Aktualität haben, weshalb Thomas vehement darauf besteht, daß es in Gott nur ein einziges essentiales Sein und nicht ein zusätzliches dreifaches der Personen bzw. Relationen gibt. Und gerade des-

[41] Dazu s. De Pot. qu7 art2 ad9; STh I qu4 art1 ad3 u. qu7 art1 c.
[42] Zu diesem Begriff vgl. C. G. II,52.
[43] STh I qu3 art4.
[44] STh I qu27 art2 ad3; De Pot. qu2 art1 c.

halb sind die Personen durch Beziehungen konstituiert, welche für Thomas von ihrer *ratio propria* her kein aliquid, sondern ein ad aliquid, also nicht etwas, dem Sein zukommt, sondern ein Auf-einen-anderen-hin setzen[45]. Und diese Beziehung ist es, welche die Person zum Wesen = esse infinitum entscheidend (im gedanklichen Sinne) hinzufügt. Da die relatio aber allein kraft ihrer *ratio propria* kein subsistens konstituieren kann[46], kann sie durch ihre ratio auch nichts zur ratio essentiae beifügen, was der essentia in ihrer propria ratio fehlte, um schon allein durch sich selbst subsistent zu sein. Wenn also die Personen gedanklich nichts zum Wesen hinzufügen können, was von seiner *ratio propria* her zur Konstitution einer res *subsistens* beiträgt, dann besteht das eine Wesen als der eine reine Akt und das eine unbegrenzte Sein eben qua dieser eine reine Akt und dieses eine esse illimitatum durch sich selbst und ist daher ein esse subsistens = per se existens in des Wortes wahrster Bedeutung. Mithin subsistiert die eine Wesenheit als diese eine Wesenheit selbst, ist das eine quo in Gott selbst sein eigenes quod.

Um die Schwierigkeiten für die Gotteslehre, die entstehen, wenn man zwischen „subsistens" und „suppositum" (= subsistens incommunicabile) nicht unterscheidet, weiß auch Thomas und formuliert in De Pot. qu9 art5 arg13 daher folgenden Einwand:

„In omni natura quae non differt a suo supposito, impossibile est multiplicari suppositia illius naturae: propter hoc enim possibile est esse plures homines in una natura humana, quia hic homo non est sua humanitas; et ideo multiplicatio individuorum in una natura humana, consequitur diversitatem principiorum individualium, quae non sunt de ratione naturae communis. In substantiis autem immaterialibus in quibus ipsa natura speciei est suppositum subsistens, non est possibile esse plura individua unius speciei. Sed in Deo maxime est idem natura et suppositum; quia ipsum esse divinum, quod est natura divina, est subsistens. Impossibile est ergo quod in natura divina sint plura supposita vel plures personae."

Die Antwort (ibd. ad13), welche die Gleichung zwischen „subsistens" und „suppositum" für Gott aufhebt, stellt eines der klassischen Autoritätsargumente der Thomistenschule zur Legitimierung der Theorie von der subsistentia absoluta dar:

„In rebus creatis principia individuantia duo habent; quorum unum est quod sunt principium subsistendi (natura enim communis de se non subsistit nisi in singularibus); aliud est quod per principia individuantia supposita naturae communis ab invicem distinguuntur. In divinis autem proprietates personales hoc solum habent quod supposita divinae naturae ab invicem distinguuntur, non autem sunt principium subsistendi divinae essentiae; ipsa enim divina essentia est secundum se subsistens; sed e converso proprietates personales habent quod subsistant ab essentia; ex eo enim paternitas habet quod sit res subsistens, quia essentia divina, cui est idem secundum rem, est res subsistens; ut inde sequatur quod sicut essentia divina est Deus, ita paternitas est Pater. Et ex hoc est etiam quod essentia divina non multiplicatur secundum nume-

[45] De Pot. qu2 art5 c, qu8 art2 ad4 u. ad11, qu9 art5 ad4 u. ad19; Quodl. XII qu1 art1; STh III qu17 art2 ad3.

[46] De Pot. qu8 art3 arg8 u. arg9, ad7, ad8, ad9. – Vgl. *L. Billot*: De Deo uno et trino, Rom ^{6}1920, 423 f. u. 441–443.

rum ex pluralitate suorum suppositorum, sicut accidit in istis inferioribus. Nam ex eo aliquid secundum numerum multiplicatur, ex quo subsistentiam habet. Licet autem divina essentia secundum se ipsam, ut ita dicam, individuetur quantum ad hoc quod est per se subsistere; tamen ipsa una existente secundum numerum, sunt in divinis plura supposita ab invicem distincta per relationes subsistentes."

Diese deutlichen Aussagen sprechen für sich. Daß die essentia divina subsistiert, ist das quoad nos Selbstverständlichere. Ob und wie eine relatio ein subsistens konstituieren kann, ist zunächst einmal fraglich, stellt die ratio propria der Beziehung doch ein reines ad aliquid dar[47]. Deshalb ist in Gott die Subsistenz der Beziehung, welche von ihrer ratio propria her kein subsistens in Dei natura konstituieren kann, gerade durch die sachliche Identität von Beziehung und durch sich bestehendem Wesen vermittelt. Die Konstitution der Personen durch die relationes erhellt derart, daß paternitas, filiatio und spiratio passiva[48] einander entgegengesetzt und deshalb inkommunikabel sind; da sie aber mit der Wesenheit identisch sind und diese subsistiert, stellen die drei genannten Relationen je ein incommunicabile subsistens in natura divina dar und sind von daher Personen, nicht jedoch die kommunikable Wesenheit[49].

Auch nach Schmidbaur kann die Beziehung im Sinne des Thomas deshalb etwas Subsistierendes konstituieren, da sie sachlich die göttliche Substanz ist[50]. Er gibt dieser Aussage jedoch folgenden Sinn: Die relatio ist in Gott kein Akzidens:

„Das In-Sein der Relation in der göttlichen Substanz weitet sich aus zu einer restlosen, radikalen Identität, so daß man sagen kann, die Substanz ist von dem In-Sein der Relation gänzlich erfüllt und umfaßt. In Gott, so sieht man nun, wo die Relation kein Akzidens mehr ist, kehrt sich auf einmal alles um: Während es früher die Substanz war, die subsistierte und die als solche das Sein der Relation als In-Sein trug, so ist in Gott nun die Relation dasjenige, welches subsistiert und das ganze göttliche Sein trägt. An die Stelle des ontologischen Primates der Substanz tritt in Gott der Primat der Relation, und dadurch wird die Person zum subsistierenden Träger und Ursprung allen göttlichen Seins, Tuns und Wesens. Es ist also nicht das radikale *esse ad alterum* der Relation *als* Relation, sondern das radikale, bis zur Identität gehende *esse-in* der Relation, das die Person zum subsistierenden Träger des göttlichen Seins macht und damit auch zum unhintergehbaren Subjekt (subjectum ultimum) der gesamten akthaften Wirklichkeit Gottes."[51]

Auch wenn Schmidbaur das Subsistieren der Beziehung bzw. der Person im ‚esse in' der Beziehung gelegen sieht, so besteht er dennoch darauf, daß nur die Beziehung, deren In-Sein es ja ist, durch sich besteht, nicht das Wesen[52]. Demgegenüber vermag ich nicht zu sehen, wieso sich alles zugunsten der Beziehung umkehren soll: Der entscheidende Referenzbegriff bleibt die

---

[47] S. vorhergehende Anm.!

[48] Vgl. Anm. 35!

[49] Vgl. De Pot. qu9 art4 c. – Zur Personkonstitution bei Thomas vgl. *Billot* 438–443.

[50] *Schmidbaur* nimmt dabei 547f., auf De Pot. qu8 art3 arg8 u. ad8 Bezug.

[51] A.a.O., (547f./)549.

[52] S. auch a.a.O., 436: „Es ist nicht das göttliche Wesen als solches, das in den Personen dreifach subsistiert, sondern vielmehr das Sein der göttlichen Relation selbst, das in Gott subsistiert und als In-Sein mit dem göttlichen Wesen identisch ist."

essentia subsistens. Erst durch die sachliche Identität der Beziehung, welche von ihrer ratio propria her kein Subsistieren besagt, mit der essentia subsistens wird klar, daß von der relatio gelten muß, was von der essentia gilt, nämlich daß sie subsistiert. Damit ist nicht gesagt, daß das Wesen die Person konstituiert[53], sondern nur, daß die Identität der Beziehung mit der Wesenheit die Bedingung für erstere ist, eine Hypostase zu begründen: „Relationes autem in divinis etsi constituant hypostases, et sic faciant eas subsistentes; hoc tamen faciunt in quantum sunt essentia divina"[54]: Nicht die Wesenheit, sondern die Beziehungen selber sind es, welche die subsistenten Hypostasen ausmachen, sie sind deren unmittelbares Subsistenz-prinzip (= subsistentia in abstracto); diese ihre Fähigkeit ist den Beziehungen jedoch nicht einfach kraft ihrer ratio propria eigen, sondern wurzelhaft durch ihre Identität mit dem Wesen vermittelt[55]: Denn gerade durch ihre Identität mit dem subsistenten göttlichen Wesen werden die relationes in sich selbst zu subsistentes in natura divina nobilitiert und machen daher die distincta subsistentia in natura divina = personae aus[56].

Diese Sichtweise des heiligen Thomas ist in De Pot. durchgängig; man vgl. dazu qu9 art5 c: „Relationes autem in divinis non sunt accidentia, sed unaquaeque earum est realiter divina essentia. *Unde* et unaquaeque earum *est subsistens*, *sicut divina essentia*; et *sicut* divinitas est idem quod Deus, *ita* paternitas est idem quod Pater, et per hoc Pater idem quod Deus. Numerus ergo relationum est numerus rerum subsistentium in divina natura [= personarum divinarum]."

Seine Entsprechung findet dieses Zitat in STh I qu29 art4 c, was zeigt, daß Thomas auch in seinem Spätwerk diese Sicht beibehalten hat: „Relatio autem in divinis non est sicut accidens inhaerens subjecto, sed est ipsa divina essentia; *unde est subsistens, sicut essentia divina subsistit. Sicut* ergo Deitas est Deus, *ita* paternitas divina est Deus Pater, qui est persona divina. Persona igitur divina significat relationem ut subsistentem."

Zu bemerken bleibt schließlich noch, daß „Deus" in all jenen Wendungen, in denen es sinngemäß heißt: „sicut deitas est Deus", nie für die Person stehen kann; dies würde nämlich die Logik der zitierten Ausführungen sprengen[57]. „Deus", das die Person nur supponieren kann[58], aber nicht

---

[53] Vgl. *Schmidbaur* 549.

[54] De Pot. qu8 art3 ad7.

[55] Vgl. *Billuart* 104–108.

[56] Vgl. De Pot. qu9 art4 c.

[57] Daß die relatio selbst ein distinctum *subsistens in natura divina* ist (= Deus tamquam *distinctum* habens deitatem), begründet sich doch gerade dadurch, daß sie mit der essentia subsistens (= Deus) identisch ist: wie also die essentia subsistiert – was bedeutet, daß die deitas der Deus ist –, so auch die relatio – = relatio est relatus (De Pot. qu9 art4 c), paternitas est Pater –; und da die relatio deshalb subsistiert, da sie mit der essentia identisch ist, ist die relatio ein distinctum subsistens in *divina natura*, die paternitas der *Deus* Pater = persona divina. Vgl. 1Sent ds23 qu1 art3 c, De Pot. qu8 art3 c.

[58] STh I qu39 art4 c. Beachte auch 1Sent ds21 qu2 art2 c: „‚Deus' non tantum praedicat naturam deitatis ut formam, sed ut quid subsistens". – Vgl. dagegen *Schmidbaur* 456–461.

muß, meint in diesen Wendungen zweifelsohne stets jenes quod est, welches die essentia divina unmittelbar durch sich selber ist, selbstverständlich ohne deshalb Person zu sein, da sie nicht inkommunikabel durch sich besteht.

Es ist also ganz und gar unbestreitbar, daß Thomas der essentia divina als solcher Subsistenzcharakter zuschreibt. Dies müßte dann noch dadurch erhärtet werden, daß die essentia divina bei ihm als Subjekt[59] von essentialen Tätigkeiten begegnet. Zu diesbezüglichen Stellen aus dem Sentenzenkommentar des Thomas verweise ich auf die Arbeit von G. Emery[60]. Daß diese Sichtweise für Thomas durchgängig ist, zeigt z. B. STh III qu3 art2 ad3: Hier wird in Behandlung der Frage „Utrum divinae naturae conveniat assumere" dem Einwand, daß der Natur als bloßem principium[61] quo das agere und daher auch das assumere (als dessen principium quod) nicht zukäme, sondern der Person, entgegengehalten: „Sicut in Deo, idem est quod est, et quo est, ita etiam in eo idem est id quod agit, et id quo agit, quia unumquodque agit, in quantum est ens. Unde natura divina est illud quo Deus agit: et ipse Deus agens."

Wenn auch im Hinblick auf 1Sent ds5 qu1 art1 c nicht ganz auszuschließen ist, daß Thomas hier die Natur selbst als principium quod assumptionis insofern auffaßt, als sie mit der *Person* identisch ist, so legen doch 3Sent ds9 qu1 art3 sol2 ad2, die von Thomas anderswo deutlich vertretene unmittelbare Koinzidenz von quo und quod in Gott sowie der Umstand, daß hier nach der Frage, ob es der göttlichen Person zukomme, eine geschaffene Natur anzunehmen, der Frage, ob das assumere der Natur zukäme, ein eigener Artikel gewidmet ist, etwas anderes nahe[62].

Beachtenswert sind auch folgende Aussagen Thomas' zum Erkennen Gottes in C. G. I, 102:

„Beatitudo perfecta in operatione intellectus consistit, ut ostensum est. Nulla autem alia intellectualis operatio operationi ejus [scil. Dei] comparari potest; quod patet, non solum ex hoc quod est sua operatio subsistens ... in aliis autem intelligentibus intelligere ipsum non est subsistens, sed actus subsistentis."[63]

Die essentiale operatio intellectus erscheint hier selbst als subsistent, sie hat nicht nur einen essentialen Träger, sie ist vielmehr ihr eigener Träger. Und da hinlänglich bewiesen sein dürfte, daß das Subsistieren anderswo von

---

[59] Freilich der Sache nach: denn die Prädikation von Tätigkeiten von der qua „deitas" nur in abstracto bezeichneten essentia versteht Thomas als nur uneigentliche. Nur nomina concreta, welche ein subsistens bezeichnen, können im eigentlichen Sinne als Subjekte von actiones auftreten: De Pot. qu8 art2 ad7.

[60] *G. Emery*, La Trinité Créatrice. Trinité et création dans les commentaires aux Sentences de Thomas d'Aquin et de ses précurseurs Albert le Grand et Bonaventure, Paris 1995, 308–313.

[61] Es geht hier nur um den Principium-Aspekt im assumere; terminativ kommt das assumere der Natur ohnehin nur im eingeschränkten Sinne zu: loc. cit. c, ad1 u. ad2.

[62] Wenn es loc. cit. ad2 heißt: „assumere convenit ei [scil. naturae] ratione personae Verbi", so ist dies vom Integralbegriff der assumptio, also unter Einschluß der terminativen Dimension, gemeint: vgl. in corpore.

[63] Vgl. STh I qu14 art4 ad2 u. ad3, qu54 art1 c.

Thomas den Essentialia im eigentlichen Sinne beigelegt wird, kann man dies auch vom intelligere annehmen. Es müssen also mitnichten die Personen als Träger der essentialen operationes herhalten; vielmehr tragen diese sich selbst[64].

Beschließen möchte ich meine Ausführungen zu Thomas mit einem abrundenden Zitat aus C. G. IV, 14, in welchem Thomas auf einen ähnlichen Einwand antwortet wie in De Pot. qu9 art5 ad13 und mit welchem ich zu meinen eigenen Reflexionen überleiten möchte:

„Essentia enim divina, etsi subsistens sit, non tamen potest separari a relatione quam oportet in Deo intelligi ex hoc quod verbum conceptum divinae mentis est ab ipso Deo dicente; nam et Verbum est divina essentia ... et Deus dicens, a quo est Verbum, est etiam divina essentia, non alia et alia, sed eadem numero. Hujusmodi autem relationes non sunt accidentia in Deo, sed res subsistentes; Deo enim nihil accidere potest, ut supra probatum est. Sunt igitur plures res subsistentes, si relationes considerentur; est autem una res subsistens, si consideretur essentia. Et propter hoc dicimus unum Deum esse, quia est una essentia subsistens, et plures personas, propter distinctionem subsistentium relationum."

Es gibt in Gott keine Wesenheit, die abgehoben von den Beziehungen subsistiert, derart als habe die una essentia subsistens als solche mit den relationes nichts zu schaffen. Es ist vielmehr die eine, auch die relationes oppositae zu ihrer ungeteilten Selbstidentität zählende essentia, welche nichtsdestoweniger *eine* ist und als diese *eine* – und doch Entgegengesetztes in sich bergende (vgl. C. G. IV, 14 im folgenden) – Wesenheit in sich subsistent ist und welche diese eine subsistente essentia nur sein kann in Identität mit entgegengesetzten relationes subsistentes. Gott ist zugleich als das eine Wesen eine einzige subsistente Größe und als die drei relationes subsistentes drei res subsistentes in natura divina = Personen.

III. Spekulative Entfaltung

Soeben habe ich schon angedeutet, wie die Rede von einer essentia divina subsistens sachgemäß zu entfalten ist. Ob die Wesenheit Gottes quasi auch unabhängig von den drei Personen bzw. relationes subsistentes durch sich besteht, ist von der Sache her an und für sich eine falsch gestellte Frage bzw. dieses „quasi" ist ein sehr schillerndes. Denn die eine Wesenheit ist der Sache nach nicht weniger mit den entgegengesetzten Beziehungen identisch als mit all ihren absoluten Vollkommenheiten[65], so daß mit der einen Wesenheit stets auch die untereinander real verschiedenen Beziehungen resp. Personen gegeben sind. Deshalb lautet die korrekte Frage, ob die eine essentia divina etsi relative opposita in sua identitate comprehendens dennoch als diese eine essentia nicht nur mit tres res subsistentes identisch ist,

[64] Selbstverständlich schließt dies nicht aus, daß die eine durch sich selbst tätige Wesenheit bzw. die operatio subsistens in den distinkten Personen auf deren je eigene Weise gegeben ist: die eine intellectio (volitio et creatio) subsistens ist im Vater dicere Verbum, im Sohn dici ut Verbum: vgl. STh I qu34 art2 ad4 u. qu45 art6 u. art7. – Vgl. *Lonergan* 219–221.

[65] Vgl. dazu bei Thomas: C. G. IV, 14; STh I qu27 art2 ad3 u. qu28 art2 ad2 u. ad3.

sondern auch als dieses eine Wesen durch sich besteht, sachlich also zugleich una res subsistens et tres res subsistentes ist. Denn die Identität des Wesens mit untereinander beziehentlich Entgegengesetztem hebt ja gerade die Einheit des Absolutums Gottes nicht auf und läßt von daher die Frage aufkommen, ob diese una res essentialis nicht nur als una *res* mittels ihrer *realen* Identität mit drei distinkten subsistenten *Realitäten* sachlich etwas ist, das subsistiert, sondern gerade als diese *una* res auch una res *per se existens* ist, daß ihr also selbst als der einen Wesenheit das Durch-sich-Bestehen zukommt, nicht nur den mit ihr identischen Beziehungen resp. Personen.

Thomas sieht zwar deutlich, daß bei einer sachlichen Abstraktion der Beziehung von der absoluten Realität Gottes nichts mehr von der essentia bliebe; trotzdem betrachtet er die essentia als aliquid subsistens bei gedanklicher Absehung von den Personen[66]. M. E. hat man dann aber die essentia divina „unsachgemäß" bedacht, weshalb nur so gefragt werden darf, ob die essentia – wenngleich real verschiedene res subsistentes in ihrer Identität umgreifend – nichtsdestoweniger, als unvermindert *eine* Wesenheit bleibend, als diese eine Wesenheit durch sich besteht. In diese Richtung lassen sich für mein Dafürhalten auch die oben zitierten und kurz kommentierten Ausführungen des hl. Thomas in C. G. IV, 14 deuten.

Die m. E. bestehende Denknotwendigkeit, Gottes Wesenheit qua diese eine Wesenheit als etwas unabhängig von einem Träger Bestehendes, sprich: als sich selbst Tragendes und in diesem Sinne Subsistentes aufzufassen, ergibt sich ganz von selbst: Der ganze Sinn der Rede von der essentia divina hängt am „Begriff" des reinen Seins, welches sich zu seinem Selbstvollzug durch keine nichtigende Potentialität mehr vermittelt. Dieses reine Sein ist zugleich der reine Akt, weil etwas nur insofern wirklich ist, als es wirklich ist. Das reine Sein und der reine Akt sind jedoch ganz und gar einfach, da reines Sein die pure Selbstidentität des Seins ist. Und da Sein als solches jenseits des Nichts (= Gegenteil des Seins) steht und deshalb bar jeder Begrenzung – welche sich ja durch Nicht-Sein vermittelt – ist, ist das reine Sein die absolute Fülle aller Positivität und deshalb unwiederholbar eines. Da das reine Sein hinwiederum „alles" aufgrund seiner einfachen Selbstidentität als Sein ist, kann seine Aktualitätsfülle nicht durch untereinander distinkte Akte konstituiert sein. Wenn es also mit untereinander Verschiedenem identisch ist, kann dieses sich nicht gegenseitig zu einem Mehr an Aktualität ergänzen. Da das reine Sein in dieser seiner absoluten Seinsfülle aber auf schlicht nichts mehr verwiesen sein kann, von dem es in eben seinem Sein abhängig ist[67] – da nichts mehr ganz durch sich selbst ist als eben das Sein in seiner ursprünglichsten Reinheit –, das reine Sein aber qua dieses eine reine

[66] S. dazu 1Sent ds21 qu2 art1 c u. ds26 qu1 art2 c; 3Sent ds9 qu1 art3 sol2 ad2.

[67] Dies im Unterschied zum endlichen Sein, das – obwohl de se unendlich – dennoch zutiefst so bestimmt ist, daß es sich durch sein Gegenteil, die nichtigende Verendlichung, hindurch vollzieht. Dies stellt aber keine Erfordernis des Seins rein als solchen dar. – Vgl. auch Bonaventura: Itinerarium V, 2–5, bes. V, 5: „Quid enim est per se, si ipsum esse non est per se nec a se?" (V, 309a).

Sein und nicht kraft seiner Identität mit untereinander Distinktem als diese Fülle konstituiert ist, ist das eine reine Sein in seiner Ununterschiedenheit als dieses eine Sein ganz und gar unabhängig durch sich bestehend – also subsistent. Und da das eine Wesen Gottes jenes eine reine Sein, welches seine Fülle nicht aus untereinander Differentem konstituiert, ist, stellt es als dieses eine Wesen und nicht nur durch seine Identität mit den drei Personen etwas Subsistentes dar. Gottes Wesen ist also durch sein eines Sein, das als *das* Sein – welches die Uridentität aller Seinsvollkommenheit ist – *das* Durch-sich-Sein darstellen muß, durch eben dieses sein Sein qua Durch-sich-Sein (subsistentia in abstracto) auch das durch sich Seiende (subsistentia in concreto[68]). Insofern Gott also reiner Akt (= esse purum) ist, ist er einer. Und da diesem reinen Akt nichts abgehen kann, um sich actu zu vollbringen, ist Gott als einer subsistent.

Wie läßt sich dann aber dieses reine Sein, welchem als diesem einen reinen Sein nichts mehr beifügbar ist, noch mit der Dreiheit der Personen vermitteln, wenn dem einen Akt als solchem keine Seinspositivität mehr abgehen kann?

Bekanntlich gestaltet sich die Lösung des hl. Thomas derart, daß die Beziehungen – der Raum der Distinktion in Gott – ihrer *propria ratio* nach kein *aliquid*, sondern nur ein *ad* aliquid darstellen[69]. Sie konstituieren – ihrer *ratio* nach – für ihn nicht ein Etwas = ens = habens esse, auf daß so mit der zwar actu seienden Beziehung dennoch als Beziehung kein Sein gegeben ist. Deshalb kann in Gott das eine Sein des einen Wesens auch das Sein der Beziehungen sein, derart, daß den Relationen bzw. Personen kein dreifach eigenes Sein zukommen muß. Und daher spricht sich eine Großzahl von Theologen aufgrund der transzendentalen Konvertibilität von Sein, Vollkommenheit und Bonität gegen eine solche Beziehungsvollkommenheit in Gott, welche nicht ganz und gar durch die sachliche Identität der Beziehung mit dem Wesen vermittelt ist, aus[70].

Wenn Thomas meint, die Beziehung konstituiere als Beziehung bzw. secundum propriam rationem kein aliquid, so meint er damit freilich nicht, daß das *ad* aliquid kein aliquid wäre, daß es nicht wirklich sei etc. Die ratio relationis qua *ad* aliquid ist allerdings durch ein ihr zukommendes Sein aktuiert, und dennoch stellt sie kein actuatum dar, insofern sie dieses *ad* ist. Für den Seinsakt der Beziehung bedeutet dies, daß sehr wohl ein wahres Hin-Sein gegeben ist; aber gerade als *Hin*-Sein ist es *kein* Hin-*Sein*, und als Hin-*Sein* ist es *kein Hin*-Sein[71]. Dies bedeutet aber letztlich, daß in Gott das

[68] Entgegen der etablierten Sprechweise möchte ich unter „subsistentia in concreto" nicht (nur) die Hypostase (= subsistens *incommunicabile*), sondern überhaupt das subsistens (sive communicabile sive incommunicabile) verstehen.

[69] 1Sent ds20 qu1 art1 c; De Pot. qu2 art5 c. – Vgl. auch Anm. 45.

[70] Vgl. *Billuart* 84–91; *Billot* 425; *Lonergan* 208f.

[71] Vgl. *Billuart* 82 u. 84–86; *Billot* 414f. u. 423–428. – S. auch *Lonergans* 143–146 sehr zurückhaltende Ausführungen zur Unterscheidung von ‚esse in' und ‚esse ad'.

eine Sein des Wesens wohl diese Beziehung und damit ihr ‚esse ad' „verwirklicht", dieses Sein sich darin aber nicht zutiefst „ad-haft" vollzieht. Kann aber das *Hin*-Sein als solches wirklich ein Hin-Sein sein, wenn sich das Sein dieses Hin-Seins nicht eben als *Hin*-Sein ereignet? Das Sein kann einen Inhalt, welchen die ratio quidditatis intendiert, doch nur so verwirklichen, daß es sich ganz und gar als dieser Inhalt vollzieht, sonst ist eben dieser Inhalt nicht. Das „ad" und daher die Beziehung ist also nur, wenn das Sein dieser Beziehung *ad*-esse ist, ein wirklich „ad-haftes" Sein, m.a.W.: wenn es als *Hin*-Sein ein Hin-*Sein* und als Hin-*Sein* ein *Hin*-Sein darstellt. Es muß also in Gott, damit die Beziehungswirklichkeiten in ihrer realen Unterschiedenheit aufrechterhalten werden können, das Vater-Sein ein wirkliches *Hin*-Sein zum Sohne und umgekehrt darstellen. – Damit hat man, da Vater-Sein nicht Sohn-Sein ist, unweigerlich in Gott real distinkte Seinsakte der Personen angesetzt. Dann bleibt aber die Frage, wie der eine reine Akt, welcher als dieser eine Akt alle Aktualität in sich beschließt, noch mit untereinander distinkten Akten identisch, ja, wie überhaupt ein Seinsakt zugleich drei Seinsakte sein kann. Und beim Ansetzen einer virtuellen Unterschiedenheit zwischen absolutem und relationalem Seinsakt ist einfach nicht mehr einzusehen, wie die eine einfache Aktfülle mit einem Akt identisch sein kann, der zu dieser Aktfülle als solcher nichts „beiträgt"[72]. Ist zudem bei Annahme dreier distinkter personaler Seinsakte nicht auch der Sinn des Verweises auf den Beziehungscharakter der Persondistinktiva betreffs der Vermittlung von Wesenseinheit und Personenverschiedenheit in Gott dahin?

Um hier zu einem denkerisch vertretbaren Ausweg zu finden, ist m. E. die Vermittlung der Einheit mit der Pluralität in Gott durch den Beziehungscharakter der Personen neu zu durchdenken. Auszugehen hat man hierbei davon, daß zwei einander entgegengesetzte Beziehungen je die vollständige, aber dennoch nur im korrelativen Miteinander mögliche Darstellung eines einzigen Beziehungssachverhaltes in beiden sind, ohne daß dieser Beziehungssachverhalt darauf verzichten könnte, sich gerade in der Korrelation distinkter, einander entgegengesetzter Beziehungen zu verwirklichen, und sich darin je vollständig zu realisieren[73]; ein Aspekt des Bezogen-Seins, der von der an Aristoteles orientierten scholastischen Philosophie und Theologie kaum beachtet wurde: Bezogenheit gibt es für sie nur als die distinkten Beziehungen der distinkten Beziehungsträger; bestenfalls so, daß die Beziehungen, wie in Gott, ihre Träger selber sind; aber nie als ein wirklich einziges Bezogen-Sein[74] in zwei Beziehungen[75]. Nach der hier vorgetragenen Posi-

[72] Vgl. *Billuart* 82–84.

[73] Zu diesem „Programm" vgl. *H. Rombach*, Strukturontologie. Eine Phänomenologie der Freiheit, Freiburg-München ²1988, 32–40.

[74] Im Sinne eines einzigen *Bezogen*-Seins über ein bloß einziges Bezogen-*Sein* hinaus.

[75] Zur Kritik am aristotelischen Beziehungsverständnis und zum Versuch einer Neudeutung vgl. den Versuch *E. Tegtmeiers* in: Grundzüge einer kategorialen Ontologie. Dinge, Eigenschaf-

tion sind das Vater-Sein und das Sohn-Sein je derselbe Sachverhalt: Daß der Vater auf diesen Sohn bezogen ist, ist dasselbe wie, daß der Sohn auf jenen Vater bezogen ist, wenngleich Vater-Sein nicht Sohn-Sein ist, sondern ihm entgegengesetzt. Die Sachverhaltsidentität zeigt sich sofort darin, daß mit der Bezogenheit des Vaters auf den Sohn die des Sohnes auf den Vater und umgekehrt unmittelbar mitgesetzt ist. Und dieser eine Beziehungs-Sachverhalt kann aus seiner ureigensten Identität heraus nur in den distinkten Perspektiven der einander entgegengesetzten Beziehungen gegeben sein und als diese, und nie „dahinter". Er ist daher kein Zusammengesetztes als übergreifende Zusammenfassung zweier Beziehungen als Partialitäten des einen Sachverhaltes, da jede Beziehung der eine Sachverhalt ist. Thomas hat diesen Aspekt des Bezogen-Seins in trinitarischem Zusammenhang schon inchoativ aufgedeckt, m. E. jedoch noch nicht hinreichend durchdacht[76].

Nun ist derselbe eine und unteilbare Beziehungssachverhalt als dieser eine um seiner selbst willen je ganz in den entgegen-gesetzten und daher distinkten Beziehungen als seinen Vollzügen gegeben. Und da er zu seinem Selbstvollzug gerade distinkter Vollzüge bedarf, in denen er sich je als ungeteilt selbiger vollzieht, haben die distinkten Beziehungen als diese distinkten Beziehungen eine je eigene unverminderte Positivität inne, die sie eben nicht um des einen Sachverhaltes willen quasi zurücknehmen müssen, da dieser sich gerade in ihnen in ihrer Distinktheit vollzieht. Diese distinkten Beziehungspositivitäten sind hinwiederum als strikt korrelative Positivitäten je die Vollziehung einer einzigen Positivität, des einen Beziehungssachverhaltes nämlich, welchem sie als seinen Vollzügen, in welchen dieser alleine sich hat, nichts beifügen können. Und da die Beziehungen gerade in ihrer jeweiligen distinkten Eigenheit den einen und selbigen Sachverhalt je vollständig darstellen, können sie, obwohl als Positivitäten untereinander distinkt, sich dennoch in ihrer jeweiligen Positivität nicht gegenseitig ergänzen.

Gerade so läßt sich aber die echte Positivität der Proprietäten in Gott bei gleichzeitiger Unterschiedslosigkeit der essentialen Seinspositivität verständlicher machen: beides tritt nicht in Konkurrenz zu-, sondern bedingt einander. Man müßte dann Gottes Wesen als den einen unteilbaren Beziehungssachverhalt denken, der sich nur in den einander entgegengesetzten Beziehungen = Personen vollbringt: als Vater-Sohn-Korrelation, welche sich darin zugleich als gemeinsamer Bezug zum Heiligen Geist vollbringt, auf daß in jeder Person der eine unteilbare Beziehungssachverhalt „gesetzt" ist. Das Wesen Gottes kann dann freilich nicht mehr derart als absolut gedacht werden, daß es sich seiner ratio propria nach a-relational vollbringt; dennoch bleibt es aber in dem Sinne absolut, als es unbezogen ist: denn der

---

ten, Beziehungen, Sachverhalte – Freiburg-München 1992, 19–24 u. 177–212, wobei ich die Ausführungen Tegtmeiers nur als Anregung für mich betrachte und sie mir nicht (uneingeschränkt) zu eigen mache.

[76] S. u. a. STh I qu42 art5 c: „Secundum etiam relationes manifestum est quod unum oppositorum relative est in altero secundum intellectum". Vgl. auch ibd. ad3.

eine Sachverhalt des Bezogen-Seins ist als dieser in mehreren Beziehungen *eine* und mit diesen einzelnen Beziehungen als seinen Vollzügen identische Sachverhalt auf nichts in Gott bezogen, sondern seine Vollzüge, in denen er allerdings alleine sich hat, verhalten sich korrelativ[77]. Mit jenem allerersten Hinweis ist weder eine Relativierung der Einmaligkeit der Dreieinigkeit Gottes intendiert noch die glaubensunabhängige Erkennbarkeit der Trinität behauptet: Denn in der Seinsdimension des Endlichen geht die Beziehung so in ihren von ihr unterschiedenen Träger ein, daß sie nicht mehr reine Darstellung des einen Beziehungssachverhaltes ist, dieser also irgendwie zerfällt. In Gott dagegen ist die Beziehung subsistent und daher die restlose Anwesenheit des einen Beziehungssachverhaltes. Trotzdem bleibt es vernunftautonom unerschwinglich, ob und inwiefern es etwas geben kann, das sich rein in Relationen bzw. ganz als Korrelationalität ereignet: Trinität ist also denkerisch quasi nachvollziehbar, nicht aber in ihrer positiven „Möglichkeit" ohne Offenbarung erkennbar.

Diesen ersten Ansatz gilt es nun zu vertiefen, damit nicht der Eindruck entsteht, als sei die Einheit des Wesens in Gott doch nur die „lockere" Einheit eines Beziehungsgeflechtes, und damit jener Ansatz mit dem onto-logischen beim esse subsistens bzw. actus purus verbunden wird.

In meiner Dissertation „Summa actualitas" unternahm ich den Versuch, die Wesenseinheit in Gott mit der Personpluralität durch den Begriff des actus purus zu vermitteln[78], welchen Ansatz ich in einem weiteren Beitrag erneut aufgriff und weiterführte[79] und welchen ich hier noch einmal präzisierend aufrollen möchte:

Dabei gehe ich von dem von Thomas wiederholt festgestellten Zusammenhang[80] von actus primus (Form, Sein) und actus secundus (operatio/actio) aus. Zwischen beiden besteht ein engstes Verhältnis in dem Sinne, daß der erste Akt den zweiten direkt nach sich zieht, sich in diesem quasi auslegt, weshalb der erste Akt seinen Namen („Akt") vom zweiten bezieht. In diesem Zusammenhang setzt jeder Akt qua Form das transeunte agere (eine Gestalt des actus secundus) als Mitteilung dieser Form frei: der actus primus zieht seine Mitteilung im actus secundus nach sich. Der Glaube an den dreifaltigen Gott (nicht eine vernunftautonome Deduktion) legt es daher nahe, Gottes Dreieinigkeit mit seinem Wesen als reinster Akt derart in Verbindung zu bringen, daß in ihm die höchste Akthaftigkeit seines Wesens eine wahrhaftige und allervollständigste Mitteilung dieses einen Wesensaktes freisetzt, so daß dieser eine Wesensakt als streng ungeteilter und „nume-

[77] Vgl. dazu *Obenauer*, Summa actualitas 142f. u. 398–400. – Zur Vermittlung von Wesenseinheit und Persondifferenz in Gott durch den „Begriff" eines bereits relational verstandenen Wesens vgl. *W. Pannenberg*, Systematische Theologie I, Göttingen 1988, 362–364 u. 397f.

[78] S. *Obenauer*, Summa actualitas 63–88, 415–442.

[79] *K. Obenauer*, Electio e sinu Trinitatis. Bonaventuras Prädestinationslehre nebst einem Reflexionsbeitrag, Hamburg 1996, 79–96.

[80] S. *Obenauer*, Summa actualitas, 69–72, 418f., 427f.: dort auch Stellenangaben.

risch" selbiger von Mitteilendem und Mitteilungsempfänger kommuniziert wird; im Gegensatz zu der in den Geschöpfen sich stets nur gebrochen realisierenden Mitteilung des actus primus im actus secundus, welcher den actus primus nie als den numerisch selbigen mitteilen kann[81]. Der strenge Konnex von actus primus und actus secundus im Geschöpf, wonach der actus primus den actus secundus quasi als seine Auslegung nach sich zieht, lädt dazu ein, das im Geschöpf unmittelbar Zusammenhängende für Gott, den reinsten Akt, – über eine bloß sachliche Identität bei virtueller Distinktion hinaus – als koinzident zu denken: der eine reine Akt (actus „primus") ist in Gott „im selben Atemzug" Akt qua Mitteilung dieses Aktes (actus „secundus"[82]). Der eine reine Akt in ihm ist unmittelbar akthaft als Geschehen der Mitteilung dieses einen Aktes. Somit wäre dasjenige, was sich in den notionalen Akten Gottes (aktives und passives Zeugen bzw. Hauchen) ereignet, nämlich die Mitteilung des einen Wesensaktes, unmittelbar mit dem einen Wesen als reinem Akt selbst gegeben. Es gilt dann also die Gleichung: essentia divina = esse subsistens = actus purus = communicatio ipsius actus puri = aut generatio activa aut generatio passiva (utrumque simul idem cum spiratione activa) aut spiratio passiva.

Wenn im folgenden vorzüglich auf die dynamische Dimension des Aktes qua communicatio abgehoben wird, so ist ein Mißverständnis zu meiden: die Koinzidenz des prim- und sekundaktlichen Aspektes („Inhalt" *und* Mitteilung dieses „Inhaltes") darf nicht vergessen werden: die communicatio ist in Gott nicht wie im Geschöpf, wo sie das andere des mitgeteilten Inhaltes, des actus primus ist, so daß Gott als communicatio „inhaltsleer" wäre. Andererseits bedeutet die Koinzidenz freilich, daß sich in Gott kein einziger „Inhalt" außerhalb von dessen aktuoser Mitteilungsdynamik vollzieht.

Aus der Identität des einen Wesensaktes Gottes als Geschehen der Mitteilung dieses einen Wesensaktes erhellt zum einen, daß dieser Wesensakt als einer und selbiger von mehreren Trägern „besessen" sein muß, welche Träger = Hypostasen/Personen sich rein ursprungsrelational (Geben und Empfangen des einen Wesens an- und voneinander) unterscheiden müssen. Zum anderen wird deutlich, daß die indistinkt essentiale Ebene Gottes sich unmittelbar auf der distinkt-notionalen vollzieht: Wenn nämlich der eine Wesensakt zugleich die communicatio *ist* und als *ein* Wesensakt die *eine* com-

[81] Dazu s. bei Thomas: 1Sent ds4 qu1 art1, sed-contra2 und c; De Pot. qu2 art1 c; bei Bonaventura: 1Sent ds8 p2 qu1 ad1, ib. ds9 qu1 f4, DeMystTrin qu6 art2 c u. ad7 (I, 166a, 180a; V, 104b, 105b).

[82] Dieser Akt qua Mitteilung ist in Gott freilich kein transeuntes agere mehr. – Ferner ist daran zu denken, daß der „sekund"-aktliche Aspekt des einen reinen Aktes nicht allein die Dimension der communicatio umfaßt, sondern z. B. auch intelligere und velle. Dennoch sind alle diese Aspekte von der communicatio umgriffen: Akt qua Sein und operatio gestalten sich in Gott als Mitteilung dieses Aktes bzw. dieser operatio, weshalb hier einfachheitshalber das Verhältnis des prim- zum sekundaktlichen Aspekt in Gott mit dem des „Inhaltes" zu seiner Mitteilung gleichgesetzt wird.

municatio, dann ist er als die eine communicatio und somit als der eine Akt dennoch nur in den und als die distinkten Vollzüge(n) dieser Kommunikation gegeben: als „aktives" Mitteilen (Zeugen und Hauchen) oder als „passives" Mitteilen = Empfangen (Gezeugt- und Gehauchtwerden). Und als Geschehen einer Kommunikation, welche ihrerseits – obwohl *ein* Geschehen – als dieses Geschehen nur in den differenten Vollzügen dieses Geschehens sein kann („aktives" und „passives" Mitteilen), muß der eine Wesensakt Gottes eben als Geschehen mitgeteilt werden, dies derart, daß der „aktiv"-gebende Vollzug der Mitteilung sich unmittelbar in den ihm korrelativ entgegengesetzten passiven Vollzug „umlegt" bzw. sich in diesen hineinerwirkt (das genera-re bzw. spira-re in das genera-ri bzw. spira-ri) bzw. umgekehrt der passive Vollzug den aktiven sich in den eigenen hineinerwirken bzw. „umlegen" läßt, auf daß durch diesen Übergang der Momente des einen Geschehens ineinander dieses eine Geschehen selbst mitgeteilt wird. Und da sich das generare-generari zugleich als spirare vollbringt, wird von daher deutlich, daß alle Vollzüge als strikt korrelationale Vollzüge des einen und einzigen korrelativen Geschehens des reinen Aktes je ganz dieser eine und selbige reine Akt bzw. das eine Geschehen der communicatio sind. Das eine Wesen ist der eine Akt der communicatio, der – obwohl ganz und gar einer und ungeteilt – dennoch unmittelbar nur als mit differenten Vollzügen seiner selbst identischer gegeben ist: Daß das eine Wesen = der eine reine Akt das Geschehen seiner Mitteilung selbst ist, ist, daß dieser Akt im Zeugen mitgeteilt wird (Vater), was untrennbar das Mitgegebensein des gezeugt werdenden Empfangens (Sohn) bedeutet, derart, daß sich das Geben ins Empfangen hineinerwirkt, der aktive Vollzug in den passiven als seine Umkehrung; ebenso ist diese Mitteilung, daß dieser Akt im Gezeugt-werden des Sohnes empfangen wird und darin das Mitgegebensein des zeugenden Gebens ist. Genera-re ist also das-selbe wie genera-ri[83] – und dennoch sind beide korrelational entgegengesetzt, um in dieser Korrelationalität gerade je ganz das eine Geschehen zu sein[84].

Das eine Wesen Gottes ist in drei Personen als die eine, ihre Kommuniziertheit durch mehrere mitsetzende Größen und als das eine und selbige unteilbare (= einfache) Geschehen, während die Personen die einander korrelativ entgegengesetzten Vollzüge dieses Geschehens sind. Das Geschehen, der eine Wesensakt nämlich, ist nur eines, seine Vollzüge, die Personen, aber drei, auf daß das eine Wesen als dieses eine Wesen qua reiner Akt nur als mit drei distinkten Vollzügen (= Personen) identisches sein, m.a.W. sich trotz seiner unteilbaren Selbigkeit nur disjunktiv vollziehen kann.

---

[83] Und das generare-generari, als sich zugleich als spira-re ereignend, ist das-selbe wie spira-ri – und doch letzterem korrelativ opponiert.

[84] M. E. gibt es bereits bei *Thomas* deutliche Ansätze dazu, Gottes Wesen als ein korrelativ sich vollziehendes Geschehen (ein Wesensakt in mehreren korrelativen Vollzügen desselben) zu denken: so z. B. in 1Sent ds20 qu1 art1 ad1, C. G. IV,13 u. STh I qu28 art3 ad1; dazu s. *Obenauer*, Summa actualitas, 252–254, 421 u. 426f. – Vgl. auch *Schmidbaur* 347–352.

Da nun aber der eine Akt nur *in* und *als* seine(n) korrelativ entgegengesetzten Vollzüge(n) *ist*, stellen diese Vollzüge durchaus distinkte Akte, somit also distinkte Seins-, Erkennens-, Wollensakte etc. dar; jedoch keine absolut voneinander unterschiedene Akte, sondern streng korrelationale als Vollzüge des einen Aktes der korrelational sich vollziehenden communicatio sui[85]. Und deshalb können indistinkt-essentiale und distinkt-personale Akthaftigkeit und somit Vollkommenheit nicht in Konkurrenz zueinander treten: Denn gerade als unbegrenzter *Akt* ist der reine Akt – als unwiederholbare Wirklichkeitsfülle und deshalb jenseits aller Potentialität und daher Zusammensetzung stehend – einer und einfach; als diese *Akt*-Fülle hinwiederum muß er sich unmittelbar als er selbst in untereinander strikt korrelativ distinkten Akten vollbringen, auf daß so die Distinktheit der Akte als Vollzüge des einen Aktes gerade die Bedingung der Einheit und Einfachheit des unbegrenzten Aktes eben aufgrund seiner Akthaftigkeit ist. Da die distinkten Akte und somit distinkten Vollkommenheiten die Vollzüge eben des einen Aktes bzw. der einen perfectio sind, in welchen alleine der eine Akt unmittelbar sich hat, können sie ihm bzw. ihr trotz ihrer Unterschiedenheit untereinander dennoch nichts virtuell hinzufügen, da der eine Akt Gottes nur über und durch sie der eine Akt ist. Und da die korrelativen Akte gerade in ihrer jeweiligen distinkten Eigenheit nichts anderes als Vollzüge des einen sich je ungeteilt in ihnen vollbringenden reinen Aktes sind, können diese korrelativ distinkten Akte sich nicht ergänzen, auf daß zwei oder drei Personen mehr wären als eine. Und so wird verständlich, daß der in den korrelativ opponierten Akten dennoch eine und selbige Wesensakt Gottes „bereits" in seiner Indistinktheit als dieser eine Wesensakt eine alle Aktualität in sich „sammelnde" Akt-Fülle sein kann.

Für die Subsistenzfrage bedeutet dies nun folgendes: Der eine Akt bzw. das eine Sein ist, wie bereits deutlich herausgestellt, als dieser eine Akt die absolut unergänzbare Seins- und Wirklichkeitsfülle und daher als dieser eine Akt subsistent. Zugleich ist er als Akt = communicatio ipsius actus puri unmittelbar als korrelativ distinkte Akte gegeben, ohne aufzuhören, darin je der eine Akt zu bleiben. Diese strikt relationalen Akte müssen als mit dem einen Akt identische Vollzüge dieses Aktes selbstverständlich ebenso subsistent (= subsistentia in concreto) sein wie dieser. Und als distinkte Vollzüge des einen Seins und Durch-sich-Seins müssen diese distinkten Akte ein je anderes unbegrenztes Durch-sich-Sein, mithin also drei subsistentiae in abstracto sein. Da die drei Vollzüge als drei subsistente Akte im Gegensatz zum einen Akt, den sie vollziehen, inkommunikabel, als Vollzüge des reinen

[85] Da es nach dem hier vorgelegten Verstehensmodell in Gott distinkte Seins-, Erkennens- und Wollensakte der Personen deshalb gibt, da der ungeteilt eine essentiale Akt des Seins, Erkennens, Wollens jene distinkten Akte als Vollzüge dieses einen Aktes qua *communicatio* ipsius unius actus erheischt, unterscheiden sich die personal eigenen Akte des Seins, Erkennens und Wollens rein ursprungsrelational: Sein-Erkennen-Wollen *als* generare/spirare = dare und *als* generari/spirari = accipere.

Aktes geistig par excellence und schließlich subsistente Größen mit je eigenem Subsistenzprinzip (esse per se) sind, kommt es ihnen zweifelsohne im höchsten Maße zu, Personen zu sein. Die indistinkt-essentiale Subsistenz (in concreto wie in abstracto) steht zur distinkt-personalen (ebenso in concreto wie in abstracto) also in gar keiner Weise in Konkurrenz: vielmehr ist die eine essentiale Subsistenz als der eine reine Seinsakt nur in den und als die streng korrelational entgegengesetzten Subsistenzen als distinkten Vollzügen des einen subsistenten Seinsaktes gegeben, wie umgekehrt freilich die distinkten Subsistenzen als Vollzüge der einen essentialen Subsistenz an diese „rückgebunden" sind. Mitten in dem einen subsistenten Seinsakt steht „man" also in den drei korrelativ distinkten subsistenten Seinsakten – und umgekehrt.

Damit läßt sich schließlich auch die Frage nach der Personkonstitution einfacher beantworten: Die Person ist einerseits durch ihre Beziehungsproprietät qua distinkter Vollzug des einen reinen Aktes sowohl als diese distinkte Person als auch als das eine Wesen konstituiert[86]; umgekehrt ist sie durch das eine Wesen sowohl als eben dieses Wesen als auch als distinkte Person konstituiert. Denn ihre Proprietät ist als distinkter Vollzug des einen essentialen Aktgeschehens eben dieses eine Geschehen selbst. Die eine Wesenheit kann sich aber als das eine Geschehen der communicatio actus, wie hinlänglich beschrieben, nur disjunktiv in streng korrelierenden Vollzügen vollbringen. Indem sie das Gottsein der Person „setzt", „setzt" sie daher auch den distinkten Vollzug dieses Gottseins mit und daher die Person als diese Person. Die Person ist also durchaus diese Person dadurch, daß sie die eine Wesenheit = das eine korrelativ-disjunktiv sich vollziehende Geschehen des reinen Aktes ist; selbstverständlich jedoch nicht, insofern sie dieses Wesen ist, derart, als unterscheide sie sich von den anderen Personen im Wesen und nicht nur im Vollzug des einen Wesensgeschehens. Die Konstitution der Unterscheidung durch das Wesen läßt also das Axiom „distinctiones in personis – unitas in natura"[87] gänzlich unberührt.

Mit dem Erreichen des vorläufigen Abschlusses meiner spekulativen Einlassungen gilt es hier, auf einen Einwand einzugehen, welcher sich aus der kirchlichen Lehrtradition gegen mein „Modell" erheben mag: Wenn ich dem einen Seinsakt drei Vollzüge derart zuordne, daß diese drei korrelativ entgegengesetzte Seinsakte darstellen, so daß konsequenterweise auch von drei Erkenntnis- und Wollensakten etc. die Rede sein muß, lehre ich dann nicht statt ein Wesen in drei Personen eine Wesenheit in drei Wesenheiten? Wie steht es zudem mit jenen Lehraussagen, welche die Einheit des Wollens, Erkennens etc. gegen eine Dreiheit des- bzw. derselben einschärfen? Zum ersten ist zu sagen, daß ich von drei strikt korrelativ sich ereignenden Akten derart, daß sie Vollzüge eines einzigen Aktes bzw. Geschehens bzw. „Sach-

[86] Vgl. Thomas: De Pot. qu8 art3 c: „Paternitas ... constituendo Patrem, constituit Deum".
[87] DS 804.

verhaltes" darstellen, in gar keiner Weise sagen kann, daß sie sich im Wesen unterscheiden[88]. Daher ist der eine Akt, das eine Geschehen bzw. der eine „Sachverhalt" auch das eine und einzige Wesen dieser drei Vollzüge und in diesen Vollzügen. Diese Vollzüge sind als Vollzüge des unbegrenzten reinen Aktes Vollzüge einer geistigen Wirklichkeit und daher Personen. Mit dem zweiten Einwand habe ich mich schon anderswo[89] eingehender auseinandergesetzt, auf welche Ausführungen ich erneut verweise. Die Entkräftung dieses Einwandes lief im Wesentlichen darauf hinaus, daß die distinkten Seins-, Erkenntnis- und Willensakte eben strikt korrelative Vollzüge eines einzigen Aktes (des Seins, Erkennens, Wollens etc.) sind, der sich gerade um seiner Einheit willen in diesen und als sie vollzieht, ohne aufzuhören, in den drei distinkten Akten ungeteilt derselbe eine Akt zu bleiben. Allerdings bleibt hier noch die Frage unbeantwortet, inwiefern die Sprachregelung des sog. „Athanasianum"[90] gewahrt bleibt, welche von nur *einem* Unermeßlichen, Ewigen etc. zu reden gebietet, analog (wenn auch nicht expressis verbis) also auch von nur einem Erkennenden, Wollenden etc. Diese Sprechweise liegt darin begründet, daß die forma significata – Unermeßlichkeit, Ewigkeit oder auch Erkennen, Wollen – eine essential gemeinsame Eigenschaft der Dreien ist[91]. Damit ist aber kaum zu vereinbaren, einfachhin von zugleich drei und einem Seins-, Erkennens-, Wollens-Akt(en) etc. zu sprechen. Um die Vereinbarkeit meines Modells mit der klassischen Sprechweise rechtfertigen zu können, müßte also ein stichhaltiger Grund genannt werden können, weshalb die klassisch als Essentialia eingestuften Attribute Gottes auch in meinem Modell vorrangig essential-gemeinsam sind. Und diesen Grund kann man m. E. darin erblicken, daß die distinkten Seins-, Erkennens- und Wollensakte je Vollzüge eines einzigen Seins-, Erkennens- und Wollensaktes um dessen Einheit willen sind – und dies noch einmal so, daß die distinkten Akte resp. Vollzüge den einen Akt als „Gegenstand" ihrer Mitteilung – Geben und Empfangen – „umkreisen". Deshalb formuliere ich für mein (!) Modell folgende Regel: Solche Namen, welche zugleich einen distinkten Vollzug als auch eine(n) solche(n) Akt bzw. Eigenschaft, welche(r) sich als ungeteilt eine(r) in mehreren Vollzügen um seiner/ihrer Einheit willen vollbringt und dabei von den Vollzügen gebend-empfangend „umkreist" wird, bezeichnen, will ich den Status eines Essentiale *simpliciter* und eines Personale *secundum quid* zuerkennen, wie z. B. Sein, Erkennen, Wollen etc.: Die drei Personen sind daher einfachhin ein Seiender, Erkennender, Wollender etc., gewissermaßen jedoch drei Seiende, Erkennende, Wollende. Solche Namen nun, welche nur die Vollzüge als solche benennen, stellen schlechterdings nur eine Personbezeichnung dar. M. E. kann, ja muß

[88] Also auch nicht so, daß sie drei Wesenheiten als Vollzüge einer Wesenheit wären!
[89] S. Electio e sinu Trinitatis, 91–93.
[90] DS 75.
[91] Vgl. Thomas STh I qu39 art3.

man sogar zwar auch von einem essentialen Person-Sein, Unterschieden-Sein (voneinander)[92] und Bezogen-Sein (aufeinander)[93] reden, welches daher eines in distinkten Vollzügen ist. Dennoch kann man in gar keiner Weise von *einer* Person, *einem* (intra divina) Unterschiedenen oder *einem* (intra divina) Bezogenen sprechen: „Unterschiedener" (innerhalb Gottes), „Bezogener" (innerhalb Gottes) und „Person" können von den drei Personen unmöglich in der Einzahl ausgesagt werden. Für die ersten beiden leuchtet dies unmittelbar ein; was „Person" angeht, so bezeichnet dieser Begriff ja gerade den distinkten Vollzug des einen reinen Aktes, kann mithin also nur in der Mehrzahl von den drei Personen ausgesagt werden. Und wenn man „Beziehung" als distinkten Vollzug des einen Bezogen-Seins auffaßt, läßt sich „Beziehung" mühelos als ein von den drei entgegengesetzten Beziehungen schlechterdings nur im Plural auszusagender Name verstehen. Der eine Gott ist in seinem einen essentialen Erkenntnis- und Wollensakt auch einfachhin *ein* Erkennen*der*, in seinem einen essentialen Voneinander-unterschieden-Sein, Bezogen-Sein und Person-Sein aber in gar keiner Weise ein (intra divina) Unterschieden*er*, *eine* Beziehung bzw. *ein* Bezogen*er* (ad intra secundum relationem realem) oder *eine* Person. Das eine Geschehen der communicatio und seine Vollzüge werden selbstverständlich ausschließlich indistinkt-essential resp. distinkt-personal ausgesagt. Schließlich wiederhole ich meine in „Electio e sinu Trinitatis"[94] ausgesprochene Erklärung, daß ich nichts „temerarie asserendo" vortragen will: Ich akzeptiere, daß mein Modell sich am Glauben der Kirche zu messen hat (und nicht umgekehrt) und daher nur insoweit brauchbar ist, als es diesen artikuliert, worüber die Gemeinschaft der Glaubenden und ihr lebendiges Lehramt befinden; wobei jedoch nicht zu vergessen ist, daß durch veränderte Begrifflichkeiten und Formulierungen ebenso wie durch neue Verstehenszugänge die gemeinte res fidei bisweilen „zutreffender" artikuliert werden kann. Abschließen möchte ich mit der Frage, ob ich nicht gerade dadurch, daß ich zwar distinkte Akte auf allen „Ebenen" in Gott ansetze (der des Seins, Erkennens, Wollens etc.), diese aber deshalb ansetze, weil ich die Relationen in Gott als wirkliche Vollzüge des einen Aktes (des Seins, Erkennens, Wollens etc.) eben um seiner Einheit willen denke, so nicht gerade dem Anliegen des Monotheismus gerechter werde?

Zum Schluß wäre noch Licht auf ein Problem zu werfen, welches spirituell von nicht geringer Bedeutung ist: Es ist die seit Rahner wieder häufiger gestellte Frage, welches „Ich" wir denn in Gott meinen, wenn wir zu ihm „Du" sagen: ein „Ich" in drei Personen oder doch drei „Ich" der drei Personen (wenn auch irgendwie essential vermittelt)?

Die Antwort ist m. E. von jenem Verstehensmodell der Subsistenz Gottes

[92] Dazu s. *Obenauer*, Summa actualitas, 440–442.
[93] S. ebd. 142f.
[94] A.a.O. 93.

her zu finden, wie ich es oben entworfen habe: dabei hat man sich erneut zu vergewärtigen, daß Gottes eines Wesen als der eine unbegrenzte actus purus durch sich selbst als diesen einen actus illimitatus subsistent ist. Unbegrenztheit, welche diesen reinen Akt wesentlich auszeichnet, ist aber in ihrer ganzen Schrankenlosigkeit nur im Erkennen möglich: das Sein kommt als Sein – jenseits seiner nichtigenden Verendlichungen – nur im Erkennen zu sich. Das Sein ist also es selbst nur, indem es erkennend vollzogen wird. Das Sein schlechthin, also das Sein Gottes qua esse subsistens, muß aber eine durch sich bestehende Größe sein. Wenn das Sein es selbst aber nur ist, indem es erkennend vollzogen wird, das absolute Sein aber ganz und gar durch sich selber ist, dann muß dieses absolute Sein selber sich selbst erkennen, um durch sich zu bestehen[95]. Die Subsistenz des Seins ist also näherhin als Selbsterkenntnis dieses Seins charakterisiert. Und wie das eine reine Sein „schon" als dieses eine Sein durch sich besteht, so ist Gottes Wesen – welches dieses eine reine Sein ist – „schon" als dieses eine Wesen ein sich Erkennendes. Das eine Wesen Gottes ist als ipsum esse subsistens *ein* ganz und gar bei sich seiendes geistiges Subjekt, dies derart, daß in Gott „bewußte" Selbstgegenwart und „gegenständliche" Selbsterkenntnis in eins fallen: Gottes Sein ist ganz und gar bei sich, es ist Sein als Bei-sich-Sein. In diesem Sinne ist das eine Wesen Gottes ein „Ich", und zwar ein unausdenkbar in sich gesammeltes „Ich", wie eben das reine Sein, welches sich als Selbsterkenntnis vollbringen muß, das unaussprechlich Über-Einfache ist. Und da das reine Sein eben als pures Sein ineffabel einfach ist, reines Sein aber mit reiner Akthaftigkeit gleichbedeutend, deshalb ist das eine bei sich seiende reine Sein gerade wegen seiner allerhöchsten Gesammeltheit in seinem Bei-sich-Sein in drei korrelativen Vollzügen dieses Bei-sich-Seins gegeben. Denn als reiner Akt ist das eine Sein und Bei-sich-Sein Gottes nur in den korrelativ opponierten Akten der einen communicatio actus puri gegeben. Und da diese Akte distinkte Subsistenzen (in concreto und abstracto) als Vollzüge der einen essentialen Subsistenz sind, diese sich aber durch das „subjekthaft-ichhafte" Bei-sich-Sein des einen Wesens-Seins vollzieht, so müssen die drei korrelierenden Akte je ein „Ich" mit eigenem Bei-sich-Sein als korrelierende Vollzüge des einen akthaften Bei-sich-Seins sein.

Was hier der Einfachheit halber als *erkennendes* Bei-sich-Sein beschrieben wurde, gestaltet sich freilich der Sache nach nicht minder notwendig als ein Bei-sich-Sein qua Sich-*Wollen* bzw. Sich-Lieben. Und da das eine erkennend-liebende Bei-sich-Sein des Wesens nur in den und als die drei strikt korrelativen Vollzüge(n) dieses Bei-sich-Seins gegeben ist, so begegnet dieses eine Bei-sich-Sein als ein je anderes erkennend-liebendes Bei-sich-und-darin-beim-anderen-Sein, da der distinkte Vollzug des einen Wesens als relatio subsistens nur so bei sich sein kann, daß er darin untrennbar und in ei-

[95] Ich stütze mich dabei auch auf folgende Thomas-Stellen: De Ver. qu2 art2 ad2, C. G. I, 44 u. II, 82, SThI qu14 art2 ad1.

nem erkennend-liebend bei seinem korrelativen Mitvollzug ist. Das bedeutet schließlich, daß ich, wenn ich dem wirklich *einen* „Ich" Gottes begegne, ich *darin* dem korrelational dreifachen „Ich" der Personen nahe bin; und wenn ich dem distinkten „Ich" einer Person nahe bin, bin ich darin doch dem einen gemeinsamen „Ich" aller Personen und darin allen drei „Ich" nahe. Dies heißt: die Versenkung in den einen, einfachen Gott, in sein „essential" eines, ganz und gar in sich gesammeltes „Ich" ist spirituell legitim und sogar unersetzlich. Und doch bin ich mitten in dieser Ein-sam-keit in Gottes Drei-sam-keit, bei den drei ganz und gar korrelierenden „Ich", um in ihnen und in ihrer restlosen Korrelativität beim einen, einfachen „Ich" des einen Wesens zu sein. Kein Aspekt relativiert den anderen, sondern fordert ihn in uneingeschränkter, hier nur mit blassen und ganz und gar versagenden Worten wiederzugebender Geltung.

Eschatologisch bedeutet dies, daß uns hier eine „Versöhntheit" – eigentlich das unzutreffendste Wort – von Einheit und Verschiedenheit erwartet, in der sich erst wirklich alles löst. Denn weder ein solitarisches „Ich" noch ein – noch so kommunikatives – Nebeneinander dreier „Ich" kann unsere alles lösende und erlösende Vollendung sein, sondern nur die Abgründigkeit allerletzter Gesammeltheit, welche sich gerade um ihrer selbst willen in einer relationis oppositio vollzieht: die in Gott selige Seele steht inmitten seiner Einfachheit in dessen Dreifaltigkeit, um darin ganz und gar dem einen Gott zu begegnen[96].

Es ist also legitim, mit Elisabeth von der heiligsten Dreifaltigkeit gerade so[97] zum dreifaltigen Gott zu beten:

„Heiligste Dreifaltigkeit,
mein Alles, meine Seligkeit,
unendliche Einsamkeit,
Unermeßlichkeit,
in die ich mich verliere,
dir gebe ich mich ganz hin.
Senke dich tief in mich hinein,
auf daß ich mich in dich versenken kann
und so wartend ausharre,
bis ich einst hingehe,
um in deinem Licht
den Abgrund deiner Herrlichkeit zu schauen.
Amen."

[96] Vgl. hierzu die Gedanken *Salmanns* in: Wer ist Gott?, 256–261.

[97] Das folgende Gebet ist entnommen aus: *Der große Sonntags-Schott*. Für die Lesejahre A-B-C (hg. von den *Benediktinern der Erzabtei Beuron*), Freiburg-Basel-Wien 1975, S. 1730; Hervorhebungen von mir.

ThPh 72 (1997) 216–230

Zu den Anfängen des Deismus[1]

Von Günter Frank

I.

In der Deismusforschung gibt es schon seit längerer Zeit Hinweise darauf, daß der Deismus oder die sog. „deistae" mit der Entstehung des später Sozinianismus genannten Antitrinitarismus und seiner werdenden Theologie in ihrem Verhältnis zur Philosophie im Zusammenhang stehen. Die Gelehrten der Antitrinitarier – so Gustav Adolf Benrath, einer der besten Kenner dieser Bewegung – hätten „die theologischen Gedanken und Anregungen vor allem an die Arminianer in Holland und an die Vertreter des Deismus in England" vermittelt. „Über die Grenzen der Länder und Konfessionen hinweg wirkten sie wegbereitend für den werdenden theologischen Rationalismus."[2] Die Vermutung, daß die Anfänge des Deismus, der über Herbert of Cherbury und den englischen Deismus später zur Religionsphilosophie der Aufklärung wurde[3], nicht allein in einer – nicht näher bekannten – Gruppe von Gelehrten in Lyon um das Jahr 1563 zu finden seien, wie dies Günter Gawlick durch die Edition eines bezeichnenden Passus des Mitarbeiters Calvins und reformierten Theologen Pierre Viret (1511–1571) nachweisen konnte[4], sondern möglicherweise sogar mit dem

[1] Der folgende Beitrag entstand während eines Forschungsaufenthaltes an der Herzog August Bibliothek in Wolfenbüttel. Für ihre kritischen Hinweise bei der Entstehung dieses Beitrages möchte ich dem Direktor der „Bibliotheca Philosophica Hermetica" in Amsterdam, Herrn Dr. Carlos Gilly, Herrn Dr. Max Engammare vom „Institut d'Histoire de la Réformation" in Genf sowie Herrn Dr. Maciej Wlodarski von der Jagiellonen-Universität in Krakau danken.

[2] *G. A. Benrath*, Antitrinitarier, in: TRE 3 (1978) 168–174, hier: 168.

[3] So bereits *W. Dilthey*, Die Autonomie des Denkens, der konstruktive Rationalismus und der pantheistische Monismus nach ihrem Zusammenhang im 17. Jahrhundert, 1893, in: Aufsätze zur Philosophie (hrsg. von *M. Marquardt*), Berlin 1986, bes. 329–341; *E. Troeltsch*, Gesammelte Schriften, Bd. 4, Tübingen 1924, 429; vgl. darüber hinaus: *G. Gawlick*, Der Deismus als Grundzug der Religionsphilosophie der Aufklärung. H. S. Reimarus (1694–1768), Göttingen 1973; *ders.*, Deismus, in: HWP 2 (1972) 44–47; *M. Schmidt*, Deismus, in: RGG 2 (^{3}1958) 57–69; *M. Kessler*, Deismus, in: LThK 3 (^{3}1995) 60–62.

[4] Dieser bezeichnende Passus aus Pierre Virets Widmungsepistel der „Instruction Chrestienne en la Doctrine de la Loy et de l'Evangile et en la vraye philosophie et theologie tant naturelle que supernaturelle des Chrestiens" aus dem Jahr 1563 findet sich in *G. Gawlicks* Vorwort des Nachdrucks *G. V. Lechler*, Geschichte des englischen Deismus, Tübingen 1841 (ND. Hildesheim 1965), VIII-X. Zugänglich ist dieser Passus auch in *Ch. Schnetzler, H. Vuilleumier, A. Schroeder* (Hg.), Pierre Viret d'Après lui-Meme, Lausanne 1911, 233–236. Übrigens hatte sich Viret mehrfach über die „déistes" geäußert, so auch in seinem „L'Interim faict par dialogus", das ebenfalls 1565 in Lyon erschien, hier unter dem Stichwort „Les Libertins" (199–202). Alle Deismustexte Virets finden sich bei *F. Berriot*, Athéismes et Athéistes au XVI siècle en France, Bd. 2, Lille 1984, 627–633. So schwierig die zeitgenössische Polemik eine sachliche Rekonstruktion der theologischen Positionen macht, die mit dem Begriff der „déistes" verbunden sind, so werden aus den Schilderungen Virets wenigstens fünf entscheidende Charakteristika deutlich, die sozusagen zum Lehrbestand dieser Gruppe von Gelehrten zählen: die Leugnung der wahren Gottheit des Sohnes der Trinität, der Auferstehung des Leibes, der Unsterblichkeit der Seele und einer göttliche Vorsehung; die Auffassung von der einen Gottheit, die sie gemeinsam mit den

Entstehen antitrinitarischer Gemeinden in Polen im Zusammenhang stehen, hat Ernst Feil in einer jüngeren Publikation mit einigen Hinweisen bekräftigen können[5]. Feil hat damit auf den noch von Pierre Bayle und Johann Heinrich Zedler gesehenen Zusammenhang des Deismus und der Entstehung des Sozinianismus[6] hinweisen können, der in der Gegenwart entweder vergessen ist oder heftig bestritten wird[7]. Allerdings ist die Diskussion jener Autoren, auf die sich Feil bezieht – neben dem in der Deismusforschung bekannten Marin Mersenne (1588–1648) vor allem der spanische Jesuit und Theologe Juan de Maldonado (1534–1583)[8], der Sorbonner Theologieprofessor Gabriel Du Préau (1511–1588), der niederländische Bischof Wilhelm van der Lindt (1525–1588)[9] und der lutherische Theologe und Superintendent Johannes Wigand (1523–1587)[10] –, nicht immer klar und teilweise auch irreführend.

Zu ähnlichen Ergebnissen über jene von Pierre Viret anvisierte Gruppe in Lyon gelangte auch die Studie von Christopher Betts aus dem Jahr 1984 „Early Deism in France. From the So-Called ‚déistes' of Lyon (1564) to Voltaire's ‚Lettres philosophiques' (1734)". Mit Ausnahme von Jean Bodin sei Viret die einzige Quelle für die Verwendung des Begriffs „déistes" im 16. Jahrhundert und deshalb von so herausragender Bedeutung für die Erforschung des frühen Deismus. Mißlich ist auch für Betts, daß die Äußerungen Virets vage bleiben, weil sie aufgrund fehlender Namen keine eindeutige Benennung dieser Gruppe in Lyon ermöglichen. Aber ähnlich wie Feil geht er in seiner Auslegung dieser Texte davon aus, daß es sich mit hoher Wahrscheinlichkeit um antitrinitarische Gelehrte handelt.

Im Blick auf jene Gruppe der sog. Deisten in oder um Lyon läßt sich mit E. Feil und C. J. Betts zumindest Folgendes festhalten: wie erstens die durch

---

Türken und Juden hätten, und schließlich: die Anhänger solcher theologischer Anschauungen würden sich – so jedenfalls Viret – selbst „Deisten" nennen („cette bande qui s'appellent *déistes*").

[5] *E. Feil*, Die Deisten als Gegner der Trinität. Zur ursprünglichen Bedeutung und speziellen Verwendung des Begriffs „Deistae" für die Sozinianer: ABG 33 (1990) 115–124.

[6] Diese Bezeichnung, die in der Folge der Antitrinitarier Lelio Sozzini (1525–1562) und dessen Neffe Fausto Sozzini (1537/9–1604) im 17. Jahrhundert von der altprotestantischen Orthodoxie im polemischen Sinn geprägt wurde, hat sich allgemein in der deutschen Forschung durchgesetzt. Die Bewegung selbst nannte sich ursprünglich „ecclesia minor" im Gegensatz zur „ecclesia maior" der reformierten Gemeinden in Polen, bzw. „polnische Brüder" oder auch „Christianer". Weitere Begriffe für diese Bewegung sind „Antitrinitarier", „Unitarier" und „Arianer". Vgl. hierzu: *P. Wrzecionko*, Vernunft und Wahrheit im Denken der Sozinianer und der altprotestantischen Orthodoxie: NZSTh 14 (1972) bes. 172f; *B. Stasiewski*, Sozinianer, Sozinianismus, in: LThK 9 (²1986) 928–931.

[7] So schon von *O. Fock*, Der Sozinianismus nach seiner Stellung in der Gesamtentwicklung des christlichen Geistes, nach seinem historischem Verlauf und nach seinem Lehrbegriff, Kiel 1847; dann auch *Gawlick* 1972, 45f. Zur Diskussion vgl. *Feil* 1990, 115; 122f.

[8] Zu Juan de Maldonado (Johannes Maldonatus) vgl.: *W. Göbel*, Maldonatus, Juan, in: RGG 4 (³1960) 627; *J. I. Tellechea*, Maldonado, Juan de, in: LThK 6 (²1986) 1326.

[9] Zu Wilhem van der Lindt vgl. *M. Dierickx*, Lindanus, in: LThK 6 (²1986) 1062.

[10] Zu Johann Wigand vgl. *J. H. Zedler*, Grosses vollständiges Universallexikon, Bd. 56, Leipzig – Halle 1748, 608–615; *P. Meinhold*, Wigand, Johann, in: LThK 10 (²1986) 1119f.

H. Busson[11] zugänglichen Sitzungsberichte der Provinzstände südfranzösischer Diözesen deutlich machen, finden wir seit ca. 1560 eine Ausbreitung einer Gruppe von Vertretern, die wie bei Viret als „déistes" bezeichnet werden. Zweitens zeigen die Hinweise auf Juan de Maldonado aus dem Jahr 1578, daß diese Gruppe auch als neue Arianer bezeichnet wurde. Ergänzt werden muß hier, daß sich die Hinweise auf Maldonados Schrift „Commentarii in quatuor Evangelistas" beziehen, dem ein „Index haereseon et errorum haereticorumque" beigegeben ist, in dem jene Gruppe unter dem Stichwort „Ariani" behandelt wird[12]. Maldonado spricht hier also nicht von „déistes", sondern von Arianern, die aus dem Abendmahlsverständnis des Calvinismus hervorgegangen seien, sofern hier die wahre Gottheit Christi geleugnet werde und Christus auf eine solche Weise Sohn Gottes genannt werde wie auch Propheten und heilige Männer Söhne Gottes genannt würden[13]. Faktisch wird also klar, daß Maldonados Polemik im Calvinismus jene Neubelebung des Arianismus sieht. Bestätigt werden diese Hinweise schließlich durch Pierre de Saint-Juliens Nennung jener „secte d'ariens" um 1561 in Lyon, deren Mitglieder teils aus Italien, teils aus Deutschland stammten und die näherhin auch als Trinitarier und Servetisten bezeichnet werden, und durch Michel de Castelnau (1520–1592), der diese „nouvelle secte de déistes et trinitistes" in den Zusammenhang bringt mit der Ausbreitung des Sozinianismus in Lyon (l'expension du socinianisme à Lyon)[14]. Bei diesen Deisten handelt es sich also um eine Gruppe von Gelehrten, die sowohl als neue Arianer, Trinitarier, Antitrinitarier, Servetisten oder auch als Sozinianer bezeichnet wurden. Aus Feils Vergleich der beiden Häretikerkataloge von Gabriel Du Préau und Wilhelm van der Lindt geht schließlich hervor, daß offenkundig Du Préaus den Begriff der „deistae" auf Van der Lindts Häretikergruppe der Trinitarier bezogen hat und nun aber neben jener Gruppe in Lyon auf eine weitere Gruppe von Deisten in Polen verweist. Mit den Bemerkungen Du Préaus drängt sich also der Eindruck auf, daß wir möglicherweise mit zwei verschiedenen Traditionslinien der „deistae" rechnen müßten: einmal die seit Pierre Viret bekannte und über Marin Mersenne in die spätere antitrinitarische und antideistische Polemik verweisende Gruppe von „déistes" in Lyon und andererseits Deisten oder neue Arianer, die ziemlich zeitgleich in Polen entstanden sein müßten.

---

[11] Le Rationalisme dans la littérature française de la Renaissance (1533–1601), Paris ^{2}1971, 534f.

[12] Maldonados Schrift „Commentarii in quatuor Evangelistas" erschien – wie alle seine Schriften – posthum 1596 in Pont-à-Mousson (vgl. hierzu: *P. Bayle*, Historisches und kritisches Wörterbuch, Bd. 3, Leipzig 1743, 295–298; *Zedler*, 1739, Bd. 19, 721–723). Die Ausgabe, die mir vorliegt, hat die Imprimatur Lyon 1615, ist jedoch eine Neuausgabe Lyon 1682. Aus der Vorrede „ad lectorem" geht aber eindeutig hervor, daß Maldonado diese Schrift bereits 1578 fertiggestellt hatte.

[13] Commentarii in quatuor Evangelistas, Lyon 1682, 1614: „Signandus hic locus est adversus Arianos, quorum haeresis multis in locis ex Calvinismi ceno renascitur. Cum enim sciret cenus, Christum Filium esse Dei, eo modo, quo prophetae, & viri sancti Filii Dei appellantur."

[14] Die Belege bei *Feil* 1990, 118f, Anm. 20–22. Zur Diskussion dieser Autoren vgl. auch *Betts* 1984, 9–13.

Handelt es sich also um zwei Gruppen in Lyon und in Polen, die ziemlich gleichzeitig Zentren theologisch-philosophischer Bemühungen waren, die mit dem Begriff der „déistes" oder „deistae" im Blick standen? In welchem Zusammenhang stehen beide Gruppen zueinander? Welche theologisch-philosophischen Anschauungen stehen eigentlich hinter den – polemischen – Synonymen von Deisten, Arianern, Trinitariern, Antitrinitariern, Servetisten und Sozinianern? Und nicht zuletzt die bei Viret offen gebliebene Frage, welche Namen sich letztlich hinter diesen anvisierten Häretikern verbergen?

II.

In seiner Einleitung zum Stichwort „Deistae, seu Trinitarii" kommt Du Préau als seine Quelle auf die Schrift des lutherischen Theologen Johann Wigand (1523–1587) „De Deo, contra Arianos novos, nuper in Polonia exorta" aus dem Jahre 1566 zu sprechen, also drei Jahre bevor seine eigene Schrift „De vitis, sectis, et dogmatibus omnium haereticorum" veröffentlicht wurde[15]. Von der Chronologie würde sich also ergeben, daß 1564 der Begriff „deistae" – wie Du Préau vermerkt hatte – in Polen entstanden sein könnte, bzw. sich auf eine bestimmte Gruppe in Polen bezieht, als deren Haupt sich öffentlich der Krakauer Prediger Gregorius Pauli[16] (ca. 1526–1591) bekannt habe, die 1566 nach Lyon gekommen sei und dort ihre Häresie verbreitet habe[17]. Wie ist diese Chronologie aber mit den Hinweisen Pierre Saint-Juliens, der die ersten „déistes" um 1561 in Lyon ansiedelt, und Pierre Virets Angaben aus dem Jahr 1563 zu vereinbaren? Du Préau weiß offenkundig nichts von diesen frühen Quellen in Lyon wie auch umgekehrt Saint-Julien und Viret nichts von den „deistae" in Polen zu wissen scheinen[18].

---

[15] Der entscheidende Passus in De vitis 1569, 139, lautet: „Horum caput (teste Johanne Vuigando, qui his proximis diebus contra eos doctissimum libellum edidit, quem De Deo contra Arianos novos in Polonia exortos, inscripsit) & ducem sese profitetur quidam Gregorius Pauli, Minister Cracoviensis."

[16] Hier handelt es sich um den wenig bekannten Grzegorz Pawel aus Brzezin, Student in Krakau, Königsberg und Wittenberg, seit 1556 einer der Senioren der kleinpolnischen Gemeinden und seit 1557 Pastor in Krakau. Zu Pauli vgl. *Zedler* 1735, Bd. 7, 436; möglicherweise spielt hier, wie *E. Barnikol*, Pauli, Gregor, in: RGG 5 (³1961) 163 f, andeutete, das Petrikauer Kolloquium aus dem Jahre 1565 eine wichtige Rolle, auf dem es zu einer endgültigen Trennung zwischen den reformierten calvinistischen Gemeinden in Polen und Gregorius Pauli und dessen Anhängern kam. Pauli lehrte gegenüber dem unbiblischen Tritheismus einen strengen Unitarismus. Vgl. hierzu auch *Stasiewski* 1986, 929.

[17] De vitis 1569, 139: „Deistae, qui et Trinitarii, seu Arriani novi, in Polonia nuper, hoc est, anno Domini 1564 ex Luterana secta exorti sunt, et in Galliam penetrantes, hoc anno, id est, 1566 apud Lugdunum suas execrandas disseminaverunt haereses. Horum caput (teste Johanne Vuigando, qui his proximis diebus contra eos doctissimum libellum edidit, quem de Deo contra Arrianos novos nuper in Polonia exortos, inscripsit) et ducem sese profitetur quidam Gregorius Pauli, Minister Cracoviensis."

[18] Es ist unverständlich, daß *Betts* 1984, 9 f, den Hinweis Du Préaus auf das Jahr 1564 auf die Edition der „Instruction Chrestienne" Virets bezieht, obwohl Du Préau „expressis verbis" Wigands Hinweise wiedergibt, der 1564 jenes Jahr nannte, in dem die „deistae" in Polen entstanden seien.

Du Préaus Quelle, aus der er seine Nachrichten über die als „deistae" bezeichnete Gruppe in Polen gewonnen hat, ist – wie bereits erwähnt – Johann Wigands Schrift „De Deo, contra Arianos novos, nuper in Polonia exorta" aus dem Jahre 1566. Bereits in seiner Vorrede spricht Wigand von jenem in Polen öffentlich vertretenen Dogma, welches die Gottheit des Sohnes und des Geistes ablehnt und allein Gott Vater als den einzigen und wahren Gott lehrt[19]. Wigand spricht deshalb im Folgenden zumeist von den „Ariani Polonici". Nach seiner eigenen Trinitätstheologie, die er in den folgenden Kapiteln entfaltet, findet sich dann unter dem Stichwort „de personarum differentia" jener Hinweis auf Polen, den Du Préau drei Jahre später aufgreift: der Verblendung oder Verrücktheit Michael Servets folge heute in Polen der Krakauer Gregorius Pauli, der ernsthaft behauptet, auch wenn es drei sind, könnten sie dennoch nicht drei Personen genannt werden, und allein Gott der Vater sei der einzige und wahre Gott, nicht der Sohn und nicht der hl. Geist[20]. Wigand sieht also in Pauli einen Erneuerer der Lehren des spanischen Antitrinitariers Michael Servet. Plausibel wird aber zugleich, daß er diese Gruppe der „Ariani Polonici" auch Trinitarier nennen konnte. Ihre Theologen lehrten schon eine wie auch immer zu verstehende Dreiheit der Gottheit, ohne sie jedoch in einer trinitarischen Einheit von drei Personen zu sehen.

Im zweiten Buch, das „Secundus liber de novis Arianis in Polonia exortis, Anno Domini 1564" überschrieben ist, kommt er dann ausführlich auf diese polnischen Arianer und deren Haupt Gregorius Pauli zu sprechen, der eine „monströse Tafel" und den „Turm zu Babel"[21] veröffentlicht habe, die aus einem verfaulten Ehrgeiz wie Käfer aus toten Eseln sprießten[22]. Drei theologische Lehrmeinungen würden diese neuen Arianer vertreten, wie aus der

[19] De Deo 1566, Praefatio A 4: „... horribile dogma, quidam in Polonia publice impressis scriptis, defendendum suscipiant, nempe filium & spiritum sanctum, non esse unicum & solum Deum cum Patre, sed Patrem duntaxat, esse unicum & solum verum Deum."

[20] Ebd. 63: „Serveti furorem, sequitur hodie in Polonia Gregorius Pauli Cracoviae, qui adseverat, Etsi tres sint, tamen non posse dici tres personas, & solum Deum Patrem esse unicum verum Deum, non Filium, non spiritum sanctum."

[21] Bei diesen beiden Schriften handelt es sich um Paulis Schriften „Tabulam de Trinitate" und „Turrem Babel". Beide Schriften sind heute nicht mehr bekannt. Polnische Forschungen zur Geschichte der antitrinitarischen Bewegung konnten zumindest die bibliographischen Daten ermitteln: die „Tabula de Trinitate" erschien 1562 in Pinczów, wurde aber sofort nach ihrem Erscheinungen auf Anordnung des polnischen Königs verbrannt; die zweite Schrift „Turris Babel" erschien 1563 in Frankfurt a. O. (Zu diesen bibliographischen Notizen vgl.: *K. Budzyk*, u. a., Bibliografia Literatury Polskiej, Bd. 2, Warschau 1964, 55–57). Dieser Umstand erklärt auch, weshalb selbst *Zedler* 1740, Bd. 26, 1449, sie ohne Jahresangaben als zwei der Hauptschriften Paulis anführt. Auch die „Bibliotheca Antitrinitariorum" des Christopherus Sandius aus dem Jahr 1584, die als Quelle für Zedlers Informationen gilt, verzeichnet für beide Schriften Paulis keine Jahresangaben. Vgl. *Ch. Sandii*, Bibliotheca Antitrinitariorum, Feistadt (= Amsterdam) 1584 (neu ediert von *L. Szczucki* [Biblioteka Pisary Reformacyjnych 8], Warszawa 1967), 43 f. Da diese Schriften Paulis also schon bald verloren gingen, bleibt es bedauerlich, daß wir seine theologisch-philosophischen Ideen nur über die Diskussionen seiner Gegner kennen.

[22] De Deo 1566, 131: „Sic novi Ariani, qui in Polonia iam recens exorti sunt, et quorum sese caput & Ducem profitetur quidem Gregorius Pauli, Minister Cracoviensis, edita monstrosa tabula & Turri Babel, ex putrida ambitione veluti Scarabaei ex asinis mortuis pullulant."

„Tabula de trinitate", dem „Turrem Babel", Briefen, die nach Zürich geschrieben worden seien[23], und anderen Schriften hervorgehe:

1. Drei sind Vater, Sohn und hl. Geist, aber nicht drei Personen;
2. Die Natur oder Gottheit (deitas) ist eine einzige, gemeinsam jenen dreien, aber es gibt nicht ein einziges Wesen;
3. Gott ist ein einziger, aber nur der Vater werde der einzige und wahre Gott genannt, der Sohn aber und der hl. Geist werden nicht als jener einzige Gott bezeichnet[24]. Von diesen drei Grundpositionen würden dann weitere Redeweisen abgeleitet.

Ausführlich diskutiert Wigand dann diese drei trinitätstheologischen Grundpositionen. Für unseren Zusammenhang sind vor allem folgende Aspekte seiner Diskussion interessant, die weitere Aufschlüsse über die theologisch-philosophischen Lehren bieten, die von Autoren dieser Gruppe von Gelehrten vertreten wurden. Die grundlegende Argumentationsfigur dieser „Ariani novi" besteht aus den beiden Gruppen von Schrift- und Vernunftbeweisen, die für die Trinitätskritik der Antitrinitarier kennzeichnend ist[25], die seit ca. 1580 auch Sozinianer genannt wurden[26]. Der Sozinianismus

---

[23] Bei diesen Briefen nach Zürich handelt es sich sehr wahrscheinlich um Briefe an den bekannten und mit den polnischen Gemeinden eng verbundenen Lelio Sozzini, der in diesen Jahren in Zürich weilte und hier später auch starb. Vgl. hierzu: *Samuel Przypkowski*, Vita Fausti Socini, 1631, in: Fausto Sozzini, Opera omnia (BFPU 1), 1665, 8–10; *J. Calvin*, Opera 21, 142: „... Laelio Socino, Tiguri diu versato ac tandem etiam mortuo." Über Leben und Werk Lelio Sozzinis vgl. auch die Einführung von *A. Rotondò* (Hrsg.), Lelio Sozzini, Opere, Firenze 1986, 13–72. In dem Briefwechsel selbst, der von *Th. Wotschke* ediert wurde (Der Briefwechsel der Schweizer mit den Polen: ARG, Ergänzungsband 3 [1908] 263–268), findet sich jedoch kein Hinweis auf den Begriff der „deistae".

[24] De Deo 1566, 132: „1. Tres esse, Patrem, Filium, & Spiritum sanctum, sed non esse tres personas. 2. Unam esse Naturam seu Deitatem, communem tribus illis, sed non esse unam Essentiam. 3. Unum esse Deum, sed tantum Patrem dici unicum & verum Deum, Filium vero & Spiritum sanctum, non dici unicum illum Deum."

[25] Diese doppelte Argumentationsfigur hat ausführlich bereits *Fock* 1847, bes. 456–468 diskutiert. Mit dieser schrift- wie auch vernunftbezogenen Argumentationsfigur wird in der Forschung häufig die rationalistische Tendenz der Theologie der Sozinianer verbunden. So hatte schon, um den Sozinianismus gegenüber dem Deismus zu rehabilitieren, *Fock* 1847, 114, formuliert, wenn der Sozinianismus „das supra von dem contra rationem unterschieden, und nur das letztere verworfen" habe, „so fiel dagegen dem Deismus das supra mit dem contra zusammen, das Uebervernünftige war ihm mit dem Unvernünftigen identisch". Zum Rationalitätsverständnis der Theologie der Sozinianer vgl. ausführlich *Wrzecionko* 1972. Allerdings vergibt sich Wrzecionko selbst die Spitze seiner Argumentationsfigur, weil er die für die Lutherforschung zur Mode gewordene nominalistische Deutung des Gottesverständnisses auch auf diese Autoren ausdehnt und von hier aus „ex definitione" eine antimetaphysische Haltung dieser Autoren voraussetzen muß. Da aber sozinianische Gelehrte wie viele andere Philosophen und Theologen der frühen Neuzeit ein ausgesprochen optimistisches Rationalitätsverständnis besitzen, bleibt er die wichtige Antwort auf die Frage, wie „diese auffallende Abwertung jeder natürlichen Vernunfterkenntnis und zugleich Aufwertung der allgemein einsichtigen Rationalität der biblischen Offenbarung" zusammengehen soll, schuldig. (Ebd. 180) Zur Problematik der Nominalismusdeutung in der frühen Neuzeit vgl. den Beitrag des *Vf.*, Die theologische Philosophie Melanchthons (1497–1560): Ein Plädoyer zur Rehabilitierung des Humanisten und Reformators: KuD 42/1 (1996) 22–36, bes. 32–36.

[26] Vgl. die begriffsgeschichtlichen Hinweise bei *Betts* 1984, 9. Allerdings besteht kein Grund dafür, einen völligen Gegensatz zwischen diesen beiden Begriffen zu konstruieren, wie dies Betts in seiner Kritik an Henri Bussons Studie (vgl. Anm. 11) tat. Wegen der Führungsrolle der beiden Sozzini wurden die Antitrinitarier später Sozinianer genannt.

ging allgemein von dem Gesichtspunkt aus, daß die Lehre von der Dreiheit der Personen in dem einen göttlichen Wesen sowohl schrift- als auch vernunftwidrig sei; dementsprechend orientierten sich ihre Aussagen einerseits an Schriftbeweisen und andererseits an Vernunftbeweisen. Hinter den Schriftbeweisen steht zugleich die theologische Annahme, daß Aussagen, welche unabdingbar mit der Seligkeit des Menschen zusammenhängen, mit Notwendigkeit in der hl. Schrift enthalten sein müßten. Zentrales Schriftargument gegen die Annahme von drei göttlichen Personen ist die Auslegung von 1 Joh 5,6f[27]. Zweifellos handelt es sich mit diesem Hinweis auf 1 Joh 5 um die heftige Kontroverse um das sog. „Komma Johanneum", das seit der philologischen Bibellektüre des Erasmus von Rotterdam zum wichtigsten Schriftargument norditalienischer und spanischer Antitrinitarier wurde[28]. Zu den Vernunftargumenten gegen einen trinitarischen Gottesbegriff, das offensichtlich von dieser Gruppe in Polen vertreten wurde, zählt das bereits seit Gribaldi und Gentile häufig vorgebrachte Argument gegen die Quaternität[29]. Denn diejenigen – so behaupteten diese Trinitätskritiker – handeln gottlos, die vier Personen der Gottheit konstruieren. Diejenigen aber, die sagen, es existiere ein einziger Gott und dennoch drei Personen, schaffen vier Personen[30]. Wichtig ist schließlich Wigands Hinweis, daß diese neuen Arianer selbst von der göttlichen Natur oder „deitas" sprechen, die eine einzige, jenen drei, Vater, Sohn und hl. Geist, gemeinsame sei[31].

Es ist von dieser Quelle her nicht zu entscheiden, ob der Begriff der „deitas", der offenkundig im Mittelpunkt des Gottesbegriffs dieser „Ariani novi" stand, Anlaß für den polemischen Begriff der „deistae" wurde oder aber von ihren Vertretern selbst zur Kennzeichnung ihres Gottesverständnisses geprägt wurde. Deutlich wird jedoch, daß im Hintergrund eine Re-

[27] De Deo 1566, 133: „Quod scriptura non docet, non est asseverandum. Sed in sacris literis nusquam leguntur haec verba, esse tres personas, sed tantum ista, Tres sunt, qui testimonium perhibent. 1. Johan. 5."

[28] Diese spannende Kontroverse um das „Komma Johanneum" in der 1. Hälfte des 16. Jahrhunderts hat sehr detailliert und kenntnisreich *C. Gilly*, Spanien und der Basler Buchdruck bis 1600. Ein Querschnitt durch die spanische Geistesgeschichte aus der Sicht einer europäischen Buchdruckerstadt (BBGW 151) 1984, bes. 277–298, rekonstruiert. Gilly hat überzeugend auf eine gemeinsame Linie der Bibelkritik von Servet, Gribaldi, Biandrata und Fausto Sozzini hingewiesen, auch wenn diese Autoren nicht so weit gegangen seien wie Erasmus und Johannes Campanus, die ausdrücklich die Echtheit des sog. „Komma Johanneum" bestritten hatten. Interessant genug, daß nicht von katholischer Seite, sondern von Luther höchstpersönlich Erasmus als Arianer bezeichnet wurde, weil er durch seine zweideutigen Anmerkungen zum Neuen Testament der alten Häresie Vorschub geleistet hätte. Und noch eine Generation später erkannte Biandrata Erasmus' „wichtige Rolle in der Geschichte des Antitrinitarismus als diejenige des Mannes, der zum ersten Mal auf die Manipulationen im Bibeltext und auf die Widersprüche der bisherigen Exegeten hinwies". (Ebd. 288)

[29] Zu Gribaldi und Gentile vgl. weiter unten. Zur Tradition des Quaternitäts-Arguments bei den norditalienischen Antitrinitariern vgl. *D. Cantimori*, Italienische Häretiker der Spätrenaissance, Basel 1949, bes. 201; 217.

[30] De Deo 1566, 164f: „Qui quatuor constituunt personas divinitatis, impie faciunt. Sed qui unicum dicunt esse Deum, & tamen tres personas, quatuor faciunt personas."

[31] Ebd. 163: „Naturam divinam sive Deitatem, sicut & ipsi novi Ariani loquuntur, dicimus esse unam, communem illis tribus, Patri, Filio, & Spiritui sancto."

lektüre patristischer Terminologie steht. Insbesondere Origenes und Tertullian sprachen verschiedentlich von Gott Vater als einziger Quelle der Gottheit (unus deitatis fons), ein Gesichtspunkt, der sowohl mit dem „Subordinatianismus" in den Trinitätsvorstellungen vor dem Konzil in Nicaea verbunden war[32], wie auch kompatibel ist mit der antitrinitarischen Formel einer „deitas una, communis illis tribus, Patri, Filio, & Spiritui sancto". Auffallend bleibt in den Ausführungen Johann Wigands, daß er selbst den Begriff der „deistae" als Kennzeichnung dieser Gruppe von „Ariani novi" in Polen nicht verwendet und darüber hinaus – mit Ausnahme des Hinweises auf den Krakauer Prediger Gregorius Pauli als Haupt dieser Gruppe – keine weiteren Namen nennt.

Genau dies aber bietet die Schrift „De vitis, sectis, et dogmatibus omnium haereticorum, qui ab orbe condito" Gabriel Du Préaus, die drei Jahre nach der Veröffentlichung der Schrift Wigands erschien und die sich ausdrücklich darauf bezieht. Du Préau zitiert genau jene Passagen Wigands, welche die theologischen Anschauungen dieser neuen Arianer diskutiert[33], die er nun ausdrücklich „deistae", Trinitarier oder Antitrinitarier nennt und als deren Urheber er nun nochmals den bereits mehrfach erwähnten Gregorius Pauli hervorhebt[34]. Wie E. Feil zu Recht annahm, hat mit großer Wahrscheinlichkeit Du Préau den Begriff der „deistae" auf jene Gruppe der „Ariani novi" in Polen angewandt. Auf jeden Fall besteht kein Grund für die Annahme C. J. Betts, Du Préau habe den Begriff „deistae" aus den bekannten Quellen Virets geschöpft. Dafür gibt es in Du Préaus Texten keinerlei Hinweis. Unter dem Stichwort „Trinitarii" nennt er als weitere „neue Arianer dieses Jahrhunderts" Martin Luther, Campanus[35], Michael Servet, Flacius Illyricus, Kaspar Schwenckfeldt und Johannes Calvin. Den Genfer Reformator erwähnt Du Préau, weil er auf einer Synode zu Lausanne zwar bekannt habe, daß Christus ewiges Wesen sei, aber niemals die Trinität der Personen bekannt haben wollte[36]. Michael Servet, den Calvin später dem

[32] Zu den Belegen und zur Diskussion um diese Problematik vgl. *W. Pannenberg*, Systematische Theologie 1, Göttingen 1988, bes. 304, Anm. 69; 403, Anm. 77.

[33] Der vollständigen Passus bei *Feil* 1990, 120, Anm. 27.

[34] De vitis 1569, 139: „Gregorius Pauli, minister cracoviensis, deistarum author."

[35] Hier handelt es sich nicht, wie Feil irrtümlicherweise annahm, um den Philosophen Tommaso Campanella (1568–1639), sondern um den bereits in Anm. 23 erwähnten, bekannten flämischen Theologen und Antitrinitarier Johannes Campanus (1500–1575), auf dessen antitrinitarische Positionen schon Philipp Melanchthon (1497–1560) in einem Brief vom 27. März 1530 an Mykonius hinwies: „Ille noster Campanus hunc attulit magnum acervum impiorum dogmatum ... Disputat Christum non esse Deum; Spiritum Sanctum non esse Deum; peccatum originale nomen inane esse. Denique nihil non transformat in Philosophiam." (CR 2,33 f). Vgl. auch den Hinweis bei *Zedler* 1733, Bd. 5, 455 f: Campanus „verfiel in unterschiedliche gefährliche Irrtümer, indem er unter andern lehrte, daß der Sohn und der Heil. Geist nicht 2 unterschiedene Personen von dem Vater wären". Zur neueren Campanusforschung vgl. auch: *H. Weigelt*, Campanus, Johannes, in: TRE 7 (1981) 601–604; *R. Bäumer*, Campanus, Johannes, in: LThK 2 (^{2}1986) 908.

[36] De vitis 1569, 480: „Illud vero quod Christus est Deus ex substantia patris, nunquam extorqueri de Calvini ore potuit rursus in confessione Genevatum, quam de sinu suo in synodo Lausanensi promebat Calvinus, licet paulo ante a se dictatam, meminit Christum esse aeternae essentiae, sed trinitatem personarum nusquam voluit profiteri." Dieser Hinweis Du Préaus verweist auf die

Feuer übergeben hatte, wird zu den Deisten gezählt, weil er nicht bekennen wollte, daß Christus der ewige Sohn Gottes ist[37]. Unter den Lehrmeinungen dieser Trinitarier sind neben solchen, die er bereits bei den Deisten besprochen hatte[38] – gemeint sind die drei theologischen Grundlehren, die er von Johann Wigand übernommen hat –, besonders Folgende interessant: außer der bereits erwähnten Ablehnung der drei Personen der Trinität die (averroistische) Annahme der Ewigkeit des menschlichen Intellektes[39], eine absolute Prädestination[40], eine Superiorität der Vernunft über den Glauben[41], faktisch eine Leugnung der Unsterblichkeit der Seele[42] und die Lehre einer rein pneumatischen Gottesverehrung[43]. Du Préau beschließt sein Stichwort der „Trinitarii" mit dem Hinweis auf die Valentinisten, auf Lucas Sternberger, auf die Arianer, Campanisten, Servetianer, Schwenckfelder, Calvinisten und Illyricaner, die jetzt allgemein Deisten genannt würden[44].

Interessant ist schließlich Du Préaus Hinweis auf die Gruppe der sog. „Valentinistae". Denn bei dieser Gruppe handelt es sich nicht, wie man vielleicht annehmen könnte, um Theologen und Gelehrte einer gnostischen Gemeinde, die auf Valentinos (2. Jahrhundert) und die Valentinianer zurückgehen, sondern – und auch dies hat E. Feil übersehen – auf den neapolitanischen Pädagogen Johann Valentino Gentile (ca. 1520–1566)[45]. Neben

---

heftige Debatte in der Mitte der 30-er Jahre des 16. Jahrhunderts zwischen den beiden Reformatoren Calvin und Farel auf der einen Seite und Petrus Caroli auf der anderen Seite, die später zur berühmten Synode zu Lausanne (14.–22. Mai 1537) führte. Zwar endete die Synode mit der Verurteilung und Amtsenthebung des Lausanner Predigers Caroli, aber Calvin hat während der ganzen Synode beständig der Aufforderung Carolis widerstanden, ein eindeutiges Bekenntnis zu den Symbolen von Nicaea und Konstantinopel abzulegen. Auch in seiner berühmten „Institutio Religionis Christianae" bevorzugte Calvin die Begriffe „deitas", „sensus deitatis", „deitatis symbolum" oder „deitatis origenensis" (vgl. IRC III, 3; IV, 4; XI, 1, 3f; XIII, 7, 9–11, 14, 20, 22–26, 29). Übrigens gab es immer wieder Gerüchte und offene oder geheime Verdächtigungen über Calvins Orthodoxie bzgl. des Trinitätsdogmas, die bezeichnenderweise erst verstummten, als Calvin den spanischen Antitrinitarier Michael Servet am 27. Oktober 1553 wegen dessen Kritik am Trinitätsdogma verbrennen ließ. Vgl. hierzu ausführlich: *E. Bähler*, Petrus Caroli und Johannes Calvin. Ein Beitrag zur Geschichte und Kultur der Reformationszeit: JSG 29 (1904) 39–167; *M. Engammare*, Pierre Caroli, véritable disciple de Lefèvre d'Etaples, in: Jacques Lefèvre d'Etaples (1450?-1536) (hrsg. von *J.-F. Pernot*), Paris 1995, 55–79.

[37] De vitis 1569, 480: „ ... Michael Servet, quem postea ignibus tradidit Calvinus, quod Christum noluerit confiteri aeternum Dei filium."

[38] Ebd. 481: „Trinitariorum porro propositiones, ultra eas quas in Deistis diximus, sunt huiusmodi: ..."

[39] Ebd.: „Quod intellectus humanus est aeternus, quia eius causa semper eodem modo se habet, & quoniam non habet materiam, per quam prius est in potentia quam in actu."

[40] Ebd.: „Quod nullus peccat volendo aliqualiter aliter, quam Deus velit eum velle."

[41] Ebd.: „Quod non est credendum nisi per se notum, vel quod ex per se certis possit declarari."

[42] Ebd.: „Quod anima quae est forma hominis, secundum quod homo, corrumpitur, corrupto corpore."

[43] Ebd.: „Quod Deus spiritus est, ideoque debemus in solo spiritu, hoc est, mentaliter & non vocaliter, eum invocare & adorare."

[44] Ebd.: „... Ii sunt execrandi atque detestandi errores, quos contra catholicam veritatem asserunt Trinitarii, seu novi Arriani, quos nunc vulgo Deistas nuncupamus."

[45] Ebd. 501: „Valentinistae, authore Lindano Dubitantii sui dialogo 2 a Ioanne Valentino Gentili Neapolitano Paedagogo, sunt dici."

Gentile nennt Du Préau in seinem Stichwort „Valentinistae" weitere, in der Erforschung norditalienischer Häretiker und Antitrinitarier wohl bekannte Gelehrte: Johann Paul Alciati (zw. 1515 und 1520 – nach 1573) und Gribaldi (ca. 1500–1564), also genau jene Gruppe, die J. H. Zedler bereits in Verbindung mit Faustus Sozzini und Giorgio Biandrata (1515–1588/90) als Urheber des Sozinianismus in Polen ansah[46]. Und wie bei den „deistae" ist der zentrale Punkt der antitrinitarischen Kritik dieser „valentinistae" die Ablehnung der wahren Gottheit Christi[47].

III.

Auch wenn aufgrund der nicht eindeutigen Quellenlage der letzte Nachweis nicht erbracht werden kann, ob der Begriff der „deistae" tatsächlich von einer bestimmten Gruppe von Gelehrten in Lyon oder in Polen zur Charakterisierung ihres Gottesverständnisses verwendet wurde, so lassen die Hinweise Wigands und Du Préaus stärker als die unklaren Äußerungen Pierre Virets die Annahme zu, daß das Aufkommen der „deistae" mit den theologisch-philosophischen Ideen norditalienischer Antitrinitarier und dem Entstehen sozinianischer Gemeinden[48] im Zusammenhang stehen. Fast alle Autoren, die Du Préau erwähnt und von denen man wohl annehmen kann, daß sie auch im Hintergrund der Diskussionen Wigands stehen, gehören zur Gruppe jener „italienischen Häretiker des 16. Jahrhunderts", die von „antitrinitarischen Ideen, neuplatonischen Vorstellungen, täuferischen Lehren, rationalistischen und moralischen Bestrebungen humanistischer Richtung" bestimmt waren, deren Zusammenhang in christologischen Spekulationen zu sehen sei, die auf der einen Seite die Trinitätslehre, auf der anderen Seite den Kirchenbegriff umfaßt haben[49]. Aufgrund ihrer Kritik an der traditionellen Trinitätslehre mußten sie nach der Errichtung der Inquisition 1542 aus Italien fliehen und gelangten von hier aus zunächst in die Schweiz und später nach Polen. All diese Autoren schlossen sich der Kirche der Genfer Reformation an, um ihr aber kurz darauf wieder den Rücken zu kehren. Dank der seit der Edition der Synodentexte der polnisch-reformier-

---

[46] *Zedler* 1743, Bd. 38, 244–265; hier: 247. Der Sozinianismus wird von Zedler, wie er selbst meint, deshalb so ausführlich behandelt, weil er in den zwei Jahrhunderten seit seiner Entstehung fast das halbe Europa „mit dem schädlichen und höchstgefährlichen Giffte zu gewissen Zeiten angesteckt" habe.

[47] De vitis 1569, 501: „Comminiscitur enim essentiam Dei in solo patre. Itaque illum praedicat solum esse verum Deum: filio deinde concedit Dei nomen, sed quasi precarium, quia sit essentiatus a Patre, quem essentiatorem fingit atque αὐτοθέον." Auch hier deutet sich erneut als wichtiger Aspekt des Gottesverständnisses dieser Gruppe die Relektüre patristischer Trinitätstheologen an. Auch Tertullian und Origenes sprachen von Gott Vater als „αὐτοθέος", während der Sohn Gottes als „δεύτερος θέος" bezeichnet wurde. Vgl. hierzu ausführlich *W. Kasper*, Der Gott Jesu Christi, Mainz 1982, bes. 225 f.

[48] Zum sozialgeschichtlichen Hintergrund dieser antitrinitarischen Bewegungen und ihrer theologisch-philosophischen Ideen vgl. *Cantimori* 1949; *A. Rotondò*, Studi e ricerche di storia ereticale italiana del cinquecento, Torino 1974; *Gilly* 1985, bes. 274–299.

[49] *Cantimori* 1949, 25 f.

ten Gemeinden im Jahr 1972[50] verstärkten Erforschung über die Ursprünge des Antitrinitarismus und späteren Sozinianismus oder Unitarismus besitzen wir ein, wenn auch nicht in allen Einzelheiten gesichertes, aber deutliches Bild über die Vorgänge in den polnischen reformierten Gemeinden seit der Mitte des 16. Jahrhunderts[51].

Besondere Bedeutung für diese Entwicklung besaß der Prozeß und die Hinrichtung des spanischen Antitrinitariers Michael Servet am 27. Oktober 1553 in Genf. Der italienische Rechtsgelehrte Matteo Gribaldi[52], ein begeisterter Anhänger Michael Servets, der bereits ein Jahr vor dessen Hinrichtung eine Gruppe von sog. „Servetisten" in Padua gegründet haben soll und wie der Spanier unter einem Pseudonym veröffentlichen mußte[53], verlor aufgrund antitrinitarischer Ideen 1557 seine juristische Professur in Tübingen[54], wirkte nach seiner Freilassung aus der Berner Haft aber um so intensiver auf die antitrinitarischen Gemeinden in Genf und in Polen. In der Folge von Servet vertrat Gribaldi eine auf die Trinitätstheologie Tertullians und Origenes' zurückgehende subordinatianische Gottesvorstellung, die später in Polen Tritheismus genannt wurde. Diese tritheistische Gottesvorstellung wurde auch von dem für die Entwicklung antitrinitarischer Gemeinden in Polen besonders einflußreichen Gelehrten Giorgio Biandrata aufgegriffen und weiterentwickelt[55]. Biandratas Karriere in Polen begann bereits in den Jahren zwischen 1540 und 1552 als Arzt und Diplomat an polnischen Höfen. 1557 kam er nach Genf, mußte die Stadt Calvins jedoch ein Jahr später wegen seiner Kritik am Trinitätsdogma wieder verlassen, um erneut nach Polen in die Nähe von Krakau zurückzukehren. Hier traf er auch mit seinem Freund Paolo Alciati[56] und Lelio Sozzini selbst zusammen. Nach 1561, insbesondere in der für die Synode von Pinczów verfertigten „Confessio Biandrata" zeigte sich, daß sich Biandrata vom Tritheismus Gentiles entfernt hatte hin zum konsequenten Unitarismus Lelio Sozzinis. Bereits zwei Jahre später erwirkten diese Gelehrten eine ausdrückliche Verurteilung der kirchlichen Trinitätslehre.

---

[50] *M. Sipayllo*, Akta synodów róznowierczych, Warszawa 1966–1972.

[51] Hier sei auf folgende Studien verwiesen: *P. Wrzecionko* (Hrsg.), Reformation und Frühaufklärung in Polen, Göttingen 1977; *R. Dán, A. Pirnát* (Hg.), Antitrinitarianism in the Second Half of the 16th Century, Budapest – Leiden 1982; und die neuste Studie von *M. Balázs*, Early Transylvanian Antitrinitarianism (1566–1571) (Bibliotheca Dissidentium 7), Baden-Baden – Bouxwiller 1996.

[52] Vgl. zum Folgenden: *Cantimori* 1949, 194–216; *M. Becht*, Gribaldi, Matteo, in: LThK 4 (^{3}1995) 1042.

[53] Gribaldi schrieb in der Folgezeit unter dem Pseudonym Alfonsus Lyncurius Tarraconensis. Dies nachgewiesen zu haben, ist das Verdienst von *U. Plath*, Noch einmal über „Lyncurius". Einige Gedanken zu Gribaldi, Curione, Calvin und Servet: BHR 31 (1969) 583–610; *ders.*, Calvin und Basel in den Jahren 1552–1556, Basel – Stuttgart 1974, bes. 156–159; vgl. auch die Hinweise bei *Gilly* 1985, 298 f.

[54] Ausführlich dazu *D. Cantimori*, Matteo Gribaldi Mofa Chierese e l'università di Tubinga, Torino 1933.

[55] *Cantimori* 1949, 203–214; *A. Rotondò*, Biandrata, Giorgio, in: TRE 5 (1980) 777–781.

[56] *G. A. Benrath*, Alciati, Paolo, in: LThK 1 (^{3}1993) 350.

Übrigens war einer der radikalsten und begeistertsten Anhänger Biandratas in Polen der schon mehrfach erwähnte Gregorius Pauli, dessen Engagement schließlich zur Spaltung der reformierten Gemeinden in Polen nach dem Petrikauer Kolloquium führte. Bei der Umprägung des Tritheismus in einen strengen Unitarismus, die ein Spannungsmoment in diesen Gemeinden darstellte, spielte Pauli eine besondere Rolle. Seine Überlegungen und Veröffentlichungen zu einem streng monotheistischen Gottesbegriff scheinen bis in die Mitte des Jahres 1565 bereits vollendet worden zu sein. Denn am 15. September dieses Jahres schrieb ihm Biandrata aus Alba Julia in Transsylvanien mit der Bitte, ein eindeutiges und reines Bekenntnis zur göttlichen Triade abzulegen[57]. D. h., Pauli und eine nicht näher genannte Gruppe (fratres) war zu dieser Zeit bereits von jeglichem Tritheismus Gribaldis, Gentiles und – wie aus dem Schreiben hervorgeht – Biandratas zu einem strengen Monotheismus übergegangen. Als Quelle nennt Biandrata Paulis Schrift „Turris Babel".

Einen guten Einblick in die Atmosphäre der Diskussion dieser radikalen polnischen Antitrinitarier dieser Jahre bietet auch der Bericht von Andreas Fritz Modrevius „Sylvae" aus dem Juni 1568, in dem er die einzelnen Etappen der Reformation mit dem Hinweis schließt: „Warum sollte es also wundern, wenn wir schließlich sowohl diese Axiome über die Trinität, als auch über die zwei Naturen Christi als leer und voll von Dummheit und Irrtum finden?" [58] Für diese radikalen polnischen Antitrinitarier war die Preisgabe jeder trinitätstheologischen Andeutungen offenkundig die Einlösung des Programms der Reformation.

Zu Biandrata nach Polen hatte sich außer Alciati und Lelio Sozzini auch Valentino Gentile geflüchtet[59]. Gentile gehört zweifellos zu den spekulativsten Gelehrten dieser Gruppe von Antitrinitariern. Nachdem er sich im Jahre 1556 nach seiner Flucht nach Genf den Ideen Gribaldis und Biandratas angeschlossen hatte und aus diesem Grund zwei Jahre später für einige Zeit inhaftiert wurde, ging Gentile nach seiner Freilassung 1559 nach Lyon, wo er sich dem Studium der Kirchenväter widmete, insbesondere – und das wird hier nicht mehr überraschen – Tertullian und Origenes, deren trinitätstheologische Ideen von den Antitrinitariern häufig für die eigene Kritik am Trinitätsdogma in Anspruch genommen wurden. Der Verdacht der Behörden veranlaßte Gentile schließlich, 1561 der Einladung Biandratas und Alciatis nach Polen zu folgen. Und schließlich: in Krakau und seiner Umge-

[57] „Alii sunt plurimi accincti, qui nihil aliud a vobis expectant quam sinceram aliquam et publicam fidei in causa Triadis confessionem et ut de istis praesertim capitibus vestram sententiam ingenue proferatis ..." Der Brief wurde erstmals ediert von *Wotschke* 1908, 263–268; vgl. auch *Sipayllo* 1972, 357f; und die erneute Wiedergabe des Briefes mit einer ausführlichen Diskussion bei *Balázs* 1996, 16–19.

[58] Andreas Fritz Modrevius, Opera omnia 5 (hrsg. von *C. Kumaniecki*), Warszawa 1960, 216f: „Quid igitur mirum, si et axiomata haec tum de triade tum de Christi natura duplici, vana tandem conspiciantur, stultitiae et erroris plena?" Vgl. hierzu auch *Balázs* 1996, 16–19.

[59] *Cantimori* 1949, 216–212; *M. Becht*, Gentile, Giovanni Valentino, in: LThK 4 (^{3}1995) 472f.

bung begegnen wir in diesen Jahren auch Fausto Sozzini, der zuvor im Jahr 1562 ebenfalls aus Lyon nach Polen kam, schon ein Jahr später aber wieder nach Lyon zurückkehrte.

Bei der von Wigand und Du Préau anvisierten Gruppe von Gelehrten handelt es sich unzweideutig um jene Gruppe norditalienischer Häretiker und Antitrinitarier, die nach der Hinrichtung Servets Genf verlassen mußte und in Krakau und seiner Umgebung wie auch in Lyon wirksam wurde. Auf deren antitrinitarische und später unitarische Gottesvorstellung bezieht Du Préau den Begriff „deistae". Auffallend bleibt jedoch, daß Viret nichts von diesen Querverbindungen nach Polen gewußt hat. Immerhin hielten sich Gentile und Fausto Sozzini zwischen 1561 und 1563 mehrfach in Lyon und in der Nähe von Krakau auf. Schließlich weist Virets Kurzbeschreibung der theologischen Positionen jener Gruppe in Lyon am ehesten auf die Antitrinitarier und späteren Sozinianer[60].

Entgegen der Annahme Betts müssen wir jedoch mit einer breiten Verwendung des Begriffs der „déistes" oder „deistae" in der zweiten Hälfte des 16. Jahrhunderts rechnen. Neben den bereits erwähnten Autoren wie Maldonado, de Castelnau und P. Saint-Julien finden wir Hinweise auf diese „deistae" häufig in den seit Mitte dieses Jahrhunderts inflationär kursierenden Häretikerkatalogen, in denen sich alle Konfessionen wechselseitig indizierten und der Häresie beschuldigten. Zwar findet sich in einem der ersten großen Häretikerkataloge von Alfonso de Castro[61] kein Hinweis auf eine Gruppe von „deistae". Dies darf jedoch nicht verwundern, da der Widmungsbrief bereits aus dem Jahr 1556 stammt, d. h., diese Schrift war lange vor ihrer Publikation, aber auch vor dem Entstehen der „deistae" fertig. In der trinitätstheologischen Schrift des berühmten Pariser Theologen Franciscus Jordan aus dem Jahr 1581 findet sich nicht nur der Hinweis auf Gregorius Pauli, der den Tritheismus auf dem Petrikauer Kolloquium in einen Mahometismus, also einen Monotheismus im Anschluß an den Mohamedanismus, umgewandelt habe[62], sondern auch eine Charakterisierung dieser Häretikergruppe als Menschen, die zwar an die Existenz eines Gottes glaubten, aber in ihrer Auslegung schwer irrten, indem sie die Personen und Hypostasen in der Gottheit durch Worte und in aller Offenheit aufhoben[63].

---

[60] Vgl. Anm. 4.

[61] Adversus omnes haereses, Antwerpen 1565.

[62] Francisci Iordani Theologi Parisiensis ad Lambertum Danaeum Sabellianismo doctrinam de sancta Trinitate inficientem, responsio, Paris 1581, 11: „De quo mihi Lasicius Sarmata, quem cum trecio saepius Beza obtestatur, ut labanti apud Polonos Calvinismo & in Tritheismum vel etiam Mahometismus abeunti succurant, testimonium perhibebit. Ille enim est, a quo summam illam colloquii ministrorum cum novis Arianis Petricoviae in commitiis habiti an. 1565 meis de sancta Trinitate praemissam & refutatam, sum illo ipso anno consecutus. Ille est, qui tabulas & Syntagma Gregorii Pauli Trinitariorum antesignani & Johannes Cazanovii equitis epistolas contra Calvinum mihi dedit."

[63] Vgl. seine „Tabula haereseon" zu Beginn der Schrift (ohne Seitenangabe): „Hominum alii sunt Deum quidem esse aliquem. Sed in illius explicatione graviter errant. Errorum alii Personas & hypostases in divinis Tollunt, idque vel Verbis ipsis & apertè, quales Iudaei, Monarchitae, Dei-

Und auch der voluminöse Häretikerkatalog des lutherischen Theologen und Stralsunder Superintendenten Conrad Schlüsselburg[64] weiß von jener Quelle in Polen, die seit Wigand bekannt war. Im ersten Buch schreibt er über die Sekte der Antitrinitarier oder neuen Arianer in Polen, Litauen und Transsylvanien, deren Urheber Gegorius Pauli sei[65], und nennt als weitere Namen Gentile, Franziscus David, Biandrata, Gribaldi, Lelio Sozzini, Petrus Statorius, Johannes Sylvanus, Erasmus Johannes und Adam Neuser. In der Diskussion der drei theologischen Grundpositionen dieser Gelehrten folgt er den Ausführungen Wigands.

Aber merkwürdig bleibt, warum spätere Autoren nichts von diesen Querverbindungen zwischen Krakau und Lyon gewußt haben wollen, wenn sie auf die polnischen Sozinianer und die Deisten in Lyon hinweisen. So berichtet die polemische Streitschrift des Brandenburger Superintendenten Christian Groß „Socinianisch Glaubens-Bekäntnüß/Deren Gemeinen in Polen", Colberg 1655, über die Entstehung sozinianischer Gemeinden in Polen, die auf Servet, Biandrata, Gribaldi, Alciati, Lismann, Lelio und Fausto Sozzini zurückgingen. Allerdings findet sich hier weder ein Hinweis auf die „deistae" noch auf mögliche Verbindungen nach Lyon[66]. Und auch der berühmte Augsburger Prediger Theophilus Spizelius (1639–1691) scheint von einem Zusammenhang dieser beiden Gruppen in Lyon und Krakau nichts zu wissen. Zwar nennt er in seiner Übersicht der „atheistae" die „sociniani" und die „deistae", bezieht sich jedoch bei den „deistae" auf die über Marin Mersenne bekannte Quelle bei Pierre Viret. Für die „sociniani" in Polen verweist er auf zwei andere Quellen, ohne jedoch den Zusammenhang mit den „deistae" herzustellen: zum einen auf eine in Krakau 1588 von einem unbekannten Autor edierte Schrift „Simonis Religio", die seit Pierre Bayle gewöhnlich in Verbindung gebracht wird mit dem aristotelischen Philosophen Simon Simonius (1532–1602). Die zweite Quelle über die Entwicklung der Sozinianer in Polen ist dann genau jenes Buch von Johann Wigand aus dem Jahr 1566 „De deo, contra Arianos", das sich ausführlich mit

---

tae, Mahometani." Der Begriff „deitae" im Gegensatz zu den „deistae" darf hier nicht verwundern; es entspricht der allgemeinen Schreibweise dieses französischen Gelehrten, auf das „s" in diesen Begriffen zu verzichten. Als Häretikergruppe finden sich die „Déistes, ou Trinitaires" auch bei dem Jesuiten *Iacques Gaultier*, Table Chronographique de l'estat du Christianisme, Lyon 1609, 397.

[64] Haereticorum catalogus, Frankfurt 1597–1599.

[65] Liber primus, De secta Antitrinitarii, seu novi Ariani, 3: „Novi isti Ariani recens exorti sunt in Polonia, Lithuania, & ipsa nimirum Transsylvania: ac eorum caput ac ducem se profitetur quidam Gregorius Pauli, minister Ecclesiae Cracoviensis, …"

[66] Interessant ist in dieser Streitschrift des Brandenburger Superintendenten der Hinweis auf den Rationalismus der Theologie der Sozinianer. In seiner Auseinandersetzung mit der Theologie Jonas Schlichtings (De SS. Trinitate, Rackau 1637), einem der berühmtesten Theologen unter den Sozinianern, der nach dem Reichstag in Warschau 1647 mehrfach inhaftiert und verbannt wurde, zitiert er als 1. Artikel dieser Theologie: „Ich glaube/Ich halte vor wahr in Göttlichen dingen/was in der heiligen schrifft offenbahret wird/und der Menschlichen Vernunft nicht zuwider ist. Was der Vernunfft zuwider ist/das ist auch nicht in GOTT/wird auch in der Schrifft nicht offenbahret/ sol und kan ein Mensch auch billig nicht gläuben." (Cap. III, Art. 1, Von Gott dem Vater, 54)

den Antitrinitariern oder „Ariani novi" aus Krakau auseinandergesetzt hatte[67]. Daß Spizelius diese Gruppe unter die Atheisten subsumiert, resultiert bereits aus der Apologetik der zweiten Hälfte des 16. und des 17. Jahrhunderts, die diese „deistae" seit ihren Anfängen in die Nähe der „atheistae" rückte. Merkwürdig bleibt dennoch, daß er über die Querverbindungen zwischen den „deistae" in Lyon und den „Ariani novi" offenkundig nichts weiß.

Und auch eine letzte Beobachtung muß hier erwähnt werden. Wie alle anderen Konfessionen haben auch sozinianische Theologen ihrerseits fleißig Häretikerkataloge geschrieben. Jedoch findet sich in dem Katalog der „atheistae" überhaupt kein Hinweis auf die „deistae"[68]. Über das Fehlen eines Hinweises auf die „deistae" kann man nur Vermutungen anstellen. Auszuschließen scheint mir jedoch, daß sozinianische Theologen nichts von dieser Gruppe von Gelehrten gewußt haben sollen. Sozinianer besaßen aufgrund ihrer wissenschaftlichen Leistungen und ihres intellektuellen Niveaus ein hohes internationales Ansehen. Es ist nicht anzunehmen, daß sie von dieser virulenten Debatte um die „deistae" in Europa nichts gewußt hätten. Eine andere Möglichkeit scheint mir plausibler: die „deistae" haben – nach Sicht sozinianischer Theologen – nichts gemein mit den „atheistae" und fallen hier folgerichtig überhaupt nicht in diese Rubrik. Im Gegenteil: seit ihrem Entstehen haben sie sich als eine religiöse Erneuerungsbewegung verstanden und als Vollendung der Reformation.

Für die Erforschung des frühen Deismus ergibt jedenfalls dieser Einblick in eine Fülle von Quellen beider Traditionslinien – einmal den berühmten Virettexten sowie der auf Johann Wigand basierenden Tradition Gabriel Du Préaus –, daß wir für die Zeit nach ca. 1563 mit einer breiten Verwendung der Begriffe „déistes", bzw. „deistae" rechnen müssen. Auch wenn die möglicherweise entscheidenden Schriften Gregorius Paulis aus diesen Jahren nicht mehr zugänglich sind, habe wir in ihrer Evidenz gewichtige Gründe anzunehmen, daß das Aufkommen des Deismusbegriffs mit der Entwicklung der antitrinitarischen Bewegung im Zusammenhang steht, und hier nun näherhin in jener Transformation eines unbiblischen Tritheismus norditalienischer Antitrinitarier in einen strengen Monotheismus, wie er später charakteristisch wurde für Sozinianer und Unitarier. Damit würde die Karriere des Deismusbegriffs mit der biblisch-rationalen Theologie der Sozinianer beginnen, ehe er dann in der 2. Hälfte des 17. Jahrhunderts – wie die Deismusforschung breit belegt hat – zur Kennzeichnung einer reinen Vernunftreligion (John Toland) oder auch des Freidenkertums wurde.

---

[67] Scrutinium Atheismi Historico-Aetiologicum, Augustae Vindelicorum 1663, 44: „Qui plura de Polonicis Atheis scire desiderat, legat Vigandum *Lib. de Deo contra Arian.* ubi conqueritur, quod ei adversus Atheos Deum esse probandum sit; quod novem rationibus praestitit."

[68] Vgl. den Häretikerkatalog von Johannes Crell, in: BFPU 6, 1692, 600–617.

ThPh 72 (1997) 231–246

Das Leib-Seele-Problem in der Psychologie

Von Hans Goller S. J.

1. Was ist Psychologie?

Die gegenwärtige akademische Psychologie versteht sich als Wissenschaft vom Erleben und Verhalten. Sie befaßt sich nicht nur mit dem beobachtbaren Verhalten, sondern auch damit, wie dieses mit dem Erleben zusammenhängt. Gegenstand psychologischer Forschung kann alles werden, was erlebbar ist und/oder sich im Verhalten äußert[1]. Die Psychologie unterscheidet zwischen direkt beobachtbaren äußeren Prozessen und Zuständen wie Sprechen, Gehen, Lesen, Schreiben, Trinken, Essen und Schlafen einerseits, und nicht direkt beobachtbaren inneren Prozessen und Zuständen wie Wahrnehmen, Empfinden, Fühlen, Denken, Wünschen und Wollen andererseits.

Der Begriff *Verhalten* dient ihr als Sammelbegriff für alle objektiv beobachtbaren und registrierbaren Lebensvorgänge, Reaktionen und Aktivitäten eines Organismus, eines Individuums oder einer Gruppe. Objektiv bedeutet intersubjektiv nachprüfbar. Die neuere Verhaltenspsychologie unterscheidet zwischen *offenem* und *verdecktem* Verhalten. Der Ausdruck „offenes Verhalten" bezieht sich auf alle objektiv beobachtbaren Vorgänge: die Körperbewegungen, die verbalen Äußerungen und die registrierbaren physiologischen Abläufe und neurochemischen Prozesse. Der Ausdruck „verdecktes Verhalten" bezeichnet Phänomene wie Denken, Empfinden, Fühlen und Wollen, die nur der Selbstbeobachtung unmittelbar zugänglich sind. Diese Phänomene können jedoch aus bestimmten offenen Verhaltensweisen (Ausdrucksverhalten) erschlossen werden. Der Beobachter erfährt aus dem Verhalten und aus den verbalen und nonverbalen Äußerungen etwas über das Erleben des oder der anderen.

Der Begriff *Erleben* bezeichnet alle unmittelbaren subjektiven Erfahrungen. Dazu zählen Wahrnehmungserlebnisse, wie Farben, Töne und Gerüche; Körperempfindungen, wie Lust und Schmerz, Wärme und Kälte; Wünsche, Bedürfnisse und Willensentschlüsse; Emotionen, wie zum Beispiel Freude, Ärger, Wut und Überraschung; Stimmungen, wie Heiterkeit, Ängstlichkeit und Melancholie. Das Besondere der Zustände des Erlebens besteht darin, daß sie nicht einfach vorhanden sind wie Gegenstände, sondern daß es sich auf eine ganz bestimmte Weise anfühlt, in ihnen zu sein. Die Zustände des Erlebens bestimmen für uns, wie es ist, ein Mensch zu sein. Gefühle zeigen uns beispielsweise an, wie etwas *für uns* ist. Jeder Mensch lebt in seiner persönlichen Erlebniswelt. Er nimmt Menschen, Gegenstände, Ereignisse und Situation auf eine ganz persönliche Art und Weise wahr. „Ich

[1] Vgl. *P. G. Zimbardo*, Psychologie, Berlin ^{5}1992, 1 f.

kann niemals vollständig und gänzlich wissen, wie ein Nadelstich oder das Versagen bei einem Examen vom anderen erfahren wurde. Die Welt der Erfahrung ist für jedes Individuum in einem sehr bedeutungsvollen Sinne eine private Welt", sagt der amerikanische Psychologe Carl Rogers[2]. Das persönliche Erleben ist uns in der Selbstbeobachtung unmittelbar zugänglich. Ein direkter Zugang zum Erleben anderer Menschen steht uns jedoch nicht zur Verfügung. Es hat noch kein Mensch das Erleben eines anderen von innen her erfahren. Wir können einen anderen Menschen beobachten, aber wir können nicht seine Subjektivität beobachten[3]. Im strengen Sinn haben wir kein Wissen vom Erleben anderer Menschen. Diese teilen uns jedoch etwas über ihre Erlebnisse anhand sprachlicher Äußerungen und anhand der Ausdruckserscheinungen mit. Zu den Ausdruckserscheinungen zählen alle offenen Verhaltensweisen wie Mimik, Gestik, Körperbewegungen, Körperhaltung, Sprechgeschwindigkeit, Sprechpausen, Stimmqualität und die sichtbaren Aspekte physiologischer Erregung wie z. B. Erröten, Blässe und Zittern. Ausdruckserscheinungen teilen dem Beobachter etwas über das Erleben des Individuums mit. Der Beobachter interpretiert die wahrgenommenen Veränderungen als Ausdruck des Erlebens. Selbst wenn ein Beobachter sagt, er „sehe" die Freude, die Angst oder die Überraschung des anderen, so handelt es sich um eine Deutung wahrgenommener Verhaltensänderungen. Das Erleben kann insoweit Gegenstand wissenschaftlicher Forschung werden, als es intersubjektiv nachprüfbar ist. Dies trifft auf die Introspektionsberichte und das beobachtbare Ausdrucksverhalten zu.

Die Psychologie als Wissenschaft will das Erleben und Verhalten beschreiben, erklären, vorhersagen und – als angewandte Wissenschaft – beeinflussen und verändern. Sie erforscht die inneren (im Individuum angesiedelten) und die äußeren (in der Umwelt lokalisierten) Bedingungen und Ursachen des Verhaltens und Erlebens sowie deren Wirkungen und Folgen. Psychologie ist eine empirische Wissenschaft. Die Aussagen, die sie über Erleben und Verhalten macht, überprüft sie nicht nur auf logische Widerspruchsfreiheit, sondern untermauert sie auch mit systematischen Beobachtungen und Forschungsergebnissen, die sie in kontrollierten Untersuchungen gewinnt. Die Psychologie will methodisch und empirisch gesichertes Wissen produzieren. Ihre größte Herausforderung besteht darin, den Menschen in seinem Erleben, Verhalten und Bewußtsein besser zu verstehen[4].

2. Was ist das Leib-Seele-Problem?

Wir Menschen besitzen zwei grundlegend verschiedene Eigenschaften, körperliche und seelische. Unsere „Innenwelt", die Welt der Gedanken,

[2] *C. R. Rogers,* Die klientenzentrierte Gesprächspsychotherapie, München 1976, 419.
[3] Vgl. *J. Searle,* Die Wiederentdeckung des Geistes, München 1993, 118.
[4] Vgl. *H. Goller,* Psychologie. Emotion, Motivation, Verhalten (KON-TEXTE. Wissenschaften in philosophischer Perspektive 1). Stuttgart/Berlin/Köln 1995, Kap. 1.

Gefühle und Wünsche unterscheidet sich von der „Außenwelt" der materiellen Dinge. Wir werden des eigenen Körpers und der Außenwelt anhand unserer Sinnesempfindungen gewahr. Wir nehmen Menschen und Dinge durch die Brille unserer Bewertungen und Bedürfnisse wahr. Die Außenwelt, d. h. die anderen Menschen und die materiellen Dinge, ist uns nur durch den Filter unserer Wahrnehmungen und Bewertungen zugänglich und damit immer schon *erlebte* Außenwelt.

Die Unterscheidung zwischen der Welt der Erlebnisse und der Welt der materiellen Dinge, der Welt des Psychischen und der Welt des Physischen, läßt sich auch auf uns selbst anwenden. Wir finden in uns körperliche *und* seelische Phänomene vereint. Zu den „körperlichen" Phänomenen zählen wir unseren Organismus mit seinem zentralen und peripheren Nervensystem, seinen Stoffwechselvorgängen, seiner Herz- und Kreislauftätigkeit. Zu den „seelischen" Phänomenen hingegen Wahrnehmungen, Empfindungen, Gefühle, Gedanken, Meinungen, Vorstellungen, Erinnerungen, Erwartungen, Interessen, Wünsche, Bedürfnisse und Absichten. Mit intuitiver Sicherheit unterscheiden wir zwischen „psychischen" Phänomenen einerseits, und „physischen" Phänomenen andererseits[5]. Wir leben in einer physischen Welt, und unser eigener Körper ist Teil dieser physischen Welt. Wir sind jedoch nicht nur ein Teil der physischen Welt, wir *erleben* uns auch als seelisch-geistige Wesen. Der verstorbene Wiener Professor für Psychologie Hubert Rohracher beschrieb die grundlegende Andersartigkeit dieser beiden Bereiche mit folgenden Worten:

> „Psychische Vorgänge haben nichts von den Eigenschaften, die wir an der Materie beobachten; die Freude an einem Kunstwerk besteht nicht aus Atomen und Molekülen, der Gedanke an die Lebensziele, die man sich gesetzt hat, hat keine Masse und kein Gewicht. Andrerseits hat die Materie nichts von den Eigenschaften des Psychischen; die Atome haben kein Bewußtsein, sie können nichts empfinden und wahrnehmen, sie fühlen nichts und sie wollen nichts"..... „Nirgends gibt es im Bereich des Materiellen etwas, was dem Psychischen auch nur im entferntesten ähnlich wäre: die Atome und Moleküle im Gehirn mögen die kompliziertesten Bewegungen ausführen, niemals kommt es vor, daß ein Atom sich über etwas freut oder daß ein Molekül leidet. Keine Materie denkt oder will, sie empfindet nichts und hat kein Gedächtnis. Nicht das Gehirn des Lesers liest diese Zeilen und erfaßt den Sinn der geschriebenen Worte, sondern der Leser als ganzer lebendiger Mensch; nicht seine Ganglienzellen sind überzeugt von der Richtigkeit dieser oder jener Ansicht, sondern er selbst ist es. Nirgends in der Materie gibt es Erscheinungen, wie wir sie in uns selbst als psychische Vorgänge, d. h. als bewußtes Erleben, feststellen."[6]

Wie sind die Zusammenhänge zwischen so grundlegend verschiedenen Phänomenen wie dem Psychischen und dem Physischen er erklären? Wie geschieht der rätselhafte Sprung vom Seelischen ins Körperliche, und vom Körperlichen ins Seelische? Wie ereignet sich der Übergang von der leblosen Materie zu den lebenden Organismen, und von den lebenden Organismen zum bewußten Erleben? Ist das bewußte Erleben aus seinen materiel-

[5] Vgl. *P. Bieri*, Analytische Philosophie des Geistes, Bodenheim 1993, 2.
[6] *H. Rohracher*, Einführung in die Psychologie, Wien/Innsbruck [9]1965, 10–16.

len Bedingungen erklärbar? Die Schwierigkeiten, die mit diesen Fragen und der darin enthaltenen Unterscheidung zwischen psychischen und materiellen Phänomenen zusammenhängen, werden unter dem Titel „Leib-Seele-Problem" diskutiert. Dieses Problem kann auch als das Rätsel des Erlebens, des Bewußtseins, bezeichnet werden.

2.1 Alltagsüberzeugungen

Im Alltag sind wir davon überzeugt, daß das Seelische und das Körperliche nicht beziehungslos nebeneinander in der Welt vorkommen. Erklärungen wie die folgenden sind uns selbstverständlich: „Warum verziehst du das Gesicht? Ich habe furchtbare Zahnschmerzen. Warum ziehst du dir einen Pullover an? Mir ist kalt. Warum knallt sie das Buch auf den Boden? Sie ist wütend." Solche Beispiele zeigen: Körperliche und seelische Zustände wirken wechselseitig aufeinander ein. Seelische Zustände verursachen unser Verhalten und Handeln, und körperliche Zustände verursachen bewußte Erlebnisse. Über dieses gegenseitige kausale Aufeinanderwirken (Wechselwirkungsthese) zerbrechen wir uns im Alltag ebensowenig den Kopf wie darüber, daß seelische Phänomene etwas grundlegend anderes sind als materielle Phänomene (Dualismusthese). Beides scheint uns zu evident zu sein[7].

2.2 Die Grundthese der modernen Hirnforschung

Die Hirnforschung stellt das friedliche Nebeneinander dieser beiden Alltagsüberzeugungen (der Dualismusthese und der Wechselwirkungsthese) in Frage. Ihre Grundthese lautet: Erleben und Verhalten sind vom Gehirn und seinen Funktionen abhängig. Ohne funktionierendes Gehirn erleben wir nichts. Unser Denken, Fühlen und Wollen ist an das materielle Substrat des Gehirns gebunden. Damit hat auch alles, was je über Seele, Materie und Bewußtsein gedacht und geschrieben wurde, seinen Ursprung in Gehirnvorgängen[8]. Das Erleben der eigenen Identität und die Integrität des Ich scheinen ebenfalls vom Gehirn abhängig zu sein. Zwar ist unsere Ich-Identität eng mit der Identität unseres Körpers verknüpft, aber dieser verändert sich im Laufe des Lebens stark und seine materiellen Zustände wechseln. Unsere Erlebnisse sind oft komplex, unsere Aufmerksamkeit ist häufig geteilt, und nicht selten spüren wir recht widersprüchliche Bedürfnisse in uns. Trotzdem erleben wir uns als *eine* Person. Es ist bislang keine bestimmte Hirnregion identifiziert worden, der man diese Erfahrung zuordnen könnte. Unter den Milliarden Neuronen unseres Gehirns scheint es keine „pontifikale" Gehirnzelle zu geben, die als materielle Basis des Identitätserlebens in Frage käme. Vielmehr muß das gesamte Gehirn hoch-

[7] Vgl. *H. Tetens*, Geist, Gehirn, Maschine. Philosophische Versuche über ihren Zusammenhang, Stuttgart 1994, 10.
[8] Vgl. *Rohracher* 16.

aktiv sein, um dieses Bewußtseinsphänomen zu ermöglichen[9]. Das Gehirn ist der Träger aller uns bekannten Verhaltensleistungen und Bewußtseinsvorgänge. Man könnte sagen, das Gehirn ist unser intimstes Organ. Jedenfalls ist es das rätselhafteste aller menschlichen Organe. Wenn es der Forschung gelingt, das Gehirn besser zu verstehen, dann werden wir auch uns selber besser verstehen[10].

Die Hirnforschung versucht, unser Erleben und Verhalten als Reaktionen des Hirnorgans zu begreifen. Sie zeigt, daß es einen engen Zusammenhang zwischen psychischen Prozessen und Gehirnprozessen gibt. Mit neuartigen Forschungsmethoden (PET: Positronen-Emissions-Tomographie, Kernspintomographie und magnetische Kernresonanz-Spektroskopie) läßt sich feststellen, welche Prozesse wo im Gehirn ablaufen, wenn eine Person geistig tätig ist, zum Beispiel wenn sie einen Gegenstand ansieht, sich an etwas erinnert, sich etwas vorstellt oder über etwas nachdenkt. Untersuchungen mit Hilfe solcher bildgebenden Verfahren zeigen, daß diejenigen Prozesse im Gehirn, die kognitiv besonders anspruchsvoll und von Bewußtsein begleitet sind, stets erhöhte Hirndurchblutung, Stoffwechselaktivität und neuroelektrische Aktivität aufweisen. „Gehirn und Geist hängen nach diesen Forschungsresultaten *eng* zusammen; *wie* weit man diesen Zusammenhang nachweisen kann, das hängt vom Stand des räumlichen und zeitlichen Auflösungsvermögens der derzeitig anwendbaren Registriermethoden ab."[11]

Das Gehirn führt eine Unmenge von Aufgaben durch, doch nur ein Teil dieser Gehirnarbeit hat subjektive Erlebnisqualität. Erfahrung und Erleben sind nur möglich, wenn unser Gehirn funktioniert. Allerdings hat bisher kein Mensch auch nur die leiseste Ahnung davon, wie aus Gehirnaktivität Bewußtsein entsteht. Wie entstehen aus Nervenimpulsen, Membranpotentialen und Transmitteraktivitäten Wahrnehmungserlebnisse wie Sehen, Hören, Tasten und Riechen? Wie wird die Vielfalt der Hirnereignisse synthetisiert, so daß sich eine einheitliche bewußte Erfahrung ergibt? Wir erleben ja eine außerordentlich vielfältige Welt der Farben, Formen, Klänge und Gerüche, und nicht eine Welt der Membranpotentiale und neurochemischen Prozesse. Die Hirnforschung kann die organische Grundlage der Bewußtseinszustände erforschen, jedoch nicht die Bewußtseinszustände selbst. Sie kann prinzipiell nicht mehr leisten, als psychische Phänomene mit neuronalen Prozessen zu korrelieren.

---

[9] Vgl. *O. Breidbach,* Expeditionen ins Innere des Kopfes: von Nervenzellen, Geist und Seele, Stuttgart 1993, 84f.; vgl. *K. R. Popper,* & *J. C. Eccles,* Das Ich und sein Gehirn, München 1982, 156.

[10] Vgl. *E. Pöppel,* & *A. L. Edingshaus,* Geheimnisvoller Kosmos Gehirn, München 1994, 7.

[11] *G. Roth,* & *H. Schwegler,* Das Geist-Gehirn-Problem aus der Sicht der Hirnforschung und eines nicht-reduktionistischen Physikalismus. *Ethik und Sozialwissenschaften* 1995, 6, 69–156. Ebd. 71.

3. Das Leib-Seele-Problem in der Psychologie

Die akademische Psychologie thematisiert das Leib-Seele-Problem nicht explizit, es ist aber in vielen ihrer Forschungsbereiche ein aktuelles Problem: zum Beispiel in der Emotionspsychologie, in der Neuropsychologie, in der Lehre von der Verursachung psychischer Störungen, in der Psychotherapie und in der kognitiven Psychologie. Die empirische Psychologie erforscht das Erleben und Verhalten und die damit einhergehenden Körperprozesse. Psychologisches Denken und Arbeiten berührt deshalb immer die Frage, in welcher Beziehung die unmittelbar erlebten Zustände wie Sinnesempfindungen, Körperempfindungen, Wünsche, Bedürfnisse und Gefühle zu den neurophysiologischen Prozessen stehen. Im Menschen sind körperliche und psychische Phänomene vereint. Wie ist die Verschiedenheit und Einheit so grundlegend unterschiedlicher Phänomene wie erlebter Bewußteinszustände und neurophysiologischer Prozesse im Menschen zu verstehen?

3.1 Beispiel Emotionspsychologie

Die Frage des Verhältnisses von psychischen und körperlichen Vorgängen taucht bereits beim Problem der Emotionsdefinition auf. Emotionen sind weder rein psychische noch rein somatische Phänomene, sondern beides zusammen. Sie stehen gleichsam an der Nahtstelle zwischen psychischen und somatischen Funktionen. Emotionen sind ein komplexes Zusammenspiel seelischer und körperlicher Vorgänge, an dem sich mehrere Komponenten unterscheiden lassen:

(1) Das *erlebte Gefühl* (zum Beispiel das Angsterleben), (2) *körperliche Veränderungen,* die mit dem Erleben des Gefühls einhergehen (bei Angst zum Beispiel Herzschlagbeschleunigung, Feuchtwerden der Hände, Schweißausbruch) und (3) das *Ausdrucksverhalten* (Gesichtsausdruck der Angst, Blässe, Zittern). Ziel der Emotionsforschung ist es, das Ursache-Wirkungs-Verhältnis zwischen den Emotionskomponenten zu klären[12].

Alle Emotionskomponenten – das Emotionserleben, die emotionsbezogenen Körperprozesse, das motorisch-expressive Verhalten und die emotionsbezogenen kognitiven Prozesse – sind an das materielle Substrat eines funktionierenden zentralen Nervensystems gebunden. Worin bestehen die neurophysiologischen Korrelate der Emotionen? Bis heute sind einige grobe Zusammenhänge zwischen Gefühlserlebnissen und dem sogenannten limbischen System im Gehirn bekannt. Die Emotionsforschung ist jedoch noch weit davon entfernt, jeder erlebten Gefühlsqualität eine spezifisches Muster neuronaler Aktivitäten zuordnen zu können. Selbst wenn sie die neurophysiologischen Korrelate aller Gefühlsqualitäten bereits entdeckt hätte, bliebe immer noch die Frage unbeantwortet, wie aus neuronalen Ak-

[12] Vgl. *H. Goller,* Emotionspsychologie und Leib-Seele-Problem, Stuttgart 1992, 15–27.

tivitätsmustern bewußte Gefühlserlebnisse entstehen. Diese Frage berührt eines der Hauptmysterien unseres Zentralorgans[13]. Gefühlserlebnisse besitzen Eigenschaften, die wir an ihren neurophysiologischen Korrelaten nicht beobachten können. Neuronale Aktivitätsmuster haben nichts, was der Erlebnisqualität eines Gefühls gleichkäme: Sie freuen sich nicht, sie ärgern sich nicht, sie sind nicht überrascht, noch schämen sie sich. Dies trifft nur für den Menschen als Ganzes zu.

Die Hirnforschung kann prinzipiell nicht mehr leisten, als Gefühlserlebnisse mit Gehirnvorgängen zu korrelieren. Offen bleibt die Frage, in welcher Beziehung die subjektiven und privaten Gefühlserlebnisse, die sprachlich mitteilbar sind, zu den objektiv beschreibbaren Gehirnvorgängen stehen. Diese Frage ist mit naturwissenschaftlichen Mitteln nicht entscheidbar. Sie ist eine philosophische Frage, ein philosophisches Rätsel.

3.2 Vom Rätsel des Erlebens

Was das Leib-Seele-Problem zu einem Problem macht, ist die Frage des Bewußtseins und der subjektive Charakter mentaler Phänomene. Was am Bewußtsein vollkommen unbegreiflich ist, ist die Fähigkeit zu erleben und die Erfahrung des Subjektseins. Beide sind mit Emotionen aufs engste verbunden. Das Erleben ist aus seinen materiellen Bedingungen nicht erklärbar. Wir können nicht sagen, was genau im Gehirn es notwendig macht, daß der Mensch etwas erlebt[14]. Wir könnten die kausale Macht des Bewußtseins erst dann beweisen, wenn es uns gelänge, seinen inneren Zusammenhang mit dem physiologischen Geschehen verständlich zu machen. Wenn wir zeigen könnten, wie unser Erleben aus den Gehirnmechanismen mit Notwendigkeit hervorgeht. Solange wir das nicht verstehen, verstehen wir etwas an unserem Subjektsein nicht, und zwar etwas, woran uns mehr liegt als an den allermeisten anderen Dingen unseres Lebens. Wir möchten zeigen, daß wir wirklich Herr unseres Tuns sind in dem Sinne, daß es kausal aus unserem Erleben fließt.

Der amerikanische Philosoph Thomas Nagel[15] illustriert die Subjektivität und Privatheit des Erlebens mit folgendem Beispiel:

> „Was geschieht beispielsweise, wenn man in einen Schokoladenriegel beißt? Die Schokolade schmilzt auf unserer Zunge und verursacht chemische Reaktionen in unseren Geschmackszellen; die Geschmackszellen senden elektrische Impulse durch die Nerven hindurch, die von unserer Zunge zu unserem Gehirn führen, und wenn diese Impulse das Gehirn erreichen, so erzeugen sie dort weitere physikalische Reaktionen; und schließlich *empfinden wir den Geschmack von Schokolade.* Was ist jedoch *er?* Kann er schlicht mit einem physikalischen Ereignis in einigen unserer Hirnzellen *identisch* sein, oder muß es sich bei ihm um etwas Grundverschiedenes handeln?

---

[13] Vgl. *G. Wolf,* Das Gehirn. Wege zum Begreifen, München 1992, 191.

[14] Vgl. *P. Bieri,* Was macht das Bewußtsein zu einem Rätsel?, *Spektrum der Wissenschaft,* Oktober 1992, 48–56.

[15] Vgl. *T. Nagel,* Was bedeutet das alles? Eine ganz kurze Einführung in die Philosophie, Stuttgart 1990.

Würde ein Wissenschaftler unsere Schädeldecke entfernen und in unser Gehirn hineinsehen, während wir den Schokoladenriegel essen, so würde er nichts weiter sehen als eine graue Masse von Nervenzellen. Würde er mit Meßinstrumenten bestimmen, was dort vor sich geht, so würde er komplizierte physikalische Vorgänge der unterschiedlichsten Art entdecken. Fände er jedoch den Geschmack von Schokolade?
Es sieht so aus, als könnte er ihn in unserem Gehirn nicht finden, da unsere Empfindung des Geschmacks von Schokolade in unserem Geist auf eine Weise eingeschlossen ist, die sie für jeden anderen unzugänglich macht – auch wenn er unseren Schädel öffnet und in unser Gehirn hineinblickt. Unsere Erlebnisse sind im Innern unseres Geistes *in einem anderen Sinn von ‚innen'* als jenem, in dem unser Gehirn sich im Innern unseres Kopfes befindet. Ein anderer kann unseren Schädel öffnen und sich sein Innenleben ansehen, er kann jedoch nicht unseren Geist öffnen und in ihn hineinblikken – zumindest nicht auf die gleiche Weise.
Es handelt sich nicht bloß darum, daß der Geschmack von Schokolade ein Geschmack ist und daher nicht gesehen werden kann. Angenommen, ein Wissenschaftler wäre verrückt genug, den Versuch zu wagen, meine Empfindung des Geschmacks von Schokolade zu beobachten, indem er an meinem Gehirn *leckte*, während ich von einem Schokoladenriegel koste. Zunächst einmal würde mein Gehirn für ihn vermutlich nicht nach Schokolade schmecken. Doch selbst wenn dies der Fall wäre, es wäre ihm nicht gelungen, in mein Bewußtsein einzudringen und *meine* Empfindung des Geschmacks von Schokolade zu beobachten. Er hätte lediglich herausgefunden, daß sich kurioserweise mein Gehirn immer dann, wenn ich Schokolade esse, so verändert, daß es für andere Leute nach Schokolade schmeckt. Er hätte seinen Geschmack von Schokolade, und ich den meinen."[16]

Der Philosoph Peter Bieri fragt sich, was es genau heißt, daß Bewußtsein aus seinen materiellen Bedingungen nicht erklärbar ist, und warum es überhaupt aus diesen Bedingungen erklärbar sein sollte. Er geht von folgenden Überlegungen aus: Alle uns bekannten Bewußtseinsphänomene sind von einem funktionierenden zentralen Nervensystem abhängig. Wenn es zwischen uns Unterschiede im Erleben gibt, dann nur, wenn es zwischen uns auch einen physiologischen Unterschied gibt. Wenn sich in unserem Erleben etwas ändert, dann nur, wenn sich in uns auch materiell, physiologisch etwas ändert. Es gibt keine psychologische Differenz ohne neurobiologische Differenz. Erstens gibt es zwischen Erlebnissen und bestimmten physiologischen Prozessen eine Beziehung der Kovarianz, d. h. beide verändern sich stets zusammen. Wir empfinden, glauben, wünschen oder beabsichtigen nur dann bewußt etwas, wenn unser Gehirn jeweils in bestimmter Weise funktioniert. Zweitens gibt es eine asymmetrische Beziehung der Abhängigkeit. Das Erleben hängt vom physiologischen Geschehen ab, nicht umgekehrt. Und drittens besteht eine asymmetrische Beziehung der Determination: Das physiologische Geschehen bestimmt das Erleben, nicht umgekehrt. Mit Kovarianz, Abhängigkeit und Determination sind die Voraussetzungen gegeben, um zwischen Erleben und physiologischem Geschehen eine Beziehung des Erklärens herzustellen und zu sagen, daß ein bestimmtes Erleben auftritt, *weil* ein bestimmter physiologischer Prozeß abläuft. Erklären heißt stets, eine bestimmte Art von Beziehung zu entdecken[17]. Bisher

[16] *Nagel*, Was bedeutet 26–27.
[17] Vgl. *Bieri*, Rätsel 50.

sind nur wenige grobe Zusammenhänge zwischen Bewußtseinsphänomen und neurophysiologischen Prozessen bekannt. Nehmen wir einmal an, diese Zusammenhänge wären bereits alle erforscht. Warum sollten wir dann nicht sagen können, daß wir nun das Bewußtsein aus seinen materiellen Bedingungen erklärt hätten? Was wäre jetzt immer noch unbegreiflich? Wenn die Forschung zu allen Erlebnisqualitäten die entsprechenden neurophysiologischen Korrelate gefunden hätte, dann bliebe immer noch ein Rätsel, das nicht auf empirischem Wege gelöst werden kann. Peter Bieri nennt es ein philosophisches Rätsel und erörtert es am Beispiel des Schmerzes[18]. Er unterscheidet zwischen einer personalen und einer subpersonalen Beschreibungsebene und nennt drei Erklärungsprojekte, die sich auf diese beiden Ebenen beziehen.

Der Ausdruck *personale Ebene* meint die Person mit ihren körperlichen und mentalen Eigenschaften und Fähigkeiten. Eine Person ist ein System, das wahrnimmt, Meinungen äußert, Wünsche, Motive, Körperempfindungen und Emotionen erlebt. Das logische Subjekt solcher psychologischen Zuschreibungen ist immer das ganze System. Wir als ganze Personen denken, fühlen, wollen und empfinden. Im ersten Erklärungsprojekt, das sich auf die personale Ebene bezieht, untersuchen Psychologen beispielsweise, wie die verschiedenen psychologischen Zustände einer Person sich gegenseitig beeinflussen. Bezüglich des Schmerzerlebens fragen sie, wie motivationale, kognitive und emotionale Faktoren darüber entscheiden, ob wir überhaupt Schmerzen empfinden, wie stark wir sie empfinden und wie groß unsere Schmerztoleranz ist. Das Erklärungsprojekt auf der personalen Ebene ist Ziel und Aufgabe der personalen Psychologie.

Der Ausdruck *subpersonale Ebene* bezieht sich auf die Subsysteme, die zusammen das Gesamtsystem Mensch bilden. Auf dieser Beschreibungsebene ist die Rede vom Nervensystem, vom Gehirn, von Neuronenverbänden, elektrochemischen Prozessen und ihren Elementen bis hinunter auf das molekulare und atomare Niveau. Im zweiten Erklärungsprojekt, das sich auf diese Ebene bezieht, soll erklärt werden, wie ein biologisches System organisiert ist, wie und aus welchen Stoffen sein Nervensystem aufgebaut ist, wie dieses funktioniert und wie die Informationsverarbeitung auf dieser Ebene vor sich geht. Die Tatsache, daß eine Person Schmerz empfinden kann, soll aus dem verständlich gemacht werden, was wir über den stofflichen Aufbau des Körpers und das Netz der subpersonalen Informationsverarbeitung wissen. Damit soll die Frage beantwortet werden, wie es für einen Organismus möglich ist, Schmerzen zu empfinden. Nach Bieri ist es nun entscheidend, daß die psychologischen Begriffe, die die personale Beschreibungsebene ausmachen, hier fehl am Platz sind. Es ist nicht unser Gehirn oder es sind nicht unsere Neuronen, die denken, fühlen und wollen

[18] Vgl. *P. Bieri*, Schmerz: Eine Fallstudie zum Leib-Seele-Problem, in: *E. Pöppel* (Hrsg.), Gehirn und Bewußtsein (125–134). Weinheim 1989.

oder Schmerzen empfinden. Das logische Subjekt jedes Erlebnisses, auch des Schmerzerlebnisses, ist die ganze Person. Psychologische Begriffe wie Gedanke, Gefühl, Absicht oder Schmerz sind nicht für die subpersonale Ebene gemacht worden. Wenn man sie vom personalen Niveau auf das subpersonale Niveau transportiert, entstehen begriffliche Verwirrungen oder Kategorienfehler.

Den beiden ersten Erklärungsprojekten ist gemeinsam, daß sie sich jeweils auf eine Beschreibungs- oder Analyseebene beschränken. Im dritten Erklärungsprojekt geht es um die Frage, in welcher Beziehung die beiden Beschreibungsebenen zueinander stehen. Welche Art von Beziehung besteht zwischen den unmittelbar erlebten psychischen Zuständen auf der personalen Ebene und den ihnen zugeordneten neuronalen Vorgängen auf der subpersonalen Ebene? Peter Bieri erörtert drei Interpretationen dieser Beziehung – Verursachung, Identität, Emergenz – und zeigt das Rätselhafte jeder dieser Deutungen auf[19].

3.2.1 Verursachung

Die Hypothese der Verursachung sagt, daß spezifische neurobiologische Prozesse auf der subpersonalen Ebene das bewußte Schmerzerleben verursachen. Ihr liegt die Annahme von der kausalen Geschlossenheit des Bereichs physischer Phänomene zugrunde. Diese Annahme widerspricht der Annahme mentaler Verursachung, die uns im Alltag so selbstverständlich erscheint. Das Schmerzerleben als kausale Wirkung von Gehirnprozessen zu erklären, heißt, eine Kausalkette zwischen beiden zu spezifizieren. Hier fragt sich Bieri, wie es die Gehirnprozesse machen, daß ein Schmerzerlebnis zustande kommt? Diese Frage lasse sich nicht beantworten, denn alle Glieder der Kausalkette, die die Hirnforschung angeben kann, sind Glieder der neuronalen Maschinerie, während wir doch gerade wissen wollen, wie diese Glieder den erlebten Schmerz erzeugen. Im neurobiologischen Uhrwerk lasse sich keine Stelle finden, an der Schmerzerleben notwendig wäre, damit es weiterläuft. Es scheint, daß hier aus prinzipiellen Gründen kein Fortschritt zu machen ist. Bieri betont, daß Kausalerklärungen nur innerhalb bestimmter Beschreibungsebenen funktionieren und nicht über verschiedene Ebenen hinweg. Aus der Logik kausaler Erklärungen scheint zu folgen, daß die Beziehung zwischen dem personalen Phänomen des Schmerzerlebens und seinen subpersonalen Gegenstücken keine kausale Beziehung sein kann. Damit droht das bewußte Schmerzerleben aber zu einem Epiphänomen zu werden. Stellen wir uns vor, wir verfügten bezüglich unseres Schmerzerlebens über eine vollständige, lückenlose Geschichte subpersonaler Art, dann erschiene das Schmerzerlebnis in kausaler Hinsicht als gänzlich überflüssig und irrelevant. Unser Schmerzverhalten erschiene als das Ergebnis einer enorm komplizierten subpersonalen Mechanik, die

[19] Ebd. 1989, 126–133.

gewissermaßen hinter unserem Rücken abläuft und in der der erlebte Schmerz nicht die geringste Rolle spielt. Hier meint Bieri, das Nebeneinander von personaler und subpersonaler Schmerzforschung sehe nun viel problematischer aus als zunächst angenommen. Die Situation sei begrifflich instabil.

3.2.2 Identitätstheorie

Diese Deutung sagt: Schmerzerlebnisse sind nichts anderes als spezifische Muster neuronaler Prozesse. Diese Hypothese, so Bieri, ist attraktiv: Erstens erklärt sie, warum personale Wahrheiten in Abhängigkeit von subpersonalen Wahrheiten variieren; zweitens braucht sie keine Verursachung über verschiedene Beschreibungsebenen hinweg anzunehmen, und drittens entgeht sie der Gefahr des Epiphänomenalismus. Doch auch dieser Vorschlag habe seine Rätsel. Personale und subpersonale Zustände haben verschiedene logische Subjekte. Schon aus rein logischen Gründen ist es schwer zu sehen, wie sie identisch sein könnten. Gravierender sei aber, daß man überhaupt nicht versteht, wie ein phänomenaler, bewußter Zustand wie Schmerz mit einem subpersonalen Zustand identisch sein könnte, der kein phänomenaler, bewußter Zustand ist. Was bleibt vom Schmerz übrig, wenn man die subjektive Erlebnisperspektive wegstreicht, die seine phänomenale Natur ausmacht? Bieri unterstreicht, daß eine subpersonale Analyse von Schmerz eine objektive Analyse in dem Sinn ist, in dem alle Wissenschaft nach Objektivität sucht. Wir bewegen uns von persönlichen, subjektiven Gesichtspunkten weg, hin zu einer Darstellung der Welt, die von Subjektivität so frei wie möglich ist. Dies scheint bei phänomenalen Zuständen wie erlebtem Schmerz keinen Sinn zu ergeben, denn der erlebte Schmerz ist genauso, wie er erscheint, d. h. wie er sich anfühlt. Erlebnisqualitäten sind essentiell mit einer subjektiven Erlebnisperspektive verbunden, die von einem objektiven Standpunkt aus nicht eingenommen werden kann. Die Kenntnis der neurophysiologischen Grundlage von Schmerzerlebnissen sagt uns nichts darüber, wie es sich anfühlt, Schmerzen zu haben. Auf ähnliche Weise wie Bieri betont John Searle, daß Erlebnisqualitäten sich nicht dadurch erfassen lassen, daß man sie „naturalisiert", d. h. auf körperliche Phänomene zurückführt. Jemand, der ein vollständiges Wissen über die Neurophysiologie eines psychischen Phänomens wie des Schmerzerlebens besäße, wüßte immer noch nicht, was ein Schmerz ist, falls er nicht wüßte, wie es ist, Schmerzen zu empfinden[20]. Der Philosoph Thomas Nagel sagt in seinem Buch *The view from nowhere:* „Darauf zu bestehen, das Psychische mit Begriffen und Theorien erklären zu wollen, die ausdrücklich zur Erklärung nicht-psychischer Phänomene entwickelt wurden, ist im Hinblick auf die radikal unterschiedlichen Charakteristika des Psychischen intellektuell hinterwäldlerisch und wissenschaftlich selbstmörderisch. Der Unterschied

[20] Vgl. *Searle* 137.

zwischen dem Psychischen und dem Materiellen ist viel größer als der zwischen elektrischen und mechanischen Vorgängen."[21]

3.2.3 Emergenz

Die Hypothese der Emergenz lautet: Schmerz als ein Phänomen auf der personalen Ebene ist gegenüber bestimmten subpersonalen Prozessen emergent oder supervenient, d. h. neu auftauchend. Vertreter dieser Position sagen, daß ganze Systeme Eigenschaften besitzen, die durch Subsysteme bestimmt sind, die diese Eigenschaften nicht besitzen. Das subpersonale bestimmt das personale Niveau in dem Sinn, daß es auf dem personalen Niveau nur dann Veränderungen geben kann, wenn es sie auch auf dem subpersonalen Niveau gibt. Diese Beziehung der Determination ist Emergenz oder Supervenienz. Für Bieri enthält diese Deutung die Weigerung, die Beziehung der Determination weiter zu erklären. Es ist eben so und damit weder erklärungsfähig noch erklärungsbedürftig. An dieser Deutung bleibe rätselhaft, wie ein System, das aus vollständig objektiv beschreibbaren, biologischen Elementen besteht, Eigenschaften entwickeln kann, die essentiell subjektiv sind. Der subjektive Aspekt von Erlebnissen wie Schmerz ist so vollständig anders als alles, was wir auf der subpersonalen Ebene antreffen.

3.3 Grenzen des Verstehens

Die Beantwortung der Frage, welche Beziehung zwischen den unmittelbar erlebten, seelischen Zuständen und den mit ihnen korrelierenden Zuständen des Gehirns besteht, scheint an der subjektiven Erlebnisqualität psychischer Zustände zu scheitern. Die drei dargestellten Deutungen dieser Beziehung (Verursachung, Identität, Emergenz) werden der Subjektivität und Privatheit mentaler Zustände bzw. der persönlichen Erlebniswelt nicht gerecht. Ein anderes Argument sagt, die Beantwortung dieser Frage scheitert an der Begrenztheit unseres Verstehens. Nach Alfred Gierer z. B. läßt sich die Beziehung zwischen dem Psychischen und dem Physischen prinzipiell nicht vollständig entschlüsseln. Er meint: Das Gehirn folgt den gleichen physikalischen Gesetzen wie eine Maschine; „aber eine Maschine, die wir verstehen, könnte nicht alles wie ein Mensch; und eine Maschine, die alles könnte wie ein Mensch, würden wir nicht verstehen."[22] Gierer hält das Gehirn in seiner Grundeinheit, der Nervenzelle, für verstanden. Um jedoch die Funktion des Gehirns im ganzen zu rekonstruieren, reiche unsere Erkenntnis bei weitem noch nicht aus.

Die moderne Biologie, Medizin und Psychologie des Menschen lassen keinen Zweifel daran, daß der Geist des Menschen im Gehirn zu suchen ist. Doch mit welch komplizierten Untersuchungsmethoden man dem Gehirn

[21] *T. Nagel*, The view from nowhere, New York 1986, 52.

[22] *A. Gierer*, Überlegungen zur Leib-Seele-Beziehung: Gibt es Grenzen der Decodierbarkeit?, In: *Pöppel* (Hrsg.) [Anm. 18] 82.

auch zu Leibe rückt, man stößt nur auf Physisches. Wenn der Geist im Gehirn steckt, scheint er jedenfalls sehr gut darin versteckt zu sein[23]. Die unvorstellbare Komplexität des menschlichen Gehirns setzt unserem Verstehen Grenzen. Manche Hirnforscher schätzen, daß die Anzahl der möglichen Kombinationen von synaptischen Verbindungen, die von den schätzungsweise 100 Milliarden Neuronen[24] in einem einzelnen menschlichen Gehirn geknüpft werden können, größer ist als die Gesamtzahl der Atome im bekannten Universum. Um diese Komplexität begreifen zu können, benötigen wir ein System, das noch komplexer ist als das menschliche Gehirn. Oder anders formuliert: Wäre unser Gehirn einfacher, wären wir wiederum zu simpel, um es zu verstehen. Alfred Gierer sagt, das Bewußtsein kann sich selbst nicht vollständig erfassen, „auch nicht auf dem scheinbar so klugen Umweg über eine objektive Analyse seiner physikalischen Voraussetzungen im menschlichen Gehirn."[25] Eine objektive Definition von Bewußtsein scheint grundsätzlich nicht möglich zu sein. Bewußtsein ist eher eine Urgegebenheit, eine Voraussetzung jedes Denkens. Es ist uns nur im eigenen Erleben unmittelbar zugänglich. Der amerikanische Philosoph John Searle bezeichnet es als Fehlannahme zu meinen, alles, was existiert, sei unserem Gehirn begreiflich. Seiner Meinung nach kommen wir an die Realität des Bewußtseins nicht auf dem Weg heran, auf dem wir – mit Hilfe des Bewußtseins – an die Realität anderer Phänomene herankommen. Wo es um das Bewußtsein geht, gibt es keinen Unterschied zwischen Beobachtung und Beobachtetem, zwischen Wahrnehmung und Wahrgenommenem. Es gibt für uns keine Möglichkeit, Subjektivität als Bestandteil unseres Weltbildes abzubilden, denn die Subjektivität, um die es geht, ist sozusagen das Abbilden[26].

Peter Bieri spricht in diesem Kontext von der Hypothese der kognitiven Begrenzung und betont, daß das Bewußtsein uns für immer unbegreiflich bleiben wird. Die eigene Unfähigkeit hindert uns, herauszufinden, was am Gehirn es ist, das für Erleben verantwortlich ist. Es scheint nicht am Material zu liegen, aus dem das Gehirn besteht, auch nicht am Aufbau der Gehirnfabrik, nicht an den chemischen Reaktionen und an den elektrischen Mustern. Auch eine ganzheitliche Betrachtung des Gehirns hilft nicht weiter. Wir können nicht erkennen, was im Gehirn es notwendig macht, daß der Mensch etwas erlebt. Für das Rätsel des Bewußtseins gilt etwas, was für sonstige Rätsel nicht gilt: Wir haben keine Vorstellung davon, was als Lösung, als Verstehen zählen würde. Trotzdem äußert Bieri Zweifel an der

[23] Vgl. *Tetens* 29.

[24] Die Schätzungen der Anzahl der Neuronen im Gehirn divergieren je nach Autor von 10 Milliarden (*Popper & Eccles* 286) bis eine Billion (*G. Roth*, Gehirn und Selbstorganisation [167f.], in: *W. Krohn* und *G. Küppers* [Hrsg.], Selbstorganisation. Aspekte einer wissenschaftlichen Revolution, Braunschweig 1990, 167–180).

[25] *Gierer* 83.

[26] Vgl. *Searle* 114–115.

Idee der kognitiven Begrenzung. (1) Erklären und Verstehen heißt stets, eine bestimmte Art von Beziehung zu entdecken. Die Hypothese der kognitiven Begrenzung liefe auf die Behauptung hinaus, daß es in der Welt Beziehungen gibt, von denen wir nie etwas wissen werden. Es wäre seltsam, wenn beim Thema Erleben eine verborgene Art von Beziehung im Spiel wäre, die es sonst nirgendwo gibt und die sich sonst nirgends als Behinderung unseres Verstehens bemerkbar macht. (2) Gäbe es ein Wesen, das die uns verschlossene, aber für Bewußtsein entscheidende Art des Verstehens kennte, so könnte es sie uns nicht vorführen, weil wir sie nicht nachvollziehen könnten. Diese Zweifel sollten uns trotzdem ermuntern, weiter zu suchen nach neuen Begriffen, neuen Modellen und Analogien und vor allem nach neuen Einsichten und Fehlerquellen[27].

Schluß

Das Leib-Seele-Problem berührt die Frage nach dem Selbstverständnis der Psychologie. Die Psychologie als Wissenschaft ist immer mit der Frage konfrontiert, wie sie sowohl der Subjektivität und Privatheit des Erlebens als auch dem Verhalten gleichermaßen gerecht werden kann. Die Erforschung des Erlebens stellt für sie die größte Herausforderung dar. Inwiefern sind die unmittelbaren subjektiven Erfahrungen wissenschaftlich erfaßbar? Die Zustände des Erlebens sind essentiell mit einer subjektiven Erlebnisperspektive verbunden, die von einem objektiven Standpunkt aus nicht eingenommen werden kann. Jede Erlebnisqualität ist immer jemandes Erlebnisqualität. Wie soll die Psychologie sowohl der Erlebnisperspektive (Innenperspektive) als auch der Beobachterperspektive (Außenperspektive) gerecht werden? Die Geschichte dieser jungen Wissenschaft läßt sich als Ringen mit dieser Frage skizzieren. Es gibt bis heute keine umfassende Theorie, die das menschliche Erleben und Verhalten in seiner ganzen Vielfalt und Komplexität erklären könnte. Die kurze Geschichte der akademischen Psychologie zeigt, daß nicht einmal Einigkeit darüber besteht, ob das beobachtbare Verhalten oder das Erleben Hauptinteresse einer solchen Theorie sein sollte.

Wilhelm Wundt (1832–1920), der Begründer der modernen Psychologie, errichtete 1879 das erste psychologische Institut. Für ihn was Psychologie Beschreibung der unmittelbaren Erfahrung, der Bewußtseinsvorgänge, und folglich Bewußtseinspsychologie. Seine bevorzugte Untersuchungsmethode war die kontrollierte Selbstbeobachtung. Bis in das frühe 20. Jahrhundert hatte die Psychologie vor allem Bewußtseinsinhalte erforscht und sich der Introspektion als bevorzugter Methode bedient. Von circa 1912 bis zur sogenannten kognitiven Wende zu Beginn der 70er Jahre prägte der radikale Behaviorismus die akademische Psychologie im englischen Sprach-

[27] Vgl. *Bieri*, Rätsel 48–56.

raum. Im deutschen Sprachraum war diese Form des Behaviorismus in den 60er und 70er Jahren das vorherrschende Forschungsparadigma. Objektivität und methodische Strenge bei der experimentellen Überprüfung präzise formulierter Hypothesen wurden zum Markenzeichen empirischer Forschung in der Psychologie. Ähnlich wie in den klassischen Naturwissenschaften sollten nur objektiv meßbare, d. h. intersubjektiv nachprüfbare, Beobachtungsdaten akzeptiert werden. J. B. Watson (1878–1958) strich Begriffe wie Empfindung, Wahrnehmung, Vorstellung, Wunsch, Absicht, Denken und Gefühl aus dem wissenschaftlichen Vokabular, soweit sie subjektiv definiert waren. Sein Einfluß bewirkte, daß das subjektive Erleben mehrere Jahrzehnte lang nicht mehr Forschungsgegenstand der Psychologie war. Für B. F. Skinner (1904–1990), den wohl bekanntesten und einflußreichsten Behavioristen, lassen sich Aussagen über psychische Ereignisse als Aussagen über Verhalten identifizieren. In seiner experimentellen Analyse des Verhaltens klammerte er subjektive Prozesse und Zustände aus (Black-Box-Psychologie). Skinner leugnete zwar nicht die Existenz von Bewußtseinsphänomenen oder privaten Ereignissen, akzeptierte sie aber nicht als Gegenstand wissenschaftlicher Analyse, weil sie intersubjektiv nicht überprüfbar sind. Der *methodologische Behaviorismus*, der die empirische Forschung der gegenwärtigen Psychologie dominiert, befaßt sich hingegen durchaus mit von außen nicht direkt beobachtbaren und nur unvollkommen registrierbaren psychologischen Vorgängen, wie kognitiven und emotional-motivationalen Prozessen. Für diese mildere Form des Behaviorismus können Ereignisse dann zum Gegenstand wissenschaftlicher Analysen werden, wenn sie direkt oder indirekt beobachtbar sind. Das schließt die Untersuchung subjektiver und privater Zustände des Erlebens nicht aus. Der methodologische Behaviorismus fordert jedoch, daß Ereignisse, die prinzipiell nur der Introspektion zugänglich sind, eine methodologische Verankerung in Ereignissen erhalten, die intersubjektiv nachprüfbar sind wie z. B. Introspektionsberichte und das beobachtbare Ausdrucksverhalten. Im Zuge der kognitiven Wende, d. h. der Wiederentdeckung des Kognitiven und Subjektiven in der Psychologie[28], verschob sich das Forschungsinteresse vom beobachtbaren Verhalten hin zu kognitiven Prozessen. Der Verhaltensbegriff erfuhr eine erhebliche Erweiterung, so daß eine Unterscheidung der Begriffe Verhalten und Erleben kaum mehr möglich ist. Phänomene wie Denken, Vorstellen, Fühlen, Wollen und Empfinden, die nur aus dem Ausdrucksverhalten erschlossen werden können, werden seitdem als „verdecktes Verhalten" bezeichnet.

B. F. Skinner hatte private Ereignisse aus der Forschung ausgeklammert, denn für ihn sollte Psychologie die Wissenschaft vom beobachtbaren Verhalten sein. Er favorisierte das *nichtvermittelnde Verhaltensmodell*, die In-

[28] Vgl. *B. Grom*, Rehabilitation des Geistes? Die Wiederentdeckung des Kognitiven und Subjektiven in der neueren Verhaltenspsychologie, in: StZ 200 (1982) 89–103.

put-Output-Analyse[29]. Input sind die Reize, die auf den Organismus einwirken, und Output sind die beobachtbaren Reaktionen. Die Vorteile dieses Modells liegen in seiner Einfachheit und Sparsamkeit. Das nichtvermittelnde Reiz-Reaktions-Modell wurde durch das *vermittelnde* Reiz-Kognition-Reaktions-Modell abgelöst. Kognitive Verhaltenspsychologen wie Albert Bandura, Michael Mahoney, Albert Ellis, Aron T. Beck und Richard Lazarus betonten, daß die Input-Output-Beziehungen durch kognitive Prozesse vermittelt sind. Michael Mahoney z. B. wies auf die komplexen kausalen Interaktionen zwischen externen und internen Reizen hin. Vieles, was „extern" scheint, ist tatsächlich vermittelt. Menschen reagieren nicht auf eine reale, sondern auf eine wahrgenommene Umwelt[30]. Einstellungen, Erwartungen, Bewertungen und Persönlichkeitsmerkmale beeinflussen die Wahrnehmung äußerer und innerer Reize. Der Mensch bewertet außerdem nicht nur sein momentanes Verhalten und seine ausgeführten Handlungen, er bewertet auch in der Vorstellung vorweggenommene Verhaltensweisen und Handlungen, deren Folgen und die möglichen Reaktionen seiner sozialen Umgebung darauf. Das *vermittelnde Verhaltensmodell* ist daher für viele Bereiche des menschlichen Verhaltens eine angemessenere Beschreibung als das nichtvermittelnde. Skinner räumte ein, daß ein vermittelndes Verhaltensmodell dem nichtvermittelnden vorzuziehen sei, allerdings dann und nur dann, wenn es sich bei der Vorhersage und Kontrolle des Verhaltens als nützlicher erweisen sollte.

In der gegenwärtigen Psychologie gewinnt das *System-Modell* des menschlichen Verhaltens zunehmend an Einfluß. Da diesem Modell zufolge menschliches Erleben und Verhalten als multikausal determiniert gelten, wird ihnen die bio-psycho-soziale Perspektive am ehesten gerecht. In dieser Perspektive zählen biologische, psychologische und soziale Faktoren als Hauptdeterminanten des Erlebens und Verhaltens[31]. Die systembezogene Sicht erfordert die Berücksichtigung von Forschungsergebnissen aus anderen Disziplinen wie der Biologie und den Sozialwissenschaften. Die Klinische Psychologie, die sich mit der Diagnose, Therapie und Prophylaxe psychischer Störungen befaßt, folgt weitgehend dem System-Modell menschlichen Verhaltens und greift auf Forschungsergebnisse aus Nachbardisziplinen zurück[32]. Die Erforschung des Erlebens, auch des abnormen Erlebens, ist seit der Überwindung des radikalen Behaviorismus in der akademischen Psychologie wieder durchaus salonfähig, bleibt aber die größte Herausforderung für die Psychologie als Wissenschaft.

---

[29] Für eine ausführlichere Darstellung der Verhaltensmodelle vgl. *Goller,* Psychologie 147–158.

[30] *M. J. Mahoney,* Kognitive Verhaltenstherapie. Neue Entwicklungen und Integrationsschritte, München 1977.

[31] Vgl. *F. H. Kanfer, H. Reinecker & D. Schmelzer,* Selbstmanagement-Therapie. Ein Lehrbuch für die klinische Praxis, Berlin 1991.

[32] Vgl. *B. Sieland,* Klinische Psychologie. Band I: Grundlagen, Stuttgart 1994.

ThPh 72 (1997) 247–256

Das philosophieimmanente Theodizeeproblem und seine theologische Radikalisierung

Eine Besinnung auf die Vermittelbarkeit von Vernunft und Glaube

Von Josef Schmidt S. J.

I. Das philosophische Theodizeeproblem; Stationen seiner Geschichte

Das Theodizeeproblem als Frage nach dem Warum und Woher des Übels (in seiner zweifachen Gestalt des Leidens und des Bösen und der Verschränkung dieser beiden) angesichts einer die Welt tragenden und durchwaltenden guten Ursprungsmacht, dieses Problem tritt keineswegs erst in der Neuzeit auf und auch nicht erst im Zusammenhang der jüdisch-christlichen Glaubenstradition.

Schon bei *Platon* ist es anzutreffen. Im zweiten Buch der Politeia geht es um die rechte Erziehung. Die Kinder sollen keine Mythen zu hören bekommen, die über die Götter etwas Falsches, weil Unsittliches sagen, keine „μύθους ψευδεῖς", wie sie Homer und Hesiod erzählen (377d.). Was in diesem Feld gesagt werden darf, kann nicht einfach der Fantasie der Dichter überlassen bleiben. Es geht vielmehr darum, Grundzüge einer Theologie, „τύποι περὶ θεολογίας" zu entwickeln (379a). In diesem Bemühen um die wahre Natur Gottes, um das also, was nicht nur thesei, sondern physei von ihm zu sagen ist, fällt zum erstenmal das Wort „Theologie". Der erste Grundsatz lautet: „ἀγαθὸς ὃ θεός" (379b). Das Gute aber bringt nur Gutes hervor (379c). Vom Üblen, vom Kakon muß man andere Ursachen auffinden. Daß etwa Gott jemanden in Schuld stürzte, wie es Aischylos sagt, kann nicht wahr sein (380a).

Aus dieser vollkommenen Gutheit des Gottes wird ein weiterer typos peri theologias abgeleitet: seine Einfachheit und Unveränderlichkeit.

> „Durchaus einfach also und wahr in Tat und Wort ist der Gott. Er ändert sich selbst nicht und täuscht auch nicht andere" (382e).

Eine Änderung könnte nur eine zum Schlechteren sein. Woher kommen aber die schlechten Taten des Menschen? Nicht von dem Gott. Sie kommen aus dem Menschen. Im 10. Buch der Politeia, im Mythos von der vorweltlichen Lebenswahl, heißt es lapidar: „Die Schuld liegt bei dem, der gewählt hat. Gott ist schuldlos (θεὸς ἀναίτιος)" (617e).

Was in dieser Theologie entwickelt wird, ist durch einen noch so hehr gedachten olympischen Götterhimmel nicht mehr gedeckt. Vielmehr weist alles auf die Lehre von der Idee des Guten voraus. Das Gute ist höchstes Ziel des Strebens, aber auch letztgültiger Maßstab des Handelns. Es vermittelt sich dem Handelnden in einer ideellen Ordnung der Seele, des sozialen Lebens, des Kosmos, einer Ordnung, die eingesehen werden kann, die wahrhaft ist und zugleich normiert, die einfachhin gut ist und nicht nur einer interessengeleiteten Setzung entstammt (wie Thrasymachos und Kallikles meinen).

Das Gute selbst ist die Idee der Ideen, das „ἀνυπόθετον" (das Nichthypothetische, das Unbedingte) und als solches die „ἀρχὴ τοῦ παντός" (511b). Sie ist, aus eigener Vollkommenheit heraus, gebietend, unbedingt gebietend, aber ebenso auch bergend. Denn wer auf sie baut, der ist mit der entscheidenden Macht verbunden. Doch diese Metaphysik ist nichts anderes als eine Auslegung vernünftiger Praxis, der Rekurs auf die Voraussetzungen dessen, was Sokrates gelebt hat. Der nämlich sagt, an seine Richter gewandt:

> „Dies müßt ihr im Sinn behalten, daß es für den guten Menschen kein Übel gibt, weder im Leben noch im Tode, noch daß je von den Göttern seine Angelegenheiten vernächlässigt werden" (Ap 41c/d).

Dies gilt gerade dann, wenn der äußere Anschein dagegen spricht. Das Unsichtbare und doch so Gewisse ist dann das eigentlich Wirkliche. So heißt es im 10. Buch der Politeia, in der Überleitung zum Schlußmythos:

„So müssen wir demnach denken von dem gerechten Manne, mag er nun in Armut leben oder in Krankheit oder was sonst für ein Übel gehalten wird, daß ihm ja auch dieses zu etwas Gutem ausschlagen werde im Leben oder nach dem Tode. Denn niemals wird der von den Göttern vernachlässigt, der sich bemüht, gerecht zu werden und, indem er die Tugend übt, und, soweit es dem Menschen möglich ist, Gott ähnlich zu sein (ὁμοιοῦσθαι θεῷ)" (613a).

(Man wird hier an Röm 8,28 erinnert: „Wir wissen, daß Gott bei denen, die ihn lieben, alles zum Guten führt"). Das erlittene Übel ist also kein Einwand gegen die bergende Macht des Guten. Es kann von ihm sogar in Dienst genommen werden. Doch die Versuchung, das Gute für ohnmächtig zu erklären, bleibt, und zwar wenn der Gerechte so voll und ganz der Verlierer zu sein scheint, wie es hämisch von ihm heißt:

„(er wird) gefesselt, gegeißelt, gefoltert, geblendet werden an beiden Augen ... und zuletzt, nachdem er alles mögliche erduldet hat, ans Kreuz gehängt (wörtlich: an ein gespaltenes Holz), und dann wird er einsehen, daß man nicht gerecht sein muß, sondern es nur scheinen wollen" (Pol 361ef).

Doch der Gerechte bezeugt gerade in dieser Ohnmacht die überlegene Macht des Guten, die auch hier noch nicht zu Ende ist.

Was aber ist das Böse eigentlich? Eine tiefsinnige Antwort Platons ist die: Es ist Aufstand (στάσις) gegen die Ordnung der Seele (444a-e) oder des Zusammenlebens (im Staat 545c-e, und zwischen den Staaten 470b). Wie aber ist das Böse möglich? Es finden sich mehrere Antworten: Durch falsche Lebenswahl (Pol 617dff), durch Irrtum (Menon 77aff), durch einen vorweltlichen Sturz (Phaidros 248), durch das Sichselbstüberlassenwerden der Weltumläufe von seiten der Götter (Politikos 272 ff). Auch die Materie, welche die Vollkommenheit des Kosmos begrenzt, spielt ihre Rolle, obwohl der begrenzt gute Kosmos das „Schönste unter dem Gewordenen" ist, Tim 29a, gleichsam die beste aller möglichen Welten, aber doch nur die nach Möglichkeit beste. Platon nimmt es in Kauf, daß die Macht des Guten das Problem des Kakon scharf hervorhebt, ein Problem, das er eher umkreist als eindeutig löst. Klar aber ist die Ohnmacht dieses Kakon in einem letzten und entscheidenden Sinn.

Nach *Plotin* ist das absolut Gute der Zielpunkt der Bildung der Seele und zugleich der Ursprung des ganzen Kosmos, des intelligiblen und des sinnlichen. Denn die Stufen (ἕν, νοῦς, ψυχή, V,1) dann der sichtbare Kosmos in seinen Abstufungen (V,2) sind Folgen aus der Ursache des Einen, des Hen, welches zugleich höchstes Agathon (ὑπεράγαθον, VI 9,6) ist. Sowohl die Gesamtordnung als auch der sichtbare Kosmos sind gut („Gegen die Gnostiker" heißt die Enneade II, 9). Auch die letzte Stufe der Materie ist nochmals Ausfluß und Manifestation des Höchsten. „Denn ein Abbild der oberen Welt, welches schöner wäre als dieser Kosmos, kann man sich nicht vorstellen" (II 9,4). Das Materielle ist für sich genommen „μὴ ὄν" und, wenn es beherrschend wird, Prinzip des „κακόν". Aber auch hier bleibt das Kakon „ἔλλειψις τοῦ ἀγαθοῦ" (I, 8,5; lateinisch: privatio boni) und kann deshalb immer nur eine scheinbare Macht erringen.

Ein besonderes Problem muß das Kakon in dem monistischen System der *Stoiker* bilden. Denn der Kosmos ist gut. Er ist vom Logos durchwaltet (Kosmos, Gott, Natur, Logos, Heimarmene, Pronoia, Fatum sind nahezu Synonyme). Der Logos ist Gesetz im faktischen und normativen Sinn. Das secundum naturam vivere ist ethische Grundforderung. Die Frage der Übel muß deshalb besonders dringlich werden. Und so hat denn die Stoa eine differenzierte Theodizee entwickelt, allerdings eine solche, die das Übel im Durchschauen möglichst aufzuheben sucht. Das moralische Übel fällt in die Verantwortung des Menschen. Es schlägt auf ihn zurück, macht aber als Gegensatz zum Guten dieses nur deutlicher, und was die physischen Übel betrifft, so müssen sie als Begleiterscheinungen der kosmischen Abläufe gesehen werden. Dem Tugendhaften dienen sie zur Bewährung, dem Schlechten zur Strafe und zur Besserung.

Nach Chrysipp hat in der Welt alles sein Gutes. Die Raubtiere sind von der Vorsehung geschaffen, damit wir uns in der Tapferkeit üben können (SVF II, 1173), und: „Die Wanzen haben ihren Nutzen, indem sie uns nicht zu lange schlafen lassen, und die Mäuse mahnen uns zum Aufpassen, damit wir die Dinge nicht nachlässig aufbewahren" (SVF II, 1163). Der Troianische Krieg mit seinen vielen Toten muß aus der Perspektive der göttlichen Vorsehung als eine Lösung des Bevölkerungsproblems angesehen werden, ähnlich wie das aus menschlicher Perspektive die Kolonisation gewesen ist (SVF II, 1177). Daß dieses Bemühen, die Gutheit des Kosmos auf jeden Fall zu wahren, aus einer tiefen Frömmigkeit kommt, sei an einem Gebet Marc Aurels dokumentiert:

„Allem stimme ich zu, was mit dir, o Kosmos, übereinstimmt. Nichts kommt mir zu früh oder zu spät, was dir zur rechten Zeit kommt. Alles, was deine Jahreszeiten bringen, du gütige Natur, ist mir reife Frucht. Von dir alles, in dir alles, in dich alles" (Selbstbetrachtungen IV, 23).

Doch die zum Teil recht gewaltsamen Theodizeebemühungen der Stoiker fanden in *Epikur* ihren großen Kritiker. Sein klassischer Einwand lautet:

„Der Gott will entweder die Übel abschaffen und kann es nicht, oder er kann und will es nicht, oder er will es nicht und kann es nicht, oder er will und kann. Wenn er will und nicht kann, ist er schwach, was auf Gott nicht zutrifft. Wenn er kann und nicht will, ist er neidisch, was dem Gott gleichermaßen fremd ist. Wenn er weder will noch kann, ist er neidisch und schwach, also auch kein Gott. Wenn er will und kann, was allein dem Gott zukommt, woher stammen dann die Übel und warum schafft er sie nicht ab?" (Lactanz, de ira dei, PL 7,121).

Es ist kein Zufall, daß ein christlicher Schriftsteller, nämlich Laktanz, diese Kritik überliefert. Denn mit ihr wird deutlich: Der Gottesbegriff hängt an der Einheit von Macht und Gutheit. Aber genau sie steht mit dem Übel in Frage. Epikurs Entmachtung der Götter muß in den Augen des Christen auf Atheismus hinauslaufen. Die aufgestellte Aporie löst Laktanz so, daß Gott das Böse zuläßt, um dadurch die Erkenntnis des Guten zu befördern: „Itaque nisi prius malum agnoverimus, nec bonum poterimus agnoscere" (PL 7,121).

Die Einheit von Macht und Gutheit in Gott ist für *Augustinus* eine Konsequenz aus der Gewissenserfahrung. Sie folgt aus der unbedingt gebietenden Macht des Guten. Das Problem des Übels im Sinne der Manichäer zu lösen, wie er es früher ins Auge gefaßt hatte, kam für ihn später nicht mehr in Frage. So heißt es in den *Confessiones:*

„Ich war ja immer des Glaubens, daß nicht wir es seien, die sündigten, sondern es sündige in uns eine andere, nicht näher bekannte Natur, und meinem Hochmut schmeichelte der Gedanke, keine Schuld zu haben, und wenn ich etwas Böses getan hatte, nicht bekennen zu müssen, daß ich es getan ... Ich war gewohnt, mich freizusprechen und etwas anderes, Unbekanntes schuldig zu sprechen, das in mir stecke und gar nicht ich sei. In Wirklichkeit aber stand hinter dem Ganzen ich allein, und nur meine Gottferne war es, die mich gegen mich aufgespalten hatte (me diviserat), und das war Sünde, um so unheilbarer, als ich selbst ja nun vermeinte, nicht Sünder zu sein" (V 10,18).

Die Wahrnehmung der eigenen Verantwortung vor dem Guten gestattet es nicht, dieses gebietende Gute als eine beschränkte Größe zu verstehen. Freilich entsteht damit neu und besonders scharf die Theodizeefrage. Die Antwort des Augustinus lautet für das eigentliche Übel, das Böse, so: Es ist Mißbrauch der von Gott geschenkten Freiheit, eine aktiv vollzogene privatio boni, die nur in Selbstzerstörung enden kann. Was die physischen Übel betrifft, so finden sich bei Augustinus viele Argumente der Stoiker wieder.

Von *Boethius* stammt die berühmte Formulierung: „Si quidem deus est, unde mala? Bona vero unde, si non est?" (cons. I 4p,100f.). *Thomas* spitzt diese Fragestellung noch zu. Denn wenn das Übel als Privatio, als Verneinung des Guten dieses voraussetzt, dann ist das Gute mit dem Übel bewiesen, und somit auch das unbedingt Gute.

„Es ist der Irrtum derer auszuschließen, die aus den Übeln in der Welt folgern, daß Gott nicht ist ... Sie fragen: Wenn Gott ist, woher dann das Übel? (si deus est, unde malum?). Aber man muß sagen. Wenn es das Übel gibt, dann gibt es Gott (si malum est, deus est). Denn es wäre das Übel nicht, wenn die Ordnung des Guten aufgehoben wäre, dessen Beraubung eben das Übel ist. Diese Ordnung aber wäre nicht, wenn Gott nicht wäre" (s.c.g. III 71).

Anlaß für die Theodizee von *Leibniz* (von dem auch der Begriff stammt) waren die Angriffe auf die Einheit des Gottesbegriffs durch Pierre Bayle, der meinte, daß Gottes Güte und Weisheit mit den Übeln in der Welt schlechthin nicht vereinbar seien. Für Leibniz aber war Gott als die höchste Vollkommenheit auch Angelpunkt seines ganzen philosophischen Systems. Mit dem mehr literarisch pastoralen Anliegen seiner Schrift zur „Theodizee" (T) – man denke an seine Freundschaft mit der preußischen Königin – ist also auch das Bemühen um die Aufrechterhaltung seiner letzten philosophischen Grundlagen verbunden.

Gott erkennt in seiner *Weisheit* die unendliche Fülle der theoretisch möglichen Welten. In seiner *Güte* wählt er die beste aus und in seiner *Macht* läßt er sie Wirklichkeit werden. Wenn diese tatsächliche Welt aber die beste mögliche ist, dann müssen die Übel in ihre Gutheit integrierbar sein, und zwar in einer im Prinzip durchschaubaren Weise. Diese prinzipielle Durchschaubarkeit ist keine im einzelnen. Gegen eine solche Forderung von Seiten Bayles wendet sich Leibniz. Aber im Prinzip fordert er Durchschaubarkeit, so wie in seinem sonstigen System.

„Zwar kann man sich Welten ohne Sünde und ohne Unglück vorstellen ... wie die Romane von Utopien (sie beschreiben) ... aber diese Welten würden im übrigen der unsrigen erheblich nachstehen. Ich will das nicht im einzelnen aufzeigen. Wie könnte ich wohl die Unendlichkeiten erkennen, darstellen und miteinander vergleichen? Aber man muß mir das ‚ab effectu' zugeben, da Gott unsere Welt so erwählt hat, wie sie ist. Wir wissen außerdem, daß oft ein Übel ein Gut bewirkt, welches ohne dieses Übel nicht eingetroffen wäre" (T, I 10).

Der Leibnizsche Beweis ist also zunächst ein apriorischer. Wenn Gott die Welt geschaffen hat, dann müssen sich die Übel mit der Gutheit der Schöpfung vereinbaren lassen. Aber im letzten Satz des Zitates deutet sich der Versuch an, den Sinn der Übel im Weltplan des Schöpfers positiv einsichtig und empirisch plausibel zu machen. Zugunsten dieser Plausibilität führt Leibniz nun Argumente an, wie sie bereits von den Stoikern und Augustinus bekannt sind. Das Übel gehöre zum Kunstwerk Welt (T, 147). Es sei nötig zur Kontrasterfahrung (T, I 12) und natürlich als Strafe (T, 126, 241), ebenso für die Erziehung und für die Bewährung der Guten (T, I 23, 126, 369). Schließlich darf das unverzichtbare Argument nicht fehlen: Die Zulassung des Mißbrauchs der Freiheit sei Konsequenz der Erschaffung freier Geschöpfe (T, I 20–23, 158, Anh.IV 69, 79, 126).

Doch bei diesen Argumentationen übernimmt sich Leibniz. Wenn er etwa ausführt, daß im Leben „alles in allem das Gute das Übel übersteigt" (T, 259) oder „daß das Leben für gewöhnlich ganz leidlich zu sein pflegt" (T, 260). Oder: „Im menschlichen Leben gibt es unvergleichlich mehr Gutes als Böses, wie es ja auch unvergleichlich mehr Häuser als Gefängnisse gibt" (T, 148). Oder daß man beim Herannahen des Todes das Leben gern nochmals durchleben würde (T, I 13, Augustinus, Voltaire, Kant sind hier durchaus anderer Ansicht, und vielleicht auch mancher von uns). Oder: Angesichts der Größe des Universums (T, I 19) besteht immerhin die Möglichkeit, die Übel als eine verschwindende Größe zu denken, als ein „Beinahenichts" (T, I 19), wie er sagt. Unglücksfälle und Mißgeburten seien im Sinn einer für uns nicht durchschaubaren höheren Ordnung zu deuten, so wie aus zufälligen Zahlen für den Mathematiker eine Reihe oder eine Gleichung erkennbar werden kann (T, 241 ff.). Es ist diese Art von „argumenta ad hominem", die seine Theodizee in Mißkredit gebracht haben.

Auch die apriorischen Argumente überzieht Leibniz. Schon der Begriff der besten aller möglichen Welten ist problematisch (Augustinus und Thomas lehnen ihn ab). Und hängt wirklich an den Übeln die Güte des Schöpfers? „Si mala sustulerat, non erat ille bonus" (T, 121). Das Böse zuzulassen, ist nach Leibniz „Pflicht" Gottes (wie die des

Offiziers T, I 24)? Es nicht zuzulassen, wäre ein Fehler. Aber: „Bei Gott würde jeder Fehler Sünde bedeuten" (T, 131). Und schließlich, als Zeugnis seiner rationalistischen Radikalität:

„Wenn somit das geringste Übel, das in der Welt eintrifft, fehlte, es wäre nicht mehr diese Welt, die, alles in allem, von dem sie auserwählenden Schöpfer als die beste befunden worden ist" (T, I 9).

1791 erscheint die kleine Schrift *Kants* „Über das Mißlingen aller philosophischen Versuche in der Theodizee". Die „Verfechtung der Sache Gottes" ist in Wahrheit nur „die Sache unserer anmaßenden, hiebei aber ihre Schranken verkennenden, Vernunft" (Werke, ed. Weischedel IX, 105). Verteidigungen im Stile von Leibniz, die das Böse, „das schlechthin Zweckwidrige", und das Übel, „das bedingt Zweckwidrige", sowie die vermeintliche Ungerechtigkeit, „das Mißverhältnis der Verbrechen und Strafen in der Welt" (106f.), in einen Sinnzusammenhang auflösen, sind allesamt unzureichend. Zudem gilt: wegen der Unmöglichkeit, die göttliche „Kunstweisheit" (115), also sein Lenken der Schöpfung mit der menschlichen Freiheit in ein theoretisches System zu bringen, sind apriori alle solche Versuche zum Scheitern verurteilt.

Allerdings hat Kant damit über die Theodizee noch nicht alles gesagt. Er unterscheidet nämlich zwischen einer doktrinalen und authentischen Theodizee. Doktrinal ist die Auslegung „des deklarierten Willens eines Gesetzgebers" dann, wenn man dessen Äußerungen in Übereinstimmung mit seinen sonst bekannten Absichten zu erklären versucht. Authentisch ist eine Auslegung, wenn sie vom Gesetzgeber selbst gegeben wird. Nun ist es für uns unmöglich, aus der Welt die Endabsicht Gottes zu begreifen, der Weg einer doktrinalen Theodizee also nicht zu beschreiten.

„Doch kann man auch der Abfertigung aller Einwände wider die göttliche Weisheit den Namen einer Theodizee nicht versagen, wenn sie ein *göttlicher Machtspruch*, oder (welches in diesem Falle auf eins hinausläuft) wenn sie ein Ausspruch der selben Vernunft ist, wodurch wir uns den Begriff von Gott als einem moralischen und weisen Wesen notwendig und vor aller Erfahrung machen. Denn da wird Gott durch unsere Vernunft selbst der Ausleger seines durch die Schöpfung verkündeten Willens; und diese Auslegung können wir eine *authentische* Theodizee nennen" (116).

Eine solche authentische Theodizee findet Kant im Buch Hiob. Die Theodizeen der Freunde werden von Gott selbst verworfen. „Gott ist einig" (d. h. er bleibt sich gleich). „Er macht's, wie er will" (117; Hiob 23,13). Hiob „erklärt sich für das System des *unbedingten göttlichen Ratschlusses*" (117). Und gegen seine Zweifel stellt er seine Gesinnung: „Bis daß mein Ende kömmt, will ich nicht weichen von meiner Frömmigkeit" (119; Hiob 27,6). Bei einer Theologieprüfung vor einem „Oberkonsistorium", so Kant (119), wäre Hiob mit einer solchen Antwort auf die Theodizeefrage durchgefallen. Aber die Vernunft gibt ihm recht.

Für *Fichte* gilt: Wer auf die Stimme des Gewissens hört, für den sind alle mit dem Übel sich stellenden Fragen im Prinzip beantwortet:

„Auf sie zu hören, ihr redlich und unbefangen ohne Furcht und Klügelei zu gehorchen, dies ist meine einzige Bestimmung, dies der ganze Zweck meines Daseins" (Die Bestimmung des Menschen, Werke, ed. I. H. Fichte, II, 258f.).

„Es ist nur Eine Welt möglich, eine durchaus gute. Alles, was in dieser Welt sich ereignet, dient zur Verbesserung und Bildung des Menschen und vermittelst dieser zur Herbeiführung ihres irdischen Zieles. Dieser höhere Weltplan ist es, was wir Natur nennen, wenn wir sagen: Die Natur führet den Menschen durch Mangel zum Fleisse, durch die Uebel der allgemeinen Unordnung zu einer rechtlichen Verfassung, durch die Drangsale ihrer unaufhörlichen Kriege zum endlichen ewigen Frieden. Dein Wille, Unendlicher, deine Vorsehung allein ist diese höhere Natur" (ebd. 307).

Das Leben ist als eine „Prüfungs- und Bildungs-Anstalt" aufzufassen, und es gilt zu glauben, „dass denen, die ihre Pflicht lieben, und dich kennen, alle Dinge zum Besten dienen müssen" (ebd. 307). Auch bei Leibniz findet sich diese Anspielung auf Röm 8,28 (Werke, ed. Buchenau II, 139. Die Vorbildung bei Platon haben wir schon kennenge-

lernt). Fichte verzichtet aber auf Plausibilitätsgründe à la Leibniz. Das Gewissen weist auf das Gute auch als bergende Macht.

> Zwar kennen wir die Pläne des Ewigen nicht: „Das aber weiss ich, dass ich in der Welt der höchsten Weisheit und Güte mich befinde, die ihren Plan ganz durchschaut, und ihn unfehlbar ausführt; und in dieser Überzeugung ruhe ich und bin selig" (ebd. 313).

Hegel steht in dieser klassischen Tradition. Die absolute Idee ist (ganz platonisch) die Idee der Ideen, die letzte Einheit von Wahrheit und Gutheit, Maßstab alles Erkennens und deswegen auch aller Wirklichkeit. Die absolute Idee ist auch letzte Ursprungsmacht. Deswegen kann ein Gottesbegriff nur im Blick auf sie gebildet werden. „Das Gute soll realisiert werden; man hat daran zu arbeiten, dasselbe hervorzubringen, und der Wille ist nur das sich betätigende Gute" (Enz § 234 Z). Aber dieses Streben geht nicht einfach ins Unerfüllbare. So würde es sich auflösen. Es liegt ihm eine Erfüllung zugrunde. „Das unbefriedigte Streben verschwindet, wenn wir erkennen, daß der Endzweck der Welt ebenso vollbracht ist, als er sich ewig vollbringt" (ebd.), eben weil das Gute, welches fordert, auch schon aktuell und die entscheidende Macht dieser Wirklichkeit ist.

Daß die absolute Idee als Inbegriff der Vernunft diese Macht ist, zeigt sich in der Geschichte. Nicht daß die Geschichte nach irgendwelchen Idealen verliefe. Das tut sie gerade nicht. Aber die Idee ist das Bewegende in ihr. Gerade wenn man ihr zuwider handelt, zeigt sie ihre Macht, indem sie das Widervernünftige an den eigenen Aporien zugrunde gehen läßt.

> Die Philosophie macht die Weltgeschichte zu ihrem Gegenstand: „Der einzige Gedanke, den sie mitbringt, ist aber der einfache Gedanke der Vernunft, daß die Vernunft die Welt beherrscht, daß es also auch in der Weltgeschichte vernünftig zugegangen ist" (Die Vernunft in der Geschichte, ed. Hoffmeister, 28).

Vernunft besagt freilich weniger eine Erkennbarkeit nach irgendwelchen Kausalzusammenhängen. Vielmehr ist sie das eigentlich Bewegende im Sinne des Normativen und Ideellen, des Wahren und Guten. Da dieses Maßstäbliche der Vernunft letztlich der affirmative Selbstbezug ist, nämlich die Freiheit, so ist dementsprechend die Geschichte „der Fortschritt im Bewußtsein der Freiheit" (ebd. 63). Die Freiheit ist das Bewegende in ihr.

> „Unsere Betrachtung ist insofern eine Theodizee, eine Rechtfertigung Gottes, welche Leibniz metaphysisch auf seine Weise in noch abstrakten, unbestimmten Kategorien versucht hat" (ebd. 48).
>
> „Daß die Weltgeschichte dieser Entwicklungsgang und das wirkliche Werden des Geistes ist, unter dem wechselnden Schauspiele ihrer Geschichten – dies ist die wahrhafte Theodizee, die Rechtfertigung Gottes in der Geschichte. Nur die Einsicht kann den Geist mit der Weltgeschichte und der Wirklichkeit versöhnen, daß das, was geschehen ist und alle Tage geschieht, nicht nur nicht ohne Gott [geschieht], sondern wesentlich das Werk seiner selbst ist" (Suhrkamp TW 12, 540).

Hegel äußert sich ähnlich am Ende seiner Philosophiegeschichte. Ihre Bewegungen und ihr Streit, die Thesen und Antithesen, sind nur möglich, weil es einen einheitlichen Maßstab gibt, um den es immer geht und der sich von daher geltend macht. Auch die extremen Philosophien wie etwa der Materialismus haben ihr Recht, weil sie ein wahres Moment hervorheben, das seine Berechtigung gerade einer überzogen idealistischen Philosophie gegenüber besitzt. Doch die Verabsolutierung dieses Momentes muß auch wieder eine unvermeidliche und sinnvolle Gegenbewegung einleiten. Der eine Geist ist hier am Werk und ermöglicht diesen Streit. Deswegen läßt sich die Philosophiegeschichte auch als Streit um die eine Wahrheit darstellen.

> „Die Philosophie ist die wahrhafte Theodizee ... diese Versöhnung des Geistes, und zwar des Geistes, der sich in seiner Freiheit und in dem Reichtum seiner Wirklichkeit erfaßt hat" (TW 20, 455).

Den Bruch mit dieser Tradition der Theodizee, die von der reinen und absoluten Macht des Guten ausgeht, sehe ich erst bei *Schelling* gegeben. Schon die Welt kommt bei

ihm durch einen „Abfall" aus Gott zustande, durch ein geheimnisvolles Verhängnis der Verendlichung (Phil. d. Rel., Werke I/6, 38ff.). In der „Freiheitsschrift" spricht er dann vom dunklen Grund in Gott, durch den die Möglichkeit des Bösen in der Welt zu erklären sei (Werke I/7, 399). Hier wird der Gottesgedanke, also der Gedanke des Absoluten als Einheit von Macht und Gutheit gesprengt.

Walter Schulz hat gezeigt, daß von den Schellingschen Reflexionen über diesen dunklen Grund, der der Wille zum Selbstsein ist, eine Linie zu *Schopenhauer* führt[1]. Der blinde Wille regiert nach Schopenhauer die Welt. Seine Partikularisierung führt zu den tödlichen Antagonismen. Die Kritik an der Theodizee von Leibniz ist bekannt: Die Welt ist die schlechteste aller möglichen. Wäre sie etwas schlechter, könnte sie nicht mehr bestehen. Schopenhauers Lösung ist die, dem Willen überhaupt zu entsagen.

Nietzsche ist von Schopenhauers Analyse fasziniert. Er wendet sich aber schließlich vehement gegen seine Lösung, nämlich die Entsagung. Auf den Willen, auf das Ja zum Leben zu verzichten ist unehrlich. Es beruht auf Neid und auf Ressentiment: „Und darum zürnt ihr nun dem Leben und der Erde. Ein ungewußter Neid ist im scheelen Blick eurer Verachtung" (Zarathustra, Werke, ed. Schlechta, II, 301). Ehrlich und wahrhaft überzeugend ist allein das Ja, der Wille, der bejahte Wille. Da dieser aber universal ausgerichtet ist, muß sich die Bejahung auch aufs Ganze ausrichten. Dieses Ganze ist aber die Gesamtheit des Faktischen. Sie ist zu bejahen, ewig und vollkommen. Die Konsequenz ist die Lehre von der Wiederkehr des Immergleichen. Nur der Übermensch kann sie ertragen. Er ist deswegen auch der Sinn der Erde. Diese Bejahung schließt eine Theodizee ein:

> „Der Mensch braucht jetzt *nicht mehr* eine ‚Rechtfertigung des Übels'... er genießt das Übel *pur, cru,* er findet das *sinnlose* Übel als das interessanteste. Hat er früher einen Gott nötig gehabt, so entzückt ihn jetzt eine Welt-Unordnung ohne Gott, eine Welt des Zufalls, in der das Furchtbare, das Zweideutige, das Verführerische zum Wesen gehört ... Auch dieser *Pessimismus der Stärke* endet mit einer *Theodizee,* d. h. mit einem absoluten *Ja-sagen* zu der Welt" (Nachlaß, ed. Schlechta III, 626f.).

Die Tradition der Lehre vom unbedingt Guten ist hier in gebrochener Weise noch gewahrt. Das gerechtfertigte Ja ist ein unbedingtes Ja, ein Ja zum Ganzen. Freilich fällt dieses Ganze mit der Summe blinder Faktizität zusammen. Es ist ein heroisches Ja, das die Unbedingtheit ganz aus sich selbst nimmt, auch ein aporetisches, unmögliches Ja, so wird man kritisch hinzufügen müssen.

Innerhalb der Philosophie taucht das Theodizeeproblem also keineswegs zufälligerweise auf, etwa nur als Übernahme einer spezifisch theologischen Denkaufgabe. Das Problem ist durchaus ein genuin philosophisches. Denn wenn das Gute als einheitlich und unbedingt gedacht wird und als die entscheidende Macht des Wirklichen, auf die sich unser Streben richtet und von der die unbedingte Forderung an uns ergeht, dann stellt sich (1) mit Nachdruck das Problem des Übels, und es stellt sich die Frage nach seinem Woher. Umgekehrt wird (2) mit der Erfassung des Bösen auch der Maßstab des Guten deutlicher sichtbar. Und zudem, so erstaunlich es klingt (3): Das Problem der Theodizee ist im Prinzip gelöst. Im Prinzip, nämlich insofern das Gute auf jeden Fall als die alles entscheidende Macht angesehen wird. Wäre es lediglich ein Faktor unter anderen, könnte es nicht in der Unbedingtheit gebieten, in der es gebietet.

II. Die Problematisierung und Radikalisierung der Theodizee im theologischen Kontext

Das Gute ungeschmälert festzuhalten, ist durch dieses selbst geboten. Ich *darf* es nicht entmachten, um so die Frage seiner Vereinbarkeit mit dem Übel zu lösen. Doch welche Antwort gibt es dann auf diese Frage?

Eine erste Antwort ist der Schöpfungsgedanke. Nicht die Welt als Summe der Fakti-

[1] *W. Schulz,* Philosophie in der veränderten Welt, Pfullingen 1972, 383, 499ff.

zität muß bejaht werden, sondern das unbedingt Gute steht in Differenz zu dieser Welt. Freilich geht aus dem Schöpfungsakt die Welt auch als ganz neuer Wert hervor. Gott schafft die Welt, weil er sie liebt. Damit aber verschärft sich das Problem der Theodizee gerade mit seiner Lösung.

„In gewissem Sinn wird das Problem des Schmerzes durch das Christentum eher geschaffen als gelöst. Denn der Schmerz wäre kein Problem, hätten wir nicht, vergraben in unsere tagtägliche Erfahrung mit dieser schmerzerfüllten Welt, dennoch, die, wie wir glauben, gültige Versicherung empfangen, die letzte Wirklichkeit sei voller Gerechtigkeit und Liebe" (C. S. Lewis, Über den Schmerz, Köln 1954, 27).

Die Verschärfung des Problems äußert sich auch in der Weise eines verschärften Protestes, einer Anklage gegen diesen Gott, den Schöpfer dieser Welt, wobei die Anklage mehr oder weniger deutlich und offen auf den Tod dieses Gottes zielt oder ihn zur Konsequenz hat. Gott stirbt am Widerspruch, an der Unvereinbarkeit seiner wesentlichen Eigenschaften, seiner Macht und seiner Güte.

Ich beschränke mich auf *ein* Zeugnis dieses Protestes. In dem berühmten Theodizeegespräch in Dostojewskis Roman „Die Brüder Karamassow" (1879) (V,4), ist das Hauptargument das Leiden derjenigen Kinder, die Opfer brutaler menschlicher Bosheit sind.

„‚Würdest du (so Iwan zu Alioscha), wenn du selbst, nehmen wir an, den ganzen Bau der Weltgesetze für das Menschengeschlecht zu errichten hättest, mit dem Ziel im Auge, zum Schluß alle Menschen glücklich zu machen, ihnen endlich einmal Ruhe und Frieden zu geben, – doch zur Erreichung dieses Zieles müßtest du zuvor unbedingt, als unvermeidliche Vorbedingung zu jenem Zweck, meinethalben nur ein einziges winziges Geschöpfchen zu Tode quälen, sagen wir, dieses selbe Kindchen, das sich mit seinen Fäustchen an die Brust schlug (von dem gefolterten Kinde war vorher die Rede), und auf diesen unvergoltenen Kindertränchen müßtest du diesen Bau errichten, – würdest du dann einwilligen, unter dieser Bedingung der Architekt des Baues zu sein? Antworte mir und lüge nicht!' – ‚Nein, ich würde nicht einwilligen', sagte Alioscha leise. ‚Und könntest du die Vorstellung als möglich zulassen, daß die Menschen, für die du baust, einwilligten, ihr Glück um den Preis des nicht gerechtfertigten Blutes so eines kleinen Märtyrers zu empfangen, oder wenn sie es täten, daß sie dann noch ewig glücklich bleiben könnten?' – ‚Nein, das kann ich nicht'" (V,4, Fischer TB, 283).

D.h., der christliche Schöpfungsgedanke ist widersprüchlich und mit ihm der Schöpfer. Man könnte viele ähnliche Texte anführen, etwa von Georg Büchner, Heinrich Heine, Albert Camus, Arno Schmidt, Elie Wiesel, Reinhold Schneider, Josef Roth, Bert Brecht, Friedrich Dürrenmatt und anderen. Stendhal mag als letzter genannt sein mit seinem berühmten Dictum: „Die einzige Entschuldigung Gottes ist die, daß es ihn nicht gibt."

Doch gerade dieses Wort Stendhals mit seinem zynischen Einschlag macht auch die Problematik eines so begründeten Atheismus deutlich. Denn mit der Leugnung Gottes verschwindet auch der Adressat der Anklage. Wenn die Ursprungsmacht dieser Welt nicht absolut gut ist, wogegen richtet sich dann der Protest? Er hebt sich auf. Er ist im Grunde eine Infantilität. Denn wenn das Universum nur blinde Faktizität ist, dann nimmt sich der Klagende aus wie ein Kind, das den Tisch beschuldigt, an dem es sich gestoßen hat. Die Klage wird zum bloßen Ausdruck des Schmerzes. Aber Klage als Protest will doch wohl mehr sein.

Der religiöse Glaube sichert somit dem Menschen die Möglichkeit zum Protest. Es gibt den Adressaten. Man kann sich klagend, sich empörend an ihn wenden. Aber wie sollte ich mich an ihn wenden, wenn er nicht jene radikale Einheit von Macht und Gutheit wäre? Weder als bloße Macht ohne Gutheit noch als bloße Gutheit ohne Macht könnte ich meinen Protest vor ihn tragen. Nur als Gott, als wahrhafter Gott kann er in diesem Sinn mein Gegenüber sein. Freilich, wenn ich mich an Gott wende, dann ist meine Klage auch bereits Gebet, bereits Hingabe, denn dann ist mein Protest schon vom Vertrauen umfangen, daß der Adressat seine Gutheit geltend machen wird, die er selbst ist. Die Klage hat somit ihren wahren Platz im Glauben und ist Ausdruck dieses Glau-

bens. Ein Blick in die Psalmen genügt als Bestätigung. Mit dem Glauben müßte wohl auch die Klage verschwinden. Ist sie selbst Glaube, dann heißt dies: Glaube ist möglich auch unter Offenhaltung der Frage nach dem Warum und Woher des zu Beklagenden.

Auch die Hingabe an das Gute enthält ein Bauen auf dessen letzte Macht. Auch hier ist die Antizipation einer Lösung vereinbar mit dem Offenhalten der Frage nach dem Warum des Übels. Im Glauben wird dieses Bauen zum ausdrücklich personalen Akt, und das Offenhalten zu einer Annahme eines innersten Geheimnisses, einer Undurchschaubarkeit, die mit der Freiheit dieses Gottes gegeben ist.

Dieser Glaube befreit aber auch zur Klage. Die Klage hat in ihm ihren legitimen Platz. Sie muß weder durch eine erstarrte Resignation wie beim Atheisten noch durch eine vermeintlich höhere Einsicht wie bei Leibniz erdrosselt werden (Walter Sparn spricht bezüglich Leibniz von einem „Klageverbot“ [2]). In diesem Zusammenhang scheint mir auch die psychische Bedeutung des Klagenkönnens bedenkenswert (Ich verdanke diesen Frageanstoß Bernhard Grom). Es scheint einfach menschlich und für die psychische Gesundheit wesentlich zu sein, das aufsteigende Klagebedürfnis nicht zu unterdrücken. Doch muß dann auch gefragt werden dürfen nach der inneren Voraussetzung wirklicher Klage. Ich meine: Erst im Glauben ist sie gegeben. Die Klage richtet sich an den guten und mächtigen Gott, und sie ergeht in seinem Namen. Gott ist Hintergrund, Ermöglichung der Klage. Er ist im Klagenden präsent. Nach dem Neuen Testament ist diese Präsenz in der Person Jesu auf unüberholbar vollkommene Weise realisiert. In ihm ist, ohnmächtig mächtig, Gott selbst anwesend.

Jesus betet am Kreuz den Psalm 22. Die Klage ist Gebet, das Aufbegehren, der Protest ist zugleich letztes Vertrauen. Und eben in dieser Klage findet die vollkommene Übereignung an Gottes Willen statt, so vollkommen, daß dieser Gott ganz da sein konnte. Die Klage mündet schließlich in einen Schrei, und eben dieser Schrei zeigte in vollkommener Klarheit Jesu Einheit mit Gott, zeigte sie dem Heiden, dem Hauptmann. „Der Hauptmann, der ihm gegenüberstand, sprach, als er ihn so sterben sah: Dieser Mensch war Gottes Sohn“ (Mk 14,39).

Seit dieser Stunde ist unser Klagen in der Klage Gottes geborgen, unser Schmerz in seinem Schmerz. Er selbst hat die Finsternis durchlitten, mehr durchlitten als jeder von uns, und hat sie zugleich von innen her entmachtet. Entmachtet, weil Gott in diesem Durchleiden seine Gottheit erwiesen hat. Und genau dies ist für uns der alles entscheidende Punkt. Denn wenn es richtig ist, daß der Mensch frei nur ist, wenn er auf die letzte Einheit von Macht und Gutheit bezogen ist, dann hängt für ihn alles am Erhalt und am Erweis dieser Einheit.

Der schreckliche Einwand gegen diese göttliche Einheit ist von Gott selbst entkräftet worden, und zwar dadurch, daß er sich vom Bösen radikal hat treffen lassen. Der Lanzenstoß, der in Jesu Seite drang, hat Gott selbst getroffen. Als der Auferstandene Thomas seine Seitenwunde zeigt, sagt dieser: „Mein Herr und mein Gott“ (Joh 20,28). Das erste und einzige Mal in den Evangelien, daß Jesus Gott genannt wird. Die Wunde, in die Thomas seine Hand legt, ist die Wunde Gottes selbst.

Indem Gott sich radikal hat treffen lassen von den zerstörerischen Kräften, die seiner Schöpfung entstammen, und dabei Gott geblieben ist, hat er sich als die entscheidende Einheit von Macht und Gutheit für alle Ewigkeit erwiesen. Denn dieses Aufsichnehmen des Leidens und der Schuld ist nicht im mindesten ein Geschehen *an* Gott, sondern eigenste Tat. Gott hat *sich*, eben sich als *Gott* treffen lassen. Dies macht seine Tat unüberbietbar radikal und zugleich zum Erweis seiner unverlierbaren Göttlichkeit. Gott ist durch diese Tat offenbar als die ewige Einheit von Macht und Gutheit.

Das Tragen und Ausleiden unserer Schuld durch Gott, ihre Übernahme durch ihn[3],

---

[2] *C. Colpe* (Hrsg.), Das Böse, Frankfurt 1993, 216.

[3] *R. Guardini*, Theologische Briefe an einen Freund, Paderborn 1976, 11f. und (unter Berufung auf diesen) *G. Greshake*, Der Preis der Liebe, Freiburg 1978, 36 sowie (von beiden unabhängig) *W. Pannenberg*, Systematische Theologie II, Göttingen 1991, 193, 196, wagen sogar den Ausdruck der „Übernahme der Verantwortung“ für das Geschehen des Leidens und des Bösen durch Gott.

ist freilich nicht einfach die Tilgung unserer Verantwortung, nicht unsere Entmündigung, gerade nicht. Vielmehr werden wir durch die Tat Gottes in unsere Freiheit neu eingesetzt. Wenn nämlich eine in Verantwortung gründende Freiheit nur möglich ist durch die letzte Einheit von Macht und Gutheit, dann ist ihr endgültiger Erweis für uns das Geschenk unserer Freiheit.

Eine philosophische Lehre vom unbedingt Guten wird durch den Glauben an diesen Gott bestätigt. Denn dieser Gott ist die Einheit von Macht und Gutheit. Sie wird aber auch geläutert und verwandelt, indem die Theorie des Guten sich von einer Praxis her verstehen lernt, die als Vertrauen persönliche Hingabe ist. In dieser Hingabe ist sie allerdings auch entlastet von der Sorge, ihre Setzung auf das Gute von einem Durchschauenkönnen seiner Vereinbarkeit mit der Existenz des Bösen und Leidvollen in der Welt abhängig machen zu müssen. Die Fragen, die aus dieser Sorge kommen, werden zum Schweigen gebracht, aber zu einem Schweigen, das sich in der Liebe Gottes geborgen weiß. Freilich, die Ahnung dieses Geborgenseins gewährt Gott auch schon dem, der sich einfach und ohne Vorbehalt auf die unteilbare Macht des Guten einzulassen bereit ist.

ThPh 72 (1997) 257–263

Wissenschaftstheorie oder Ästhetik der Wunder?

Von Bernd Gräfrath

1. Einleitung

David Humes Erkenntnistheorie im allgemeinen und sein Essay „Of Miracles" im besonderen bilden immer noch einen der wichtigsten Ausgangspunkte für die religionsphilosophische Debatte über Wunder. Dabei sind zwei radikal verschiedene Strategien zu unterscheiden, der Humeschen Kritik des Wunderglaubens zu begegnen. Die eine (die in typischer Weise von Richard Swinburne vertreten wird) nimmt die Humesche Herausforderung an und versucht, dem Konzept der Durchbrechung eines Naturgesetzes durch eine bestimmte übernatürliche Ursache einen vernünftigen Sinn zu geben. Die andere (die in typischer Weise von D. Z. Phillips vertreten wird) hält es für verfehlt, sich überhaupt auf die Humesche Fragestellung einzulassen. Statt dessen sollen Wunder in erster Linie als ungewöhnliche Ereignisse von religiöser Signifikanz aufgefaßt werden, wobei die Aufmerksamkeit von der Ursache des Ereignisses auf die Deutungspraxis einer bestimmten Lebensgemeinschaft verlegt wird. Charakteristisch ist dabei nicht nur die Bezugnahme auf Ludwig Wittgensteins kontextualistische Philosophie der Sprachspiele und Lebensformen, sondern auch eine Annäherung an traditionelle Themen der Ästhetik, die hier insbesondere das Beliebigkeitsproblem der Deutung von Ereignissen oder Gegenständen im Sinne bestimmter Zeichen bzw. Symbole betreffen. Die beiden Strategien sind miteinander unvereinbar und haben – für die Zwecke der theologischen Dogmatik – jeweils eigene Vor- und Nachteile, deren weitreichende Folgen ernst genommen werden müssen.

2. Hume und die Wissenschaftstheorie der Wunder

Im Gegensatz zu vielen Anhängern des Logischen Empirismus, die die Möglichkeit von Wundern rein definitorisch ausschließen wollen, ermöglicht die Herangehensweise ihres angeblichen Stammvaters David Hume eine interessantere Debatte. Zwar betont auch Hume die kategoriale Unterscheidung zwischen Naturgesetzen und juridischen Gesetzen, von denen die ersteren eher deskriptiv und die letzteren eher präskriptiv sind. Aber er setzt die Naturgesetze nicht einfach gleich mit der Beschreibung dessen, was tatsächlich passiert, so daß ein Wunder schon rein begrifflichlich unmöglich wäre (wenn man es als Durchbrechung eines Naturgesetzes auffaßt). Vielmehr schließt er es in seinem Buch *An Enquiry concerning Human Understanding* zumindest in seinem Kapitel „Of Miracles" ausdrücklich nicht aus, daß sich in der Vergangenheit Wunder ereignet haben. Ob aus seiner allgemeinen Erkenntnistheorie, wie sie in demselben Buch entwickelt wird, noch ein allgemeinerer Einwand abgeleitet werden kann, muß davon unabhängig geprüft werden. In dem Kapitel, das sich ausdrücklich mit diesem Thema befaßt, geht es aber weniger um die Frage der Möglichkeit von Wundern als vielmehr um die Frage der Glaubwürdigkeit von Wunderberichten (wie sie in erster Linie in historischen Dokumenten zu finden sind).

Hume benutzt zunächst die folgende Definition von „Wunder": „A miracle may be accurately defined, *a transgression of a law of nature by a particular volition of the Deity, or by the interposition of some invisible agent.*"[1] Auf dieser Grundlage schlägt er die folgende Regel zur Prüfung von Zeugnissen über Wunder vor: „That no testimony is sufficient to establish a miracle, unless the testimony be of such a kind, that its falsehood would be more miraculous, than the fact, which it endeavours to establish; and even in

[1] *D. Hume*, An Enquiry concerning Human Understanding (1748), in: *ders.*, Enquiries concerning Human Understanding and concerning the Principles of Morals, hg. v. *L. A. Selby-Bigge*, Third Edition revidiert v. *P. H. Nidditch*, Oxford 1975, 115 (Anm.).

that case there is a mutual destruction of arguments, and the superior only gives us an assurance suitable to that degree of force, which remains, after deducing the inferior."[2] Diese Regel wirkt auf den ersten Blick noch ziemlich tolerant, denn es wird ja ausdrücklich die Möglichkeit von Fällen offengelassen, bei denen die Falschheit der Zeugenberichte wunderbarer wäre als das berichtete Ereignis. Ein illustratives Beispiel Humes macht allerdings deutlich, daß er die Gewichte auf der Waagschale schon vorab keineswegs gleich verteilt sieht[3]. Gesetzt den Fall, alle Historiker Englands gäben übereinstimmend den folgenden Bericht: Königin Elisabeth starb am 1. Januar 1600, und ein Nachfolger wurde ernannt; einen Monat nach ihrer Beerdigung trat sie wieder in der Öffentlichkeit auf und regierte das Land noch für drei weitere Jahre. Hume schreibt dazu, daß er über solche Berichte zwar erstaunt wäre, aber nicht die geringste Neigung hätte, ihnen Glauben zu schenken: Er würde aufgrund der Schurkerei und Leichtgläubigkeit der Menschen zur Erklärung dieser Berichte eher an die außergewöhnlichsten Komplotte glauben als an eine solche Verletzung der Naturgesetze.

Das entspricht grundsätzlich auch der etablierten wissenschaftlichen Praxis, und zwar sowohl in den historischen als auch in den Naturwissenschaften: Die Glaubwürdigkeit von Berichten muß beurteilt werden auf dem Hintergrund des etablierten Wissensstandes (der zwar prinzipiell revidierbar ist, auf den wir uns aber stützen müssen, weil wir nichts Besseres haben). So ist es etwa durchaus rational, bei Berichten über die mit einfachsten Mitteln erfolgreiche Durchführung einer „kalten" Kernfusion skeptische Zurückhaltung zu zeigen. Hume selber glaubt allerdings allzusehr an die Unverrückbarkeit der Grundannahmen von Newtons Physik, und deshalb geht er noch weiter und spricht sogar von einem „Beweis" gegen Wunder: „A miracle is a violation of the laws of nature; and as a firm and unalterable experience has established these laws, the proof against a miracle, from the very nature of the fact, is as entire as any argument from experience can possibly be imagined."[4] Neue empirische Daten können aber durchaus auch in „normalen" wissenschaftlichen Kontexten erhebliche Umbauten des etablierten Theoriegebäudes erzwingen. Der Physik-Nobelpreisträger Murray Gell-Mann weist etwa darauf hin, daß vor dreißig Jahren die Theorie der Kontinentalverschiebung noch abgelehnt wurde, weil man sich einfach keine Erklärung für dieses Phänomen vorstellen konnte; und die heute des öfteren auftretenden Berichte über vom Himmel fallende Fische finden vielleicht nur deshalb so wenig Glauben, weil solche Ereignisse uns heute noch unerklärlich sind[5]. Humes eigenes Beispiel des indischen Prinzen, der den Berichten über die Auswirkungen des Frostes auf Wasser nicht glaubt (und der nach Hume rational handelt)[6], sollte ihm eigentlich Anlaß genug gegeben haben für die Einsicht, daß es irgendwann nicht mehr rational ist, Berichten über Neues nicht zu glauben.

Hume verläßt sich allerdings eher darauf, daß bei den außergewöhnlichen Ereignissen, die von religiöser Seite als „Wunder" bezeichnet werden, die vorliegenden Berichte ohnehin nicht einmal annähernd dem strengen Maßstab für Glaubwürdigkeit genügen, den er mit seiner Prüfregel aufgestellt hat. Im Zweifelsfall erscheinen ihm anderweitige Erklärungen (über die Ungebildetheit von Zeugen, über die allgemeine menschliche Sensationslust, usw.) weitaus plausibler zu sein. Für die weitere Diskussion ist ein Punkt dabei noch hervorzuheben: Hume verweist auf den Widerstreit vielfältiger Wunder, auf die man sich ja in sehr vielen Religionen zu exklusiven Legitimationszwecken beruft, was nach Hume aber gerade das Ergebnis hat, daß sich die Wunderberichte aller Religionen wechselseitig ihrer Glaubwürdigkeit oder zumindest ihrer legitimierenden Kraft berauben[7].

---

[2] Ebd. 115 f.

[3] Siehe ebd. 128.

[4] Ebd. 114. Zur Kritik dieser Voreingenommenheit Humes siehe *J.-C. Wolf*, Humes Kritik der Wunder, in: Conceptus 26 (1992/93) Nr. 67, 97–113, hier: 101.

[5] Siehe *M. Gell-Mann*, Das Quark und der Jaguar. Vom Einfachen zum Komplexen – die Suche nach einer neuen Erklärung der Welt, München/Zürich 1994 (urspr. englisch 1994), 399–406. Vgl. dazu auch *C. Fort*, Das Buch der Verdammten, Frankfurt a. M. 1995 (urspr. englisch 1919).

[6] Siehe *Hume* 113.

[7] Siehe ebd. 121 f.

Hier ist indirekt das Deutungsproblem angesprochen, das vielleicht noch schwieriger zu bewältigen ist als die Klärung des Begriffs durchbrechbarer Naturgesetze. Hume hatte in seiner Eingangsdefinition ja zwei Eigenschaften von Wundern hervorgehoben: zum einen die Durchbrechung eines Naturgesetzes, zum anderen deren übernatürliche Ursache. Beide Elemente werden von Hume behandelt, auch wenn deren Problematisierung in seinem Kapitel „Of Miracles" nicht gleichermaßen explizit geschieht. Schwierigkeiten bei der adäquaten Fassung eines Begriffs von Naturgesetzen, deren Durchbrechung möglich ist (ohne daß damit lediglich gesagt wäre, daß unsere jeweilige Formulierung von Naturgesetzen aufgrund neuer Daten eventuell geändert werden muß), lassen sich eher aus Humes allgemeiner Erkenntnistheorie ableiten[8]. Naturgesetze beschreiben und verallgemeinern nach Hume lediglich beobachtbare Regelmäßigkeiten; Wunder würden nun erfordern, daß es ein sehr regelmäßiges Naturgeschehen gibt, das dennoch Unregelmäßigkeiten aufweist[9]. Hier lauert einerseits die Gefahr der Widersprüchlichkeit (entsprechend der Wunderkritik des Logischen Empirismus) oder andererseits die Gefahr der Trivialisierung: Müssen sich die Apologeten des Wunderglaubens zurückziehen auf allesamt natürliche Ereignisse, die lediglich in unterschiedlicher Häufigkeit auftreten?

Hier ist nun der Punkt, an dem Richard Swinburne seine Kritik ansetzt. Er will zeigen, wie man an stabilen Naturgesetzen festhalten und gleichzeitig Ausnahmen akzeptieren kann. Dabei kann er sich sogar auf ein Beispiel beziehen, das von Hume stammt und nach dessen eigener Ansicht (zumindest angeblich) die Bedingungen für die gerechtfertigte Interpretation eines Ereignisses als Wunder erfüllt[10]. Gesetzt den Fall, die Historiker aller Länder berichteten übereinstimmend, daß vom 1. Januar 1600 an die Erde für acht Tage in völliger Dunkelheit lag. In diesem Fall hält es Hume für „evident", daß wir in diesem Fall diesen Berichten Glauben schenken und nach einer Erklärung dieser Phänomene (und nicht bloß der Berichte über sie) suchen sollten. Swinburne empfiehlt nun für solche Fälle, daß wir zur Erklärung eines einzelnen außergewöhnlichen Ereignisses nicht immer unser ganzes etabliertes Theoriegebäude umwerfen, sondern nur bereit dafür sein sollten, daß manchmal die tatsächlich geltenden Naturgesetze übernatürlich außer Kraft gesetzt werden. In dieser Argumentation steckt erst einmal die richtige Einsicht, daß ein naiver Falsifikationismus, wie er üblicherweise Karl Popper zugeschrieben wird, in der wissenschaftlichen Praxis nicht empfehlenswert und vielleicht nicht einmal praktikabel ist. Diese Einsicht können wir allerdings auch aus der neueren Wissenschaftstheorie gewinnen, wie sie etwa von Thomas S. Kuhn und Imre Lakatos vertreten wird: Im Normalfall ist es pragmatisch sinnvoll, mit einer bewährten Theorie weiterzuarbeiten, auch wenn diese mit bestimmten Anomalien (noch) nicht zu Rande kommt. Diese Theoretiker machen aber auch deutlich, daß wir niemals gezwungen sind, solchen Anomalien eine bestimmte (etwa religiöse) Deutung zu geben. Wenn die Anomalien überhandnehmen, ist es irgendwann angebracht, sich nach einer alternativen (wissenschaftlichen) Theorie umzusehen; und wenn sich einander ähnelnde Anomalien wiederholen, ist vielleicht nicht einmal die Aufgabe der alten Theorie nötig, weil eine Ergänzung der bislang formulierten Naturgesetze genügt[11].

Jedenfalls kann Swinburne das Problem nicht lösen, wie man zu verbindlichen Deutungen kommen kann, die aus Anomalien Wunder machen. Das hätte er sogar schon von Hume lernen können, der im Zusammenhang mit seinem Beispiel der achttägigen

---

[8] Man kann hier zwischen einem „offiziellen" und einem „inoffiziellen" Argument Humes unterscheiden; siehe dazu *J. C. A. Gaskin*, Hume's Philosophy of Religion, London/Basingstoke 1978, 105–125.

[9] Vgl. dazu *J. L. Mackie*, Das Wunder des Theismus. Argumente für und gegen die Existenz Gottes, Stuttgart 1985 (urspr. englisch 1982), 47.

[10] Siehe *Hume* 127f. Vgl. *R. Swinburne*, The Concept of Miracle, London/Basingstoke 1970, 47.

[11] Hier stellt sich auch ein Nebenproblem: Sind Wunder wiederholbar? Swinburne sagt an einer Stelle, daß sie nicht wiederholbar sind; siehe *Swinburne* 26. Wie ist das aber vereinbar mit der Annahme, daß sich an bestimmten Orten bestimmte Wunderheilungen häufen?

Dunkelheit zwar die eventuelle Glaubwürdigkeit solcher Berichte zuläßt, dann aber betont, daß die berichteten Ereignisse jedenfalls nicht als Ereignisse von religiöser Signifikanz interpretiert werden müssen. Man könnte ihm allenfalls vorwerfen, daß er auch solche Anomalien ebenfalls als Wunder bezeichnet, wenn er schreibt: „There may possibly be miracles, or violations of the usual course of nature, of such a kind as to admit of proof from human testimony; though, perhaps, it will be impossible to find any such in all the records of history."[12] Seine Unterscheidung zwischen religiösen und säkularen „Wundern" wird aber deutlich in seiner expliziten These, „that a miracle can never be proved, *so as to be the foundation of a system of religion*"[13] [meine Hervorhebung, B. G.]. Hume benutzt hier ähnliche Argumente, wie er sie in seinen *Dialogues concerning Natural Religion* gegen den teleologischen Gottesbeweis entwickelt hat: die Vielfalt möglicher Deutungen der Ereignisse macht es unmöglich, aus empirischen Daten einen allgemeinen Gottesbeweis oder gar die Richtigkeit einer bestimmten monotheistischen Religion abzuleiten.

3. Wittgenstein und die Ästhetik der Wunder

Wenn man Wunder in erster Linie als göttliche Durchbrechung von Naturgesetzen auffaßt, endet man bei der Schwierigkeit, zu verläßlichen Interpretationen zu gelangen, die als Fundament eines bestimmten religiösen Glaubens dienen können. Statt dessen kann man auch Interpretationsgemeinschaften an den Anfang stellen, die bestimmte Ereignisse immer schon als bestimmte „Wunder und Zeichen" lesen. Diese Herangehensweise faßt Dewi Zephaniah Phillips prägnant zusammen: „Miracles do not determine what is and what is not of religious significane. On the contrary, what is held to be religiously significant by the community determines what is and what is not a miracle."[14] Ein Wunder ließe sich dann bestimmen als ein ungewöhnliches Ereignis von religiöser Signifikanz[15]. Eine solche Konzeption, die auf die Forderung der Durchbrechung von Naturgesetzen verzichtet, kann sich auf Wittgenstein berufen. Er erinnert immer wieder daran, daß sich die Bedeutung bzw. Funktion eines Satzes erst durch seine Einbettung in ein bestimmtes Sprachspiel zeigt, und es gibt sehr viele solcher Sprachspiele: „Wie viele Arten der Sätze gibt es aber? Etwa Behauptung, Frage und Befehl? Es gibt *unzählige* solcher Arten: [...] Bitten, Danken, Fluchen, Grüßen, Beten."[16] Entscheidend ist dabei, daß man sich von grammatischen Oberflächenphänomenen nicht irreführen lassen darf. So darf die Äußerung „I believe in a Last Judgment" nach Wittgenstein gerade nicht im Sinne einer Hypothese verstanden werden[17]. Das Jüngste Gericht bildet für den Gläubigen vielmehr ein Bild, das seinem ganzen Leben Orientierung verleiht und das auch nicht auf irgendwelche Indizien angewiesen ist oder durch solche widerlegt werden könnte. Auch für die biblischen Wunderberichte gilt danach: „Der Glaubende hat zu diesen Nachrichten weder das Verhältnis zur historischen Wahrheit (Wahrscheinlichkeit) noch das zu einer Lehre von ‚Vernunftwahrheiten'."[18] Auf diese Weise unterscheidet sich der religiöse Glaube nach Wittgenstein gerade vom Aberglauben[19]. Selbst bezüglich der Magie sagt er entsprechend: „Ein Irrtum entsteht erst, wenn die Magie wissenschaftlich ausgelegt wird."[20] Für Wittgenstein geht es in der Religion dagegen –

---

[12] *Hume* 127f.

[13] Ebd. 127.

[14] *D. Z. Phillips*, The Concept of Prayer, Oxford 1981 (urspr. 1965), 147.

[15] Vgl. *F. von Kutschera*, Vernunft und Glaube, Berlin/New York 1990, 94.

[16] *L. Wittgenstein*, Philosophische Untersuchungen, Frankfurt a. M. 1971 (urspr. 1953), § 23.

[17] Vgl. *L. Wittgenstein*, Lectures on Religious Belief (ca. 1938), in: *ders.*, Lectures and Conversations on Aesthetics, Psychology and Religious Belief, Berkeley/Los Angeles o.J., 53–72, hier: 53.

[18] *L. Wittgenstein*, Vermischte Bemerkungen, Frankfurt a. M. 1977, 68 (Bemerkung von 1937).

[19] Vgl. ebd. 138 (Bemerkung von 1948).

[20] *L. Wittgenstein*, Bemerkungen über Frazers „Golden Bough" (verfaßt 1931), in: *ders.*, Vortrag über Ethik und andere kleine Schriften, Frankfurt a. M. 1989, 29–46, hier: 32.

ebenso wie in der Moral – vor allem um Einstellungen[21]. Entsprechend heißt es auch schon in seinem *Tractatus logico-philosophicus:* „Die Welt des Glücklichen ist eine andere als die des Unglücklichen."[22] Der gläubige Mensch lebt in einem Weltverhältnis von „Vertraun"[23], von „absoluter Sicherheit"[24]. Ob ein Ereignis religiöse Signifikanz bekommt und als Wunder betrachtet wird, hängt dann davon ab, ob man in diesem Sinne aufnahmebereit ist oder zumindest von diesem Ereignis entsprechend erschüttert wird. Wittgenstein selbst hat wohl daran gelitten, daß ihm solche religiösen Erfahrungen nicht zugänglich waren: „The only way for me to believe in a miracle in this sense would be to be *impressed* by an occurence in this particular way. [...] But I am not so impressed."[25]

Diese von Wittgenstein als Mangel empfundene Unzugänglichkeit macht einen entscheidenden Punkt dieser kontextualistischen Auffassung religiösen Glaubens und der mit ihr verbundenen Wunderkonzeption deutlich: Man kann derjenigen Person, die einem bestimmten Ereignis keine religiöse Interpretation gibt, nicht deswegen vorwerfen, daß sie rationalen Argumenten nicht zugänglich sei. Mit Johann Baptist Metz läßt sich hier prägnant unterscheiden zwischen der Verlegenheit, in die etwa der Naturwissenschaftler angesichts „widerspenstiger" Daten gerät, und der Betroffenheit, die der Gläubige angesichts bestimmter Ereignisse erfährt[26]. Statt von Wundern spricht man deshalb zurückhaltender von der Erfahrung des Wunderbaren oder sogar von Ereignissen, die Verwunderung und Staunen hervorrufen. Einige Beispiele können dabei wesentliche Punkte verdeutlichen:

1. Wittgenstein verweist auf die Schönheit einer sich öffnenden Pflanzenblüte. Diese kann als herrliches Wunder der Natur betrachtet werden[27].

2. Roy F. Holland verweist auf den fiktiven Fall eines gerade noch verhinderten Unglücks, bei dem ein Zug kurz vor einem Kinderwagen zum Stillstand kommt; und zwar nicht, weil der Lokführer rechtzeitig gebremst hätte, sondern weil aufgrund einer anderen, davon unabhängigen Kausalkette ein automatischer Bremsvorgang ausgelöst wurde[28].

3. Aus den Medien sind vielfältige Berichte über italienische Madonnenstatuen bekannt, an denen Blutstränen auftreten. Weniger bekannt ist der Fall einer holländischen Madonnenstatue, an der auch Blutstropfen auszutreten schienen, die sich später aber als Harz herausstellten[29].

In den ersten beiden Beispielen ist offensichtlich, daß keine Durchbrechung eines Naturgesetzes vorliegt, die nur durch einen göttlichen Eingriff erklärbar wäre. Dennoch ist es durchaus möglich, unter passenden Umständen angesichts solcher Ereignisse bestimmte Erfahrungen zu machen, die die persönliche Lebenseinstellung nachhaltig prägen – und zwar auch, nachdem die „natürlichen" Ursachen für die Geschehnisse bekannt geworden sind. Aus demselben Grund kann auch durchaus die Harztropfen „weinende" Madonnenstatue ein Anlaß für religiöse Erfahrungen bieten – und vielleicht sogar eher als im Fall der Madonnenstatuen mit Blutstränen, bei denen ja immer noch ein Betrugsverdacht im Raume steht.

Eine solche Auffassung von „Wundern und Zeichen" hat allerdings erhebliche Kon-

---

[21] Vgl. *G. Gabriel,* Solipsismus. Wittgenstein, Weininger und die Wiener Moderne (1990), in: *ders.*, Zwischen Logik und Literatur. Erkenntnisformen von Dichtung, Philosophie und Wissenschaft, Stuttgart 1991, 89–108, hier: 101.

[22] *L. Wittgenstein,* Tractatus logico-philosophicus / Logisch-philosophische Abhandlung, Frankfurt a. M. 1963 (urspr. 1921), Abschnitt 6.43.

[23] *Wittgenstein,* Vermischte Bemerkungen 138 (Bemerkungen von 1948).

[24] Siehe *N. Malcolm,* Erinnerungen an Wittgenstein, Frankfurt a. M. 1987 (urspr. englisch 1958), 97 f., sowie *J. Schulte,* Wittgenstein. Eine Einführung, Stuttgart 1989, 100.

[25] *Wittgenstein,* Vermischte Bemerkungen 90 (Bemerkung von 1944).

[26] Siehe LThK 10 (1965) Sp. 1265.

[27] Siehe *Wittgenstein,* Vermischte Bemerkungen 111 (Bemerkung von 1947).

[28] Siehe *R. F. Holland,* The Miraculous (1965), in: *ders.*, Against Empiricism. On Education, Epistemology and Value, Oxford 1980, 169–187, hier: 169–171.

[29] Siehe Westdeutsche Allgemeine Zeitung (Essen) vom 1. Juli 1995 und vom 4. Juli 1995.

sequenzen. Die jeweiligen religiösen Interpretationen können weder Gewißheit noch Verbindlichkeit beanspruchen und können deshalb auch keinen Ersatz für ansonsten unverfügbare Gottesbeweise bilden. Hier stellen sich ähnliche Probleme wie in der Ästhetik; denn auch das Kunstwerk schreibt ja nicht vor, was seine einzig richtige Interpretation ist. Schon die Frage, ob etwas überhaupt als Kunstwerk zu betrachten ist, ruft erhebliche Schwierigkeiten hervor. Die Eigenschaft, als Kunstwerk zu fungieren, ist nämlich nichts, was ein Objekt einfach besitzt, sondern selbst dies hängt von der jeweiligen Funktion in bestimmten Kontexten ab: Mit Nelson Goodman muß man die Frage „Was ist Kunst?" ersetzen durch die Frage „Wann ist Kunst?" [30] Der Naturstein, den man ins Museum trägt (und zwar nicht in ein geologisches, sondern in ein Kunstmuseum) kann eventuell als Kunstwerk fungieren und bestimmte ästhetische Erfahrungen vermitteln. Goodman liest Cervantes' *Don Quichotte* und findet darin eine Darstellung seines Kampfes mit den Windmühlen der gegenwärtigen Linguistik [31]; ich lese dasselbe Buch und finde darin eine Darstellung meines Kampfes mit den Windmühlen des gegenwärtigen Anti-Mentalismus [32]. Manchen Personen werden manche Kunstwerke aber gar nichts „sagen", und man wird ihnen keinen „Irrtum" im engeren Sinne vorwerfen können.

Die Frage ist aber, ob die analogen Konsequenzen bezüglich religiöser Erfahrung wirklich zu einem inakzeptablen Relativismus führen müssen. Die zum Scheitern verurteilten Versuche, die „Sachen selbst" sprechen zu lassen, scheinen zwar auf solche Befürchtungen hinzuweisen [33]. Aber man könnte mit Wittgenstein diesem Punkt auch eine positive Wendung geben: „Denn keine Erscheinung ist an sich besonders geheimnisvoll, aber jede kann es uns werden, und das ist eben das Charakteristische des erwachenden Geistes des Menschen, daß ihm eine Erscheinung bedeutend wird." [34] Schließlich sagt man ja ganz zu Recht, daß manche Personen „blind" für Schönheit sind; und daß manche Personen „unmusikalisch" sind, zeigt ja ebenfalls nicht, daß es so etwas wie ästhetische Gelungenheit nicht gibt, sondern es zeigt vielmehr, daß manchen Personen manche Betrachtungsweisen einfach nicht zugänglich sind. Aus dieser Meta-Perspektive erhalten die verschiedenen Betrachtungsweisen (moralische, religiöse, ästhetische, ökonomische, usw.) sogar eine gewisse Autonomie, wobei man allerdings noch wird fragen müssen, welche Perspektive in welchen Kontexten angemessener ist [35]. Eine Vielfalt komplementärer Betrachtungsweisen ist jedenfalls auch ein und derselben Person ohne Schizophrenie möglich: Zum Beispiel kann ein Naturwissenschaftler ohne Probleme in ganz unterschiedlichen Naturverhältnissen leben, je nachdem, ob er gerade im Labor oder als Spaziergänger im Naturpark unterwegs ist.

Wenn die Angemessenheit der Vielfalt solcher Betrachtungsweisen aber nicht „andemonstriert" werden kann, wie können sie dann überhaupt vermittelt werden? Eine Möglichkeit wäre es, in der Kindererziehung dafür Sorge zu tragen, daß sie die Welt nicht nur eindimensional betrachten lernen. Bei Erwachsenen sind immerhin authentische Bekehrungserlebnisse möglich; und diese müssen nicht auf bloßer Propaganda beruhen – obwohl Begründungen irgendwann an ein Ende kommen [36]. (Kann man hier

---

[30] *N. Goodman*, Weisen der Welterzeugung, Frankfurt a. M. 1984 (urspr. englisch 1978), bes. 76ff.

[31] Siehe ebd. 128.

[32] Die Mehrdeutigkeit von Kunstwerken zeigt sich selbst noch innerhalb konkreter Interpretationen: Mache ich in meinem Kampf mit dem Anti-Mentalismus eine traurige Figur, oder bilde ich mir nur ein, daß ich es mit Riesen zu tun habe?

[33] Siehe etwa *H. Waldenfels*, Kontextuelle Fundamentaltheologie, Paderborn/München/Wien/Zürich 1985, 161.

[34] *Wittgenstein*, Bemerkungen über Frazers „Golden Bough" 35.

[35] Außerdem wäre vielleicht noch genauer zu klären, was aus Wittgensteinianischer Perspektive eine spezifisch religiöse Erfahrung von einer ästhetischen Erfahrung im üblichen Sinne unterscheidet. Dafür ist wohl relevant, ob eine bestimmte Erfahrung das Leben und die Weltsicht eines Menschen in einem umfassenden Sinne beeinflußt und als Zeichen für die Existenz einer Welt „hinter" den Erscheinungen aufgefaßt wird.

[36] Vgl. *L. Wittgenstein*, Über Gewißheit, Frankfurt a. M. 1970 (verfaßt 1949–1951), § 612.

von „Gnade" sprechen!?) Erhellend ist hier ein Beispiel Wittgensteins zu den Problemen, die G. E. Moore mit der Verteidigung seines „gesunden Menschenverstandes" hätte, wenn er einem König begegnete, der der festen Überzeugung wäre, die Welt sei erst gleichzeitig mit seiner Geburt entstanden: „Ich sage nicht, daß Moore den König nicht zu seiner Anschauung bekehren könnte, aber es wäre eine Bekehrung besonderer Art: der König würde dazu gebracht, die Welt anders zu betrachten."[37]

4. Theologische Folgeprobleme

Können Theologie und Religion mit einem Wittgensteinianischen Konzept von Wundern leben? Im Christentum scheint es derzeit einen gewissen Zwiespalt zwischen der vorherrschenden Dogmatik und dem gelebten Volksglauben zu geben. Pilgerfahrten nach Lourdes werden offiziell organisiert, um dem Gläubigen einen Weg zu öffnen, in seinem Leiden einen Sinn zu finden[38]. Die „normalen" Gläubigen unternehmen die Reise jedoch üblicherweise, um eine medizinische Heilung zu finden, die der Hausarzt nicht erzielte. Kann der „normale" Gläubige eine völlig entmythologisierte Religion (z. B. in einem Christentum ohne eine „tatsächliche" Auferstehung des Sohnes Gottes – und vielleicht sogar ohne einen personalen Gott) als Grundlage seiner Lebenseinstellung akzeptieren?

Folgeprobleme eines Wittgensteinianischen Wunderkonzepts ergeben sich aber auch innerhalb der theologischen Dogmatik selbst. Schließlich bilden Wunder keinen isolierten Teil des Lehrgebäudes, deren kontextualistische Umdeutung ohne weitreichende Wirkungen (auch an unerwarteter Stelle) bleiben könnte. Deutlich wird dies etwa im katholischen Kirchenrecht: Für die Seligsprechung und die Heiligsprechung einer Person wird u. a. jeweils verlangt, daß das Vollbringen mehrerer Wunder nachgewiesen wird. Wie soll aber die „Echtheit" von Wundern geprüft werden, wenn prinzipiell jedem Ereignis eine entsprechende religiöse Interpretation gegeben werden kann? Oder müssen die offiziellen Kriterien unter der Hand pragmatisch umgedeutet werden? Der moralische Lebenswandel wird aber ohnehin schon geprüft[39]. Läuft dann die weiterreichende Wunderforderung leer? Jedenfalls sollten die zuständigen Kommissionen sich an explizit vertretbaren Kriterien orientieren können, die weder so eng sind, daß sie durch *keinen* Kandidaten erfüllbar sind, noch so weit, daß sie durch *jeden* Kandidaten erfüllt werden – und diese Regel gilt im übrigen nicht nur für Heiligsprechungsprozesse, sondern auch für weniger weltbewegende Verfahren[40].

[37] Ebd. § 92.

[38] Vgl. dazu *Wittgenstein*, Vermischte Bemerkungen 163 f. (Bemerkung von 1950).

[39] Zu der Betonung des moralischen Lebenswandels, der bei Heiligen vielleicht dadurch charakterisiert ist, daß sie auch verdienstvolle Handlungen ausführen, die über das pflichtgemäß Gebotene hinausgehen, siehe *J. Schuster*, Sind Heilige moralische Helden? Bemerkungen zu einer Kontroverse, in: ThPh 70 (1995) 383–398.

[40] Der vorliegende Aufsatz beruht auf meinem philosophischen Habilitationsvortrag vom 10. Juli 1996 an der Universität Essen.

Buchbesprechungen

1. Biblische Theologie

Schulz, Hans-Joachim, *Die apostolische Herkunft der Evangelien.* Mit einem Vorwort von *Rudolf Schnackenburg* (Quaestiones disputatae 145). Freiburg – Basel – Wien: Herder 1993. 411 S.

Nicht von ungefähr hat R. Schnackenburg als Mitherausgeber dieser „Quaestio disputata" im eigentlichen Sinne des Wortes ein Vorwort vorangestellt, in dem er auf das Recht auch stark konservativer Positionen hinweist, innerhalb einer wissenschaftlichen Reihe angemessen zu Wort zu kommen. In der Tat nimmt sich sein Würzburger Kollege Sch. innerhalb der Schar sonstiger Autoren der anerkannten Freiburger Reihe eher wie ein weißer Rabe aus. Sein Fach ist „Professor für Ostkirchenkunde und ökumenische Theologie", sein Forschungsgebiet die Liturgiegeschichte. Der Neutestamentler, der dieses Buch zur Hand nimmt, muß sich also mit etwas Geduld wappnen, und diese braucht er auch bis zur letzten Seite. – Worum geht es? Gegenüber der auch katholischerseits vorherrschenden Meinung von der Herkunft der Evangelien von pseudonymen Verfassern der Jahre 70 bis 90 oder 100 n. Chr. möchte Sch. erneut Argumente für deren Entstehung vor 70 n. Chr. und ihre Herkunft von „Aposteln oder apostolischen Männern" sammeln. Der altkirchliche Konsens wird zunächst in Kap. I dargestellt und ihm wird dann in Kap. II das Urteil aus „formgeschichtlicher" Sicht gegenübergestellt, demgemäß die Evangelien späte Produkte anonymer Gemeindebildung seien. Die Gegenüberstellung verläuft etwas holzschnittartig. Das Dokument der Päpstlichen Bibelkommission von 1964 über die Beachtung von Gattungen in der Evangelienforschung wird von Sch. in Kap. III eher in seinem Sinne verstanden. Der 1993 erschienene Text der gleichen Kommission „Die Interpretation der Bibel in der Kirche", der historisch-kritische Forschung an der Bibel ausdrücklich gutheißt und dabei Gattungskritik nachhaltig begrüßt, stand ihm dabei noch nicht zur Verfügung. Von einer „Falsifizierung ‚formgeschichtlicher' Grundsätze", wie in Kap. IV behauptet, kann denn auch keine Rede sein, auch nicht unter Berufung auf die neuere Volkskunde oder das Studium jüdisch-christlicher Traditionsgesetzlichkeiten. Heutige katholische Exegese weiß durchaus darum, daß Texte nicht anonym entstehen, nur weiß sie gleichzeitig auch vom Einfluß mündlicher Überlieferungen und gemeindlicher Traditionen auf die jeweiligen Autoren. Gerade dem Liturgiewissenschaftler wird bekannt sein, daß im Neuen Testament vielfaches gottesdienstliches Gut der Urgemeinde aufgenommen worden ist, angefangen von hymnischen und doxologischen Texteinheiten in den Paulusbriefen. Vergleichbar dürften in den Evangelien Spruchsammlungen, Homilien und Gleichnissammlungen eingeflossen sein, die es am Ende einem Verfasser ermöglichten, aus dem aus der Überlieferung geschöpften Ganzen ein Werk, sein Werk zu machen. – Am Anfang der Evangelienüberlieferung steht für Sch. die Gestalt des Petrus und die auf ihn zurückgehende Überlieferung (Kap. V). Den Verbindungen zu Paulus (vor allem 1 Kor 15,3–5) wird der Leser dabei leichter folgen als denjenigen zu den Petrusreden der Apg, die zu stark von lukanischer Redaktion geprägt erscheinen, als daß in ihnen unmittelbar petrinisches Überlieferungsgut herausgearbeitet werden könnte. Bei der Datierung und Zuschreibung des Markusevangeliums (Kap. VI) scheint dem Rezensenten die erste überzeugender zu sein als die letztere. In der Tat läßt sich aus den auf den Tempel und Jerusalem bezogenen Aussagen in Mk 13 eine Entstehung nach 70 n. Chr. nicht zwingend ableiten (und das gleiche gilt auch für Mt und Lk). Doch folgt daraus nicht der Umkehrschluß, daß damit eine Entstehung vor 70 n. Chr. gesichert sei. Der Rückschluß auf den im NT mehrfach genannten Johannes Markus als Verfasser des Mk bleibt demgegenüber ein Indizienbeweis mit vielen Fragezeichen. Auch bei Datierung und Zuschreibung des Mt (Kap. VII) folgt man den Verf. eher in der Bestreitung der Stringenz für eine Entstehung nach 70 n. Chr. als darin, daß nur eine Entstehung vor 70 n. Chr. ernsthaft in Frage komme. Interessanterweise folgt Sch. für Matthäus als Autor des Er-

sten Evangeliums nicht der altkirchlichen Überlieferung von Levi/Matthäus, dem Apostel, sondern hält an der in Deutschland fast allgemein vertretenen Mk-Priorität fest, mit der Bereitschaft, auch eine modifizierte Zwei-Quellen-Theorie anzunehmen. Freilich wird die Abhängigkeit des Mt von Mk nicht durchgängig gesehen, z. B. bei der Sadduzäerfrage, wo Mt offenbar von Mk abhängt und nicht vorschnell auf die Bedeutung der Sadduzäer z. Zt. des Mt geschlossen werden darf. Beim Schluß des Markusevangeliums in Mk 16,8 wie bei demjenigen der Apostelgeschichte, von der zusammen mit Lk in Kap. VIII die Rede ist, zeigt sich bei Sch. die gleiche Schwierigkeit, daß vor jeder literarischen Erwägung vorschnell historisch argumentiert wird. Der abrupte Mk-Schluß wird dadurch erklärt, daß beim nächtlichen Vortrag der dem Mk zugrundeliegenden Passahaggada dort, wo von der österlichen Erscheinung des Herrn hätte die Rede sein müssen, die Gemeinde auf sein tatsächliches Kommen wartete. Hier wird Sch. doch wohl Opfer einer höchst diskutablen neueren formgeschichtlichen These zur Entstehung des Mk bzw. des „vormarkinischen" Leidensberichts, die um so mehr erstaunt, als er sich sonst ja gegenüber der Formgeschichte so spröde erweist. Tatsächlich läßt sich mit Hilfe der Textpragmatik eine plausiblere Erklärung des Abbrechens des Mk in 16,8 finden, die darin besteht, der Leserschaft die Entscheidung gegenüber der Weisung des Engels von Mk 16,7 letztlich selbst zu überlassen. Ähnlich kommt man nach wie vor mit der Erklärung des Abbrechens der Apg vor dem Bericht über das römische Martyrium des Paulus aufgrund der literarischen Absichten des Lukas aus. Es kam Lukas nicht darauf an, rein biographisch das Leben des Paulus bis zum Ende zu berichten, sondern den Siegeszug des Gotteswortes von Jerusalem nach Rom, wo es laut Apg 28,31 „ungehindert" verkündet wird. Eben darin besteht der Unterschied zur Berichterstattung über Stephanus, von dessen Verkündigungswerk Ähnliches nicht zu berichten ist. – Auch das abschließende (IX.) Kapitel über das Johannesevangelium weiß sich der altkirchlichen Überlieferung verpflichtet. Eine besondere Rolle spielt dabei das Zeugnis des Papias von Hierapolis. Freilich geht Sch. hier über neuere konservative Ansätze dadurch noch hinaus, daß er in dem Presbyter des Papiaszeugnisses auch noch den Apostel Johannes sehen möchte. Hier hätte er vielleicht eher auf den (bereits S. 298 genannten) M. Hengel hören sollen, der eben gerade zwischen dem Apostel und dem „Ältesten" Johannes unterscheidet. Die ausführliche Begründung ist jetzt nachzulesen in M. Hengels Buch „Die johanneische Frage" (Tübingen: Mohr 1993). Es fällt auf, daß Sch. an keiner Stelle Kenntnis der in Löwen von F. Neirynck und seiner Schule vorgelegten Studien zum Verhältnis des Johannesevangeliums zu den Synoptikern verrät. Eine literarische Abhängigkeit des Johannes von den synoptischen Evangelien (und nicht nur deren Quellenschriften) ist mittlerweile die wahrscheinlichere Hypothese geworden. Von ihr aus stellt sich dann aber auch die Frage nach der „apostolischen" Herkunft des Johannesevangeliums und der (von Sch. behaupteten) Priorität seiner Überlieferungen neu. Insgesamt krankt die Studie von Sch. daran, daß das NT durchgängig als Steinbruch für historische Information benutzt wird, ohne daß an irgendeiner Stelle die geschichtliche Frage als reife Frucht der literarischen Analyse von Texten erschiene. Methodisch ist hier die neutestamentliche Wissenschaft weiter. Als ein Beispiel von vielen sei auf die „Methodenlehre zum Neuen Testament" des Bozen-Brixener Bischofs W. Egger verwiesen (Herder 1987, Neuauflagen und Übersetzungen), die eben diese Vorgehensweise wählt und begründet. Hinter die Methoden und Ergebnisse text- und literaturwissenschaftlicher Arbeit am Neuen Testament, wie sie international in den vergangenen drei Jahrzehnten geleistet worden ist, sollte man nicht mehr zurückfallen.

J. Beutler S. J.

Leon-Dufour, Xavier, *Lecture de l'Évangile selon Jean.* III. Les adieux du Seigneur (chapitres 13–17) (Parole de Dieu). Paris: Éditions du Seuil 1993. 333 S.

Eigentlich hatte der französische Exeget aus dem Centre Sèvres (Paris) mit dem dritten Band seine Auslegung des Johannesevangeliums (Joh) abschließen wollen (7). Nun werden es doch vier Bände. Dadurch gewinnt der Verf. nicht nur mehr Zeit, sondern der Leser bzw. die Leserin auch die Gelegenheit, Zusammengehöriges für sich zu lesen. Gerade die Abschiedsreden Jesu nach Johannes sind ein Text, der es zuläßt, auch für sich

genommen meditiert zu werden. Die vorgelegte Auslegung hat dabei in der Tat etwas Meditatives. Zu ihrer Eigenart hat der Rezensent schon anläßlich der ersten beiden Bände einiges vermerkt (Vgl. Biblica 70, 1989, 137–39; 73, 1992, 427–29). Es soll hier kurz rekapituliert werden. L.-D. möchte nicht einen fachwissenschaftlichen Kommentar im eigentlichen Sinne vorlegen, sondern eine theologisch-spirituelle „Lektüre" seines Textes. Historisch-kritische Fragen stehen deswegen nicht im Vordergrund, wenngleich die Leser spüren, daß sie bedacht und erwogen worden sind. Im Vordergrund steht der vorliegende Text. Auf Quellenfragen wird entweder verzichtet, oder sie bleiben angedeutet. Wichtiger sind für den Verf. Bezüge innerhalb des Joh bzw. der johanneischen Literatur. Religionsgeschichtliche Querverweise bleiben eher selten und sind dann vor allem auf das AT und die jüdische Literatur der Umwelt des NT beschränkt. Der Vorteil einer solchen Sicht besteht vor allem in der Herausarbeitung von Linien einer „biblischen Theologie", der sich der Verf. als Autor des „Dictionnaire de Théologie Biblique", das in mehreren Auflagen erschien, durchgängig verpflichtet weiß. – Mit den Abschiedsreden beginnt nach L.-D. die zweite Hälfte des Joh. In dieser Entscheidung steht Verf. im Gefolge von R. Bultmann, R. Schnackenburg und R. E. Brown, freilich auch gegen einen Teil der gegenwärtigen Forschung, die die Überleitung zur Passion schon in Kap. 11 und 12 des Joh gegeben sehen. Dementsprechend ist dann auch das Passafest von 13,1 das gleiche, von dem schon in 11,55 die Rede ist. Verf. sieht in Joh 13,1–32 eine Art Hinführung zu den Abschiedsreden. Diese Einteilung, die es auf sich nimmt, eine größere Zäsur innerhalb einer Jesusrede (Joh 13,31–35) anzusetzen, verdankt sich vor allem thematischen Gesichtspunkten, die bei allen Einteilungsvorschlägen L.-D.s stets ein starkes Gewicht haben. Man könnte zur Rechtfertigung auf den Schnitt vor 15,1 hinweisen, wo ebenfalls innerhalb einer Jesusrede von den meisten Autoren (auch Verf. selbst) ein tiefergehender Einschnitt vermutet wird. Vor 13,33 will die Zäsur nicht ganz überzeugen, zumal die beiden Verse 13,34 f. gleich wieder als sekundär aus dem Zusammenhang herausgenommen werden (81). Auch die Ansage der Verleugnung des Petrus hängt so ein wenig in der Luft, bevor in 14,1 dann thematisch geschlossen der Fortgang und das neue Kommen Jesu zu den Seinen zur Sprache kommen. Hier stützt sich Verf. u. a. auf Vorarbeiten anderer vor allem in der Annahme des Einwirkens von Ps 42–43 auf Joh 14,1–11. So wird der innere Zusammenhang der Stichworte in dem genannten Abschnitt wohl am plausibelsten erklärt. Für Joh 14,15–24 wie für die Abschiedsreden generell wird das Einwirken des Deuteronomium erkannt, was die Einsicht in den inneren Zusammenhang von Liebe zu Gott bzw. Jesus und Halten der Gebote Jesu erlaubt. Mit U. von Wahlde wird dabei gesehen, daß für Joh die „Gebote" Jesu mit seinem „Wort" identisch sind (vgl. 116). Für den Motivkomplex von Geistverleihung, Friede und Freude in Joh 14,25–28 folgt L.-D. nicht der traditionsgeschichtlichen These, daß hier ein fester Zusammenhang besteht, der über Paulus und Jesus bis ins AT zurückverfolgt werden kann (vgl. J. B., Habt keine Angst, Stuttgart 1984, Kap. 4). Dementsprechend wird dann auch der Rückverweis von Joh 16,4b-33 gerade auf diesen Motivkomplex und den entsprechenden Abschnitt in Joh 14 nicht recht deutlich. Eine Folge davon ist, daß die Verheißungen Jesu in Joh 16,4b-33 ähnlich wie schon in 15,1–16,4a etwas stärker individualisiert und weniger auf die Gemeinschaft der Glaubenden bzw. die Gesellschaft bezogen erscheinen. Dieser Eindruck legt sich zumindest von den Überschriften her nahe („L'identité du disciple de Jésus [15,1–16,4a]"; „L'existence eschatologique [16,4b-33]"). In der laufenden Kommentierung wird er dann freilich zurückgenommen. Vor allem in den abschließenden „Ouvertures" zeigt sich L.-D. durchaus sensibel gegenüber heutigen gesellschaftlichen Fragen und Herausforderungen. Sie reichen von der Möglichkeit und Wirklichkeit von Verfolgung, vor allem im Anschluß an Joh 15,1–16,4a, bis hin zur Kirche als Verfolgerin (210 ff.) und zu der Conquista mit Berufung auf den „Sieg" Christi von Joh 16,33 (vgl. 272). – Auch wenn die vorliegende Auslegung des Joh zu stark von französischem Geist geprägt ist, als daß man auf eine deutsche Übersetzung hoffen dürfte, so bedeutet sie doch für den des Französischen kundigen Leser auf der anderen Seite des Rheins eine theologische und spirituelle Bereicherung.

J. Beutler S. J.

Klauck, Hans Josef, *Gemeinde zwischen Haus und Stadt.* Kirche bei Paulus. Freiburg – Basel – Wien: Herder 1992. 128 S.

Auf dem Hintergrund seiner exegetischen Studien zur Frühphase der christlichen Gemeindebildung legt der Verf., Neutestamentler an der Universität Würzburg, im vorliegenden Büchlein Überlegungen zur Gemeinde aus biblischer Perspektive vor. Sie sind aus verschiedenen Vorträgen hervorgegangen und für einen breiteren Leserkreis gedacht.

Ein erster Themenkreis befaßt sich anhand der Leitbegriffe „polis", „oikos", „ekklesia" mit dem Entstehen der frühen christlichen Gemeinde, ihrer Bindung an das Haus und ihrer Überschreitung des Hauses auf die Stadt hin. Neben dem Stichwort der „parousia", der Präsenz der Gemeinde in der Stadt, hätte auch das relevante Stichwort der „paroikia" über die bloße Erwähnung hinaus (42) eine Thematisierung verdient. Ein weiterer Bereich befaßt sich anhand von 1 Kor mit dem sozialen und theologischen Kontext der Baumetaphorik und fördert dabei überraschende Einsichten zu Tage. Ein drittes Themenfeld behandelt den Gemeindeaufbau (oikodomē) unter besonderer Berücksichtigung der Teamarbeit. Nicht „der tragische Held" (70) ist das paulinische Leitbild, sondern die Mitarbeit von Männern und Frauen und die Zusammenarbeit. Daher die paarweise Sendung, die apostolischen Zweierteams oder missionierende Ehepaare. Ein weiterer Aspekt des Gemeindeaufbaus ist die Frage nach dem Charismatischen, die der Verf. anhand der paulinischen Charismentafeln (1 Kor 12; Röm 12) erörtert und für die Gegenwart fruchtbar macht. Ein vierter und letzter Themenkreis fragt auf dem Hintergrund der antiken Freundschaftsethik nach der Freundschaft im NT, die dort gegenüber der Bruderschaftsethik zurücksteht, d. h. sich johanneisch und lukanisch zwar artikuliert, bei Paulus jedoch nur indirekt zu erschließen ist.

Die Studien zeichnen sich zum einen dadurch aus, daß sie exegetisch zuverlässig, doch ohne den exegetischen Apparat dominant werden zu lassen, zentrale Themen für die Gemeindebildung und -gestaltung aufgreifen. Zum anderen zeichnen sie sich dadurch aus, daß sie die Aufgabe, die Gegenwartsbedeutung des exegetischen Ertrags zu verstehen, nicht dem Leser allein überlassen, sondern diesbezüglich hilfreiche Überlegungen anstellen, wie etwa über die Bedeutung des urbanen Raums für die Zukunft des Christentums (44) oder der paulinischen Charismenlehre für die Gegenwart (92 ff.). Dies gilt auch für das Plädoyer für die Wiedergewinnung des Freundschaftsparadigmas für ein missionarisches Kirchenverständnis (114–123). Klaucks Büchlein ist Pflichtlektüre für alle Seelsorger, die pastorale Routine durch die Inspirationskraft des Neuen Testaments unterbrechen wollen. M. Sievernich S. J.

Arnold, Clinton E., *The Colossian Syncretism.* The Interface Between Christianity and Folk Belief at Colossae (WUNT II, 77). Tübingen: Mohr 1995. 378 S.

Die Frage nach den Gegnern im Kolosserbrief hat die religionsgeschichtliche Forschung am NT im vergangenen Jahrhundert vor besondere Herausforderungen gestellt. Die Andeutungen, mit denen der Briefautor sich auf seine Gegner bezieht, sind so vieldeutig, daß es kaum möglich ist, sie einer bestimmten Position im religiösen Umfeld des Neuen Testaments zuzuordnen. In 2, 8 wird die Lehre der Gegner als φιλοσοφία bezeichnet. 2, 16 hingegen schreibt ihnen das Einhalten von Speiseregeln und von jüdischen Festbräuchen zu. Demutshaltung, Engelverehrung und visionäre Erfahrungen kennzeichnen sie nach 2, 18. Der Vers 2, 21 scheint sich auf bestimmte Berührungstabus zu beziehen, bis schließlich 2, 23 bereits genannte Merkmale noch einmal zusammenfaßt. Als wären die vieldeutigen Anspielungen nicht schon kompliziert genug, erschwert die Ortung der gegnerischen Position auch noch zusätzlich, daß es in Kolossae keine Ausgrabungen gibt, die ihren möglichen Hintergrund erhellen könnten. Denn die kleinasiatische Stadt im Lykostal ist ein archäologischer *tell*, der bis heute seiner Ausgrabung harrt (vgl. 107). Die dünne Eisfläche zuverlässiger Informationen hat die Religionsgeschichtlicher jedoch nicht daran gehindert, zahlreiche Theoriepirouetten und kühne *Salti mortali* bezüglich der Herkunft der Kontrahenten darzubieten. Pionierversuche auf diesem Gebiet haben Lightfoot und Dibelius geleistet, auf die auch die vorliegende Arbeit häufiger zurückgreift.

A. hatte bereits in seiner Dissertation zum Eph den Zusammenhang von antiker Magie und Dämonenglauben für die Vorstellungen von den Mächten in dem Brief dargelegt (Clinton E. Arnold, Ephesian: Power and Magic – The Concept in Ephesians in Light of its Historical Setting [SNTS 63] Cambridge: 1989). In der Untersuchung zum Kolosserbrief versucht er nun die These zu belegen, daß die Gegner des Briefes einem Ambiente entstammen, das lokale phrygische, jüdische und christliche Volksreligiosität miteinander verbindet („a combination of Phrygian folk belief, local folk Judaism, and Christianity", 243). A. beginnt seine Untersuchung mit der Frage, was die Engelverehrung in Kol 2,18 meine. Er belegt dafür in einem materialreichen Teil Engelanrufungen innerhalb magischer Rituale (8–102). Magie ist nach ihm genuiner Bestandteil antiker Religiosität. Dies zeigt sein Überblick über verschiedene Dokumente von Zauberpraktiken: griechische Zauberpapyri, Amulette, Inschriften, Fluchtafeln. Diese Dokumente bezeugen heidnische, jüdische und christliche Religionsanhänger, die in verschiedenen Bedrängnissen von persönlicher Feindschaft bis zu Liebeskummer Zuflucht bei Engeln in Zauberpraktiken suchen. A. macht wahrscheinlich, daß ein magischer Volksglaube auch in Kleinasien zur Zeit des Kol existiert habe (88f.) und mit der Bedeutung von θρησκεία in 2,18 erfaßt sein kann. Die Ergänzung τῶν ἀγγέλων bestimmt er aufgrund statistischer Untersuchungen mit Hilfe des Thesaurus Linguae Graecae als *Genitivus obiectivus* (91, Anm. 6). – Im *zweiten* Teil seiner Arbeit (103–244) versucht A., ein Porträt der kolossischen „Philosophie" zu zeichnen. In ihr sind visionäre Erfahrungen ein wichtiges Element, die 2,18 mit dem rätselhaften Relativsatz ἃ ἑόρακεν ἐμβατεύων beschreibt. Ramsay und Dibelius hatten in epochemachenden Untersuchungen aufgrund von Inschriftenfunden am Apolloheiligtum zu Klaros an der kleinasiatischen Mittelmeerküste angenommen, daß das Verbum ἐμβατεύω den Initiationsgrad einer Mysterienreligion bezeichne. Arnold greift auf deren Ergebnisse zurück und bestimmt den Relativsatz ἃ ἑόρακεν als Akkusativobjekt zum Partizip ἐμβατεύων. Als möglichen religionsgeschichtlichen Hintergrund der von den Gegnern proklamierten Visionserfahrungen sieht er lokale Initiationsriten, wie sie durch die sogenannte „Mithrasliturgie" (136–141) und die Isisinitiation bei Apuleius (131–136) belegt sind. Die Anhänger der kolossischen Philosophie sahen ihre Existenz grundsätzlich durch den Angriff übelwollender Kräfte bedroht (158–194), durch die στοιχεῖα τοῦ κόσμου (2,8.20) und die ἀρχαὶ καὶ ἐξουσίαι (1,16; 2,10.15). Deswegen suchten sie mit Ritualen Zuflucht bei Gottheiten, die sie wegen ihrer Schutzwirkung um Hilfe angingen. Möglich ist eine direktere Verbindung zum Kult der Göttin Hekate, der Herrscherin über den Bereich von Dunkelheit, Tod, Dämonen und Magie, deren Anrufung als ἄγγελος belegt ist (141–146). – Für das Verhältnis der Gegner in Kolossae zu örtlichen heidnischen Kulten schließt A. auf drei gleichwertig mögliche Modelle (231): (1) Die Führer der Partei waren durch Initiationsriten in phrygische Kulte eingeweiht und betrachteten ihre vergangenen Visionen nach wie vor als authentische Einsicht in einen übernatürlichen Bereich. (2) Die gegnerische Partei habe aus Christen bestanden, die die Riten heidnischer Gottheiten „taufen" wollten, und so eine christliche Mysterieninitiation einführen wollten. (3) Die Philosophie setzte polytheistisch religiöse Praktiken auch nach der christlichen Bekehrung sozusagen als heidnisches *supplementum* fort. Andere Kennzeichen der gegnerischen Position, wie etwa die Bezeichnung Philosophie für esoterisches Wissen, die Sabbatobservanz, Speiseregelungen etc. erklären sich als Konglomerat aus jüdischem Volksglauben und paganem Milieu (195–227). – Der *dritte* Teil nimmt daraufhin die theologische Antwort des Kolosserbriefs in den Blick, die in seiner Christologie besteht. Der zweistrophige Hymnus (1,15–20) preist die Überlegenheit Jesu über die feindlichen Mächte [247–270] und bietet „a perfect basis for the author's polemic against ‚the philosophy'" (270). Der in jüdischen Wurzeln gründende Mysterium-Begriff ist ein rhetorischer Kunstgriff, um den Gegnern ein Alternativkonzept zur Mysterienreligion anzubieten: „The fact that Paul does use the term – four times at that! – actually betrays a powerful rhetorical strategy. He points to Christ as *the* mystery! Christ is the divine reality" (272). Kol 2,15 schließlich zeichnet mit den Bildern römischer Triumphzüge den Sieg über die feindlichen Mächte durch Christus (277–287).

Die Arbeit von A. bietet in gut erschlossener Weise zahlreiche Quellen, die die zeitge-

nössische kleinasiatische Religiosität zum Kol erkennen lassen. Die beeindruckende Fülle an Dokumenten macht sein Buch gleichzeitig als religionsgeschichtliche Materialsammlung nützlich, die ein synkretistisches hellenistisches Judentum charakterisiert. Im Licht dieses Ambientes entwickelt er eine plausible These über die Herkunft der Gegner des Kolosserbriefs. Seine Theorie entwickelt er in Frontstellung zu Auffassungen von den Gegnern als Anhänger einer jüdischen Mystik der Engelverehrung, wie sie von Fred O. Francis, Sappington, Rowland u. a. vertreten worden sind. Eine solche Mystik ist seit einigen Jahren vor allem durch die von Carol Newsom veröffentlichten Lieder zum Sabbatopfer in Qumran belegt. A. wendet sich SS. 97 f. mit acht Argumenten gegen einen Zusammenhang der Gegner des Kol mit den Sabbatopferliedern, von denen mir einige nicht ganz zureichend erscheinen. Er behauptet beispielsweise, dieser Zusammenhang „does not help us to understand in what sense the false teaching had ‚a reputation of wisdom' (σοφία; 2,23)" (97). Jedoch sind Erkenntnis, Weisheit und Einsicht die wichtigsten Attribute von Engeln in den Sabbatliedern, was sich durch Konkordanzuntersuchungen belegen läßt. Indem sich die menschliche Gemeinschaft den wissenden (ידעים) Engeln demütig unterordnet, hat sie teil an der himmlischen Herrlichkeit Gottes (4 Q 400 2 i 7–9). Weiter hält A. fest „how can we be sure that the kind of mystical worship that wie find at Qumran made its way to the west coast of Asia Minor" (98). Dem ist entgegenzuhalten, daß die Qumrantexte einen religiösen Geist repräsentieren können, der weiter als nur in der Gemeinschaft am Toten Meer verbreitet war. Ohnehin muß die gegnerische Position im Kolosserbrief nicht unbedingt durch archäologische Evidenzen für Kleinasien erklärbar sein, denn sie könnte auch durch Wandermissionare eingeschleppt, also von ganz anderer geographischer Herkunft sein. Dies deutet die Grenze archäologischer Untersuchungen an, sie erklären längst nicht den gesamten Einflußbereich, unter dem eine christliche Gemeinde des ersten Jahrhunderts gestanden hat. Wenn die Richtung jüdischer Mystik anzunehmen ist, hätte die Gegnerposition vielleicht sogar bei Paulus selbst einen Anhalt, der in 2 Kor 12,1–4 von einer Vision berichtet, die denen der kolossischen Kontrahenten ähnlich sein könnte. Warum also in die religionsgeschichtliche Ferne schweifen, wo eine Erklärung eventuell doch so nahe läge? A. Wucherpfennig S. J.

2. Historische Theologie

Frank, Karl Suso, *Lehrbuch der Geschichte der Alten Kirche*, unter Mitarbeit von *Dr. Elisabeth Grünbeck*, Paderborn: Schöningh 1996. 476 S.

Dieses Werk ist in der Tradition des alten Bihlmeyer-Tüchle geschrieben und ersetzt seinen ersten Band. Entsprechend behandelt es zeitlich die Entwicklung der Kirche in Ost und West bis um 700 (692 mit dem Trullanum war ja im Bihlmeyer-Tüchle der Endpunkt). Auch im grundlegenden Aufbau hält es sich an diese Vorlage. Dieser besteht bekanntlich darin, daß die zeitliche Zäsur mit Konstantin und dem Beginn der Reichskirche die Gliederung in zwei Hauptteile bewirkt. Innerhalb dieser beiden Zeitblöcke besteht jedoch eine thematisch-kategoriale Gliederung (im wesentlichen nach folgenden Gesichtspunkten: Äußere Ausbreitung und Verhältnis zur staatlichen Gewalt – Lehrentwicklung und Häresien – Kirchliche Verfassungsentwicklung – Liturgie und christliches Leben – Literatur und Theologie). Diese Struktur und meist auch die Unterteilung in den einzelnen Paragraphen hat der Verfasser vom Bihlmeier-Tüchle übernommen, freilich in der Formulierung der Überschriften überarbeitet und noch einmal weiter untergegliedert. Die Ausführung ist jedoch entsprechend den neuen wissenschaftlichen Erkenntnissen völlig neu geschrieben.

Die Vorteile des neuen Handbuches springen in die Augen. Es ist, auch durch Hervorhebungen im Fettdruck, didaktisch übersichtlich gestaltet. Eine hervorragende Hilfe bietet die Fülle von Quellenbelegen im Text (nicht durch Fußnoten), welche fast zu jedem einzelnen Satz die entsprechende Quelle angeben und so eine leichte Verifizierung ermöglichen. Die Darstellung ist knapp und präzis (es ist kein Lesebuch, sondern ein

Nachschlagewerk); die Formulierung ist, gerade in strittigen Fragen (z. B. bei der Entstehung des päpstlichen Primats), sehr differenziert und genau abgewogen. Sie hält sich genau an das, was quellenmäßig belegt ist und vermeidet Hypothesen und Mutmaßungen generalisierender Art, wo der Auswahlcharakter der Quellen solche nicht zuläßt; freilich werden auch Forschungs-Kontroversen sehr selten dargestellt, und hinter der sehr vorsichtigen Formulierung, die das meiste offen läßt, verbergen sich u. U. tiefgreifende Differenzen. Mit nötiger Ausführlichkeit werden auch die politischen Zusammenhänge und Rahmenbedingungen dargestellt. Neben Leistungen kommen auch Defizite unverhüllt zur Sprache: so das Versagen des Bußinstitutes in der Spätantike (348) oder der geringe christliche Einfluß auf die sozialen Verhältnisse auch infolge der einseitigen Ausrichtung auf ein weltabgewandtes heroisches Heiligkeitsideal, welches in der Konsequenz ein „demoralisierendes Element" enthielt (385). Vor jedem Paragraphen sind Quellen und Quellensammlungen angegeben, am Ende ein häufig noch untergegliedertes sehr ausführliches Literaturverzeichnis, zum allergrößten Teil aus Titeln der beiden letzten Jahrzehnte. Der didaktischen Anschaulichkeit dienen außerdem Datenübersichten sowie Schemata über liturgische Vollzüge. Das einzige, was man hier vermißt, sind Karten. – Natürlich hat die von Bihlmeyer-Tüchle übernommene kategoriale Einteilung nach einzelnen Lebensbereichen ihre Kehrseite. Sie isoliert zu sehr die einzelnen Bereiche, zerreißt geschichtliche Gesamtzusammenhänge und läßt vor allem die Antwort auf bestimmte Zeit-Herausforderungen nicht zur Geltung kommen. Dies hat z. B. hier zur Folge, daß die kirchliche Antwort auf den „Fall Roms" im 5. Jh. (Augustinus, Orosius, Salvian v. Marseille etc.) als solche nirgendwo thematisiert wird. Allerdings hat jede Gliederung ihre Defizite; und zahlreiche Rückverweise auf andere Kapitel stellen auch wieder Zusammenhänge her. Im ganzen etwas stiefmütterlich geraten sind für ein Werk, das die Kirchengeschichte bis 700 behandelt, die neuen Entwicklungen im Westen nach der Völkerwanderung, vor allem die der irischen Kirche (vgl. den einzigen Satz über die irische Kirchenbuße 348 unten). Dies läßt sich jedoch verschmerzen, weil man dafür im allgemeinen Lehrbücher des Mittelalters oder des Frühmittelalters konsultiert und auch der alte „Bihlmeyer-Tüchle" auf diese Vorgänge zu Beginn seines 2. Bandes ausführlicher zurückgegriffen hat. – So hat man hier ein vorzügliches Lehrbuch in der Hand, zu dem man dem Verfasser gratulieren kann. Es gibt einen facettenreichen Einblick in die Vielheit des Lebens in der alten Kirche und ladet zugleich durch die zahlreichen Quellenverweise und Literaturangaben zu intensiverem Studium ein.

Kl. Schatz S. J.

Feichtinger, Barbara, *Apostolae apostolorum.* Frauenaskese als Befreiung und Zwang bei Hieronymus (Studien zur klassischen Philologie 94). Frankfurt am Main etc.: Lang 1995. 372 S.

Der Titel „Apostolae apostolorum" dieser Studie ist dem Prolog des Sophronius-Kommentars von Hieronymus entnommen, den dieser Paula und Eustochium gewidmet hat. In diesem Prolog schreibt Hieronymus bemerkenswerte Sätze über Frauen in der Antike, doch geht die Autorin auf diesen Text nicht näher ein (abgesehen von einem Verweis in p. 294, Anm. 10, und der Widmung zu Beginn), und so bleibt der Titel etwas schwebend über der Studie. Der ursprüngliche Titel der Habilitationsschrift (Universität Salzburg, Geisteswissenschaftliche Fakultät), die in diesem Buch überarbeitet und gekürzt vorliegt, lautete: „Ideale – Ängste – Wirklichkeiten. Frau und Askese bei Hieronymus" und umschreibt sicher genauer Inhalt und Zielrichtung der Arbeit, die der Frage nachgeht: Welche Rolle spielen die Frauen der römischen Senatsaristokratie im 4./5. Jh. beim Prozeß der Etablierung des Askeseideals? Da authentische Aussagen von Frauen selbst fehlen, ist man bei solchen Fragestellungen auf Schriften anderer über sie verwiesen. In dieser Untersuchung sind die Schriften des Kirchenvaters Hieronymus die Grundlage. Seine ganze Schaffenskraft in Leben und literarischem Werk gilt nach F. der Durchsetzung des Askeseideals. Dabei spielten in einem hohen Maße Frauen, vor allem aus der Aristokratie, für ihn und sein Wirken eine Rolle. – Die Glaubensmotive werden bei dieser Untersuchung über die Etablierung des asketischen Ideals im Christentum als vorhanden vorausgesetzt, aber nicht näher betrachtet. Das Hauptaugenmerk gilt den so-

zialen, politischen und ökonomischen Rahmenbedingungen der christlichen Askesebewegung, besonders im Hinblick auf die Situation der Frauen (236).

Der *erste* der vier Hauptteile („Kampf um das Jungfräulichkeitsideal", 13–86) bietet eine Übersicht über Leben und Werk des großen lateinischen Kirchenvaters: Biographie (2.1), Überblick über die wichtigsten Briefe (2.2), Exegese des Hieronymus (2.3), seine Mönchsviten (2.4) und Streitschriften (2.5); die Abschnitte 2.3 und 2.4 sind dabei deutlich schwächer ausgefallen. Der *zweite* Hauptteil (87–163) befaßt sich mit den Frauenbildern, die Hieronymus präsentierte, und ordnet sie historisch und sozial ein. Im *dritten* Hauptteil (165–274) werden in einer Bestandsaufnahme die Biographien der Frauen geboten, die mit Hieronymus in irgendeiner Beziehung standen (4.1). Hier wird umfangreiches Material ausgebreitet, und es entstehen lebendige Bilder der betreffenden Frauengestalten. Aus diesem Material versucht F. dann, die Motivationen für eine asketische Lebenswahl herauszudestillieren (4.2), und danach, die Formen und Normen für die Frauenaskese zusammenzufassen (4.3). Der *letzte* Hauptteil (275–316) widmet sich dem Ergebnis der Untersuchung. In der Frühphase der Durchsetzung des Askeseideals war „ein neues, von den Zwängen der Geschlechterrollen weitgehend befreites Verhältnis zwischen Männern und Frauen" möglich (318). Tendenzen weiblicher Emanzipation wurden forciert, Frauen lösten sich aus Familien und Rollen. Je mehr die Askesebewegung aber an Akzeptanz und Prestige gewann, desto mehr verloren die Frauen in den römischen Eliten ihre Vorreiter- und Führungsrolle. Mit der Verfestigung der Strukturen verschwanden die „anarchischen Freiheitszüge" der Askesebewegung, weibliche Normierung und Unterdrückung wurde intensiviert (303). Eine Gleichstellung der Frau erfolgte nur unter spezifischen Bedingungen (304), tatsächliche Befreiung oder Besserstellung der Frau vollzog sich nicht. Die einzige Veränderung bestand darin, daß die Macht der Familie über die jeweilige Frau aufgesprengt wurde, der Fortpflanzungsdruck entfiel und ökonomische Aktivitäten (caritative Tätigkeiten) das Sozialprestige erhöhten (309). Am Ende des Lebens von Hieronymus ging auch die Blütezeit selbstbestimmter weiblicher Askese zu Ende (318). – Der bemerkenswerteste Ertrag liegt vielleicht in der Feststellung, daß die Frauenaskese als vollkommene Realisierung der altrömischen Ideale einer *matrona* begriffen werden konnte und von Hieronymus so präsentiert worden ist (271). Dadurch daß die Frauen hochgradig integriert waren in ihrer Klasse, – sie hatten eine kirchen- und sozialpolitisch hohe Position –, kam es zur Symbiose altrömischer und christlicher Werte, welche die Missionierung der heidnischen Senatsaristokratie sehr erleichterte. Damit aber gewannen die traditionellen weiblichen *Virtutes* neue Gültigkeit, und die Frauen wurden wieder ins zweite Glied verwiesen. Asketische Ideale wurden in aristokratische Lebensformen integriert. Christ und Asket sein ist nun die eigentliche Verkörperung des wahren Römer-Seins (316). Das römische Wertesystem wurde nie wirklich in Frage gestellt, auch nicht vom Christentum. – Die asketischen Normen, die Hieronymus propagierte, haben zu einer Festschreibung weiblicher Inferiorität in Kirche und Gesellschaft beigetragen. Hieronymus griff traditionelle Werte und Normen auf, bestätigte und belebte sie. Die Wirkmacht des *mos maiorum* wurde befestigt und damit die Rolle der Inferiorität und des Gehorsams. Die asketischen Aristokratinnen um Hieronymus wirkten an dieser Entwicklung – ohne es zu wissen oder zu wollen – maßgeblich mit (323).

F. gelingt es gut, sich in Milieus einzufühlen, Atmosphären zu schildern. Es wird eine anregende Darstellung geboten. Zuweilen werden die Formulierungen recht drastisch: „Die geweihten Jungfrauen waren gleichsam menschliche Votivgaben", und die Kirche legte Wert darauf, „die ihr überantworteten Menschen in ihren Schatzkammern festzuhalten, indem sie die Verheiratung von geweihten Jungfrauen mit strengen Strafen belegte" (97). – Die Kirche war bestrebt, die asketischen Frauen zu kontrollieren. „Diese Vorgehensweise hatte den unbestreitbaren Vorteil, daß auch Vermögen und Besitz dieser Frauen damit in Besitz und Kontrolle der Kirche überging" (126). – „Eine bessere Werbeveranstaltung für die christliche Askese konnten sich Hieronymus und seine Gesinnungsgenossen kaum wünschen" (als das Beispiel der Fabiola, die um ihres Seelenheils willen aus einer stolzen *matrona* zur demütigen *vidua* wird) (197). – „In dieser Zeit, da die propagandawirksame Gelegenheit zum Märtyrertum kaum mehr gegeben war" 823), hoben Menschen, die durch ihre asketische Lebensweise „Heiligkeit" schlechthin

repräsentierten, „das Ansehen und vergrößerten Macht und Prestige der Kirche" (23). – Ein Flüchtigkeitsfehler: Gregor von Nazianz schrieb ein Gedicht für Makrina, die die Schwester von Basilius und Gregor von Nyssa war, aber nicht seine eigene Schwester (259, Anm. 40). – Die Arbeit ist zu beachten sowohl für die Hieronymus-Forschung wie für die historische Frauenforschung. T. Hainthaler

Kaufmann, Frank-Michael, *Studien zu Sidonius Apollinaris* (Europäische Hochschulschriften. III/681) Frankfurt/M.: Lang 1995, 398 S.

Apollinaris Sidonius gehört zu den Bischöfen aus senatorischem Reichsadel im spätantiken Gallien, über die K. F. Stroheker (Der senatorische Adel im spätantiken Gallien, Tübingen 1948, 92) schreibt: „Die Kirche bot den Senatoren nicht nur eine angesehene Stellung, sie ragte überhaupt als stärkste Säule römischen Wesens in die neue Zeit hinein und vereinigte darum dessen bewußteste Vertreter in ihren Reihen." Der senatorische Adel war im Verlauf des 5. Jh. in weitem Umfang in den gallischen Episkopat aufgenommen worden (zwischen 440 und 470 lassen sich auf einem Dutzend Bischofssitzen in Mittel- und Südgallien Senatoren feststellen). Der christlich gewordene gallische Adel prägte mit seinen Anschauungen die Haltung des gallischen Episkopats. „Wie es um das theologische Wissen solcher Bischöfe bestellt war, zeigt Apollinaris Sidonius selbst am besten" (op. cit. 74). Von Apollinaris Sidonius, dem späteren (ab 469/70) Bischof der civitas Arvernorum (heute Clermont-Ferrand), sind 24 *Carmina* (CPL 986) und *Epistulae* (CPL 987) (147 Briefe zusammengefaßt in 9 Büchern, vom Autor selbst veröffentlicht) erhalten. Seine Dichtkunst galt den späteren Bischöfen als Norm. – Seine Sicht des zu Ende gehenden römischen Reiches und seiner Werte ist charakteristisch und bedeutsam für die gallische Kirche und bei einer Situierung und Bewertung der theologischen Leistung einzelner gallischer Theologen des 5. Jh. wie Faustus von Riez, Claudianus Mamertus, Avitus von Vienne in Rechnung zu stellen.

Die vorliegende Arbeit nun, eine Dissertation an der Fakultät für Geschichte, Kunst- und Orientwissenschaften an der Universität Leipzig, versucht, die vorherrschende Meinung von Apollinaris als notorischem Germanenhasser zu relativieren. Das II. Kapitel „Die Germanen aus der Sicht des Sidonius Apollinaris" (79–220) ist somit der Hauptteil. Eine Einführung in „Leben und Werk" (41–78) des Sidonius geht voraus. Das III. Kapitel „Gebildete und Ungebildete – Die soziale Sicht des Sidonius" (221–268) entfaltet die These, wonach für Sidonius Bildung der Maßstab zur Bewertung der Gallo-Römer wie der Germanen ist. Die Ergebnisse werden kurz zusammengefaßt (269–274); eine Prosopographie der Adressaten des Sidonius (umfaßt 117 Personen) ist angefügt (275–356). – Sidonius spielte eine wichtige Rolle bei der Verteidigung seiner Bischofsstadt Clermont in der Belagerung durch die Westgoten (469–475); die Preisgabe der Stadt und der Auvergne bedeutete eine Wende in seinem Leben (265), die ihn mit Bitterkeit erfüllte. Sidonius verstand sich zuerst als Gallo-Römer, dann erst als Römer (104). Der Wunsch, die Einheit des Imperium Romanum zu bewahren, bestimmte sein Denken und Handeln. In einem Zusammenleben mit den Germanen sah er noch keine Aufgabe, eine rückwärtsgewandte Sicht dominiert (273). – Es gibt nicht *die* Germanen für Sidonius; seine Haltung einzelnen Germanenvölkern gegenüber scheint beeinflußt von der jeweiligen politischen Situation (272). Sidonius dachte nicht in konfessionellen Kategorien (216); Arianismus oder Paganismus der Germanen werden, abgesehen von Ep. 7,6 (gegen Eurich), nur am Rande erwähnt (272).

Mehrfach wird eine deutsche Übersetzung von längeren Abschnitten aus den *Epistulae* oder den *Carmina* geboten, die man bequem mit dem lateinischen Text in der Anmerkung vergleichen kann: So etwa für Ep. 1,2,1–10 (auf p. 108–114), Ep. 4,20,1–3 (auf p. 157), Ep. 7,6,2–10 (auf p. 201–207), Ep. 7,7,1–6 (auf p. 210–213), Ep. 8,6,13–15 (auf p. 166–168), Ep. 8,9,5 VV. 1–59 (auf p. 132–134), oder eine Übersetzung von Carm. 5,218–227. 238–253 (auf p. 154–155). – Zur Ergänzung der Sekundär-Literatur sind nun die Angaben in CPL (^{3}1995) und im LexMA 7 (1995) 1834f. zu berücksichtigen (etwa Daley, Banniard, Zelzer). T. Hainthaler

Padberg, Lutz E.v., *Mission und Christianisierung.* Formen und Folgen bei Angelsachsen und Franken im 7. und 8. Jahrhundert. Stuttgart: Steiner 1995. 419 S.

Generationen von Historikern schlugen sich mit dem Begriff der „Germanisierung" von Christentum und Kirche herum. In ihm glaubte man geradezu die Grundformel des westlichen Frühmittelalters und seiner „inneren Wende" zu erfassen. Mittlerweile ist dieser Vorstellung, auch wenn sie noch in vielen Köpfen herumspukt, von der Fachwelt der Abschied gegeben worden. Ist aber nicht mit dem heute dominierenden Begriff der „Archaisierung" die Gefahr einer neuen Mythologisierung gegeben, die sich die Auseinandersetzung mit einer uns fremden Epoche allzu einfach macht, ihrem Selbstverständnis nicht gerecht wird und allzusehr unhistorisch von unserem neuzeitlichen Verständnis des Christentums ausgeht? – Zu Recht stellt der Autor dieser sehr profunden Studie, die vom Fachbereich 1 der Universität-GHS Paderborn 1993 als Habilitation angenommen wurde, diese Frage (15f.). In der Tat bringt er gegenüber der gängigen Wertung des Frühmittelalters und seiner Mission, etwa bei Jungmann, Lortz, Iserloh und auch Angenendt, eine Menge bedenkenswerter kritischer Akzente. Generell stellt er sie in positiverem Lichte dar und unterstreicht viel stärker die Kontinuität mit der alten Kirche. – Das Thema ist die früh-mittelalterliche Mission, ihre Konzeptionen, die Sozialstrukturen ihrer Träger, ihre Methoden und Bekehrungsabläufe, schließlich die von ihr bewirkten Veränderungen und Folgen bei Christianisierungsträgern und Christianisierten. Der zeitliche Rahmen ist dabei eng begrenzt: es ist die Mission an und durch Angelsachsen von der Sendung der Angelsachsenmissionare durch Gregor den Großen (596) bis zum Tod des Bonifatius (754). Die irische und iro-fränkische sowie die spätere karolingische Mission bleiben im Prinzip ausgeklammert. Allerdings deutet der Autor bereits zu Beginn an, daß sich ein Hinausgreifen über diesen Rahmen hinaus oft nicht vermeiden läßt (24). Faktisch bilden die genannten 160 Jahre den Schwerpunkt, aber nicht den exklusiven Gegenstand der Dissertation; oft wird sowohl auf die frühere irische wie etwa auf die nordische Mission später Bezug genommen.

Auf den einleitenden Überblick über die forschungsgeschichtliche Einordnung und Problemstellung (9–31) folgt der erste Hauptteil, die „Funktionsanalyse der Mission" (32–189), und hier zunächst unter den „konzeptionellen und strukturellen Elementen" die „Konzeptionsfaktoren der Missionsunternehmen" (32–60) und die „Sozialstrukturen der Christianisierungsträger" (61–106). Die eigentlich neuen und bisherige Sichten korrigierenden Aspekte finden sich jedoch in der Darstellung der Missionsmethoden („Methodische und phänomenologische Elemente der Mission", 107–189). Generell wurde an gemeinsame religiöse Grundmuster angeknüpft (124f.). Speziell die frühmittelalterliche Missionspredigt erfährt eine positive Wertung (139f.), nicht zuletzt die von Hauck und Lortz als klischeehaft abstrakt und der Lebenswelt der Germanen fremd kritisierten Anregungen Daniels von Winchester an Bonifatius (137f.). Soweit sich aus den fragmentarischen Notizen der Quellen entnehmen läßt, begegnen vor allem fünf Predigttypen (128–140): die summarische (kurze Darlegung des Credo), situative, aufbauend-positive, moralistische und dogmatische Predigt. Eine immer wieder betonte entscheidende Rolle spielt ferner die „Tatmission" (146–151) der „Machtprobe", vor allem der Zerstörung heidnischer Kultstätten. Die Aufforderung zu letzterem ergeht in Papstschreiben nur an weltliche Machthaber, nicht an Missionare; faktisch geschah es jedoch vor allem durch letztere. Die – vor allem im Gregor-Brief an Mellitus empfohlene – „Kultsukzession" muß in erster Linie als „Akkomodation durch Umwidmung" (151–158) verstanden werden. Der Autor zeigt, daß hier keine „Schwenkung" Gregors und kein Gegensatz zu seinem früheren Brief an König Aethelberht von Kent (der die Zerstörung der Tempel verlangt) vorliegt. Denn die Kultsukzession war vielfach schon vorher gebräuchlich; und die zentrale sich durchhaltende Linie ist in beiden Fällen die Zerstörung der Götterbilder. Dabei kam die Kultsukzession durchaus dem Bedürfnis der Missionierten entgegen; die Problematik bestand jedoch darin, daß Gregor die Differenzierungsfähigkeit des Volkes überschätzte (157f.).

Zu den „Parametern der Bekehrungsabläufe" gehört entscheidend die Erwartung irdischen Heils, die nicht einfach – aus einer neuzeitlichen Perspektive, die das Christentum ganz auf die Botschaft des „Jenseits" verlagert – als Anpassung an vor-christliche

Vorstellungen verstanden werden kann, vielmehr der Vorstellungswelt der Missionare entspricht und sich auf Schriftstellen sowohl des Alten wie des Neuen Testaments stützen konnte (162f.). Diskutiert wurde der Religionswechsel öfters auf Versammlungen, bei denen jedoch dem König die ganz entscheidende Rolle zukam (174f.). In seiner Funktion als Christianisierungsträger und dann Haupt der Kirche konvergieren alttestamentliche und germanische Vorstellungen des Kultkönigtums. Zu den „Massentaufen" und der Rolle des Katechumenats ergibt sich aus der aufmerksamen Lektüre der Quellen, daß ein (freilich sehr kurzes) Katechumenat nicht völlig ausfällt (177f.), ebenso wie es neben den „Massentaufen" (die sich ja ebenfalls auf neutestamentliche Vorbilder in der Apostelgeschichte berufen konnten) auch individuelle Taufen gab (181f., 188), wobei die Eigenart der Quellen mit sich bringt, daß sie meist nur an jenen der Könige (und allenfalls Königssöhne) näher interessiert sind. Auch bei den „Machtproben" und dem Tun-Ergehens-Zusammenhang (Erwartung irdischen Lohns) weist der Autor auf die Gefahr hin, einerseits die biblische Verwurzelung zu übersehen, anderseits aus einem neuzeitlichen Apriori sehr schnell mit dem Verdikt der „Ritualisierung" und „Veräußerlichung" bei der Hand zu sein.

Schwierigkeiten und Widerstände der Missionierung kommen vor allem im Rahmen des zweiten Hauptteils („Veränderungspotentiale der Christianisierung", 190–349) in dem Kapitel „Krisen durch Formen heidnischer Restauration" (245–258) zur Sprache. Die gängige und durch die Aussageabsicht der christlichen Autoren geförderte Vorstellung, das germanische Heidentum sei als religiöse Alternative praktisch kraftlos und unattraktiv gewesen, läßt sich jedenfalls nicht halten. Sein durchaus ernstzunehmender und kräftiger Widerstand erklärt viele Formen des Schwankens und Übergangs. „Die Bandbreite möglicher Reaktionsformen konnte von Ablehnung über verdeckten Widerstand und polytheistischen Doppelkult sowie das Nebeneinander beider Religionen bis zu vorsichtig abwägender Umgestaltung bei eigener innerer Überzeugung und zu mutigem offenen Bekenntnis reichen ... Die aus der Perspektive des Siegers verfaßte kirchliche Überlieferung läßt trotz aller Zurückhaltung erkennen, wie gefährdet in bestimmten Gebieten der Erfolg des Christentums noch Generationen nach den ersten Taufen war" (258). Daß dabei angelsächsische Könige aus bewußtem politischen Kalkül einige ihrer Söhne ungetauft ließen, um (gleichsam als „Reserve" für alle Fälle) den Erhalt der Dynastie zu sichern (so von Angenendt vermutet), läßt sich jedoch nicht belegen und erscheint eher unwahrscheinlich; das Faktum dieser Nicht-Taufe erklärt sich eher aus dem individuellen Spielraum in der Oberschicht, der in dieser Übergangszeit bestand (246–251, 259).

Das Kapitel über „Veränderungen und Folgen bei den Christianisierten" (267–349) erstreckt sich von der Armenfürsorge und Krankenpflege, der Sklavenfrage und dem wirtschaftlichen Fortschritt durch „Rodungsklöster" und Neubewertung der Arbeit bis zum Schutz des Lebens (Verurteilung von Abtreibung und Kindestötung) und der Ehemoral (Gleichstellung der Frau in ehelicher Treue und Unauflöslichkeit), schließlich dem Aufbau eines Bildungswesens. Hier faßt der Autor im wesentlichen die vorhandene Forschung zusammen, vermittelt dabei jedoch Perspektiven, die auch auf die Gründe des Erfolges der Missionierung neues Licht werfen. Denn die „lebenspraktische Effizienz" des neuen Glaubens zeigte sich gerade in dem Novum der Armensorge und Krankenpflege (276), ebenso wie der Zusammenhang von irdischem Heil und Segen Gottes in der wirtschaftlichen Effizienz des Arbeitsethos der Rodungsklöster zutage trat (294f., 298f.). Ob allerdings das Fehlen der Todesstrafe in Aethelberhts Gesetz (statt dessen Wergeldzahlung für Tötungsdelikte) auf christlich-kirchlichen Einfluß hindeutet (so 280f., 318), mag doch bezweifelt werden, weil dieses Faktum isoliert dasteht und in damaligen kirchlichen Forderungen keinen Rückhalt findet. Kann nicht vielleicht das Wergeld (das an sich den Wert des Menschenlebens doch weniger ernstnahm als die Todesstrafe) ein taktisches Mittel gewesen sein, um leichter die Kette der Blutrachen zwischen den Sippen zu durchbrechen? Fragwürdig und ebenso von modernem Vorverständnis (von dem sich der Autor sonst immer zu lösen sucht) diktiert ist auch die Annahme, den „Oblaten" habe später die freie Entscheidung über ihr Verbleiben im Kloster zugestanden (339f.). Dem steht nicht nur die auch vom Autor erwähnte ausdrückliche negative Antwort im Brief Gregors II. an Bonifatius von 726 entgegen (wobei es keinen Anhaltspunkt für die Vermutung des Autors gibt, Bonifatius habe vorgehabt, „die ihm aus seiner Heimat ver-

traute tolerantere und die individuelle Entwicklung der Kinder mehr berücksichtigende Vorgehensweise auf seinem Missionsfeld einzuführen"), sondern auch der Kanon 49 des 4. Konzils v. Toledo 633 (Mansi 10, 631B) oder das Beispiel Gottschalks im 9. Jh., der nur mit Hilfe des Kaisers Befreiung aus dem Kloster erlangte.

Setzt der Autor so an vielen Stellen neue Akzente gegenüber der bisherigen Forschung, so kommt er doch in der Betonung der strukturellen Verwandtschaft zwischen Missionaren und Missionierten und der Rezeption des Christentums weithin auf „vorchristliche" Weise mit dieser überein: die „Deutungsmuster" bleiben, nur die „Bezugsgrößen" sind verändert. Insgesamt handelt es sich nach dem Standardwerk Angenendts über das Frühmittelalter um eine wichtige Erscheinung, an der man (auch manchmal als kritisches Korrektiv gegenüber Angenendt) nicht vorbeigehen kann. Allerdings bleiben, um wirklich ein vollständiges Urteil über die früh-mittelalterliche Germanenmission zu ermöglichen, noch einige Desiderate und Fragen übrig. So genügt es nicht, um die Frage nach Kontinuität oder Bruch zu klären, darauf hinzuweisen, daß z. B. Massentaufen und „Machtproben" sich auch auf Schriftzeugnisse des Alten (für letzteres) und Neuen Testamentes berufen konnten. Die Frage bleibt ja, ob nicht Schrifttexte auf einmal einen zentralen Stellenwert bekommen, den sie früher nicht hatten. Das Merkmal kirchengeschichtlicher Umbrüche ist ja Akzent- und Schwerpunktverschiebung, nicht Entstehung von etwas schlechthin Neuem. Und hier wäre gerade der Vergleich mit der vorhergehenden Missionsepoche wichtig. Ähnliches gilt für die Bezugnahme auf die irische und irofränkische Mission. Sie taucht bei Padberg praktisch nur als Illustration und Parallele für die von ihm ex professo behandelte angelsächsische Mission auf. Sicher sind die Unterschiede zwischen beiden in der Vergangenheit übersteigert worden. Aber es gibt doch neben den unzweifelhaften Gemeinsamkeiten auch Differenzen; und die Konturen gerade der angelsächsischen Mission (die sicher auch ihre Entwicklung und ihre persönlichen und regionalen Besonderheiten hat) würden durch diesen Vergleich sicher gewinnen.

Kl. Schatz S. J.

Hartmann, Wilfried, *Der Investiturstreit* (Enzyklopädie Deutscher Geschichte 21). München: Oldenbourg 1993. 149 S.

Diese Reihe, die auf rund 100 Bände konzipiert ist, hat ihre eigene Struktur. Sie will vor allem in offene Forschungsprobleme einführen. Dem dient zunächst ein „enzyklopädischer Überblick" über die jeweilige Epoche, der in relativ knapper Weise die wesentlichen Entwicklungen und Fakten darstellt. Er umfaßt wiederum einen ereignisgeschichtlichen Teil (hier: „Das Reich im Investiturstreit", 6–44) und einen strukturgeschichtlichen („Strukturen im Wandel", 45–64). Es folgt die Darstellung („Probleme und Tendenzen der Forschung", hier 65–116), die, der Gliederung des enzyklopädischen Überblicks folgend, einen Einblick in die wichtigsten Diskussionspunkte, Kontroversen und Forschungsergebnisse bietet. Derselben Gliederung folgt schließlich das Quellen- und Literaturverzeichnis im dritten Teil; seine Numerierung (hier 308 Titel) ermöglicht ohne viel Zitations-Aufwand den Rückverweis innerhalb des Kapitels „Probleme und Tendenzen der Forschung". Rand-Überschriften lockern zusätzlich den Text auf und erleichtern das Sich-Zurechtfinden.

Hartmann behandelt hier unter dem Titel „Investiturstreit" die Entwicklung von Reich und Kirche von 1046 bis 1122, also von Sutri bis zum Wormser Konkordat. Daß die Bezeichnung „Investiturstreit" als Überschrift einer ganzen Epoche längst problematisiert ist, ist ihm dabei klar. Aber er weist darauf hin, daß diese Epoche in mehrfacher Hinsicht als „Wendezeit" gilt und dabei die kirchlichen Neuorientierungen im Zentrum stehen. Auch auf die Verbesserungen der landwirtschaftlichen Produktion (eiserner Räderpflug, Dreifelderwirtschaft, Wassermühlen) und das dadurch bedingte Bevölkerungswachstum wird in der Einleitung hingewiesen (2–4); im übrigen befaßt sich das Bändchen mit der kirchlichen und mit der politischen Entwicklung im Reich. – Das Wertvollste ist zweifellos die Darstellung der Forschungstendenzen und -kontroversen. Sie geschieht verhältnismäßig zurückhaltend und objektiv. Vorsichtige Stellungnahmen sind dabei freilich häufig nicht zu vermeiden; und schon die ereignisgeschichtliche und strukturgeschichtliche Darlegung im Hauptteil kommt nicht ganz ohne solche aus. Im

allgemeinen hält sich dabei der Autor an die derzeitige Mehrheitsrichtung der Forschung. So stimmt er in differenziert-kritischer Weise der neuen Sicht Rudolf Schieffers zu, nach welchem die Investiturfrage erst 1080 (und noch nicht 1075/76 bei dem ersten Zusammenstoß zwischen Heinrich IV. und Gregor VII.) zum Kernpunkt des Streites wird (80). Gegenüber dem Versuch von Laudage, den Kern der Kirchenreform in dem „neuen Priesterbild" zu sehen und hier die entscheidenden Neuansätze schon zu Beginn des 11. Jh.s anzusetzen, weist er auf die überwiegende Kritik in der Fachwelt hin (78f.). Die Deutung der Vorgänge in Sutri (1046) durch Schmale, nach welchem Gregor VI. nicht durch die Synode abgesetzt, sondern selbst zurückgetreten ist, lehnt er – vor allem unter Berufung auf Wazo v. Lüttich und den Traktat „De ordinando pontifice" – eher ab (83). Nach wie vor das große unaufgelöste Rätsel bleibt der Sitz im Leben des „Dictatus papae", nachdem die zeitweise rezipierte These von Borino, es handle sich um das Stichwortverzeichnis einer geplanten Kanonessammlung, nicht mehr zu halten ist (87).

Insgesamt ist es eine knappe, aber hervorragende Hilfe für alle, die sich über Stand und offene Fragen der wissenschaftlichen Forschung informieren und in der Literatur Wichtiges und Weiterführendes vom weniger Bedeutenden scheiden wollen.

Kl.. Schatz S. J.

Schniertshauer, Martin, *Consummatio Caritatis.* Eine Untersuchung zu Richard von St. Victors De Trinitate (Tübinger Studien zur Theologie und Philosophie 10). Mainz: Grünewald 1996. 269 S.

Eingangs weist Verf. darauf hin, daß Jesus zum Hauptgebot die im Dtn genannten Vermögen um die Denkfähigkeit erweitert. Das ist zwar schon durch die LXX geschehen, gibt aber so nicht minder gegenüber modischen Antirationalismen zu denken. Und tatsächlich entstammt Richards Erkenntnisbemühen im Gefolge Anselms einem „estuantis animi ardor". Nach Forschungsbericht und biographischer Skizze legt Teil I der Untersuchung das Fundament für die Interpretation der Trinitäts-Schrift, in vier Schritten. Zunächst geht es um den Zusammenhang von Mystik und Theologie bei unserem Autor; wie man jene nicht ohne diese behandeln sollte, so auch umgekehrt. Dabei will Sch. weniger auf die „monastische Theologie" abheben als auf den Geist des 12. Jahrhunderts in Frankreich, das die Liebe (neu) entdeckte: „in love with love" (43, J. Casey). Diese erscheint nun weniger egozentrisch begehrend als wechselseitig und gebend, in einem Überschwang der Sprache, den der heutige Leser leicht als romantische Ekstase mißversteht. Eigens untersucht Sch. die Abhandlung *De quattuor gradibus violentae caritatis.* Ihr zufolge führen die höheren Grade zwischen Menschen zu zerstörerischer Haßliebe, während Gott gegenüber auf der vierten Stufe der Eros in Agape übergeht, Aufstieg in Abstieg, Gotteseinigung in Gleichgestaltung mit Christus [Levinas: *besoin* in *desir*]. Ein dritter Schritt gilt der Suche des Glaubens nach Einsicht. Ausdrücklich gesagt wird, daß dem Glauben stets schon Kenntnis eignet (cognitio 77); er geht nicht zum Wissen fort, sondern zur Einsicht (warum wird dann 80 *intellegere* durch „Erkennen" übersetzt? – so sehr dies leider Augustins Sicht [80[49]: Joh 17,3] entspricht). Diese Suche verlangt, viertens, nach der gemäßen Methode. Erfahrungsansatz, Bild-Denken, Analogie ... Einen Schwerpunkt bildet die Erörterung der „rationes necessariae" (auch hier eine Rückfrage an Sch. – wie seinen Gewährsmann K. Jacobi. Warum keine Diskussion von Anselms These [89], daß Gott nicht bloß das Inkonveniente unmöglich, sondern obendrein das Vernünftigste notwendig sei? Zwar stellt Verf. klar, daß diese Notwendigkeit statt *für* Gott *durch* ihn bestehe; doch was soll überhaupt – im Blick auf Endliches – die Rede vom Besten bedeuten? [Wäre Gott sich dann nicht z. B. die Schaffung noch herrlicherer und glühenderer Engel schuldig?])

In den sechs Kapiteln (5–10) des zweiten Teils erfolgt nun die eigentliche Analyse von Richards Schrift. Sie beginnt mit einem Existenzaufweis zum Ziel eines abgeklärten Begriffs des einzigen göttlichen Gottes (hier hat Rez. [Verf. nicht?] eine Rückfrage an Richard selbst). Nach dem mehrfachen Aufweis der Einzigkeit in I schreibt er in II 1: „Daß es unmöglich mehrere Unendliche geben könne, würden wir weniger leicht für wahr halten, wenn nicht der Glaube uns davon überzeugte, besonders weil er von dreien ... spricht" [Ribaillier 109]? Denkenswert indes, daß er schon und gerade Gottes Einheit

„unbegreiflich und gänzlich unabschätzbar" nennt – gegen ein Verstandesdenken, welches das unum für geheimnislos halten möchte. Zentrum des ursprünglich auf fünf Bücher geplanten Werks aber ist das dritte, das aus dem Wesen der Liebe die Trinität erschließt. Die Liebe verlangt nach Personen-Mehrheit (so hat es in einer Homilie zur Jüngeraussendung Gregor der Große gepredigt). Daß ein Geschöpf nicht genügt (Abaelard), gewinnt Richard aus dem Gedanken der geordneten Liebe (wiederum Einrede: wird eine Liebe, die derart auf Geordnetheit – am Wert des Geliebten – geprüft wird, nicht notwendig als Eros gedacht – wie es ja bei Augustinus auch tatsächlich geschieht? Anders wäre eine Argumentation, die darauf abhebt, daß ein Gott, der des Geschöpfs bedürfte, nicht mehr Gott wäre. In diese Richtung scheint mir Richards zweite Überlegung zu gehen, daß die Idee vollkommener Liebe vollkommene Mutualität gebiete). Die Vollkommenheit der Liebe ruft nun nach der Großherzigkeit, die empfangene Liebe und das Entzücken am Liebenden mit jemandem zu teilen; so kommt Richard zum Begriff der „condilectio": Die Fülle der Macht kann *einer* besitzen, die Fülle der Seligkeit fordert zweie, vollkommene Güte die Dreieinigkeit. Im folgenden untersucht Sch. die Quellen Richards für seinen so überraschenden wie überzeugenden Gedanken; man hat auf Anklänge bei Augustinus und Archard verwiesen; aber bei näherem Zusehen zeigt sich die Ursprünglichkeit dieses Denkers, von dem Dante sagt (nein: ausgerechnet Thomas sagen läßt), „che a considerar fu più che viro – der übermenschlich war in der Betrachtung" (Par X 132). Der Vorwurf des Anthropomorphismus (W. Simonis) führt zur Erörterung des Personbegriffs, gegen die Vorbehalte ihm gegenüber – von Augustinus bis Rahner. Natürlich ist die Boethianische Definition nicht verwendbar. Richards eigene Formel: „divine nature incommunicabilis existentia" ist eher eine Beschreibung als eine Definition. Sie dient ihm zur Unterscheidung der Personen aufgrund der Hervorgänge und des Schemas dare/accipere, wobei die inkommunikable Proprietät jeder Person nicht nur von dieser für sich, sondern auch von den anderen für sie – wie von ihr für jede der anderen gewollt und gegönnt wird. Das Schlußkapitel widmet sich der Rückvermittlung dieser begrifflichen Struktur an die Tradition.

Im dritten Teil nun können die Grundlinien dieses Denkens reflektiert und offene Fragen diskutiert werden. Kap. 11 erörtert – De Deo uno et trino – den Zusammenhang der beiden Teile I–II und III–VI des Werks. Statt daß wir es mit zwei Traktaten zu tun hätten, ist in beiden Hälften von Einheit und Fülle die Rede. Thema von Kap. 12 ist das Denkgesetz „quo nichil est majus, nichil melius", das nicht zuerst eines unseres Denkens ist, an dem vielmehr wir nur partizipieren. Aus ihm folgt, daß erst die Rede vom Dreieinigen den Gottesbegriff gemäß faßt (Bonaventura [227[22]]: „potes videre, per summam boni communicabilitatem necesse esse Trinitatem" – Itin. VI 2). Damit steht die Diskussion des Anthropomorphismus-Verdachts an (Kap. 13). Zirkulär würde die Argumentation in der Tat, wenn Richard von einer spezifischen, gar triadischen, „Freundschaftsliebe" ausginge, um sie auf Gott zu übertragen. Dem widerspricht schon, daß nach *De quattour gradibus* im Menschlichen der conjugalis amor den höchsten Rang hat (238). Es geht vielmehr um Einsicht in das Wesen von Liebe als solcher (womit auch die Frage der Gleichwürdigkeit klärend aufgenommen wird [241] – im Sinn des oben Angesprochenen). Deren Versichtbarung im Menschlichen macht freilich Schwierigkeiten; die familiare Analogie lehnt Richard (rechtens) ab. Vielleicht darf Rez. hierzu auf einen Lieblingsgedanken verweisen (z. B. Freiheits-Erfahrung, Kap. 14), zumal Verf. anschließend selber das Christusereignis anspricht: auf die Einheit von Gottes- und Nächstenliebe nämlich, und zwar derart, daß nicht bloß der Descensus zu bedenken wäre, sondern die Kreisbewegung eines Mit-Gott zu den Menschen wie des Mit-den-Menschen zu Gott. Statt mit einer „geschlossenen Voll-Abbildung" von Dreiheit hätten wir es dann mit einer sich dynamisch öffnenden Zweiheit zu tun: in lebendigem Dreispiel. Nachdem Verf. auch (Kap. 14) das genetische und relationale Moment zusammengeführt hat, gibt er im Schlußkapitel einen Rück- und Ausblick. Angesichts von Kants bekanntem Unverständnis wendet er sich zunächst dankenswert klar gegen eine gesellschaftliche Funktionalisierung (L. Boff), es geht vielmehr um ein Erkennen der Liebe und um ein Wachstum der Liebe dadurch; die Nähe verwandelt die Was-Frage in die nach dem Wer. Wichtig der Einsatz „natürlicher Theologie" auch bei dieser Thematik, in einer „Metaphysik der Liebe", die Gott weder als einsam Thronenden denkt noch tragizistisch in

den Weltlauf verstrickt. Und zugleich zeigt sich der tief dialogische und soziale Charakter christlicher Mystik.

Formal gesehen, wäre eine Handvoll Kommata nachzufüllen; einige Fehler sind stehen geblieben, vor allem in den lateinischen Zitaten (ob man *das* oder *der* liber, *die* [44] oder *der ardor* [13] usw. schreibt – ich wäre für letzteres –, läßt sich diskutieren; auch bzgl. „Selb-" [252] und [sonst] „Selbststand"?; 34: Joseph Ebner; den falschen Dativ in Appositionen kann ich nicht übergehen (14 $_{2}$; 90 $_{9}$; 106 $_{22\,f.}$; 107 $_{7\,v.u.}$; 167 $_{9}$; [auch 36 $_{10\,v.u.}$ wäre er durch den Genitiv zu ersetzen; umgekehrt dafür 206 $_{6}$]); 207 $_{19}$: nicht allein; und nach welchem Prinzip werden im Literaturverzeichnis „Andere Schriften" Richards aufgeführt bzw. nicht aufgeführt? Doch will sich auch in diesen Hinweisen vor allem Achtsamkeit als Dank bekunden: für eine bereichernde Untersuchung nicht nur *über* den Viktoriner, sondern auch aus seinem Geist. So wird sie ihm gewiß, wie zu wünschen, neue Leser und Freunde gewinnen. J. Splett

Tiefe des Gotteswissens – Schönheit der Sprachgestalt bei Hildegard von Bingen. Internationales Symposium in der Katholischen Akademie Rabanus Maurus Wiesbaden-Naurod vom 9. bis 12. September 1994, hg. von *Margot Schmidt* (Mystik in Geschichte und Gegenwart. Texte und Untersuchungen. Abteilung I: Christliche Mystik 10). Stuttgart-Bad Cannstatt: frommann-holzboog 1995. X + 239 S.

Der anzuzeigende Band vereinigt die Referate, die auf dem letzten großen Hildegard-Symposium in Deutschland gehalten worden sind. Im einzelnen handelt es sich dabei um folgende Beiträge: *Irmgard Müller,* Zur Verfasserfrage der medizinisch-naturkundlichen Schriften Hildegards von Bingen (1–17); *Albert Derolez,* Die Bedeutung der neuen Edition von Hildegards „Liber divinorum operum" (19–28); *Angela Carlevaris,* „Scripturas subtiliter inspicere subtiliterque excribrare" (29–48); *Christel Meier,* Operationale Kosmologie, Bemerkungen zur Konzeption der Arbeit bei Hildegard von Bingen (49–84); *Hermann Josef Pretsch,* Pastoralbriefe als Geschichtsquelle (85–98); *Elisabeth Gössmann,* Zur theologischen Bedeutung der Mutterschaftssymbolik bei Hildegard von Bingen (99–116); *Margot Schmidt,* Zur Bedeutung der geistlichen Sinne bei Hildegard von Bingen (117–142); *Pozzi Escot,* Das mathematische Mittel als Symbol für das universale Denken Hildegards von Bingen (143–153); *Robert Cogan,* Ein Schöpfungsmodell. Hildegards von Bingen „O quam mirabilis" (155–165); *Renate Blumenfeld-Kosinski,* Das Konzept von Frau und Mann bei Hildegard von Bingen und Christine de Pizan (167–179); *Régine Pernoud,* Die Predigten Hildegards von Bingen (181–192); *Bruce W. Hozeski,* Hildegards von Bingen „Liber vitae meritorum" aus literarischer Perspektive (193–207); *Sabina Flanagan,* Die Heiligen Hildegard, Elisabeth, Ursula und die elftausend Jungfrauen (209–222). In „Erträge und Ausblicke" (223–230) formuliert die *Hg. in* ihr Résumé. – Im Vorwort (9) erläutert die *Hg.in,* der Anlaß der Tagung sei das 10jährige Bestehen der „International Society of Hildegard von Bingen Studies" gewesen und ihr Ziel habe darin bestanden, „die Hildegardforschung aus Übersee mit der europäisch-deutschen Forschung zusammenzubringen". In der Tat gewähren die verschiedenen Themen einen Einblick in das Spektrum der derzeitigen Hildegard-Forschung. Die fortschreitende Erschließung ihrer Werke in modernen Ausgaben ermöglicht darüber hinaus eine neue Rezeption von Hildegards Weisung. Gerade im Hinblick auf das anstehende Jubiläumsjahr mit seinen verschiedenen, auch wissenschaftlichen Aktivitäten ist dies ein Ansporn, Hildegards Denken neu zu befragen. Angesichts des vorliegenden Ergebnisbandes läßt sich sagen, daß die Tagung voll gelungen ist. R. Berndt S. J.

Obenauer, Klaus, *Electio e sinu Trinitaris.* Bonaventuras Prädestinationslehre nebst einem Reflektionsbeitrag. Hamburg: Kovac 1996. 110 S.

In der Flut theologischer Produktionen bleiben wichtige Veröffentlichungen bisweilen unbeachtet. Dies ist auch für die hier zubesprechende, nicht zu umfangreiche, Schrift zu befürchten. Äußere Umstände tragen dazu bei: Sie erscheint außerhalb einer Reihe. Der Verlag ist für theologische Literatur relativ unbekannt. Selbst wer die Schrift in die Hand bekommt, ist versucht, sie bald wieder beiseite zu legen. Eine sehr komplizierte

Diktion mit überdurchschnittlich vielen lateinischen Fachtermini und hohem Reflektionsniveau schrecken ab. Merkt man dann, daß es sich um das uralte Problem von Gottes Allursächlichkeit, Vorherwissen und Prädestination auf der einen Seite und des Menschen Freiheit auf der anderen Seite handelt und dies alles unter dem Paradigma Thomismus-Molinismus, so zögert man, sich intensiver mit dieser Schrift zu beschäftigen. Sollte wirklich unter diesen Voraussetzungen zu dem Thema noch etwas Neues geschrieben werden können? Wer resignierend die Schrift beiseite legt, wäre an einer wichtigen Veröffentlichung vorbeigegangen.

Im 1. und 2. Teil, der theologiegeschichtlich ist, untersucht O. das genannte Problem bei Bonaventura. Dazu ist er befähigt, da er sich in seiner Dissertation bei Gisbert Greshake als vorzüglicher Kenner Bonaventuras ausgewiesen hat (Summa Actualitas. Zum Verhältnis von Einheit und Verschiedenheit in der Dreifaltigkeitslehre des Hl. Bonaventura: Europäische Hochschulschriften XXIII/559, Frankfurt – Berlin – Bern 1996). In diesen beiden Teilen werden Texte von Bonaventura detailliert analysiert. Die Sekundärliteratur wird, wenn auch nicht vollständig, berücksichtigt. Diese Besprechung kann nicht auf Einzelheiten eingehen. Zusammenfassend läßt sich sagen, daß Bonaventura die „Allkausalität Gottes lehrt, welche auf der anderen Seite für kontingente Akte jedoch keinen determinativen Charakter hat. Gott wirkt in allem Wirken, aber er versagt nicht im Versagen der Geschöpfe." (33) Im allgemeinen lehrt Bonaventura den allumfassenden Heilswillen Gottes, der diejenigen zum Heil prädestiniert, von deren Verdiensten er vorausweiß. „Dieses Schema wird jedoch nicht konsequent durchgehalten. So gibt es Aussagen, die an eine Erwählung aus der Massa damnata gemahnen und den universalen Heilswillen Gottes zur Rechtfertigung eher in Frage stellen." (65) O. beklagt die „mangelnde Systematisierung bei Bonaventura" (71). Vielleicht machen aber die Darlegungen Bonaventuras für heutige Leser gerade deswegen einen sympathischen Eindruck, weil er sich vor einer allzu schnellen Systematisierung hütet. – Wichtiger als diese theologiegeschichtlichen Bemerkungen ist der 3. Teil, der einen eigenen systematischen Versuch wagt. O. bringt dazu noch einmal das Problem auf den Punkt: Es scheint die Allursächlichkeit Gottes dem freien Willen des Menschen zu widersprechen. „Die echte Ursprünglichkeit des Willens für seine Selbstbestimmung, ansonsten letztere keine solche wäre, kann doch wohl nicht zugleich restloses Entspringen dieser Ursprünglichkeit des Willens – eben im Akt der Selbstbestimmung – von einem anderen herbedeuten; das Ursprünglichsein im Bezug auf etwas schließt doch ... sein Verursprungtsein durch ein anderes in seinem Ursprung-Sein aus." (74 f.) Damit scheint die Behauptung von Gottes Allursächlichkeit und menschlicher Selbstbestimmung gegen den Satz vom Widerspruch zu verstoßen. Das eine schließt das andere nicht nur suppositale, sondern formell aus. (vgl. 75 f.) Endet damit der Glaube in einem unauflöslichen Paradox? O. gibt zu, daß „das sogenannte ‚Principium identitatis comparatae', wonach zwei mit einem Dritten Identischen auch untereinander identisch sein müssen, für den Bereich des Endlichen" gültig sein muß. Er fragt sich aber, ob es auch im Bereich des Unendlichen und damit bei Gott der Fall sein muß. Die Lösung des Problems sieht er in der Trinitätslehre, deren Grundgedanke er bei Bonaventura und Thomas glaubt gefunden zu haben: Bei Gott ist das Sein zugleich der Actus purissimus. (vgl. 81) Bei ihm fallen Actus primus und Actus secundus, d. h. Sein und restlose Mitteilung des Seins, zusammen. (vgl. 82) Gottes Sein besteht in der Selbstmitteilung der drei göttlichen Personen. Auf das Wollen bezogen heißt dies, daß ein göttliches Wollen nur in relational distinkten Wollensakten existiert. Das eine Wollen existiert im Vater als aktiver Wollensakt und im Sohn als passiver Wollensakt. (vgl. 89) Der Vater bringt „im Mitteilen seines essentialen Wollens im Sohn einen personal-(unendlich-)distinkten, frei-ursprünglichen Willensakt hervor." (91) Dies wird auf die Kausalbeziehung zwischen Gott und Welt übertragen: „Wenn es innertrinitarisch möglich ist, daß es einen hervorgebrachten und dennoch frei-ursprünglichen Willensentscheid gibt, dann wird man davon auszugehen haben, daß auch in der geschöpflichen Sphäre ein durch Gott verursprungtes Ursprünglichsein in freien Willensentscheiden möglich ist." (93 f.) Für Gott gilt: „Das strenge Gesetz der Identität (Sein schließt Nichtsein aus) hat seinen Urort im Sein Gottes und ist darin in der Tat gerade die Aufhebung der Geltung des ‚Principium identitatis conparatae': Daß drei Verschiedene dasselbe sind, heißt noch lange nicht, daß sie dieselben sind." (85) Weil es in der Trinität verursprungte

Ursprünglichkeit gibt, kann es dies auch im menschlichen freien Willensakt geben (vgl. 99f.). So bleibt das Paradox bestehen: „Gott prädeterminiert also den kreatürlichen Willen nicht (gegen den Thomismus), ohne daß es irgendetwas an ihm gibt, das nicht ausnahmslos von Gott und seinem Willen wäre (gegen den Molinismus)." (99f.) Schon diese den komplexen Zusammenhang über die Maßen verkürzende Wiedergabe des 3. Teils dieser Schrift zeigt, auf welchem hohen gedanklichen Niveau argumentiert wird.

Natürlich erhebt auch dieser Versuch nicht den Anspruch, das für uns Menschen unlösbare Geheimnis von Zusammenwirken der Allursächlichkeit Gottes und freiem Willen gelöst zu haben. Ich kenne allerdings keinen Versuch, der so konsequent dieses Geheimnis auf die Mitte unseres Glaubens, das Geheimnis der Dreifaltigkeit, zurückführt. Insofern verdient die Arbeit bei all denen, die sich in philosophischer oder theologischer Hinsicht mit dem Problem endlicher Freiheit beschäftigen, beachtet zu werden.

B. Weiss

Filosofia e Teologia nel Trecento. Studi in ricordo di Eugenio Randi, a cura di *Luca Bianchi* (Fédération Internationale des Instituts d'Études Médiévales. Textes et Études du Moyen Age 1). Louvain-la-Neuve 1994. VIII + 575 S.

Das vorliegende Werk versteht sich als eine freundschaftliche und kollegiale Ehrung für den früh verstorbenen italienischen Mediävisten Eugenio Randi (1957–1990), wobei allerdings das präzise Auswahlkriterium für die Autoren nicht einsichtig wird. Das buchhafte Ergebnis läßt sich allerdings sehen und verdient alle Aufmerksamkeit des Historikers der Theologie. Folgende Aufsätze enthält der Band: *G. Piaia,* L' „errore di Erode" e la *via media* in Giovanni da Parigi (1–16); *C. Marmo,* Dell'oratore e recitazione nel commento di Giovanni di Jandun al terzo libro della *Retorica* (17–31); *A. de Libera,* Averroïsme éthique et philosophie mystique. De la félicité intellectuelle à la vie bienheureuse (33–56); *M. Fumagalli Beonio-Brocchieri,* Note sul concetto di teologia in Durando di S. Porziano (57–63); *A. Ghisalberti,* Amore di Dio e non-contradizzione: l'essere e il bene in Guglielmo di Ockham (65–83); *P. Müller,* Le *Obligationes* nella *Summa logicae* di Guglielmo di Ockham (85–104); *R. Imbach-P. Ladner,* Die Handschrift 51 der Freiburger Franziskanerbibliothek und das darin enthaltene Fragment des Ockham zugeschriebenen Traktats *De principiis theologiae* (105–127); *R. Lambertini,* Il mio regno non è di questo mondo. Aspetti della discussione sulla regalità di Cristo dall'*Improbacio* di Francesco d'Ascoli all'*Opus nonaginta dierum* di Guglielmo d'Ockham (129–156); *K. H. Tachau,* Robert Holcot on Contingency and Divine Deception (157–196); *Z. Kaluza,* Les sciences et leurs langages. Note sur le statut du 29 décembre 1340 et le prétendu statut perdu contre Ockham (197–258); *G. Roncaglia, Utrum impossibile sit significabile:* Buridano, Marsilio di Inghen e la chimera (259–282); *M. E. Reina, Comprehensio veritatis.* Una questione di Marsilio di Inghen sulla *Metafisica* (283–335); *A. Tabarroni,* Nuovi testi di logica e di teologia in un codice palermitano (337–366); *W. J. Courtenay,* Book Production and Libraries in Fourteenth-Century Paris (367–380); *J. Agrimi – C. Crisciani,* La medicina scolastica: studi e ricerche (1981–1991) (381–412); *M. Panza,* Dalla metafisica del moto alla scienza matematica della natura. Considerazioni critiche a proposito di alcuni problemi cinematici trecenteschi (413–478); *J. Hamesse,* Les florilèges philosophiques, instruments de travail des intellectuels à la fin du moyen âge et à la Renaissance (479–508); *L. Bianchi,* „Aristotele fu un uomo e poté errare": sulle origini medievali della critica al „principio di autorità" (509–533). Dem Nachwort von *M. Parodi,* Lo stile del desiderio (537–547) folgt die Bibliographie des Geehrten (549–552) sowie verschiedene Register: antike und mittelalterliche (553–559), moderne und zeitgenössische Autoren (561–571), Handschriften (573–575). – Der Band umfaßt reiche Forschungsbeiträge zu Einzelfragen und zu einzelnen Autoren des 13. und 14. Jahrhunderts, weil hier durchgehend Arbeit aus erster Hand dokumentiert wird. Das Spektrum von Autoren (vor allem an Marsilius von Inghen, Johannes Buridanus) wie Themen (Aristoteles-Kommentare, Probleme der Logik und Metaphysik, Medizin und Naturwissenschaften) spiegelt das neue Interesse am späteren Mittelalter wider. Außerdem ist das Buch ein anregendes Zeugnis für die sich entfaltende italienische Mediävistik. Herzlichen Glückwunsch!

R. Berndt S. J.

Geschichte der christlichen Spiritualität. Zweiter Band: *Hochmittelalter und Reformation.* Hrsg. von *Jill Raitt* in Verbindung mit *Bernard McGinn* und *John Meyendorff.* Mit einem Vorwort von *Josef Sudbrack.* Würzburg: Echter 1995. 488 S.

Der erste Band der „Geschichte der christlichen Spiritualität" ist bereits früher in dieser Zeitschrift besprochen worden: ThPh 69 (1994) 282–284. Was dort zur allgemeinen Einführung gesagt wurde, gilt auch für diesen Band. Es geht den Herausgebern um die „Mentalitäts-Geschichte" christlicher Geistigkeit. Der vorliegende Band umfaßt die Zeit von 1150 bis 1600 und behandelt vielgestaltige Bewegungen und unterschiedliche Traditionen (römisch-katholische, ostkirchlich-orthodoxe, protestantische). Dabei fällt auf, daß das Konzil von Trient und die großen katholischen Gestalten des 16. Jh. wie Ignatius von Loyola, Teresa von Avila, Johannes vom Kreuz und Franz von Sales nicht in diesem Band erscheinen, sondern erst im 3. Band dargestellt werden sollen. Als Grund für diese Entscheidung der Redaktion wird angegeben, dabei handele es sich um neue Formen, die eine Reaktion auf die Reformation darstellten. Das Werk ist in ökumenischer Zusammenarbeit entstanden. Die 24 Autoren stammen aus unterschiedlichen Glaubenstraditionen. Mehrheitlich sind sie englischsprachig.

Wie der 1. Band ist auch dieser in zwei Teile gegliedert. Teil 1 ist historisch ausgerichtet und schildert chronologisch die „Schulen und Bewegungen" des genannten Zeitraums. Zunächst werden die großen Orden behandelt: Dominikaner, Franziskaner, Karmeliten, Augustiner. Ein wichtiger und informativer Beitrag von *Richard Kieckhefer* stellt die „Hauptströmungen der spätmittelalterlichen Frömmigkeit" dar. Weitere Themen sind: Spätscholastik, Religiöse Frauen im Spätmittelalter (*Caroline Walker Bynum*), Schulen spätmittelalterlicher Mystik (*Alois M. Haas*), Devotio moderna, Englische Mystiker (*Bernard McGinn*). Aus dem Bereich der ostkirchlichen Spiritualität erörtert *George Mantzaridis* das spirituelle Leben im Palamismus und *Sergej Hackel* das spätmittelalterliche Rußland. Zwei Beiträge befassen sich mit der Spiritualität des Renaissance-Humanismus und dem humanistischen Verständnis der Heiligen Schrift. Aus der protestantischen Spiritualität werden behandelt: Luther (*Marc Lienhard*), Zwingli und Bullinger (*Fritz Büsser*), Calvin (*William J. Bouwsma*), sowie das interessante Thema der Radikal-Reformation, d. h. der Anabaptisten, Spiritualisten und evangelikalen Rationalisten (*Timothy George*). – Teil 2 erörtert einige „Themen", die für die Spiritualität aller Gruppen eine wesentliche Rolle spielten: Die menschliche Natur Christi und seine Passion (*Ewert Cousins*), Marienfrömmigkeit in der Westkirche (*Elizabeth A. Johnson*), Liturgie und Eucharistie (im Osten und im Westen). *John Meyendorff* stellt die „Zwei Visionen von Kirche" im Osten und im Westen dar. *Jill Raitt* bringt schließlich einen Vergleich der katholischen und protestantischen Spiritualität im 16. Jahrhundert. Dieser Beitrag führt bereits zum nächsten Band hinüber. Ein Sach- und ein Personenregister helfen die Fülle des verarbeiteten Stoffes zu erschließen.

Der Band bietet viele aufschlußreiche Ein- und Durchblicke durch die verschiedenen Bereiche der Frömmigkeitsgeschichte des Mittelalters und der Reformationszeit. Dabei wird Wert gelegt auf eine ökumenische Sicht. Gerade in der Unterschiedlichkeit der Sichten spiegelt sich der Reichtum und die unausschöpfliche Fülle des gelebten Christentums wider. Die Herausgeber möchten dabei die Kontinuität von Reform und spiritueller Verwandtschaft herausstellen. So werden die gemeinsamen Wurzeln von römisch-katholischer und protestantischer Spiritualität betont. Sowohl Experten wie interessierte Laien können das Buch mit großem Nutzen konsultieren. Der Text ist sehr gut aus dem Englischen übersetzt und flüssig zu lesen. Das Buch ist ansprechend aufgemacht und mit 32 Bildern versehen. – Als etwas unbefriedigend empfinde ich, daß die verschiedenen Autoren (wie schon im 1. Bd.) bzgl. Anmerkungen und Literaturangaben sehr unterschiedlich vorgegangen sind. – Einige kleine Hinweise: Auf S. 484 werden der Dominikaner Juan de la Cruz und der gleichnamige Karmelit im Register nicht unterschieden. – S. 466: J. Gerson war m.W. nicht Kardinal. – S. 467 f.: die „Ejercicios Espirituales" des Ignatius von Loyola heißen im Deutschen gewöhnlich „Geistliche Übungen", nicht „Spirituelle Übungen". G. Switek S. J.

Rummel, Erika, *The Humanist-Scholastic Debate in the Renaissance and Reformation* (Harvard Historical Studies 120). Cambridge Mass./London: Harvard University Press 1995. 249 S.

Im Herbst 1515 erschien, unter fingiertem Namen von Drucker und Druckort, eine Sammlung von 41 in banausischem Latein verfaßten Briefen, deren Schreiber sich als Schüler des Kölner Magisters Ortvinus Gratius ausgaben, der im Streit um die Konfiszierung des religiösen Schrifttums der Juden gegen den Humanisten Reuchlin Stellung bezogen hatte. Die von dem Erfurter Humanisten Crotus Rubeanus verfaßte Spottschrift nahm den scholastischen Wissenschaftsbetrieb schonungslos aufs Korn. Mit diesen sog. *Epistulae obscurorum virorum* trat ein Streit in das Rampenlicht der großen Öffentlichkeit und ging damit auch in unsere Geschichtsbücher ein, der schon über ein Jahrhundert im Gang war, noch Jahrzehnte weiter gehen sollte und für die europäische Geistesgeschichte von zentraler Bedeutung war. Verf. der vorliegenden Untersuchung hat es sich zum Ziel gesetzt, die Auseinandersetzung zwischen Humanisten und scholastischen Theologen umfassend darzustellen, d. h. in seiner gesamten zeitlichen Erstrekkung, in seinen verschiedenen Phasen, mit seinen wechselnden inhaltlichen Schwerpunkten. – Das 1. Kap. stellt die Protagonisten vor und bringt eine erste Information über die Gegenstände der Auseinandersetzung. Dabei geht die Verf. methodisch sehr überzeugend vor, indem sie medias in res geht und die Vorwürfe und Unterstellungen aufzählt, die die beiden Parteien sich wechselseitig machen. Wie man sich gegenseitig einschätzte, zeigen u. a. die Schimpfworte an, mit denen man sich bedenkt. Für den Theologen Nicolaus Baechem sind Humanisten wie Erasmus und Lefèvre „Kraniche, Esel, Biester, Dummköpfe und Antichristusse". Auch die Humanisten huldigen dem zeitgenössischen Grobianismus in der Charakterisierung ihrer Gegner. Johann Reuchlin vergleicht die Theologen mit „Schweinen und Säuen, die sich an ihrem eigenen Dreck ergötzen und die Perlen anderer zertreten". In einem zweiten Schritt macht Verf. dann deutlich, was sich hinter diesen wechselseitigen Beschimpfungen und Klischees an tatsächlichen Gegensätzen verbirgt, was also unter den Begriffen ‚Humanist' und ‚Scholastischer Theologe' zu verstehen ist. Dabei erweist sich der Stil, in dem geschrieben wird, nur am Anfang als unterscheidendes Kriterium; denn im Laufe der Kontroverse eignen sich auch die Vertreter der Scholastikerzunft einen guten Stil an. Bleibendes Unterscheidungsmerkmal ist aber die Methode, mit der die einen und die anderen vorangehen. Scholastiker setzten auf Logik und Syllogismen, strenge Ordnung im Aufbau der Texte, Humanisten bevorzugen freiere Formen der Darstellung. Auch die Autoritäten, auf die man sich beruft, sind in den beiden Lagern verschieden. Dabei muß man, um den Humanisten vom Scholastiker zu unterschieden, schon genauer hinschauen. Der Unterschied liegt nicht schon darin, ob man die alten Klassiker zitiert, sondern welches Gewicht man ihnen gibt, nicht schon darin, ob man Griechisch kennt bzw. zwischen klassischem und nicht-klassischem Griechisch unterscheiden kann, sondern ob man solche Kenntnisse für die Theologie für wichtig hält, nicht schon darin, ob man bestimmte Texte kennt, sondern ob man sie historisch zu interpretieren versteht usw. – Nachdem das 1. Kap. in der angedeuteten Weise einen historisch zutreffenden Begriff beider Richtungen erarbeitet hat, befaßt sich das 2. zunächst mit den antiken und patristischen Wurzeln und Vorbildern des Konflikts, bevor mit Petrarca und Gerson je ein Vertreter beider Positionen aus der Anfangsphase des Konflikts näher vorgestellt werden, wobei die Verf. freilich zugibt, daß Gerson bei allem Eintreten für die scholastische Methode doch auch Meinungen vertritt, die eigentlich ins humanistische Lager gehören. – Das folgende Kap. befaßt sich dann ausführlicher mit der ersten Phase der Kontroverse. Repräsentative Namen sind hier Leonardo Bruni, Ermolao Barbaro, Giovanni Pico della Mirandola. Der Ton ist noch höflich, das verwendete literarische Genus, Brief oder Dialog, lassen auch die gegnerische Meinung noch zu Wort kommen. Es herrscht vor die Atmosphäre des literarischen Salons oder Zirkels. Überhaupt ist der Gegner noch nicht klar erkennbar, die Debatte jedenfalls noch eher vornehm akademisch als polemisch. – Mit dem Ende des 15. Jh.s verlagert sich die Szene dann vor allem an die deutschen Universitäten. Natürlich geht es jetzt auch noch um Fragen der Methode und des Stils und die Bedeutung der klassischen heidnischen Literatur usw.,

aber es kommt hinzu die Rivalität von Professoren, die sich für ihre Fächer für (allein) zuständig halten. Es geht jetzt auch um Lehrpläne und leere und volle Hörsäle, Konkurrenz und Karrieren. Und es geht um die Bibel. Sie gehört, so argumentiert man auf der einen Seite, in die Zuständigkeit der Theologen. Es geht um den Primat der Theologie über die anderen Wissenschaften. Vorwürfe werden gegen die jeweils andere Seite laut: durch die humanistische Art der Bibelauslegung kommt der Glaube in Gefahr, bzw.: die Theologen sind aufgrund ihres methodischen Vorgehens unfähig, die Bibel wirklich zu verstehen. Mit dem Ort der Auseinandersetzung und dem Ton wechselt auch die literarische Form: an die Stelle von Brief und Dialog tritt die Sartire. – Paradigmatisch für die Auseinandersetzung um die Auslegung der Bibel ist der Kampf um die Vulgata. Wer sie kritisiert, wie die Humanisten es tun, heißt es, zerstört die Grundlage des kirchlichen Glaubens. Das 5. Kap. berichtet detailliert über die Protagonisten dieses Ringens und die von ihnen jeweils vorgebrachten Argumente („Biblical scholarship: humanistic innovators and scholastic defenders of tradition"). – Ihre eigentliche Schärfe gewinnt die Auseinandersetzung zwischen beiden Richtungen durch die konfessionelle Spaltung. Ein besonders spannendes Kap. ist das 6., zeigt es doch zunächst an einer Reihe von weniger bekannten Einzelfällen (Mutianus Rufus, Beatus Rhenanus, Wolfgang Capito, Justus Jonas, Hermann Buschius, Willem Nesen, Willibald Pirckheimer, Otto Brunfels, Jakob Wimpheling, Konrad Peutinger usw.), wie sich Humanisten offen für oder gegen die Reformation entschieden oder auch der Entscheidung auswichen, bevor der Konflikt dann an zwei bekannten Figuren, nämlich Erasmus und Melanchthon, mehr im Detail dargestellt wird. Verf. bringt hierbei großes Verständnis für den ‚katholischen Humanisten' Erasmus auf: „Erasmus wünschte wirklich seine Fähigkeiten als Humanist in den Dienst der Theologie zu stellen, aber als katholischer Humanist war er bereit, das Lehramt der Kirche und eine Einschränkung seiner individuellen Freiheit, die das zur Folge hatte, zu akzeptieren. Ich sage dies als eine Forscherin im 20. Jahrhundert. Erasmus selber würde seine Position nicht negativ als ‚Beschränkung' definieren. Er sah es in dem positiven Licht der *docta pietas* oder der *pia curiositas...*" (139). – Das abschließende 7. Kap. befaßt sich im Detail mit der Kritik der Humanisten Valla, Agricola, Vives, Melanchthon, Petrus Ramus und Marius Nizolius an der Scholastik. Inhaltlich geht es hier um die Aristotelische Logik, das Verhältnis von Logik und Rhetorik, die Verwendung technischer Begrifflichkeit und die Formalisierung der Beweisverfahren und schließlich um das Ziel des Lehrens und Lernens überhaupt. – Die sehr übersichtlich und methodisch überzeugend angelegte, ständig aus einer Vielzahl von Primärquellen schöpfende, nuanciert argumentierende, für beide Konfliktparteien großes Verständnis aufbringende Studie schließt mit einem Hinweis auf Bartolomeo Viottis *De demonstratione* von 1560, ein Werk, das sowohl die scholastische als auch die humanistische Methode für in gleicher Weise ungeeignet hält, zu Gewißheit und Wahrheit zu finden. Der Weg zu wissenschaftlicher Wahrheit führte nicht über Autoritäten, ob man sie nun scholastisch oder humanistisch interpretiert, sondern über die Sonnenwahrnehmung und das Experiment: *iudicii summam et potissimam partem in exercitatione et longo usu sitam arbitror.* H. J. Sieben S. J.

Auctoritas Patrum. Zur Rezeption der Kirchenväter im 15. und 16. Jahrhundert, hrg. von *L. Grane, A. Schindler, M. Wriedt* (Veröffentlichungen des Instituts für europäische Geschichte Mainz im Auftrag der Abteilung Religionsgeschichte hrg. von *R. Decot*, 37). Mainz: Philipp von Zabern 1993. X/294 S.

In der Sicht der katholischen Kontroverstheologie besagte die Parole ‚Sola scriptura' Absage an die Autorität der Kirchenväter (= KV), und es mangelt ja in der Tat nicht an Aussagen der Reformatoren, die die Väter aus ihrer bisherigen Rolle für die Bestimmung des kirchlichen Glaubens entfernen. Man denke nur an das bekannte Lutherwort: Dei verbum est super omnia, Divina majestas mecum facit, ut nihil curem, si mille Augustini, mille Cypriani ... contra me starent (WA 10, 2; 215). Für den derzeitigen ökumenischen Dialog ist die Frage nicht ohne Gewicht, wie die Reformatoren tatsächlich, jenseits von Schlagworten und situationsbedingt überspitzten Äußerungen, über die Autorität der Väter dachten. Der vorliegende Band, Referate einer Fachtagung in der

Nähe von Kopenhagen im September 1991, versucht mit der Mehrzahl seiner Beiträge auf diese Frage eine Antwort zu geben. Daß unter ihnen diejenigen zu Luther (= L.) dominieren – von den insgesamt 24 befassen sich mehrere incidenter und 5 ausschließlich mit L. –, war nach Auskunft des Vorwortes eigentlich nicht beabsichtigt, spiegelt aber die Bedeutung des genannten Reformators für die verhandelte Thematik wider. – *B. Lohse* geht der Frage nach, welche Bedeutung Athanasius für L. besessen hat und kommt dabei zu dem Ergebnis, daß der genannte KV zwar im Zusammenhang von L.s reformatorischem Durchbruch „keine nennenswerte Bedeutung" gehabt hat, ihm aber als „Vorbild rechter bischöflicher Amtsführung sowie vor allem der rechten Lehre und des wahren Glaubens" diente. Zu einem wichtigen Bundesgenossen wurde der Alexandriner dem Reformator auch dadurch, daß sich bei ihm keine Zeugnisse für die Anerkennung eines päpstlichen Primates finden lassen. – Daß L. sich in zwei für ihn zentralen Fragen, nämlich der Diskussion um das Fegefeuer und des römischen Primates auf Papst Gregor den Gr. bezieht, zeigt *J. Schilling* auf. – *R. Mau* befaßt sich mit den Wandlungen von L.s Einschätzung der KV in seinen frühen Exegesen des Galaterbriefes (1515/16, 1519, 1523). „Die innere Freiheit, mit der L. von der patristischen Schriftauslegung Gebrauch machte, beeinträchtigte nicht, sondern präzisierte vielmehr die Art der Legitimation, die die KV der reformatorischen Theologie zu bieten vermochten." Beim „Fragen nach der von der Kirche zu bekennenden Wahrheit (dürfen) auch die Meinungen hoch angesehener Väter nicht ungeprüft" übernommen werden (126). – Eine Ergänzung zu Arbeiten, die sich mit der Augustinus-Rezeption des jungen L. befassen, bietet *K.-H. Zur Mühlen*. Er untersucht die Bezugnahmen L.s auf einen für seine Sakramententheologie zentralen Satz *(Tract. in Ioannem 80,3)* innerhalb seines Gesamtwerkes und hält dabei fest, „daß L. eine kontextuale Exegese Augustins treibt, d. h. daß er bestimmte Aussagen Augustins produktiv in den Kontext seiner eigenen Aussagen einordnet und sie von dort aus interpretiert" (280). – Auf der Leipziger Disputation spielte das Väterargument nicht nur eine zentrale Rolle, die Debatte zwischen L. und Eck hat auch für beide Seiten theoriebildend gewirkt. *K.-V. Selge* faßt ihr Ergebnis für die zukünftige protestantische und katholische Theologie folgendermaßen zusammen: „Auf der Seite L.s, die die protestantische Linie bestimmen sollte, hat sie zur prinzipiellen Aufstellung des letztinstanzlichen Gewichtes der Schrift ‚als Interpretin ihrer selbst' geführt … Auf der Seite der römisch-katholischen Partei in der Kirche … hat sie zur konziliaren Bekräftigung des spätmittelalterlichen Anspruchs auf das Entscheidungsrecht der ‚Mutter Kirche' geführt, also dem Prinzip zur offiziellen Geltung verholfen, das Eck in Leipzig noch ohne eine solche höchstinstanzliche Formulierung vertreten hat" (211). Die folgende Gegenüberstellung katholischen und protestantischen Umgangs mit den KVn stellt eher einen Beitrag zur Kontroverstheologie als zum ökumenischen Dialog dar; denn Trient, Sessio IV, 1 und 2 wird so kommentiert: „Von der einhelligen Väterüberlieferung ist dabei freilich noch die Rede, als hätte es den Befund der Leipziger Disputation nicht gegeben. Die Väterüberlieferung wird in Wahrheit gewaltsam, juristisch-dogmatisch zur Einheitlichkeit genötigt, so daß zwei Geschichten herauskommen müssen – die wahre und uneinheitliche und die fingierte kirchliche. Hiergegen bot L. schon die historisch-fruchtbarere Lösung an, indem er jedenfalls prinzipiell den Texten – und zwar mehr den Väter- als den Schrifttexten: diese unterlagen christozentrischer Hermeneutik – das Recht auf die eigene Aussage ließ …" (ebd.). Als ob die Anhänger von Trient und eines Väterkonsenses sich nicht auch auf eine Hermeneutik berufen könnten! – Zu gleichen Teilen mit L. und Erasmus befaßt sich *Chr. Berger*. Er zeigt, daß Augustinus für Erasmus eine Autorität unter anderen ist. Der Humanist hält Augustins antipellagianische Position in der Frage der menschlichen Willensfreiheit für überzogen. Erasmus rezipierte Augustinus übrigens im Dialog mit mittelalterlichen Augustinisten. Für L. nimmt Augustinus dagegen eine Sonderstellung ein; er ist der verläßlichste Ausleger des Apostels Paulus: „Augustin steht ganz auf meiner Seite" (WA 18, 640, 8). – Über die in den ersten Jahren der Reformation bestehende Allianz zwischen Reformatoren und Humanisten in der Einschätzung der KV und die sich bald Bahn brechende Erkenntnis unüberbrückbarer Gegensätze berichtet eindrucksvoll *L. Grane*. – Auf den katholischerseits erhobenen Vorwurf opportunistischer Bezugnahme der Reformatoren auf die KV antwortet *S. H. Hendrix* mit dem aus der Familientherapie stammenden Antwortmodell

der ‚deparentification': Es handelt sich auf seiten der Reformatoren den KV gegenüber um ein Phänomen des Erwachsenwerdens und des selbstverantworteten Urteilens. – *A. N. S. Lane* berichtet über patristische Anthologien zum zentralen Thema der Rechtfertigung. Nach der Tabelle S. 95 hat es 21 solcher Anthologien gegeben, in denen Augustinus zitiert wurde, und zwar insgesamt 2745mal! Der nächstfolgende Kirchenvater Ambrosius wird in 15 Anthologien 389mal zitiert. – *A. Schindler* referiert anhand der Glossen und Lektürespuren in einem Exemplar der Zürcher Zentralbibliothek über „Zwingli als Leser von Johannes Damascenus". – Nennen wir abschließend noch folgende Beiträge: *B. Gain,* Un Humaniste Meconnu: Jean Gillot, Editeur des Peres (sic! Auch an anderen Stellen stehen die Herausgeber mit dem Französischen auf Kriegsfuß!); *H.-P. Hasse,* Ambrosius Blarer liest Hieronymus. Blarers handschriftliche Eintragungen in seinem Exemplar der Hieronymusausgabe des Erasmus von Rotterdam (Basel 1516); *W. L. Moore,* The Role of the Fathers in the Three Marys Controversy (gemeint ist die Frage, wieviele Maria Magdalenas es gegeben hat); *A. M. Ritter,* Dionysius Areopagita im 15. und 16. Jahrhundert; *D. Rutherford,* Timoteo Maffei's Attack on Holy Simplicity: Educational Thought in Gratian's Decretum and Jerome's Letters (gemeint sind Dist. 36–38); *R. Staats,* Das Nizänum in der lutherischen Reformation (u. a. Plädoyer für die Verwendung des Begriffs ‚katholisch' in der deutschen Übersetzung des Nizänums); *M. Wriedt,* Staupitz und Augustin. Zur KV-Rezeption am Vorabend der Reformation; *D. Wright,* George Cassander and the Appeal to the Fathers in 16th-Century Debates about Infant Baptism. – Alles in allem ein sehr interessanter, weil differenzierter Beitrag zur KV-Rezeption in einer für die Geschichte des Christentums zentralen Situation. – S. 203 ist ‚pseudodionysisch' natürlich durch ‚pseudoisidorisch' zu ersetzen! H. J. Sieben S. J.

Les Pères de l'Eglise au XVII[e] siècle. Actes du colloque de Lyon 2–5 octobre 1991, publiés par *E. Bury* et *B. Meunier* avec le concours du CNRS. Paris: du Cerf 1993. 571 S.

Der Zufall wollte es, daß im selben Jahr, in dem die Fachtagung stattfand, über deren Beiträge die vorstehende Rezension berichtet, ein Symposion in Lyon durchgeführt wurde, das ebenfalls die historische Nachwirkung der Kirchenväter (= KV) zum Gegenstand hatte, diesmal jedoch nicht im 15. und 16., sondern im 17. Jahrhundert. Bei der Lyoner Tagung, auf der sich hauptsächlich französische Patrologen und „dix-septièmistes" d. h. Spezialisten des genannten Jahrhunderts, austauschten, ging es nicht nur um die Rezeption der KV wie im vorstehend besprochenen Band, sondern ganz wesentlich auch um die verschiedenen Aspekte der Edition ihrer Werke. – Die 27 Beiträge des Kongreßbandes sind auf insgesamt 6 Sektionen verteilt. Die 1. Sektion (Bilanz des 16. Jahrhunderts) beschäftigt sich mit Verfälschungen von Vätertexten (‚Textkritik' im Dienst der Orthodoxie!), Maßnahmen gegen solche Praktiken und Erarbeitung gesunder Editionsgrundsätze *(P. Petitmengin),* mit dem passiven Antisemitismus des Johannes Chrysostomus in seinen Homilien *Adversus Judaeos,* der nicht minder bei seinem Editor Erasmus anzutreffen ist *(J. Cl. Margolin),* mit den zwischen 1575 und 1677 erschienenen verschiedenen Ausgaben der *Bibliotheca Patrum,* konkret vor Augen geführt am Beispiel des wachsenden *corpus* der Kommentare zum Hohenlied *(M. Engammare),* mit des reformierten Theologen Jean Daillé *Traité de l'emploi des Pères,* in dem, angesichts des offensichtlich erfolgreichen Gebrauchs des Väterargumentes durch die Katholiken, zur Vorsicht vor demselben gemahnt wird *(M. Turchetti)* und schließlich mit dem Beitrag der deutschen Lutheraner zur Väterkenntnis im 16. und 17. Jahrhundert durch Theologen wie Matthias Flaccius, Neander, Chemnitz, Scultetus, Johann Gerhard, Hülsemann, Meelführer, Olearius (Vater und Sohn) und Fabricius. Der Autor des Beitrags, *J. Irmscher,* konstatiert abschließend: „Zur Edition patristischer Texte hat das Altluthertum nichts beigetragen" (95). – Die 2. Sektion befaßt sich mit zwei großen Editionsunternehmen im 17. Jahrhundert, mit der von der ‚Assemblée générale du clergé de France' zwischen 1605 und 1675 geförderten Ausgabe der griechischen KV *(L. Doutreleau)* und der berühmten KV-Edition der Mauriner: Chronologischer Überblick über die Editionen im Rahmen der Geschichte der Kongregation, Ausbildung der für die

Editionsarbeit geeigneten Ordensmitglieder, die großen Namen: Coustant, Montfaucon, Massuet, Mabillon, Garnier, Touttée, Martène u. a. *(D.-O. Hurel).* – Die 3. Sektion behandelt die Ausgabe einzelner KV. Athenagoras: Drucke im 16. und 17. Jahrhundert *(B. Pouderon);* Basilius der Gr.: Fronton du Ducs Ausgabe unter besonderer Berücksichtigung der Anmerkungen *(I. Backus);* die Apostolischen Väter: Wichtiger Unterschied zwischen erster Edition von 1672 durch Jean-Baptiste Cotelier selbst und zweiter Edition von 1698 durch den Arminianer Jean Le Clerc *(D. Bertrand);* Athanasius und Dionysius von Alexandrien: Geschichte der Edition ihrer lateinischen Spuria CPG 2294 und 1708 *(B. Gain).* – Die 4. Sektion richtet den Blick auf 5 Editorgestalten: „Allatius als Leser des Origenes" *(Th. Cerbu),* „Religion und Politik: der Tertullian Nicolas Rigaults" *(J. Jehasse),* „Pierre-François Chifflet S. J., Väterentdecker und -editor" *(B. de Vregille),* „Ein Gelehrter auf der Suche nach religiösen Texten aus dem Orient, Dr. Louis Piques" *(F. Richard)* und „Jean Le Clerc, Vätereditor wider willen"; gemeint ist: den Arminianer und Gegner der Theologie Augustins verbindet eine Art Haßliebe mit dem antiken christlichen Erbe *(M. C. Pitassi).* – Die 5. Sektion hat die Verbreitung der KV-Texte und die Beschäftigung mit ihnen zum Gegenstand. *M. Alexandre* berichtet über das KV-Studium in der Sicht Rancés, Bonaventures d'Argonne und Mabillons, d. h. der Hauptkontrahenten der großen Debatte über die Erlaubtheit der Mönchsstudien um die Jahrhundertwende, *M.-A. Calvet-Sebasti* über die Übersetzung griechischer KV ins Französische, *Ch. Lauvergnat-Gagnière* über die erste französische Übersetzung des ‚Pädagogen' Klemens von Alexandrien (durch Bellegarde?) und *G. Astruc-Morize* über die Johannes-Chrysostomus-Eklogae des Parisinus Gr. 752 und seine lateinische Übersetzung durch Lucas Bernardus Brixianus. – Die 6. Sektion schließlich hat die Überschrift „Rezeption und Benutzung der KV" und behandelt folgende Themen: „War Pascal ein Leser des Laktantius?" *(J.-Cl. Fredouille),* „Vernunft und Autorität beim Studium der KV: der Fall Pascals und der ‚Logik von Port Royal'" *(T. Shiokawa),* „Die Autorität der Väter in der Predigt Bourdaloues" *(Gh. Sicard-Arpin),* „Die Ausgabe der ‚Teppiche' des Klemens von Alexandrien im Frankreich des 17. Jahrhunderts und die Kontroverse zwischen Fénelon und Bossuet" *(A. Le Boulluec),* „Eine Phase des Disputs über die Epiklese: Pierre Benedetti SJ gegen Abbé Renaudot (1740)" *(P.-F. Burger),* „Die KV in der Kultur der französischen Karmelitinnen im 17. und 18. Jahrhundert" *(B. Hours)* und schließlich „Der Wiederabdruck französischer patristischer Editionen im Italien des 18. Jahrhunderts" *(F. Waquet).* – Beigegeben ist dem Band ein nützlicher chronologischer Überblick über die wichtigeren Neuerscheinungen auf dem Gebiete der Patrologie zwischen 1586 und 1713 (505–516) und ein noch nützlicherer bibliographischer Anhang (517–552), zusammengestellt von *J.-L. Quantin:* 1. Arbeitsinstrumente, 2. die KV in der Historiographie und Geschichte der Gelehrsamkeit (a. allgemeine Studien, b. speziell zu den einzelnen Vätern), 3. die KV in der Dogmen- und spiritualitätsgeschichte, 4. die KV in der Kulturgeschichte. – Der Band ist eine reiche Fundgrube für alle am französischen ‚Grand siècle' und an der Rezeption der KV Interessierten!

H. J. Sieben S. J.

Eggensperger, Thomas / Engel, Ulrich, *Bartolomé de las Casas.* Dominikaner – Bischof – Verteidiger der Indios. Mit einem Nachwort von *Gustavo Gutiérrez* (Topos Taschenbücher 207). Mainz: Grünewald 1991. 154 S.

Das 500-Jahr-Gedenken der ersten Kolumbusreise nach Amerika hat auch im deutschsprachigen Raum zu einer Fülle von Veröffentlichungen geführt, von denen nicht wenige auch auf den Dominikanerbischof Bartolomé de Las Casas zu sprechen kommen. Diese große historische Gestalt, die in Deutschland vor allem durch Reinhold Schneiders „Las Casas vor Karl V." (1938) bekannt wurde, hat gewiß ein größeres Interesse verdient. Im vorliegenden Taschenbuch legen nun zwei junge Dominikaner eine Biographie des Verteidigers der Indianer vor, die als sympathische Einführung in sein Leben und Werk dienen kann. Zunächst erörtern die beiden Autoren die „Vorgeschichte" (1. Kap.), d. h. die altamerikanischen Hochkulturen und die Entdeckungsfahrt des Kolumbus. Darauf folgt ein Blick auf das Leben des Las Casas bis zu seiner Bekehrung vom Encomendero zum Verteidiger der Menschenrechte (2. Kap.), gefolgt von der

Beschreibung seiner amerikanischen Zeit als Dominikaner und als Bischof von Chiapa, während der seine Ideale nur im Missionsgebiet von Verapaz realisiert wurden (3. Kap.), und der Beschreibung seiner spanischen Zeit als Altbischof, in der er seinen Kampf um Gerechtigkeit politisch und schriftstellerisch fortführte (4. Kap.). Ein Schlußkapitel verdeutlicht, daß es den Autoren um die Aktualität des Las Casas geht, d. h. um den „Befreiungstheologen" und „Menschenrechtler" (120), eine Tendenz, die auch der Beitrag von *Gutiérrez* verfolgt. Hilfreiche Karten, Zeittafel, Bibliographie und ein kommentiertes Personenverzeichnis schließen das Bändchen ab.

Das Buch erhebt keinen wissenschaftlichen Anspruch. Es hält sich in der Lebensbeschreibung vor allem an Las Casas' eigene Aussagen in seiner *Historia de las Indias*, die auch dokumentiert werden. Wer eine zuverlässige und leicht lesbare Hinführung zu Las Casas sucht, dem sei dieses Buch empfohlen. Es regt dazu an, sich tiefer mit dieser Gestalt und ihrem Werk zu befassen, das nun in einer zwölfbändigen kritischen Ausgabe in Spanisch zugänglich ist, aber auch in deutscher Übersetzung in einer vierbändigen, von Mariano Delgado herausgegebenen Werkausgabe (Paderborn 1994 ff.). Kritisch zu beurteilen ist die unkritische und undiskutierte Übernahme des Genozidsvorwurfs des Moralisten Todorov (13, 89). Die Behauptung, Amerika habe mit dem von Las Casas geforderten Rückzug der Spanier bis zur Unabhängigkeit der Kolonien im 19. Jahrhundert warten müssen, übersieht, daß die Emanzipation zwar zum Rückzug der spanischen Krone, nicht jedoch der (kreolischen) Spanier führte. Eine Befreiung der Indios brachte diese Unabhängigkeit nun wahrlich nicht. M. Sievernich S. J.

Mires, Fernando, *Die Kolonisierung der Seelen.* Mission und Konquista in Spanisch-Amerika. Fribourg/Luzern: Edition Exodus 1991. 261 S.

Das Buch des in Deutschland lebenden Chilenen versteht sich als Teil eines umfassenden Projekts zum Verhalten der Kirche im Zuge der spanischen Expansion nach Amerika. Der erste Teil war unter dem Titel *Im Namen des Kreuzes* (Fribourg/Luzern 1989) erschienen. Der hier vorliegende Teil ist in seiner spanischen Version (La colonización de las almas: misión y conquista en Hispanoamérica) im Jahr 1987 erschienen und wurde in dieser Zeitschrift schon besprochen (vgl. Besprechung in ThPh 64 [1989] 605–607). Daher braucht der Inhalt nicht nochmals referiert zu werden. Einige ergänzende Bemerkungen genügen. Die Grundthese des Autors lautet dahingehend, daß Mission eine „Kolonisierung der Seelen" darstelle, die – frei nach Clausewitz – als Fortführung der „Kolonisierung des Körpers" anzusehen sei, d. h. der Fortführung der militärischen Conquista mit anderen Mitteln. Beide Prozesse siedelt er im Rahmen der „Ursünde" unserer Zivilisation, der „ursprünglichen Akkumulation", an (9, 17, 103, 190, 219), wofür die iberischen Länder aber nicht angeklagt werden könnten, weil sie „letztlich nur ein Instrument des Weltkapitalismus" (9) gewesen seien. Diese Grundthese läßt den Verdacht auf eine stark ideologische und moralisierende Darstellung aufkommen; doch erhärtet sich dieser Verdacht weitgehend nicht, so daß das Buch trotz der moralisch-martialischen Einleitung die Lektüre lohnt. Abgesehen vom ideologischen Rahmenkonzept informiert der Autor, nicht selten auch quellengestützt, sachlich über die komplexen Prozesse. Über weite Passagen kann das Buch daher als Einführung in die Problematik gelten. Doch müssen folgende Mängel vermerkt werden: Erstens zieht der Autor leider keine der zeitgenössischen Missionstheorien heran, die ja, wie José de Acostas *De procuranda Indorum salute* die Missionspraxis und ihre Schwierigkeiten im kolonialen Rahmen widerspiegeln. Da weder diese noch andere wichtige Quellen, wie etwa die linguistischen und pastoralen Hilfsmittel der Mission, einbezogen und ausgewertet werden, gerät die Darstellung im wesentlichen zur politischen Ereignisgeschichte, die der Eigenart der Missionsgeschichte nicht gerecht wird. So finden die terminologischen Überlegungen zum Verständnis der frühneuzeitlichen „Mission" (160 f.) ebensowenig quellenmäßigen Anhalt, wie das Verständnis der „conquista espiritual", für welches zum Beispiel A. Ruiz de Montoya einschlägig gewesen wäre. Zweitens sind terminologisch und sachlich unhaltbare moralische Urteile zu kritisieren, wie etwa die Beurteilung der Conquista Amerikas als „Holocaust" (9) oder die Bezeichnung der Missionen als „Konzentrationslager" (163) oder die Charakterisierung der Gesellschaft Jesu als eine

Art „Fremdenlegion" (196). Drittens vermißt man die Standardliteratur zu bestimmten Themen: etwa die für die Las-Casas-Forschung unabdingbaren Veröffentlichungen von Isacio Pérez Fernández oder die für die Jesuitenreduktionen wichtigen Publikationen von G. Furlong und B. Melià. Viertens schließlich ist zu bemängeln, daß historische Details nicht selten ungenau wiedergegeben werden; um nur einige Beispiele zu nennen: 1512 studierte Vitoria nicht in Valladolid, sondern in Paris (184); die Orden waren auf die Missionsaufgaben keineswegs schlecht vorbereitet, sondern durch die cisnerianischen Reformen besonders gut (147); der „General" des Jesuitenordens ist kein militärischer Rang, sondern leitet sich von „praepositus generalis" ab (193); Franz Xaver war nie „Mandarin" und hat auch keinen „heiligen Krieg" gegen die Ungläubigen geführt (195). M. Sievernich S. J.

Borges, Pedro, *Religiosos en Hispanoamérica.* (Colección Iglesia Católica en el Nuevo Mundo VI/2). Madrid: Editorial Mapfre 1992. 340 S.

Die ersten Ordensleute kamen auf der zweiten Amerikafahrt des Kolumbus im Jahr 1493 in die Neue Welt; es waren der Minimit Bernardo Boil, fünf Franziskaner, zwei Merzedarier und der Eremit Ramón Pané, der zum ersten Ethnographen der Neuen Welt werden sollte. Dieser bunte Anfang sollte sich im Lauf der Zeit fortsetzen, auch wenn die Krone die Zulassung der Orden im Rahmen des Patronats streng reglementierte. Zuerst wurden die Franziskaner (1502) zugelassen, dann folgten die Dominikaner (1509), die Merzedarier (1514), die Augustiner (1533) und schließlich die Jesuiten (1565). Die geistlichen Ritterorden wurden überhaupt nicht, die monastischen Orden erst spät zugelassen. Wenn im 16. Jahrhundert nicht weniger als 5400 Missionare nach Amerika gingen und die Hälfte davon aus dem Orden des hl. Franziskus stammten, dann zeigt dies die Kräfteverhältnisse.

Der vorliegende Band ist einer von insgesamt über 250 Einzeltiteln, die, in neunzehn Serien gegliedert, im Rahmen eines großen Publikationsunternehmens der Stiftung *Mapfre* erschienen sind und die Beziehungen Europas mit der Neuen Welt thematisieren. Eines dieser Themen ist das Wirken der Ordensleute, behandelt von dem in Madrid lehrenden Amerikahistoriker *Pedro Borges,* der jüngst auch durch die Herausgabe einer zweibändigen Kirchengeschichte Hispanoamerikas hervorgetreten ist. Der Name bürgt für Qualität. Der Titel verspricht allerdings mehr als er hält: Das Buch behandelt *nicht* die großen Orden der Franziskaner, Dominikaner und Jesuiten, denen in derselben Serie (Colección Iglesia Católica en el Nuevo Mundo) jeweils eigene Bände gewidmet sind, sondern nur die kleineren, in Amerika tätig gewordenen Ordensgemeinschaften. Was den Zeitraum angeht, so deckt der Band die spanische Kolonialzeit in Amerika ab (1493–1824). Die den einzelnen Orden gewidmeten Kapitel sind schematisch jeweils so aufgebaut, daß sie zunächst allgemein Einführung, Ausbreitung, Organisation und spezifische Arbeit des Ordens in Amerika beschreiben und dann denselben Fragen in regionaler Gliederung nachgehen.

In den ersten vier Kapiteln beschreibt B. die vier „missionarischen Orden", deren Behandlung, nicht zuletzt aufgrund der besseren Quellenlage, zwei Drittel des gesamten Buches beansprucht. Zu diesen missionarischen Orden zählt der Verf. im einzelnen die Merzedarier, ein im Hochmittelalter zum Freikauf von Gefangenen gegründeter Orden, der als dritter Orden in Amerika zugelassen wurde. Seine Mitglieder taten sich bei der Conquista als Militärkapläne hervor, wie etwa Bartolomé de Olmedo, der Hernán Cortés auf seinem Kriegszug in Mexiko begleitete. Sodann behandelt B. die Augustiner, und zwar zunächst und insbesondere die Augustinereremiten (OESA), sodann die beschaulichen Augustiner (OAR), die 1558 gegründet wurden und in Amerika auch „Candelarios" hießen. Die Augustinereremiten waren 1533 als vierter Orden in Amerika zugelassen worden und verfügten schon um 1600 über mehr als einhundert Konvente auf dem Subkontinent. Insgesamt stellten die Augustiner zwar nur etwa 4 % aller Missionare im kolonialen Amerika, doch haben sie beachtliche missionarische und literarische Aktivitäten entfaltet. Zu den bekannten Missionaren gehören etwa Alonso de Veracruz (1507–1584), der als „Vater der Philosophie Amerikas" gilt, Agustín de la Coruña (1508–1590), der als Bischof von Popayán die Indios verteidigte, sowie der Theoretiker des Regalis-

mus, Gaspar de Villarroel (1587–1669). Wie auch andere Orden nahmen die Augustiner keine Indianer, Neger, Mestizen oder Mulatten als Vollmitglieder auf; eine Entscheidung, die zur Hypothek der Kirche in Lateinamerika werden sollte. Als vierten missionarischen Orden verzeichnet B. die Kapuziner (OFMCap), die aus Gründen ihrer strengen Observanz erst spät, 1647, nach Amerika kamen; fürchteten sie doch zunächst, ihre strengen Regeln, wie etwa das Barfußgehen, in der Neuen Welt nicht einhalten zu können. Dort sind sie vor allem durch ihre Missionsarbeit im heutigen Venezuela bekannt geworden, wo sie nach dem Vorbild der Reduktionen vorangingen.

Unter den „pastoralen Orden" behandelt der Autor sehr knapp die beschuhten und unbeschuhten Karmeliten, die Minimiten, die Oratorianer, die Serviten und die Trinitarier. Ebenso kurz werden die Krankenpflegeorden behandelt, d. h. die Bethlehemiten, die Kamillianer, der Hospitalorden des heiligen Antonius, die Brüder von der Liebe des heiligen Hippolyt und die Brüder des heiligen Johannes von Gott. Die Bethlehemiten und die Brüder von der Liebe des heiligen Hippolyt sind amerikanische Gründungen. Ein weiteres Kapitel berichtet über die monastischen Orden, die von der Krone erst zu Beginn des 17. Jahrhunderts zugelassen wurden; dazu zählen Benediktiner, Zisterzienser, Hieronymiten und Kartäuser. Schließlich gibt ein weiteres Kapitel Auskunft über ein weithin vernachlässigtes Thema, über die weiblichen Orden. 1540 ermöglichte der erste Bischof von Mexiko, Juan de Zumárraga, die Gründung des ersten Klosters für Schwestern in Mexiko. Kam es im 16. Jahrhundert zu Gründungen der Klarissen, Zisterzienserinnen, Dominikanerinnen und Augustinerinnen, so erlebte das 17. Jahrhundert Gründungen unter anderen von Karmelitinnen, Bethlehemitinnen, Birgittinnen und Ursulinen. Schließlich kommen auch die nicht institutionalisierten Lebensformen der „beatas" (Beginen) zur Sprache.

Das Buch von B. gibt einen ersten Überblick über das Wirken der kleineren Orden in der Kolonialepoche Hispanoamerikas. Doch kann es aus Platzgründen nicht viel mehr als ein relativ dürres Gerippe von Daten und Fakten sein. Diese werden freilich in sehr übersichtlicher Weise, nicht selten in Graphiken, dargeboten. Auch wird das spezifische Wirken der jeweiligen Ordensgemeinschaft aufgezeigt. Die hier aufbereiteten Daten können aber Anstoß sein, die verschiedenen Felder des Wirkens der Orden zu erforschen. Nicht wenige der Ordensleute verdienen eine eigene Beschäftigung. Um nur ein Beispiel zu nennen: Die berühmteste unter den Ordensfrauen dürfte die mexikanische Dichterin Sor Juana Inés de la Cruz vom Orden des heiligen Hieronymus sein. Die Tatsache, daß sie nur kurze Erwähnung findet (276, 289), macht auf ein Desiderat aufmerksam, nämlich auf die noch zu schreibende Geschichte des Wirkens der Ordensfrauen sowohl in der Kolonialzeit als auch in den beiden folgenden Jahrhunderten. Auch die kommentierte Bibliographie (323–325) zeigt diese Lücke, die nicht nur hinsichtlich der Ordensgeschichte klafft, sondern auch sozialgeschichtlich, was etwa die Rolle der Frau oder das pädagogische und soziale Wirken der Ordensfrauen angeht. Wer eine schnelle und zugleich solide Kurzinformation über das Wirken der kleineren Orden in der spanischen Kolonialzeit Amerikas sucht, wird sie in diesem Buch finden; es regt aber zugleich zu vertieften Studien über das Ordensleben in Amerika an. M. Sievernich S. J.

Maeder, Ernesto J. A., *Misiones del Paraguay. Conflictos y disolución de la sociedad guaraní (1768–1850).* (Colecciones Mapfre 1492 VII, 11). Madrid: Editorial Mapfre 1992. 298 S.

Die Geschichte der Jesuitenreduktionen im heutigen Grenzgebiet von Südbrasilien, Nordargentinien und Paraguay, die mit der Vertreibung der Jesuiten und der Aufhebung des Ordens abrupt endete, ist oft beschrieben worden und regt bis heute zu historischen Forschungen an. Im Vergleich zu dieser Überfülle gibt es über das Schicksal dieser Reduktionen und die Geschichte dieser Region nach der Jesuitenzeit zwar eine Reihe von Einzelstudien, doch kaum eine solide Überblicksdarstellung. Diese Lücke schließt der Autor, der an der *Universidad Nacional del Nordeste* in Resistencia (Argentinien) lehrt und dort Direktor des Instituts für Geohistorische Forschungen ist. Das Werk ist in der Serie VII (Realidades Americanas) der insgesamt 19 Serien umfassenden *Colecciones Mapfre 1492* erschienen.

Als im Jahr 1767 die 78 Jesuiten (170) aus den 30 Reduktionen der Ordensprovinz Paracuraria vertrieben und wie Kriminelle nach Spanien deportiert wurden, begann für die Missionssiedlungen mit ihrer Integration ins koloniale System ein Prozeß des Verfalls, der Verarmung und der Entvölkerung. Dieser Prozeß, der durch die Emanzipation Amerikas von der Krone und die Bildung der Nationalstaaten beschleunigt wurde, führte in der Mitte des 19. Jahrhunderts zu einer Verödung der Reduktionen, die mit einer Zerstreuung der Bevölkerung oder einigen wenigen Neugründungen an deren Orten verbunden war. Diesen komplexen Prozeß des Niedergangs bis zur völligen Auslöschung, der mit einem gegenläufigen Prozeß der Bevölkerungsvermehrung und des wirtschaftlichen Aufstiegs in den umgebenden Regionen des Platabeckens verbunden war, beschreibt der Verf. anhand archivalischer und gedruckter Quellen. Dabei betrachtet er im einzelnen: Die neue politische und administrative Organisation des immensen Gebietes der Reduktionen durch die kolonialen Behörden und den allmählichen Verlust der administrativen Einheit; die Prozesse in der Guaraní-Gesellschaft und die Hauptfaktoren der demographischen Entwicklung (erhöhte Mortalität, Emigration); die wirtschaftliche und finanzielle, als Niedergang zu beschreibende Entwicklung; die Produktivität der teilweise riesigen Landgüter (estancias), was die Hauptprodukte der Viehzucht, Landwirtschaft (yerba mate, Baumwolle) und Verarbeitung (Textilien) angeht; das tägliche Leben in den Reduktionen unter der Rücksicht von Religion, Nahrung, Wohnen, Arbeit und Fest; die Bedeutung der Grenzstreitigkeiten mit Portugal; das endgültige Ende der Reduktionen nach den Unabhängigkeitserklärungen Paraguays (1813) und Argentiniens (1816) von Spanien. Eine Reihe von sehr nützlichen geographischen Karten und statistischen Graphiken verdeutlichen die Darstellung, eine kommentierte Bibliographie (281–290) erschließt die Quellen sowie die verstreute Literatur; dort wird auch eine einschlägige Bibliographie zum Thema aufgeführt: Alberto A. Rivera, Las misiones de guaraníes. Bibliografía de la época post jesuítica (2 Bde., Resistencia 1989/90).

Diese stark quellenbezogene Gesamtdarstellung entreißt das Schicksal der Jesuitenreduktionen nach der Vertreibung des Ordens aus Amerika dem historiographischen Dornröschenschlaf. Dem Autor ist zu danken, daß er sich dieser vernachlässigten und irgendwie „undankbaren" Übergangsepoche von der Kolonialzeit zu den Nationalstaaten im Cono Sur angenommen hat und in diesem Rahmen das langsame, aber sichere Ende des großen Missionsprojektes aufzeigt. Dabei wird deutlich, wie sehr die Reduktionen an die Anwesenheit der, wenn auch erstaunlich wenigen Jesuiten gebunden war und ohne diese nicht weiterexistieren konnten, auch wenn die Kolonialbehörden einen ähnlichen paternalistischen Stil weiterpflegten. Dabei wird aber auch deutlich, daß sowohl die Eingliederung der Reduktionen in die bestehende Kolonialgesellschaft als auch die Unabhängigkeit von der spanischen Krone, die ja eine kreolische Revolution im eigenen Interesse war, zu einer erheblichen Verschlechterung der Lage der Indios führte, denn diese „fühlten sich arm und unfrei wie nie zuvor" (191). Auch gingen die Indios allmählich ihrer in den Reduktionen gepflegten eigenen Sprache verlustig, ordneten doch die neuen Behörden, ob die spätkolonialen oder die neurepublikanischen, die Einführung des Spanischen an. Die religiöse Betreuung der Indios ging zwar an andere Orden über, doch fehlte diesen eine gemeinsame und kontextuell orientierte Vision. Der Autor legt seine Schwerpunkte auf die politischen, sozialen und wirtschaftlichen Vorgänge; dabei kommen die kulturellen Entwicklungen, z. B. die Rolle der Musik, die nur kurz gestreift werden, entschieden zu kurz (vgl. 178). Doch kann das insgesamt sehr informativ und hervorragend dokumentierte Werk zu weiteren Forschungen auf dem Feld der Kultur und der Religion anregen. M. Sievernich S. J.

Pascal, Blaise, *Entretien avec M. de Sacy sur Épictète et Montaigne:* Original inédit / Texte établi, présenté et annoté par *Pascale Mengotti-Thouvenin* et *Jean Mesnard* (Les Carnets DDB). Paris: Desclée de Brouwer 1994. 141 S.

Ein eher unscheinbares Bändchen ist in der Geschichte der Pascal-Edition eine Sensation, viel mehr als manche mit großem Éclat in den Buchhandel gebrachte neue Pensées-Ausgabe, wie zuletzt etwa diejenigen von F. Kaplan (vgl. ThPh 60 [1985] 445–450) oder

E. Martineau (vgl. ThPh 69 [1994] 402–410). Für J. Mesnard, den Herausgeber der magistralen neuen Pascal-Gesamtausgabe, die erst 1991 (Bd. 3) den gleichen Text darbot, vielleicht ärgerlich, für jeden an der Editionsgeschichte Interessierten doppelt bedeutsam, da wir hiermit eine nach exaktesten Editionskriterien aufgrund von Kopien rekonstruierte Fassung mit einem Original vergleichen können; denn um nichts weniger handelt es sich.

Der berühmte *Entretien* ist ein Text aus den *Mémoires* von Nicolas Fontaine, einem der *solitaires* von Port-Royal, der zuerst 1728 von dem Oratorianer Desmolets, dann von M. Tronchai in der Ausgabe dieser *Mémoires* 1736 veröffentlicht wurde. Aufgrund seiner Qualitäten wurde dieser Text seitdem gern den Werken Pascals zugesellt und von Condorcet (und nach ihm Bossut) – über die Vermittlung eines Montaigne-Editors (Pierre Coste, 1740) – sogar in die Ausgabe der *Pensées* selbst übernommen. – Als man im 19. Jahrhundert – nach V. Cousins Alarmruf – die Pensées nach den Originalquellen zu edieren suchte, stellte sich auch die Quellenfrage für unseren Text neu. Die Geschichte braucht hier nicht nachgezeichnet zu werden. J. Mesnard hat das hier und in seiner Ausgabe en *détail* getan. Wichtig ist aber der Versuch einer kritischen Edition aufgrund der damals verfügbaren Quellen von J. Bédier (1903), die von L. Brunschvicg akzeptiert, später leicht verändert wurde. L. Lafuma (1955) dagegen hielt den Text Desmolets für überlegen, so daß sich der Kreis schloß. Aufgrund der damals bekannten sieben Quellen hat J. Mesnard 1991 eine kritische Edition veröffentlicht, die Bédiers Arbeit erneut aufnahm, aber wesentlich verbesserte. Er hat dazu die vorhandenen Kopien klassifiziert, zwei Handschriftenfamilien festgestellt, die Notwendigkeit eines weiteren Zwischenglieds in Form einer Abschrift des Originals erarbeitet, ein Stemma aufgestellt etc.

Für einen Bibliothekar ist es enttäuschend, daß bis dahin allen Herausgebern ein seit 1928 katalogisiertes (!) Exemplar der *Mémoires* in der Bibliothek des *Institut de France* („ô ironie" schreibt Mesnard) entging, das P. Mengotti-Thouvenin für eine kritische Ausgabe der Mémoires auswertete und als das Original dieses Werks identifizierte. Diese seltsame Geschichte erlaubt es nun, eine musterhafte und außerordentlich aufwendige Edition aufgrund komplizierter Quellenlage mit einem Original zu vergleichen, einem Original, das – so Mesnard – nur noch zu „verbessern" wäre, wenn die wohl von Fontaine benutzten Aufzeichnungen Pascals selbst gefunden würden, was wohl denkbar, aber äußerst unwahrscheinlich sein dürfte. Die wichtigste Frage ist natürlich, welche Verbesserungen die Edition nach dem Original gegenüber dem bisher bekannten Text bringt. Die Herausgeber verweisen auf mehr als 140 neue Lesarten gegenüber der Edition Mesnards von 1991. Selbstverständlich sind nicht alle von besonderer Bedeutung. Aber es gibt doch wesentliche Dinge: eine bessere Sicht der Rolle de Sacys, die Ergänzung vieler ausgelassener (Augustinus- etc.) Zitate, die in manchen Fällen erst klären, worauf angespielt ist u. a. m. In einigen Fällen geben kleine Textergänzungen der bisherigen Fassungen „Lokalkolorit"; persönliche Wendungen wie in der schönen Stelle „M. de Sacy *hörte, wie er mir später erzählte, ruhig M. Pascal zu*, und glaubte sich wie in einem neuen Land zu befinden und eine neue Sprache zu hören" (S. 110, Mesnard § 23; Kursiven = bislang ausgefallener Text) sind auch für die Art des Textes und seine Glaubwürdigkeit nicht unwichtig. Verschiedene Textausfälle waren durch Weiterspringen zu gleichlautenden Wörtern entstanden, so S. 109 (Mesnard § 22): „Endlich untersucht er auch alle Wissenschaften gründlich ..., er zeigt die Unsicherheit ihrer Axiome und Termini ... Und dies dergestalt, daß man überzeugt ist, *daß man ohne Offenbarung genau genommen zweifelte, ob man wache oder nicht*, daß wir in unserem Dasein nicht besser denken als in einem Traum, *auch wenn das Leben selbst kein Traum* sei, aus dem wir erst beim Tod erwachen und während dessen wir ebensowenig die Prinzipien des Wahren haben wie während des natürlichen Schlafes", – bemerkenswerter Weise wird mit den Ergänzungen die Beziehung zu den *Pensées* (Laf. 131: Les principales forces des pyrrhoniens ...) wieder deutlicher, wo auch der Glaube dafür bemüht wird, die Unterscheidung zwischen Traum und Wirklichkeit zu garantieren. – Die schönste durch das Original wieder hergestellte Stelle (laut den Herausgebern, jeder hat seine Vorlieben) läßt sich nur französisch zitieren. Die Zusammenfassung der gegenläufigen Theorien Epiktets und Montaignes heißt in Lafumas

Ausgabe trocken, aber nicht ganz logisch: „d'ou il semble que, puisque l'un conduit à la vérité, l'autre à l'erreur, l'on formerait en les alliant une morale parfaite", bei Mesnard „... puisque l'un est la vérité, l'autre l'erreur, que l'on formerait ...". Eine Konjektur von J. Bédier hatte das richtige geahnt: „l'un est la vérité ou l'autre est l'erreur". Ein genialer Stilist wie Pascal drückt das einfacher aus: „D'ou il semble que, puisque l'un a la vérité dont l'autre a l'erreur, on formerait en les alliant une morale parfaite" (S. 125 = Mesnard § 34). – Ein Anhang gibt Hinweise auf die wichtigen neuen Lesarten und zum Teil philologische Erklärungen zu deren Zustandekommen. – Schön wäre es gewesen, hätte man die Paragraphenzählung der Mesnard-Ausgabe auch hier angegeben, die ja weiterhin *die* Referenzausgabe für jede Pascal-Arbeit bleiben wird, bis sie im Band 7 dieser Ausgabe ersetzt sein wird, zumal die Absatzgliederung sich z. T. geändert hat und die Stellen nicht immer ganz leicht auffindbar sind.

Nochmals: Das unscheinbare Bändchen ist eine Sensation. Es gehört in jede Studienbibliothek, die Pascals Texte in authentischer Form darbieten will, – und welche theologisch-philosophische Bibliothek könnte sich dem entziehen? A. Raffelt

Geschichte des kirchlichen Lebens in den deutschsprachigen Ländern seit dem Ende des 18. Jahrhunderts. Band III: *Katholiken in der Minderheit. Diaspora – Ökumenische Bewegung – Missionsgedanke.* Herausgegeben von *Erwin Gatz.* Freiburg–Basel–Wien: Herder 1994. 313 S.

Der dritte Band dieser groß angelegten, auf die Katholische Kirche bezogenen „Geschichte des kirchlichen Lebens" behandelt in einer vom Vorgängerband her bekannten und bewährten Weise (vgl. Besprechung in ThPh 70 [1996] 60 f.) drei Themenstellungen, deren gemeinsamer Nenner darin besteht, das kirchliche Leben und Selbstverständnis in der Auseinandersetzung mit einer konfessions- oder religionsverschiedenen Umwelt darzustellen. Diaspora, Ökumene und Mission beschreiben drei Felder, bei denen es um die Frage geht, wie die religiöse Identität gewahrt und in ein produktives Verhältnis zur andersgläubigen Umwelt gebracht werden kann. Daß die Geschichte der beiden vergangenen Jahrhunderte verschiedene Modelle einer solchen Verhältnisbestimmung ausgebildet hat, liegt auf der Hand. Deren Kenntnis ist für die Gestaltung der künftigen Verhältnisbestimmung unabdingbar, wenn denn historische Fehlentscheidungen nicht wiederholt und kreative Entwicklungen nicht blockiert werden sollen.

In der Einleitung (19–36) steuern der Herausgeber *Erwin Gatz* (Rom) sowie *Lothar Ullrich* (Erfurt) grundsätzliche historische und theologische Überlegungen zur Minderheitensituation von Katholiken bei, wie sie im Fall der Diaspora und der Mission jeweils gegeben sind. Diese Einleitung kann einerseits, weil auf die folgenden Kapitel bezogen, als knappe Zusammenfassung wesentlicher Momente gelesen werden, und andererseits als theologischer Deutungsrahmen der Diasporaproblematik. Der erste, von *Hans-Georg Aschoff* (Hannover) verfaßte Beitrag zur „Diaspora" entfaltet, nach einführenden Überlegungen zum Bedeutungswandel des Diasporabegriffs, die Entwicklungen der katholischen Diaspora zunächst vor der Säkularisation und im 19. Jahrhundert, in dem vor allem in der Phase der Hochindustrialisierung die bis dahin gültige Diasporakarte durch die Binnenwanderung erhebliche Änderungen erfuhr und Berlin zur „größten Diasporastadt", aber auch zur Stadt mit der größten Katholikenzahl nach Köln wurde (66 f.).

A. untersucht dabei anhand statistischer Daten und einschlägigen Quellen die Themenkomplexe Gemeindebildung, Mischehe, katholische Schule, katholische Vereine (insbesondere der 1849 gegründete Bonifatiusverein für die Diasporahilfe), und das Caritaswesen. Dieser Überblick wird sodann für die Weimarer Republik und die NS-Zeit weitergeführt und mündet in den Entwicklungen nach dem II. Weltkrieg, einer Epoche, in der die Bevölkerungsverschiebungen die konfessionelle Landkarte wiederum umgestaltete. Ein besonderes Augenmerk gilt der konfessionellen und „ideologischen" Diaspora in der ehemaligen DDR (127–133); auch die Schweiz *(Pierre-Louis Surchat)* und die Nordischen Missionen *(Erwin Gatz)* werden behandelt. Der zweite Teil über die „Ökumenische Bewegung" (143–212) stammt aus der Feder von *Heinz-Albert Raem* (Rom). Dieser thematisiert vornehmlich die Entwicklungen im katholischen Raum zunächst bis zum II. Vatikanum, d. h. näherhin die „deutlichen Reserven" (145) unter den

Pontifikaten Pius' XI. und XII., aber auch die Bemühungen der Protagonisten wie Robert Grosche und Max Josef Metzger oder des „Staehlin-Jaeger-Kreises". Sodann geht es um den „ökumenischen Aufbruch" (165) im II. Vatikanischen Konzil und die daran anschließenden Entwicklungen in der nachkonziliaren Zeit in Deutschland, wobei ein besonderes Augenmerk auf die Forschung (Johann-Adam-Möhler-Institut), auf die Kooperation mit den verschiedenen ökumenischen Partnern sowie auf die Würzburger Synode fällt. Der Ökumene in der DDR, Österreich und der Schweiz sind besondere Kapitel gewidmet. Der dritte Teil von *Karl Josef Rivinius* (St. Augustin) hat die „Entwicklung des Missionsgedankens und der Missionsträger" zum Thema (213–305). Auf dem kurz skizzierten Hintergrund der missionarischen Unternehmungen der Frühen Neuzeit befaßt sich R. zunächst mit der von Frankreich ausgehenden Gründung von Missionsvereinen, mit der Verquickung der Mission mit der deutschen Kolonialpolitik, und mit den reichen wissenschaftlichen Aktivitäten: Gründung der Zeitschrift *Anthropos* durch Wilhelm Schmidt (1906); Lehrstuhl für Missionswissenschaft an der Universität Münster *(Josef Schmidlin),* Gründung der *Zeitschrift für Missionswissenschaft* und des „Internationalen Instituts für missionswissenschaftliche Forschungen" (1911); Begründung der *Bibliotheca Missionum* durch Robert Streit. Die Auswirkungen des I. Weltkriegs sowie des Vertrags von Versailles und der den Kolonialismus verabschiedenden Enzyklika *Maximum illud,* die römische Zentralisierung der dezentralen Missionsvereine sowie die Behinderungen in der NS-Zeit sind weitere Themen. Die Entwicklungen zwischen dem Zweiten Weltkrieg und dem Zweiten Vatikanum (Ost-West-Konflikt, Dekolonisierung, Bevölkerungsentwicklung) münden in die Neuorientierung des Missionsdekrets *Ad gentes* und die nachkonziliaren Problemstellungen etwa der Inkulturation oder des Verhältnisses von Mission und Entwicklungshilfe. Daten zur Entwicklung der Missionswerke im deutschsprachigen Raum ergänzen das Bild.

Schon jetzt kann festgehalten werden, daß die von *Erwin Gatz* herausgegebene „Geschichte des kirchlichen Lebens" zum Teil erstmals zentrale Kapitel einer Geschichte der Pastoral der beiden letzten Jahrhunderte schreibt und damit nicht nur empfindliche Lükken schließt, sondern auch den historischen Horizont für alle künftigen pastoralen Planungen und Überlegungen aufweist. Das gilt insbesondere für die drei großen Themen dieses dritten Bandes. Da die Diasporaproblematik bislang nur in ihrer evangelischen Variante von H.-J. Röhrig ausführlich beschrieben wurde, ist der hier vorliegende Kurzüberblick von *Hans-Georg Aschoff* über die katholische Variante sehr zu begrüßen. Der Weg von der konfessionellen zur planetaren Diaspora, der Karl Rahner schon in den 50er Jahren dazu anregte, von der Diaspora als „heilsgeschichtlichem Muß" zu sprechen, ist in der bisherigen theologischen Reflexion allerdings noch nicht eingeholt worden. Auch der umsichtige Beitrag *Raems* zur Ökumenischen Bewegung gibt einen guten, auf zentrale Fragen konzentrierten Überblick; das Thema der Ökumene ist freilich schon an anderen Orten relativ breit aufbereitet. Dies kann vom Thema der Mission, bei dem in der theologischen Landschaft eher Zurückhaltung zu spüren ist, nicht behauptet werden. Daher ist *Rivinius* für diesen äußerst informativen und hilfreichen Überblick zu danken. Er hebt vor allem auf die vielfältigen Institutionen der Missionshilfe ab, deren enormer Einsatz relativ geringe Beachtung und noch weniger theologische Reflexion findet, obwohl hier eine Grundfunktion der Kirche im Spiel ist. Die thematische Konzentration auf die Missionswerke im jeweiligen kirchenpolitischen Kontext hat jedoch ihren Preis: So ist eine gewisse Unterbelichtung der Entwicklungen festzustellen, die es im Bereich der Missionstheologie gab. Zwar wird die entscheidende Zäsur des II. Vatikanums benannt (258ff.), doch werden die theologischen Bemühungen, die sich etwa mit dem Stichwort der Inkulturation verbinden, nur knapp und eher beiläufig erwähnt (297ff.). Merkwürdigerweise findet das päpstliche Rundschreiben *Redemptoris missio* „über die fortdauernde Gültigkeit des missionarischen Auftrags" von 1990 genauso wenig Erwähnung wie seine Rezeption im deutschsprachigen Bereich. Auch wären neben den Zeitschriften der Missionswerke (302) gewiß auch die beiden wissenschaftlichen Zeitschriften im deutschsprachigen Raum erwähnenswert gewesen: Die am derzeit einzigen Lehrstuhl für Missionswissenschaft angesiedelte *Zeitschrift für Missionswissenschaft und Religionswissenschaft* (Münster) sowie die *Neue Zeitschrift für Missionswissenschaft* (Luzern). Die Einzelkritik kann jedoch nicht den äußerst positiven Gesamteindruck trüben,

den dieser stattliche und verlegerisch gut ausgestattete Band macht. Man wird auf die folgenden Bände des „Gatz" gespannt sein dürfen. M. Sievernich S. J.

Geschichte des kirchlichen Lebens in den deutschsprachigen Ländern seit dem Ende des 18. Jahrhunderts. Band IV: *Der Diözesanklerus.* Herausgegeben von *Erwin Gatz.* Freiburg–Basel–Wien: Herder 1995. 453 S.

Der vierte Band der „Geschichte des kirchlichen Lebens in den deutschsprachigen Ländern seit dem Ende des 18. Jahrhunderts" ist dem Diözesanklerus gewidmet und behandelt vor allem die Fragen von Ausbildung, Lebenswelt und Arbeitsfeld des Pfarrklerus. Über die Pfarrei hinausgehende Arbeitsfelder wie Liturgie, Schul- und Vereinswesen sowie Caritas bleiben ausdrücklich ausgespart, weil sie in eigenen Bänden behandelt werden sollen. Der vorliegende Band ordnet seinen Stoff in zwei Teile, deren erster der historischen Entwicklung nachgeht und deren zweiter einzelne Aspekte herausgreift. Insgesamt haben neun Autoren den Band mitverfaßt, doch stammen 13 der 21 Kapitel, also mehr als die Hälfte des gesamten Bandes, vom Herausgeber *Erwin Gatz* selbst; die weiteren Autoren sind *Konrad Baumgartner, Bernhard Dittrich, Michael Langenfeld, Ludwig Mödl, Heinz-Albert Raem, Alois Schmid, Michael Schmolke, Peter Walter.*

Der erste Teil schildert in historischer Abfolge die Situation des Weltklerus, die nach der tridentinischen Epoche durch Aufklärung, kirchliche Reformtendenzen und staatliche Modernisierungsvorgaben neue Entwicklungsanstöße erfuhr. Dies wird paradigmatisch deutlich an den Umbrüchen und an den pastoralen Bemühungen, die an der Wende zum 19. Jahrhundert vom Wirken des Kreises um Sailer und Wessenberg *(K. Baumgartner)* ausgingen. Die Entwicklungen lassen sich ebenfalls an der Rolle ablesen, die der Weltklerus in den Kulturkämpfen des 19. Jahrhunderts spielte, aber auch an der Bedeutung der Jugendverbände für den Priesternachwuchs in der Zwischenkriegszeit oder am Verhalten des Pfarrklerus im nationalsozialistischen Kirchenkampf, in dem über ein Drittel des Diözesanklerus (mehr als 7000 Kleriker) belangt wurden (175). Der souveräne Überblick von *E. Gatz* über die Nachkriegszeit ist zweigeteilt und schildert die Entwicklungen bis zum II. Vatikanum und ab dem II. Vatikanum bis zu den Kontroversen der Gegenwart um das Frauenpriestertum. Einen eigenen Überblick über den Klerus in der DDR, der in knappen Zügen informiert (Kleruszentrierung, privilegierte Stellung, politische Abstinenz), gibt *B. Dittrich.*

Der zweite Teil des Bandes ist Sonderaspekten gewidmet, so etwa dem römischen Collegium Germanicum *(P. Walter);* der sozialen Herkunft der Priester; der Kultur des priesterlichen Alltags und der zölibatären Lebensform; den Priestern, die als Politiker oder Journalisten *(M. Schmolke)* tätig waren; schließlich den Priestervereinen *(L. Mödl).* Überraschend, aber plausibel das Thema „Weltklerus und Landwirtschaft" *(A. Schmid),* das den wichtigen Beitrag des Klerus für Agrarinnovationen und Agrarpolitik aufzeigt. Der vom *Herausgeber* verfaßte Beitrag über den Zölibat, der für das 19. Jahrhundert aufzeigt, wie große Geister gegen den Priesterzölibat (J. B. Hirscher) oder für ihn (J. A. Möhler) Stellung nahmen, löst, auch wenn er leider in den 60er Jahren abbricht, exemplarisch ein, was der Herausgeber in seinem Vorwort verspricht, nämlich eine „zuverlässige historische Basis" für die aktuelle Diskussion zu liefern (5). Das gilt auch für die graphische Darstellung der Weihestatistik von 1830 bis 1993, die ein enormes Auf und Ab kennt; zwar kann man auf die entsprechenden Ausführungen zurückschlagen, doch wäre eine ausführlichere Interpretation dieser Daten gerade im Hinblick auf die aktuellen Diskussionen hilfreich gewesen (435–439).

Der große Vorteil dieses vierten Bandes, aber auch des gesamten Werkes liegt darin, daß die oft sehr verstreute und detaillierte Einzelforschung zusammengeführt und in einen Überblick gebracht wird, in dem diese Detailforschung ihren Ort im größeren Zusammenhang findet und der zugleich neue Forschungen anzuregen vermag. Dieser nun vorliegende Überblick über den Diözesanklerus schließt trotz vorhandener Einzelstudien eine empfindliche Lücke, die bislang um so deutlicher spürbar war, als die aktuellen Diskussionen um das Priestertum historisch gewissermaßen in der Luft hingen, weil der Diskussionsstand der drei vorangegangenen Jahrhunderte kaum präsent war, geschweige denn zur Einsicht geführt hätte, die Gatz im Vorwort anführt, nämlich „wie

relativ vieles ist, was noch vor wenigen Jahren als unveränderlich galt" (5). Die angesichts der Kirchenkrise nicht verwunderliche Krise des priesterlichen Amtes braucht neben innovativen Ideen für die künftige Gestaltung auch den langen historischen Atem, wenn die Zukunftskonzepte nicht kurzatmig nur dem jeweiligen Zeitgeist hinterherhecheln sollen. Ein weiterer großer Vorteil dieses Werkes ist die Sammlung der verstreuten Literatur zu den verschiedenen Aspekten des Themas in übersichtlichen Bibliographien, die den Forschungsstand repräsentieren. Natürlich hat ein Werk mit einer solch breiten Themenstellung seine Lücken, die anhand der Register schnell auszumachen sind. So tauchen dort etwa die beiden Widerständler aus dem deutschen Klerus, Karl Leisner und Bernhard Lichtenberg, die 1996 in Berlin von Papst Johannes Paul II. seliggesprochen worden sind, nicht auf. Doch grundsätzlicher vermißt man Ausführungen über die spirituelle Ausbildung des Klerus und über die bisweilen einflußreichen Spirituäle, auch wenn diese erst spät als unverzichtbares Element der Ausbildung erkannt wurden (vgl. 89). Ein Beispiel dafür mag der ehemalige Spiritual des Germanicum sein, P. Wilhelm Klein S. J., der im Band III (163) der vorliegenden Geschichte immerhin als Anreger für die Ökumene gewürdigt wird. Die bisherigen Bände des sachlich informierenden, kompetent wertenden und solide ausgestatteten Handbuchs arbeiten nicht nur wenig beachtete Bereiche der Kirchengeschichte auf, sondern liefern im Ansatz auch eine Geschichte der Pastoral, die ihresgleichen sucht. M. Sievernich S. J.

Klein, Gotthard, *Der Volksverein für das katholische Deutschland 1890–1933.* Geschichte, Bedeutung, Untergang (Veröffentlichungen der Kommission für Zeitgeschichte B 75). Paderborn: Schöningh 1996. 597 S.

Um es gleich zu sagen: Der Titel täuscht. Denn die Entstehung und die eigentliche Erfolgszeit des Volksvereins (VV), die Kaiserzeit, wird in der Arbeit nur ganz knapp auf 36 Seiten, damit auf weniger als einem Zehntel des Textteils, behandelt; und zusammenfassende Resümees über seine Bedeutung und Erfolge vermißt man gänzlich. Hierzu greift man nach wie vor besser zu der alten Darstellung von Ritter (1954) und der neueren von Heitzer (1979). Diese Arbeit, unter Leitung von Hürten entstanden und als Inaugural-Dissertation in Eichstätt angenommen, befaßt sich vielmehr mit Krise und Untergang des VV in der Weimarer Republik und der beginnenden NS-Zeit. Ihre Quellenbasis besteht einmal im VV-Archiv in Potsdam, das noch von Ritter für verloren angesehen wurde und in das in DDR-Zeiten nur 6 Historiker der BRD (darunter Heitzer und Loth) Einsicht nehmen konnten; hinzu kommen eine Reihe persönlicher Nachlässe (vor allem von Wilhelm Marx im Kölner und Wilhelm Hohn im Mönchengladbacher Stadtarchiv) und Diözesanarchive (allen voran die von Köln und Aachen, in deren Sprengel Mönchengladbach lag).

Man hätte denken sollen, die Weimarer Republik und die neue Rolle des Katholizismus in ihr besiegele den großen Triumph des VV. Die innerkatholische integralistische Gegnerschaft, die ihm in der Modernismus-Krise schwer zugesetzt hatte, fiel weg; die Katholiken waren aus ihrer Inferiorität herausgekommen, ihre Partei nun in der Regierungsverantwortung; und der neuen politischen Aufgabe, vor allem der Hinführung der Katholiken zur Bejahung der Republik und zur loyalen Mitarbeit in ihr versagte sich auch der VV keineswegs. Tatsächlich verlieh ganz zu Beginn der Kampf gegen den sozialdemokratischen preußischen Kultusminister Hoffmann und seine kulturkämpferischen Allüren dem VV (ebenso wie der Zentrumspartei) Auftrieb. Dann jedoch kam es seit 1922 zu einem kontinuierlichen Rückgang der Mitgliederzahl, um 1928, im Jahr des finanziellen Zusammenbruchs, nur noch wenig mehr als die Hälfte des Rekordstandes von 1914 (damals 800 000) zu erreichen. – Die Gründe für diesen Niedergang sind komplex. Es ist einmal die Verquickung mit dem Zentrum und seinen politischen Krisen, ferner die von einem neuen Kirchenbild der jungen Generation herkommende Vereins- und Verbandskritik. Hinzu kam die Konkurrenz anderer, sich verselbständigender Massenorganisationen, die z. T. genuine VV-Aufgaben in Angriff nahmen, besonders des Katholischen Frauenbundes (gegen den der VV mit seinem Frauen-Anteil nicht ankam) und der katholischen Schulorganisation. Bildete der VV bisher die eigentliche Basisorganisation des Zentrums, das als solches nur an der Spitze existierte, so bildete dieses nun im

Zuge des Wandels zur Mitgliederpartei diese selber aus; Zentrum, katholische Arbeitervereine und christliche Gewerkschaften nahmen Bildungsarbeit und Funktionärsschulung, die vorher der VV für sie geleistet hatte, in eigene Regie. Dieser Identitätskrise suchten August Pieper und Anton Heinen auf eine Weise gegenzusteuern, die im Grunde den bisherigen typischen VV-Optionen widersprach. Man suchte eine sozialethische Neuorientierung der VV-Arbeit unter dem (damals en vogue befindlichen) Leitmotiv der „Volksgemeinschaft", bei der eine irrationale Gemeinschaftsmystik und eine Anti-Haltung gegen die moderne Massengesellschaft Pate stand (141–145); angestrebt wurde nicht mehr so sehr Sozialpolitik als „Gesinnungsreform" und intensive Volksbildung. Damit ging gerade der nüchterne Praxisbezug verloren, der in der Kaiserzeit den großen Vorteil der VV-Arbeit gebildet und durch den der VV die Katholiken aus Ghetto und anti-modernen Berührungsängsten herausgeführt hatte. Resonanz fand diese Neuorientierung nur bei Volksschullehrern und Landvolk (153). – Finanzielle Mißwirtschaft der Leitung, die auf sinkende Einnahmen infolge des Mitgliederschwundes nicht mit Sparmaßnahmen, sondern noch mit Ausbau der Organisation reagierte, führten schließlich 1928 zum Bankrott. Danach begann die letzte Phase. Jetzt war der VV auf finanzielle und geistige Hilfe durch den Episkopat angewiesen. Es war der Versuch einer Neuorientierung auf der Basis der jetzt durch Papst Pius XI. propagierten „Katholischen Aktion". Schwerpunkte bildeten jetzt der apologetische Abwehrkampf gegen „Neuheidentum" und Gottlosenbewegung (253–272), ferner die Bekämpfung des rechten und linken Radikalismus durch staatsbürgerliche Aufklärungsarbeit (272–284). Zu letzterem finden sich Dokumente, die generell für die politische Einstellung des deutschen Katholizismus in der Endphase der Weimarer Republik und speziell gegenüber dem NS von höchstem Interesse sind (insbesondere im Dokumentenanteil 465–471).

Sehr ausführlich wird der Untergang des VV nach der NS-Machtergreifung dargestellt (297–386). Sein Bemühen um loyale Mitarbeit konnte den Niedergang nicht aufhalten; der geplanten Selbstauflösung kam jedoch der gewaltsame Zugriff des NS-Regimes zuvor, der mit der Polizeiaktion vom 1. Juli 1933 begann, zwar gerichtlich (im „Kleinen" und „Großen VV-Prozeß") ein Mißerfolg für das Regime wurde, was jedoch an den Realitäten nichts änderte. – In einem Epilog („VV redivivus?", 387–410) befaßt sich der Autor mit den Bemühungen nach dem 2. Weltkrieg (vor allem in den Jahren 1947/48) den VV wiederzubeleben, die von Adenauer und anderen katholischen Politikern ausgingen, vor allem durch Prälat Böhler verhindert wurden: nicht bloß aus bischöflicher Furcht vor einem konkurrierenden Machtzentrum, sondern auch aus einer anderen Konzeption der Laienarbeit, die im jetzt geschaffenen Zentralkomitee die Koordinierung der Kräfte suchte. – Es folgt ein Anhang von Tabellen und Dokumenten (419–495) und darauf ein nicht weniger als 78 Seiten umfassendes Quellen- und Literaturverzeichnis. – Die Darstellung ist sorgfältig und detailliert. Störend wirkt die Überladung vieler Fußnoten mit allen möglichen oft nur sehr entfernt zur Sache gehörenden Querverweisen und die biographische Verifikation selbst allgemein bekannter Personen bis hin zu Adolf Hitler.

Kl. Schatz S. J.

Storia del Concilio Vaticano II. Vol II: *La formazione della coscienza conciliare.* Il primo periodo e la prima intersessione ottobre 1962 – settembre 1963. Hrsg. *Giuseppe Alberigo.* Bologna/Leuven: Il Mulino/Peeters 1996. 664 S.

In einer primär „dogmatischen" Sicht des 2. Vatikanums, die an den Texten orientiert ist, könnte die erste Session, die noch keine konkreten Ergebnisse erbrachte, wenn nicht als Leerlauf, so doch als bloße Anlaufphase erscheinen. Von der Sicht des Historikers und auch vom Eindruck der Zeitgenossen her ist jedoch klar, daß dieser ersten Phase von Herbst 1962 höchste Bedeutung zukommt. In ihr geschah, wie *Alberigo* in der Schlußzusammenfassung zu Recht herausstellt (630 f.), das kommunikative „Ereignis Konzil", die eigentliche Identitätsfindung des 2. Vatikanums. Die historische Erforschung dieses einzigartigen Ereignisses, seines Verlaufes, seiner Faktoren und Bedingungen, ist schon deshalb von höchstem Interesse. – Schneller als erwartet ist nach dem Band, der sich mit der Vorbereitung des Konzils befaßt (vgl. die Rezension im vorigen Jg. dieser Zschr. 605–08), dieser zweite Band herausgekommen. Er umfaßt die erste Sitzungsperiode und

ebenso die Zwischenphase einschließlich des Pontifikatswechsels. Es ist gleich zu sagen, daß dieses Werk den entscheidenden Schritt von der Sicht des Konzils, wie es sich aufgrund der öffentlich vorliegenden Akten und der damals schon publizierten Erinnerungen der Teilnehmer darstellte, zu der eigentlich wissenschaftlichen Erforschung der Hintergründe darstellt. Eine Fülle von Tagebüchern und sonstigen nicht edierten Quellen erlaubt jetzt erst den Blick „hinter die Kulissen", auf die Ziele der einzelnen Gruppen, ihre allmähliche Formierung und ihre strategischen Überlegungen. Wichtig ist auch, daß außer den offiziellen Vorlagen die bedeutenderen theologischen Alternativentwürfe, die den Konzilsvätern vorlagen, ihre ausführliche Würdigung erfahren.

Gehen wir auf die einzelnen Beiträge und ihre nennenswertesten neuen Ergebnisse ein! *Andrea Riccardi* behandelt unter dem Titel „La tumultuosa apertura dei lavori" (21–86) Ereignisse, Erwartungen und Stimmungen der Konzilseröffnung: d. h. die Atmosphäre zu Beginn, die feierliche Eröffnung am 11.10. und die beginnende Sammlung der Episkopate anläßlich der Kommissionswahlen. Die dominierende Atmosphäre ist bei der Mehrzahl der Konzilsteilnehmer zunächst eher die der Ratlosigkeit und Ungewißheit angesichts des ungewohnten Ereignisses. Eine eindeutige Akzentsetzung bildete dann die Eröffnungsansprache Papst Johannes' XXIII. „Gaudet mater ecclesia", die übrigens ganz von ihm stammt und sein persönliches Werk darstellt. Ihre Wirkung ist freilich mehr langfristig. Am Tage selbst wurde sie, zumal sie am Ende einer überlangen, ermüdenden und insgesamt pompös und überladen wirkenden Liturgie stand, von Konzilsvätern und Theologen in ihrer Tragweite kaum erfaßt. In den Wochen danach und vor allem bei der Debatte des Offenbarungsschemas entfaltete sie, wie in den folgenden Beiträgen immer wieder deutlich wird, ihre Virulenz als Katalysator der Erneuerungs-Erwartungen und trug wie kein sonstiger Einzeltext zur „Identitätsfindung" des Konzils bei (262, 279–281). – Ein weiteres Schlüsselerlebnis ist die Intervention von Liénart (und dann Frings) am 13.10. gegen die vorzeitigen Kommissionswahlen. Wie aus den Quellen hervorgeht, steht hinter ihr kein breit angelegter Plan, wohl aber ein mehr als nur persönliches Unbehagen, das eine längere Vorgeschichte hat (50 f.). Das Erlebnis dieses Tages war entscheidend für die „Selbstfindung" des Konzils und dafür, daß die Bischöfe sich selbst als seine Träger sahen (vgl. etwa das Zeugnis des späteren Kardinals Gantin: 49). Es fehlen auch nicht Versuche von „konservativer" Seite, potentielle Kräfte zu organisieren, die jedoch infolge interner Differenzen über die Strategie in dieser Anfangsphase nicht recht zum Zuge kommen (48). – Ereignisse, Beratungen und anlaufende Kommunikationsstrukturen der ersten Wochen, aber auch die Kuba-Krise, die Rolle Johannes' XXIII. bei ihrer Beilegung und die Entwicklung des Gesundheitszustandes des Papstes behandelt *Gerald Fogarty* („L'avvio dell'assemblea", 87–127). Eine Versammlung von 2500 Mitgliedern bedurfte der inneren Strukturierung ihrer Meinungsbildung, um nicht ein passives Instrument der Leitung oder bestimmter Wortführer zu werden. Wie, veranlaßt durch die Unzufriedenheit über die ersten doktrinären Schemata, vor allem über die Bischofskonferenzen einerseits, unter Führung maßgeblicher Konzilstheologen anderseits, diese Meinungsbildung anläuft, darin gewährt der Beitrag von Fogarty manchen Einblick. Für die Konzilstheologen kristallisierte sich vor allem folgende Frage heraus: Sollte man auf Ablehnung der doktrinären Schemata und die Vorlage von Alternativtexten (so den Rahner-Ratzinger-Text und das Prooemium Congars) dringen (so die meisten Deutschen) oder auf Verbesserung der bestehenden? – Bewußt hatte die Konzilsleitung den Einstieg mit der weniger konfliktträchtigen und von einem gewissen pastoralen Konsens getragenen Liturgiedebatte gewählt. *Matthijs Lamberigts* bietet hier eine gute Zusammenfassung der Konzilsdiskussion (129–192), in welcher nicht zuletzt die bekannte Tatsache deutlich wird, in welchem Maße bereits das ekklesiologische Problem diese Debatte überschattete. – Der folgende Beitrag von *Hilari Raguer* geht dann nicht mit den Konzilsdebatten weiter, sondern behandelt unter dem Titel „Fisionomia iniziale dell'assemblea" die entstehenden Gruppenbildungen, Kommunikationsstrukturen und -mechanismen der Versammlung (193–258). Er überlappt sich z. T. mit den vorausgehenden Ausführungen von Fogarty, geht jedoch mehr ins Detail und stützt sich vor allem auf die einschlägige Forschung von Gomez de Arteche. Zu diesen strukturierenden Gruppierungen gehören in erster Linie die Bischofskonferenzen, die – zwar nicht rechtlich, wohl jedoch faktisch – zu einem inneren Struk-

turprinzip des Konzils, ähnlich wie die Konstanzer „Nationen", werden. Es gehören dazu aber auch informelle internationale Gruppierungen, so auf der einen Seite der konservative „Coetus internationalis patrum", bei dem vor allem die führende und initiative Rolle von Proença Sigaud v. Diamantina (Südbrasilien) sowie seines Hauptmitarbeiters Marcel Lefèbvre herausgestellt wird, auf der andern Seite der „zentraleuropäische Block" als Kristallisationszentrum, ideell sehr ausstrahlend vor allem durch seine Periti, politisch jedoch weniger effizient, schließlich noch weitere kleinere Gruppen, z. B. die der „Kirche der Armen".

Die erste größere konziliare Konfrontation zwischen „Progressiven" und „Konservativen", die Debatte über das von Tromp ausgearbeitete Schema über die „Quellen der Offenbarung", stellt *Giuseppe Ruggieri* dar (259–293). Es ist ein spannungsreiches und in seiner historischen Virulenz ungeheuer geladenes Thema: Nicht zu Unrecht hat man gesagt, daß diese Woche vom 14. bis 20. November 1962 das Ende einer Epoche besiegelt, nämlich die Wende von der Kirche der Anti-Moderne und Restauration zu der des 2. Vatikanums, ja das „Ende der Gegenreformation" (259, 282, 293). Es ist natürlich immer eine fragwürdige Sache, in Tagen das Ende einer Epoche festzumachen; wenn man aber schon solch scharfe Grenzen ziehen will, dann eignen sich diese Tage wohl mehr als andere dazu. – Ruggieri stellt nun für diese Diskussion einmal die wegweisende Rolle der theologischen Gutachten vor allem von Schillebeeckx und Rahner (262–267) sowie eines Berichts von Feiner am 9.11. im Einheitssekretariat (268–270) heraus, während umgekehrt die italienische Bischofskonferenz noch auf eine Verschärfung der doktrinären Verurteilungen hinzielte (270 f., 275). Die Diskussion selbst drehte sich vor allem um die „pastoralità della dottrina". Ottaviani und seine Richtung schieden klar Lehre und pastorale Anwendung und wurden nicht müde zu betonen, Grundlage der Pastoral sei die sichere Lehre. Auf der andern Seite errang jetzt die päpstliche Eröffnungsansprache „Gaudet mater ecclesia" erst geschichtliche Wirksamkeit; in ihr ergriff das Konzil gleichsam sein eigenes Ziel (279). Freilich muß gerade dem heutigen Leser auffallen, wie zurückhaltend und vorsichtig die Mehrheit noch in eigentlich theologisch-sachlicher Kritik am Schema Tromp war. Hier mußten auch die führenden „progressiven" Konzilsväter noch manches sowohl an theologischem Bewußtsein wie an Mut und konziliarem Selbstbewußtsein nachholen. – Auch die ekklesiologischen Debatten der letzten Konzilswochen werden von Ruggieri behandelt, nachdem *Lamberigts* auf 13 Seiten die davor liegende kurze Debatte über das Schema der sozialen Kommunikationsmittel dargestellt hat (295–308). Sie sind treffend betitelt „Il difficile abbandono dell'ecclesiologia controversista" (309–383) und umfassen die Debatten über das (von der Ostkirchenkommission ausgearbeitete) Schema „De unitate ecclesiae" (in der sich hauptsächlich nur die Melkiten um Patriarch Maximos engagierten) sowie über das Kirchenschema der Theologischen Vorbereitungskommission. Zu letzterem wurden wichtige Alternativdokumente verbreitet. Besondere Bedeutung errang das des Löwener Philips (325–331). Es war hauptsächlich auf die Rolle der Bischöfe bezogen, enthielt hier neu das Prinzip der Kollegialität, spiegelte sonst noch weitgehend die alte Ekklesiologie wider, erwies sich jedoch gerade so als geeignet „a traghettare il vecchio schema verso contesti teologici più aperti" (332). Nicht von diesem Kompromißcharakter geprägt, sondern radikaler ablehnend waren demgegenüber die Observationes von Schillebeeckx (332–338) und Rahner (338–343): sie wollten nach der Erfahrung mit dem Schema „De fontibus" auch dieses Schema zum Scheitern bringen und dazu eine kohärente Alternative anbieten. Der Autor verhehlt nicht seine Sympathie für letztere und sieht in dem Kompromiß von Philips letztlich den Grund dafür, daß die alte Ekklesiologie bis über die „Nota praevia" in „Lumen gentium" fortlebte (343). Die Schlüsselrolle des Philips-Schemas tritt übrigens auch in der Darstellung von Grootaers über die Kommissionsarbeit in der Zwischenkonzilszeit hervor. Sehr bald griff man dort auf es zurück (429); sein spezifischer Vorteil war die „via media" zwischen Altem und Neuem und damit die größere Konsensfähigkeit (433). „Philips spielt" – so abschließend Alberigo – „eine ebenso bedeutende Rolle wie Tromp 1960–1962" (624). – In der Darstellung der Konzilsdiskussion gewichtet Ruggieri mit Recht gerade auch solche Beiträge, die sich grundlegend mit Rolle und Funktion des Konzils im ganzen befassen und daher eine gewisse Schlüsselstellung besitzen, auch wenn sie nicht berücksichtigt wurden. Dazu gehört der Vorschlag Lefèbvres, zu jedem

Thema zwei Schemata zu verfassen, ein doktrinäres, in welchem die Dinge genau gesagt werden, und ein mehr „pastorales" für die Welt (368), aber auch der Beitrag von Suenens vom 4.12. („De ecclesia ad intra" – „De ecclesia ad extra" als die beiden Schwerpunkte des Konzils), der richtungweisend für GS werden sollte (369 f.), und schließlich der Lercaros am 6.12., der mit dem Zentralgedanken der „Kirche der Armen" dem kirchlichen Bewußtsein seiner Zeit voraus war, aber dadurch zunächst nur in kleinen Kreisen französischer und lateinamerikanischer Konzilsväter und Theologen Resonanz fand (371 f.). – Obwohl dies über das Thema des Kapitels hinausführt, behandelt Ruggieri hier auch die ersten Sitzungen der am 21.11. von Johannes XXIII. geschaffenen Gemischten Kommission, die das Offenbarungsschema umzuarbeiten hatte (376–382). Nach wie vor war hier das Verhältnis von Schrift und Tradition (Ist die Tradition eine zweite, inhaltlich ergänzende Offenbarungsquelle neben der Schrift?) der Hauptkontroverspunkt, über den heiße Diskussionen entbrannten und keine Übereinkunft zu erzielen war. Dies sollte sich in der Zwischenkonzilszeit mehrfach wiederholen.

Über diese Zeit zwischen den beiden Konzilsperioden handelt ausschließlich *Jan Grootaers.* Das wesentlich ausführlichere Kapitel von 173 Seiten ist dabei der internen Kommissionsarbeit gewidmet („Il Concilio si gioca nell'intervallo. La „seconda preparazione" e i suoi avversari", 385–558). Wie der Titel schon andeutet, ist das Hauptthema der Kampf um die Berechtigung und Notwendigkeit der „zweiten Vorbereitung" der Dekrete. Wenn man die erste Vorbereitung als im Prinzip nach wie vor gültig und nicht durch die Konzilsväter desavouiert ansah, suchte man eine radikalere Neubearbeitung zu verhindern und sich mit Einzelkorrekturen zu begnügen. Anders jedoch, wenn man die bisherige Willenskundgebung der Konzilsväter als radikalere Desavouierung der bisherigen Linie der Konzilsvorbereitung interpretierte. Der Autor zeigt, wie sich dieses Ringen durch die meisten Auseinandersetzungen in den Kommissionen über die konkreten Schemata hindurchzieht. Ottaviani hielt nach wie vor an der Superiorität der (allein zeitenthobenen) dogmatischen Dekrete gegenüber den (von zufälligen Zeit- und Ortsbedingungen abhängigen) andern fest und weigerte sich, wie schon bei der vorkonziliaren Vorbereitung, mit anderen Kommissionen zusammenzuarbeiten (402 f.). Die eigentliche Schlüsselrolle kam jedoch in dieser Zwischenphase Kardinalstaatssekretär Cicognani zu, der von Johannes XXIII. auch zum Leiter der Koordinierungskommission ernannt worden war (zusammenfassend zu ihm 549 f.); er bemühte sich um Kontinuität mit der „ersten Vorbereitung", widersetzte sich daher tendenziell einer „zweiten Vorbereitung", konnte jedoch die Kräfte, die in der ersten Sitzungsperiode wach geworden waren und in den Kommissionen zu grundlegenden Neurorientierungen drängten, nur teilweise bremsen. – In diesem Rahmen behandelt Grootaers auch den Pontifikatswechsel. Montini, der „Kronprinz" Johannes' XXIII., anderseits von den Konservativen als „geringeres Übel" gegenüber Lercaro akzeptiert, verstärkte einerseits in mehrfacher Beziehung (intellektuelle Aufgeschlossenheit, politische Fähigkeit zur Kurienreform) die „progressive" Linie. Anderseits weist der Autor auch auf den Kompromißcharakter seiner Maßnahmen hin, so bei der Einrichtung der vier Konzilsmoderatoren, die anderseits mit der von Cicognani geleiteten Koordinierungskommission verklammert wurden (540–545). – Das letzte Kapitel, welches, ebenfalls von *Grootaers* verfaßt, die öffentliche Resonanz des Konzils behandelt („Flussi e riflussi tra due stagioni", 559–611), ist demgegenüber schon vom Umfang her mit nur 52 Seiten etwas dürftig ausgefallen. Es behandelt außerdem sehr heterogene Gegenstände wie einen Überblick über bischöfliche Hirtenbriefe, beginnenden Polarisierungen in Deutschland, Belgien und den Niederlanden, erste Zeichen des Wandels in den „traditionellen Katholizismen" Italiens, der spanisch und irisch geprägten Länder, Reaktionen auf das Konzil in der ökumenischen Bewegung („un disordine promettente"), die Berichterstattung der katholischen Presse, Pressepolitik und „Konzilsgeheimnis" in der Koordinierungskommission und schließlich die neuen Fäden des Vatikans zu kommunistischen Regimen. Unbefriedigt bleibt man hier besonders bei der Darstellung der deutschen Kontroversen. Wenn hier (562 f.) die Kritik von Walter Dirks in den „Frankfurter Heften" an den deutschen Bischöfen erwähnt wird, die in „Rom" und „Fulda" mit „zwei Gesichtern" aufträten („progressiv" in Rom und „konservativ" im eigenen Land), dann wäre zu dieser damals öfters geäußerten Kritik an „den" (welchen?) Bischöfen einmal auf die Komplexität des dahinter

stehenden Phänomens hinzuweisen: Kann es nicht auch darauf hindeuten, daß bestimmte Bischöfe die Eigendynamik ihrer Worte und ihren Signalcharakter unterschätzten? Auf jeden Fall müßte man hier stärker inhaltlich auf die Kontroversen vor allem um Amery („Die Kapitulation oder Deutscher Katholizismus heute") und Hernegger („Macht ohne Auftrag") eingehen, Schriften von 1963, die eine radikale Kritik an der gesellschaftlichen Wirklichkeit „Katholizismus" enthielten und auf die sich die wiederum von Dirks kritisierte Kritik der deutschen Bischöfe bezieht. Hier wäre es wohl generell angebrachter gewesen, die Konzilsresonanz in den einzelnen Ländern durch jeweilige Kenner differenzierter nach spezifischen Hintergründen darzustellen; dann würden auch Schnitzer vermieden wie daß (scheinbar in Wiedergabe von Dirks) von dem „partito confessionale" in Deutschland gesprochen wird (563).

Eine konkrete Frage bleibt nach wie vor, die auch im ersten Band unbeantwortet blieb. Es ist die nach dem „Rätsel Johannes XXIII.". Nicht nur die Eröffnungsansprache „Gaudet mater ecclesia" setzte eindeutige Akzente; auch aus den mehrfach zitierten persönlichen Notizen des Papstes geht unzweifelhaft hervor, daß seine Sympathien in der ersten Konzilsperiode ganz überwiegend bei den „progressiven" Konzilsvätern waren und nicht bei den vorbereiteten Schemata, die er selbst doch vorher für gut befunden hatte. Um einen Wandel bei ihm selbst, auch bei allen sich durchhaltenden Grundintuitionen, kommt man nicht herum. Wie ist dieser zu erklären? Ist es vor allem die Resonanz in der Konzilsmehrheit selbst, bzw. die erst jetzt gemachte Erfahrung, daß bestimmte Positionen, die für ihn bisher auch von seiner hausbackenen bäuerlich-konservativen Theologie und Spiritualität her selbstverständlich waren, nicht zu den geistlichen Intuitionen paßten, die für ihn wichtig waren? Wie dem auch sei: hier bedürfte wohl der „Mythos" des Roncalli-Papstes einer Entmythologisierung, die in diesem Werke leider nicht geschieht. Dazu gehört auch, daß der ganze Kompromißcharakter päpstlicher Entscheidungen in bezug auf das Konzil, den man bei seinem Nachfolger feststellen kann (wie man ihn auch immer beurteilen mag), auch bei ihm schon voll zu Tage tritt: man denke nur an die hier von Riccardi (63 f.) leider verschwiegene Tatsache, daß die Ernennung des päpstlichen Drittels der Kommissionsmitglieder eindeutig die (im Konzil durchgefallene) konservative Seite verstärkte.

Für die internen Konzilsvorgänge dürfte dieses Werk wohl auf absehbare Zeit zum Standardwerk werden. Hierin liegt seine Stärke. Seine Grenzen liegen darin, daß die zu einer historischen Betrachtung gehörende Einbettung des Konzils in die ganze gesellschaftliche und mentalitätsmäßige Entwicklung der Zeit, die etwa soziologisch in der Kategorie der „Modernisierung" (Gabriel, Kaufmann) erfaßt wird, zwar nicht ausgeblendet wird (was gerade für das 2. Vatikanum auch nicht möglich wäre), aber doch nur wenig über das Bewußtsein hinausgelangt, das die kirchlichen „Progressiven" der 60er Jahre selbst davon hatten. Die besonders im Zusammenhang der Rezeption des 2. Vatikanums und der nachkonziliaren „Krise" zu stellende Frage, wieweit hier die Eigendynamik der säkularisierten Moderne und ihre Sogkraft auf die vom Konzil ausgelösten Entwicklungen unterschätzt wurde, kommt schon von da aus kaum auf. Für diese historische Gesamteinbettung stellt der im deutschen Bereich erschienene und vom Rezensenten in dieser Zschr. ebenfalls besprochene Sammelband „Vatikanum II und Modernisierung" eine willkommene Ergänzung dar. Kl. Schatz S. J.

Chenu, Marie-Dominique, *Notes quotidiennes au Concile.* Eingel. und hsg. v. *A. Melloni.* Paris: du Cerf 1995. 153 S.

Das Konzilstagebuch des als Vertreter der „Nouvelle théologie" bekannten Dominikanertheologen Chenu stellt sicher unter den Tagebüchern des 2. Vatikanums keine erstrangige Quelle dar, ist aber doch nicht bedeutungslos. Es beginnt mit dem 8. 9. 1962, noch vor der Ankunft in Rom, anläßlich von mehreren beunruhigenden Briefen, die den Verfasser erreichten. Es erstreckt sich, wie viele Konzilstagebücher, nicht auf den ganzen Konzilsverlauf, sondern reicht nur bis zum 12. 11. 1963; de facto beschränkt es sich jedoch auf die erste Konzilsperiode von Herbst 1962, während es für die zweite nur ganz kurze und sporadische Notizen enthält. Chenu war kein päpstlicher Konzilstheologe, daher auch nicht auf den Generalkongregationen anwesend, sondern bischöflicher Peri-

tus des Bischofs Rolland von Antsirabe (Madagaskar), seines Schülers in Le Saulchoir in den Jahren 1930–38.

Von höchstem Wert für die Forschung ist außer dem Tagebuch selbst die instruktive Einführung des Herausgebers *Alberto Melloni* über die bisher bekannten Diarien des 2. Vatikanums, für jede historische Erforschung des Konzils künftig zu konsultieren. Interessant ist dabei auch das vom Herausgeber durch viele Zitate belegte Echo dieser Tagebücher auf die Eröffnungsansprache Johannes' XXIII. „Gaudet mater ecclesia" vom 11.10.1962 (23–48): sie wurde von den meisten in ihrer Bedeutung gar nicht erfaßt. – Der Wert dieses Tagebuches liegt auf der einen Seite in seinem Charakter als „Stimmungsbarometer", in den von ihm vermittelten Eindrücken von Gesprächen, in der Beurteilung von Personen, Situationen, Texten. Aber auch für die Ereignisgeschichte „hinter den Kulissen" ist es nicht ohne Wert. Die meist kargen Notizen, in den Fußnoten angereichert durch Texte Chenu's und Zitate aus den Briefen anderer, sowohl aus dem weiteren Dossier Chenu's wie aus anderen unveröffentlichten Quellen (so aus den Tagebüchern Congars und Semmelroths) bieten einen lebendigen Einblick in das fieberhafte Zusammenspiel von Theologen (Chenu, Congar, Küng, Rahner) und Konzilsvätern (Liénart, Döpfner, König, Léger, Suenens, Volk), um die ersten Schemata durchfallen zu lassen: so z. B. über die wichtige Zusammenkunft am Nachmittag des 19.10. bei Volk (74–76; dazu jetzt in der Konzilsgeschichte von Alberigo, Bd II, 99–101). Von Chenu stammt die Idee der konziliaren Botschaft an alle Menschen, die ihn dann doch, als sie am 20.10. Wirklichkeit wurde, nicht recht befriedigte (78; zu ihr jetzt Alberigo II, 71–74). Er verfaßte, wie aus seinem Tagebuch hervorgeht, die beiden Interventionen des melkitischen Bischofs Hakim am 17.11. zum Offenbarungs-Schema (108) und am 4.12. zum Kirchen-Schema (130). Interessante Einzeldokumente, vom Herausgeber in den Fußnoten ediert, sind u. a. zwei Texte von Dossetti über die Aufgabe des Konzils (94–98 Anm. 2) und über seine Prozedur (99–104 Anm. 1).

Die sehr sorgfältige und durch vielerlei Erklärungen und Texte illustrierte Edition stellt einen wertvollen Einzelbeitrag zur historischen Erforschung des Konzils dar.

Kl. Schatz S. J.

Vatikanum II und Modernisierung. Historische, theologische und soziologische Perspektiven. Hgg. *Franz-Xaver Kaufmann* und *Arnold Zingerle*. Paderborn u. a.: Schöningh 1996. 422 S.

Das 2. Vatikanum jenseits von Polemik oder Glorifizierung als geschichtliche Größe zu sehen, ist eine Aufgabe, die jetzt erst beginnt, da wir nach über drei Jahrzehnten den Abstand zum Fühlen und Denken der damaligen Zeit deutlicher empfinden. Und sie ist eine Aufgabe, die nur zusammen von Theologen, Historikern und Soziologen angegangen werden kann. Und doch steht eine solche befruchtende fächerübergreifende Zusammenarbeit erst am Anfang. Den Historikern fehle oft der „Mut zur synthetisierenden Interpretation im Lichte übergreifender theoretischer Konzepte", den Soziologen die „Bereitschaft, sich auf die historische Vielfalt der Erscheinungen und ihre variablen Bedeutungen einzulassen" – so *Arnold Zingerle* im Vorwort (7). Der vorliegende Band, ein Gemeinschaftswerk von Theologen, Historikern und Soziologen, will zu einer solchen Synthese beitragen, indem er das 2. Vatikanum und den mit ihm einhergehenden kirchlichen Umbruch anhand des vor allem von Gabriel und Kaufmann entwickelten und auf den Katholizismus bezogenen „Modernisierungskonzeptes" untersucht. Die 20 Beiträge beschränken sich freilich alle auf den europäischen Raum, auf den allein der westliche „Modernisierungs"-Begriff voll anwendbar ist.

Nach der Einführung von *Franz-Xaver Kaufmann* („Probleme und Wege einer historischen Einschätzung des II. Vatikanischen Konzils", 9–34), welcher bereits ein Kurz-Resümee der einzelnen Artikel enthält, behandeln die ersten fünf Beiträge die entferntere und nähere Vorphase des Konzils, und zwar – um eine gewisse Geschlossenheit zu gewährleisten – aus der speziellen Perspektive des deutschen Katholizismus. – *Wilfried Loth*, der beste Kenner des deutschen politischen Katholizismus speziell der Kaiserzeit, stellt in seinem Aufsatz („Politischer Katholizismus in Deutschland: Entstehung, Antriebskräfte, Verfall", 35–52) die innere Heterogeneität des deutschen

politischen Katholizismus und des ihn tragenden katholischen Milieus heraus. Die politischen Zielvorstellungen des Ultramontanismus, die an seiner Wiege standen, enthüllten sich schon unter Leo XIII. immer mehr als illusionär, während die neuen politisch-sozialen Bewegungen (innerhalb des Zentrums seit Ende des 19. Jh.s im wesentlichen die bürgerliche, die ländlich-agrarische und die Arbeiterbewegung) „ihre Inhalte ... weitgehend unabhängig von kirchlicher Vorprägung entwickelten ... Das Defizit an kirchlicher Orientierung verschaffte den außerkirchlichen Impulsen, die durch die Mobilisierung breiter Bevölkerungsschichten in den Katholizismus hineinwirkten, eine starke Prägekraft" (38). Sein Gesamtfazit daher: „Zur Abwehr der Moderne angetreten, haben sie (der politische Katholizismus und das katholische Milieu) selbst beträchtliche Modernisierungspotentiale entwickelt und schließlich die Moderne in unterschiedlicher Weise mitgestaltet" (50). Hier bleiben freilich einige Fragen übrig, vor allem die, ob „Abwehr der Moderne" (welcher Moderne?) gerade dem Beginn des Zentrums, das ja ursprünglich keine konfessionelle Partei sein wollte, gerecht wird. Der Autor bescheinigt ja speziell Windthorst, daß er „konservativen Utopien immer wieder Absagen erteilt und konsequent für die Verwirklichung rechtsstaatlicher Prinzipien gestritten hatte" (40). Zu nennen wäre hier insbesondere der Grundrechtsantrag des Zentrums von Frühjahr 1871, damals in den Augen der Nationalliberalen „vor-modern", heute aber auch von nicht-katholischen Historikern als vertane Chance rechtsstaatlicher Fundierung gewertet. Hat er nur darin seinen Grund, daß es schon damals die „bürgerliche" Komponente im politischen Katholizismus gab, oder nicht auch in katholisch-naturrechtlichen Wurzeln, zumal wenn man die politischen Ideen Kettelers mitberücksichtigt? Müßte man hier nicht stärker sehen, daß nicht nur der politische Katholizismus im einzelnen sehr vielschichtig ist, sondern auch der sog. „Ultramontanismus" und nicht zuletzt Begriffe wie „Moderne" oder „Abwehr der Moderne"? – Der Historiker *Heinz Hürten* („Deutscher Katholizismus unter Pius XII.: Stagnation oder Erneuerung?", 53–65) kommt zu folgendem Fazit: Bei aller äußeren Prosperität und einzelnen modernisierenden Elementen wird kein neues kohärentes Konzept entwickelt, welches die in der Defensive bewährten Kräfte des deutschen Katholizismus in die Offensive umgepolt hätte (63). Interessant ist seine Beobachtung, daß Kritik an der Kirche, soweit vorhanden, sich überwiegend darauf bezog, daß in ihrer gesellschaftlichen Präsenz zu wenig ihr Charakter als Heilsanstalt hervortrete, und daß diese Erwartungen mit ein Grund zur enthusiastischen Aufnahme Johannes' XXIII. und des Konzils waren. – Ergänzt wird sein Exposé über den deutschen Katholizismus der 50er Jahre durch das eines Soziologen, nämlich *Karl Gabriel* („Katholizismus und katholisches Milieu in den fünfziger Jahren der Bundesrepublik: Restauration, Modernisierung und beginnende Auflösung", 67–83). Insgesamt zeigt diese Zeit ein Doppelgesicht als „Sattelzeit" (79), in der sich schon die Auflösung der 60er Jahre vorbereitete. Ihr grundlegendes Problem ist, daß die „strukturelle Modernisierung" vom Mehrheitskatholizismus voll mitgetragen wird, im Unterschied zur „kulturellen Modernisierung", letzten Endes jedoch das eine ohne das andere nicht möglich war. – Es folgen zwei Beiträge über die bischöflichen Vota vor dem Konzil, beide von Kirchenhistorikern. *Klaus Wittstadt* untersucht speziell den deutschen Episkopat („Perspektiven einer kirchlichen Erneuerung – Der deutsche Episkopat und die Vorbereitungsphase des II. Vatikanums", 85–106), *Viktor Conzemius* weitet den Blick auf ganz Europa („Die Modernisierungsproblematik in den Voten europäischer Episkopate", 107–129). Erscheinen bei Wittstadt die vorkonziliaren Vota doch vielleicht etwas zu sehr als Vorwegnahme einer eindeutig verstandenen konziliaren Öffnung, so weist Conzemius stärker auf die Notwendigkeit hin, sie an ihrem konkreten historischen Ort zu sehen (108). In ihrer nationalen und individuellen Unterschiedlichkeit bieten sie eine facettenreiche Bestandsaufnahme der Ortskirchen im Übergang von Pius XII. zu Johannes XXIII., enthalten dabei auch Fermente mit beträchtlichem Erneuerungspotential. Was durchweg noch fehlt, ist der Blick für die Priester- und Frauenproblematik.

Der zweite Themenkomplex befaßt sich mit dem kommunikativen und geistigen Prozeß des Konzils selbst, freilich nur in 4 Beiträgen. *Hermann J. Pottmeyer* behandelt in einem meisterhaften und perspektivenreichen Überblick die „Modernisierung in der katholischen Kirche am Beispiel der Kirchenkonzeption des I. und II. Vatikanischen Kon-

zils" (131–146). Auch das 1. Vatikanum war (worin man ihm sicher voll zustimmen kann) keineswegs nur einfach „vor-modern", sondern repräsentiert im Sinne des Modernisierungsbegriffs Gabriels und Kaufmanns die „eingeschränkte Moderne" im Sinne der Ausdifferenzierung (von Kirche und Staat, Glaube und Vernunft), nicht jedoch der kulturellen Pluralisierung und Individualisierung. Neu ist im 2. Vatikanum die positive Sicht der Subjektwerdung und des Freiheitsanspruchs der Moderne; im Kirchenbild werden Pluralität, Wandelbarkeit, innere Geschichtlichkeit und Stehen in der Welt thematisiert; die eigene kirchliche Verabsolutierung wird in zwei Richtungen zurückgenommen: im Blick auf die Souveränität Gottes und die Eigenständigkeit der Welt. Freilich weist der Autor auch darauf hin, daß das Konzil im Horizont der Fortschritts- und Zukunftsgläubigkeit der 60er Jahre stand (144). Hoffnungen, die sich mit seinen neuen Akzenten im Kirchenbild verbanden, seien enttäuscht worden einmal, weil es nicht gelang, die zentralistische Gestalt des Primats weiterzuentwickeln, dann weil „das Konzil die Erosion der volkskirchlichen Strukturen nicht aufhalten konnte und die vom Konzil ... geforderte ... ‚Personalisation' des Glaubensvollzugs zu einem entschiedenen Christsein hinter den desintegrierenden Individualisierungsprozessen zurückblieb" (145). – Lag es nicht vielleicht auch an der inneren Spannung der Konzilsaussagen selbst, gerade in „Lumen gentium" (LG)? – *Joseph A. Komonchak* befaßt sich in seinem Beitrag „Das II. Vatikanum und die Auseinandersetzung zwischen Katholizismus und Liberalismus" (147–169) im wesentlichen mit „Gaudium et Spes" (GS) und „Dignitatis Humanae" (DH). Interessant und weiterführend ist seine Feststellung eines Gegensatzes innerhalb der „Progressiven", der vor allem bei der Diskussion von GS zutage trat: von „Augustinisten" (Kategorie Sünde–Gnade) und „Thomisten" (Natur–Gnade), wobei erstere vor allem von deutschen Konzilsvätern repräsentiert werden, die den zu welt-optimistischen Charakter des Schemas kritisierten, die Thomisten mehr von französischen Bischöfen und Theologen. Die Auseinandersetzung mit dem Liberalismus ist mit DH nicht beendet, sondern verschoben: sie stellt sich nicht mehr so sehr auf der Ebene des Staates als vielmehr der Gesellschaft, vor allem in der Frage nach Werten und angesichts der Tendenz, Gesellschaft auf einem rein prozeduralen Konsens aufzubauen. – *Elmar Klinger* („Das Aggiornamento der Pastoralkonstitution", 171–187) möchte GS als den eigentlichen hermeneutischen Schlüssel des Konzils sehen. Angefangen mit dem Suenens-Plan von Dezember 1962 zeigt er, wie hier ein Perspektivenwechsel im Verhältnis von Kirche und Gesellschaft (bei dem nicht mehr bloß die Kirche gibt und die Gesellschaft empfängt) stattfindet und über viele Umwege auch im Konzil durchgesetzt wird. Ob man freilich deshalb GS als das Zentrum des Konzils (und nicht als eines seiner Pole) sehen kann, scheint doch etwas fraglich. – *Arnold Zingerle* sucht das 2. Vatikanum von den Kategorien des soziologischen Charisma-Begriffs Max Webers her zu deuten („Institution des Außeralltäglichen. Das Konzil aus der Sicht soziologischer Charisma-Theorie", 189–208). Schon das (ökumenische) Konzil selbst ist eine „Institution des Außeralltäglichen", bzw. ein institutionelles kirchliches Organ zur Bewältigung außerordentlicher Lagen (198); mehrfach verstärkt wird dies durch das persönliche Charisma Johannes' XXIII. und das spezifisch situationsbedingte des 2. Vatikanums.

Der dritte Themenkomplex, die Nachkonzilszeit, nimmt ungefähr die Hälfte des Raumes ein. Eine, natürlich vor allem von kirchlichem Interesse diktierte, Fragestellung lautet: Gehen die Veränderungen im religiösen Verhalten, die man als „nachkonziliare Krise" zusammenfaßt, primär (a) auf das Konzil selbst oder zumindest seine einseitige Interpretation durch die „Progressiven" (so überwiegend die „Konservativen"), oder (b) auf seine mangelnde Verwirklichung (so meist die „Progressiven"), oder (c) gar nicht primär auf innerkirchliche Faktoren, sondern auf den Modernisierungsschub und Wertewandel der Gesellschaft zurück? Der Beitrag von *Karel Dobbelaere* und *Liliane Voyé* „Europäische Katholiken und die katholische Kirche nach dem Zweiten Vatikanischen Konzil" (209–232) gibt hierzu, gestützt auf die Auswertung zahlreicher Umfragen und Statistiken, eine Antwort, die auf c) mit gelinder Modifikation durch a) hinausläuft. Das Ergebnis lautet: Die allgemeine Säkularisierung schuf schon vor dem Konzil langfristige Dispositionen, bewirkte Erosion und Zweifel; die öffentlichen Debatten und Krisen des Konzils und der Zeit danach beschleunigten jedoch noch einmal akut diesen langfristigen Prozeß und verstärkten damit den Säkularisierungsschub (230). Jedenfalls ein sehr

ernüchterndes Fazit für die kirchliche Möglichkeit, einer säkularisierten Öffentlichkeit überhaupt noch Eigenes zu vermitteln! – Vier Beiträge befassen sich dann mit den nachkonziliaren Entwicklungen in vier von Geschichte und Struktur verschiedenen europäischen Katholizismen: *Michael B. Hornsby-Smith* mit Großbritannien und Irland (233–251), *Leo Layendecker* mit den Niederlanden (253–271), *Franco Demarchi,* ergänzt durch *Giuseppe Capraro,* über Italien (273–289), und *Miklós Tomka* über Ungarn (291–313). Der Beitrag von Layendecker über die Niederlande mit dem Untertitel „Ein Streit um das Charisma" erweist sich freilich nicht nur als einseitig parteiisch und von einer penetranten Aversion gegen das Amt getragen; im Unterschied zu den anderen behandelt er auch nicht die religiöse Entwicklung, sondern bloß innerkirchliche Auseinandersetzungen. Als am untypischsten im europäischen Vergleich stellt sich Italien dar, wo sich eine Zunahme einer diffusen individuellen Religiosität, jedoch nicht unbedingt im Sinne des christlichen Glaubens und Dogmas, feststellen läßt (283, 285, 288 f.). – Die nächsten vier Beiträge behandeln dann thematische Teilaspekte. *Gottfried Korff* („Kultdynamik durch Kultdifferenzierung? Beobachtungen zur Rochus- und Sebastiansverehrung im 19. und 20. Jahrhundert", 315–331) zeigt, wie die Verehrung der beiden „Pestheiligen" durch Aufklärung und Romantik hindurch im 19. Jh. eine kämpferisch-ultramontan-antimodernistische Färbung annahm, bis Sebastian schließlich heute in gewissen Kreisen zum Patron der Aidskranken und Homosexuellen mit anti-amtskirchlicher Spitze wird, während der Rochuskult eher im traditionalistischen kirchlichen Untergrund fortlebt. *Michael Klöcker* behandelt den Paradigmawechsel der römisch-katholischen Erziehung (333–352). Es folgt der Aufsatz von *Hartmann Tyrell,* „Die Familienrhetorik des Zweiten Vatikanums und die gegenwärtige Deinstitutionalisierung von Ehe und Familie" (353–373). Er enthält die interessante Feststellung, daß das 2. Vatikanum, besonders GS, in der Ehe- und Familienlehre sich im Grunde an eine „Welt" anpaßte, die gerade jetzt verging: Das Konzil holte die „Privatisierung" und „Intimisierung" von Ehe und Familie nach, die die bürgerliche Kultur seit dem ausgehenden 18. Jh. vorgezeichnet hatte – gerade als diese Ehe- und Familienkultur in einem neuen Schub der Deinstitutionalisierung und Individualisierung verfiel. – Mehr in den zentral religiösen Bereich und die dort schon seit Jahrzehnten feststellbaren Wandlungen führt *Michael N. Ebertz* ein („Deinstitutionalisierungsprozesse im Katholizismus: Die Erosion der ‚Gnadenanstalt'", 375–399). Sein Gesamtfazit läuft darauf hinaus, daß die bisher im Katholizismus durchgehaltene Spannung zwischen den Prinzipien der „Inklusion" und der „Exklusion", von der Beichte und Moral bis zum Jesusbild und Gottesbegriff, unter den Kontextbedingungen der modernen Gesellschaft immer mehr zerbricht, bis zum völligen Verschwinden des Pols der „Exklusion".

Die meist sehr perspektivenreichen Beiträge tragen allesamt dazu bei, die Einbettung des 2. Vatikanums und der mit ihm zusammenhängenden Veränderungen in die konkrete Geschichte tiefer und deutlicher zu erkennen und es damit nicht nur als binnenkirchliches Ereignis zu sehen. Bestimmte Fragen bleiben freilich bis hierhin offen: 1. Werden die inneren Spannungen des Konzils und der ambivalente und Kompromißcharakter vieler seiner Entscheidungen deutlich genug gesehen? 2. Ist das Neue und die bisher dominante kirchliche Linie Korrigierende des 2. Vatikanums *ausschließlich* auf die Formel „Modernisierung" zu bringen? Zumindest nimmt das Konzil doch seine inhaltlichen Impulse vor allem aus einem Jahrhundert der Neuentdeckung der eigenen Quellen, von Heiliger Schrift, Tradition und Liturgie, die sich zunächst kaum an der „Moderne" orientieren. Dies braucht freilich nicht auszuschließen, daß sie sich partiell mit Modernisierungsforderungen berühren, zumal wenn beide sich gegen anti-reformatorische und anti-liberale Engführungen richten, ja, daß tatsächlich ihr Erfolg und ihre Breitenresonanz darin beruhen, daß sie modernen Plausibilitäten mehr zu entsprechen scheinen als ein tridentinischer und ultramontaner Katholizismus. Aber bedingt dies nicht auch eine sehr selektive Rezeption? 3. Wurde nicht die innere Dynamik und Sogkraft der Moderne, gerade auf die Katholiken, von vielen Konzilsvätern unterschätzt, und liegt hier nicht die Wurzel vieler Illusionen und Enttäuschungen? – Zu diesen Fragen findet man freilich im abschließenden Aufsatz von *Gotthard Fuchs* „Unterscheidung der Geister. Notizen zur konziliaren Hermeneutik" (401–410) einige weiterführende und bedenkenswerte Impulse. Der „Dialog" des Konzils (innerkirchlich und im

Verhältnis von Kirche und Welt) stellt sich als viel konfliktiver dar, als man damals meinte. Die innere Pluralität der Konzilsaussagen wird ebenso gesehen wie seine epochale Begrenztheit. „Einer der entscheidenden Grenzpunkte zwischen damals und heute ist zweifellos die vielfach beobachtete Tatsache, daß die Konzilstexte noch ganz im ungebrochenen Aufschwung moderner Emanzipationsgeschichte und neuzeitlichen Fortschrittsdenkens erarbeitet wurden, das inzwischen vielfältig in Krisen und Kritik geraten ist" (406). Hier wäre, so fährt der Aufsatz fort, die Frage nach der Macht des Bösen und damit das Kreuz als Antwort auf menschliche Gewalt vertieft zu stellen. Dies impliziere die Nicht-Verdrängung von Konflikten und Machtspielen und die Gerechtigkeit auch gegenüber Minderheiten, ferner eine ausdrücklichere Kreuzestheologie, aber auch eine Sicht der Tradition (und zugleich Reform) der Kirche als Prozeß des Sterbens und Auferstehens. Kl. Schatz S. J.

3. Systematische Theologie

Theology without Foundations. Religious practice and the future of theological truth. Edited by *Stanley Hauerwas, Nancey Murphy, Mark Nation.* Nashville: Abingdon Press 1994. 359 S.

In den letzten zehn bis zwanzig Jahren hat in der nordamerikanischen und z. T. auch englischen Theologie immer stärker eine Richtung an Einfluß gewonnen, die man als „nonfoundational theology" bezeichnet. Gekennzeichnet ist diese neue Art der Theologie v. a. durch ihre Gegnerschaft zu einem in der Philosophie und Theologie vorherrschenden „foundationalism", demzufolge Wissen auf einem universal gültigen objektiven Fundament ruhen muß, das selbst nicht mehr in Frage gestellt und gegenüber allen rationalen Wesen argumentativ ausgewiesen werden kann. Aus diesem Fundament objektiven und sicheren Wissens werden dann durch universal gültige Methoden weitere (theologische) Sätze und Lehren abgeleitet. Theologie sei in dem Maß eine rationale Unternehmung als ihre Sätze auf ein absolut sicheres objektives Fundament zurückgeführt werden könne. – Allerdings wurde dieser „foundationalism" in der englischsprachigen Philosophie und Theologie zunehmend Gegenstand der Kritik. Ein Exponent einer „nonfoundational theology" ist Jim McClendon, zu dessen siebzigsten Geburtstag das vorliegende Buch als Festschrift erschien. – In „Theology without Foundations" werden die Folgen des Paradigmenwechsels von einer „foundationalistic" zu einer „nonfoundational" Erkenntniskonzeption auf den Gebieten der Religionsphilosophie (Teil I), der Methodologie/Erkenntnislehre der Theologie (Teil II), christlicher/religiöser Erziehung (Teil V) und in der Bewertung der Bedeutung narrativer Elemente in der Theologie untersucht (Teil III). In Teil IV versuchen zwei Beiträge, den oft gegen eine „nonfoundational theology" erhobenen Relativismusvorwurf zu entkräften. – In der Einleitung (9–31) analysiert *Nancey Murphy* den philosophischen und theologischen Hintergrund der Entwicklung der „nonfoundational theology", führt in die Theologie McClendons ein und gibt einen knappen Überblick über den Inhalt der Beiträge dieser Festschrift. Diese Einleitung ist für Leserinnen und Leser in Deutschland der vielleicht hilfreichste Teil des Buches, weil sie einen sehr knappen, aber trotzdem relativ differenzierten Überblick über die Hintergründe der Entwicklung einer in Deutschland weitgehend unbekannten Richtung der Theologie gibt. Im Folgenden konzentriere ich mich auf die Zusammenfassung der Beiträge, die für Programm und Probleme einer „nonfoundational Theology" besonders typisch sind. – In „Worship und Autonomy" (35–42) führt *J. M. Smith* einige Thesen weiter, die er zusammen mit McClendon in den 70er Jahren entwickelt hat. Er weist dabei auf die großen Veränderungen in der englischsprachigen Religionsphilosophie während der letzten zwanzig Jahre hin. Als Folge der immer deutlicher werdenden Unhaltbarkeit des „foundationalistic paradigm" spiele in der Religionsphilosophie die Untersuchung der Geschichte und Praxis konkreter religiöser Traditionen anstatt idealisierter Theorien eine immer größere Rolle. In Smiths Auseinandersetzung mit J. Rachels Vorwurf, die Verehrung Gottes sei unvereinbar mit der mo-

ralischen Autonomie des Menschen zeigt sich denn auch, wie die Beachtung der konkreten religiösen Verwendungsweise von Begriffen manche philosophischen Probleme lösen bzw. gegenstandslos machen kann. Smith weist nach, daß ein gelungener (Sprech-) Akt der Verehrung voraussetzt, daß das verehrte Wesen besser als man selbst die wahren eigenen Interessen kenne, d. h. wisse, was für einen gut sei und darüber hinaus für die Erfüllung der eigenen wirklichen Interessen Sorge trage. Wenn Gläubige das täten, was Gott wolle, vertrauten sie darauf, daß Gott besser als sie wisse, was zur Verwirklichung ihrer Autonomie beitrage. So finde ein religiöser Mensch gerade in der Verehrung Gottes die Erfüllung seiner Autonomie, und deswegen widerspreche ein Gott, der Verehrung verdient, nicht dem (religiösen) Autonomieverständnis, sondern im religiösen Verständnis von ‚Verehrung' und ‚Autonomie' bedingten diese beiden Begriffe sich gegenseitig. *David Burrell* fragt in „Convictions and Operative Warrant" (43–48) nach der Möglichkeit, in einer pluralistischen Welt religiöse Überzeugungen zu rechtfertigen. Er weist darauf hin, daß die (für religiöse Menschen) entscheidende Frage nicht die ist, ob „konkurrierende" Glaubensbekenntnisse falsch oder richtig seien, sondern ob man die *eigenen* religiösen Überzeugungen rational vertreten könne. Burrell vertritt den Standpunkt eines sokratischen Nichtwissens bezüglich des Wahrheitsgehaltes fremder religiöser Überzeugungen (was nicht mit Agnostizismus verwechselt werden darf) und läßt als einziges Kriterium zur Beurteilung fremder religiöser Überzeugungen einen „matthäischen Pragmatismus" gelten, der Glaubensüberzeugungen allein an den Handlungen („Früchten") der Gläubigen mißt (vgl. Mt 7, 16). Trotz Burrells Argumenten und interessanten Einsichten bin ich nicht davon überzeugt, daß der Standpunkt sokratischen Nichtwissens das letzte Wort in der Debatte um die Rationalität religiösen Glaubens sein kann. Zumindest in der Perspektive einer kognitivistischen Theorie religiöser Sprache folgt aus der Unvereinbarkeit zweier religiöser Glaubensüberzeugungen notwendig, daß mindestens eine von beiden falsch ist. In Konflikten um zentrale Überzeugungen des eigenen Glaubens scheint es mir zumindest manchmal notwendig, die fremde Glaubensüberzeugung für falsch zu halten, wenn man auf Dauer die eigene Glaubenstradition bewahren will. – Ein Problem traditioneller Epistemologie auch auf dem Gebiet religiöser Erkenntnis ist der Graben zwischen akademischer Erkenntnistheorie und den praktischen Fragen und Problemen konkreter menschlicher Erkenntnis. Akademische Erkenntnistheorien ignorieren prinzipiell die sozialen und politischen Vorgegebenheiten, die die Erkenntnisfähigkeit/-möglichkeit entscheidend mitbestimmen und gehen von einem rationalen Idealwesen aus, das in einer epistemisch idealen Position ist, von der aus ihm alle erkennbaren Wahrheiten zugänglich sind. *Terrence Tilley* argumentiert in „In Favor of a ‚Practical Theory of Religion': Montaigne and Pascal" (49–74) für eine „praktische Theorie" der Religion, wie sie auch McClendon vertritt. Eine Religion sei eine Menge von Praktiken, die die lebensformenden Überzeugungen ihrer Anhänger/-innen ausdrücken. Damit ist eine essentialistische Theorie *des* Wesens *der* Religion unmöglich geworden. Ein solches Religionsverständnis, das Glaubensüberzeugungen nicht unabhängig von ihrem Ort im religiösen Leben einer Gemeinschaft untersucht sei dem traditionellen Ansatz in der Religionsphilosophie überlegen, der religiösen Glauben auf das Fürwahrhalten von abstrakten Propositionen reduziere und das Augenmerk ausschließlich auf das Individuum lege und dabei vollkommen den gemeinschaftlichen Aspekt des Glaubens übersehe. Religionswissenschaft und neue Entwicklungen in der Erkenntnistheorie hätten aber die ungerechtfertigte Simplifikation in den abstrahierenden, individualistischen und autoritätsfeindlichen Grundannahmen eines solchen Ansatzes deutlich gemacht. Deswegen müsse die Religionsphilosophie ein neues, praktisch ausgerichtetes Paradigma für ihre Arbeit suchen. Dabei könne sie auf Denker wie Montaigne und Pascal zurückgreifen, für die Religionen v. a. lebensformende Traditionen seien. Der weitverbreitete Vorwurf des Fideismus gegenüber solchen Positionen sei ungerechtfertigt. Ein Glaube sei nicht dann rational gerechtfertigt, wenn man gerechtfertigtes Basiswissen habe, aus dem er abgeleitet werden könne, sondern wenn man die Fähigkeit besitze, sich in einem weisen Entschluß fest für eine Gemeinschaft zu entscheiden und diese Entscheidung in das Leben umzusetzen. Das heißt für die Religionsphilosophie, daß sie weniger nach Beweisen für die Rationalität bestimmter religiöser Propositionen suchen soll, sondern „... the wisdom of participating

in a religious tradition, and ... of accepting the central and distinctive practices and convictions of that tradition" (57) zu zeigen hat. – *Ched Myers'* Beitrag „I will ask *you* a question" (91–116) kann als ein Antwortversuch auf den Vorwurf gelesen werden, „nonfoundational theology" verkomme zum ideologischen Überbau einer sektiererischen Gemeinschaft, die sich von ihrer Umgebung abschließe. Myers argumentiert dagegen, daß eine christliche Theologie, die der Bibel als ihrer Grundlage treu bleibe eine fragende und problematisierende Theologie sein müsse, die sich gegen alle ungerechte Autorität besonders für die Marginalisierten und Unterdrückten einsetze. Damit unterscheide sie sich von den meisten Formen liberaler Theologie, die soziale Realitäten eher rationalisiere als in Frage stelle. Den Schlüssel für die Methode einer solchen „fragenden Theologie" findet Myers v. a. in der Jesusgestalt des Markusevangeliums und bezieht sich zu ihrer Weiterentwicklung auf die kritische Theorie und Praktiken der Quäker. Eine solche Theologie gibt dem Praktischen den Vorrang vor der Theorie, der Gemeinschaft vor dem Privaten, ist dabei aber nach Myers eben gerade nicht ideologisch festgelegt, sondern offen für eine konstante Neuformulierung ihrer Einsichten und konkreten Aufgaben. – Auch Mark Nations und Nancey Murphys Beiträge gehen auf einen häufigen Einwand gegen eine „nonfoundational theology" ein, nämlich sie sei relativistisch. In „Living in Another World as One Response to Relativism" (229–244) stellt *Nation* die These auf, daß es unmöglich ist, philosophische Fragen unabhängig von der konkreten Welt, in der sie gestellt werden zu behandeln. Vieles, was heute als Relativismus gelte sei z. B. weniger eine ausgearbeitete theoretische philosophische Position, sondern eher eine Art von Gefühl, das v. a. auf dem Verlust der Plausibilitätsstrukturen im zwanzigsten Jahrhundert bei gleichzeitiger Wahrnehmung der zunehmenden Möglichkeit bzw. Notwendigkeit der Auswahl zwischen vielfältigen religiösen und weltanschaulichen Positionen beruhe. Da der Relativismus eher ein praktisches als ein theoretisches Problem sei, sei auch die Lösung des Relativismusproblems weniger theoretischer als v. a. praktischer Natur. Zwar sei nachzuweisen, daß jeder absolute Relativismus selbstwidersprüchlich ist, aber die entscheidende Antwort auf den Relativismus sei die Feststellung, daß Objektivität ein Konsens in einer Gemeinschaft über bestimmte Fragen und deren Antworten ist. Dies bedeute keine Reduktion von Wahrheit auf Konsens, aber (religiöse) Wahrheit könne nicht außerhalb geschichtlicher Gemeinschaften erkannt werden. Das Gegenmittel gegen religiösen Relativismus sei nicht v. a. theoretischer Natur, sondern bestehe in der Stärkung der Gemeinschaft bzw. der durch sie vermittelten Plausibilitätsstrukturen und des Selbstbewußtseins, Mitglied dieser Gemeinschaft zu sein. Allerdings stellt sich mir die Frage, ob Relativismus (im philosophisch-theologisch interessanten Sinn) nicht doch auch bzw. v. a. ein theoretisches Problem ist, das eine theoretische (Auf-)Lösung benötigt. Die Verbindung zwischen Sprache und Gemeinschaft spielt aber auch in theoretischen Lösungsversuchen eine entscheidende Rolle, was sich in *N. Murphys* Artikel „Textual Relativism, Philosophy of Language, and the baptist Vision" (245–273) zeigt, der sich mit dem Problem der Instabilität der Bedeutung von Texten auseinandersetzt. Murphy hebt unter Rückgriff auf die Sprechakttheorie Austins die Bedeutung der Gemeinschaft als Quelle der sprachlichen und sozialen Konventionen hervor, die die Bedeutung eines Textes festlegen. Christliche Gemeinschaften würden durch die relativistische Theorie der Instabilität von Textbedeutung nicht untergraben, sondern es werde gerade ihre Bedeutung für das Verständnis der Bibel bzw. die generelle Bedeutung der (Sprach-)Gemeinschaft für das Verstehen von Sprache deutlich. Murphys Überlegungen scheinen mir auch für die innerkatholische Diskussion der Möglichkeit einer intersubjektiven Verständlichkeit von Dogmen relevant. Dabei wird deutlich, daß Probleme mit der Möglichkeit einer intersubjektiven Bedeutung von Texten meistens auf bedeutungstheoretischen Prämissen beruhen, die nicht die konstitutive Bedeutung der Gemeinschaft für die Bedeutung von Begriffen beachten.

Zusammenfassend kann man sagen, daß die vorliegende Festschrift einen interessanten Überblick über einige neuere Entwicklungen in der gegenwärtigen amerikanischen Theologie und Religionsphilosophie gibt. Dabei stören allerdings gewisse Eigenheiten mancher Beiträge. Zum einen scheint die mehr oder weniger latente, etwas pauschale Metaphysikkritik nur eine „foundationalistic" Metaphysik im Blick zu haben. Aber gerade für eine „nonfoundational theology" könnte eine „nonfoundational" Metaphysik,

die sich nicht mehr als letztbegründende Philosophie versteht ein wichtiges Hilfsmittel zur Systematisierung und Überprüfung der christliches Reden und Handeln leitenden Regeln sein. Der Verzicht auf eine ausdrückliche Behandlung metaphysischer Fragen und Methoden befreit nicht von Metaphysik, sondern entzieht nur die jedem theologischen Entwurf zugrundeliegende implizite Metaphysik einer kritischen Aufklärung. – Trotz aller Sensibilität für die Bedeutung des Narrativen in der Bibel und dem Leben religiöser Gemeinschaften sollte Theologie als Reflexion der religiösen Sprache und Praxis christlicher Gemeinschaften selbst nicht narrativ werden, sondern an präziser Begrifflichkeit und durchschaubaren Argumentationsstrukturen als Ideal festhalten. Der Dienst der Theologie an der religiösen Gemeinschaft und ihrem Glauben besteht gerade darin, die dem religiösen Reden und Handeln zugrundeliegenden Regeln deutlich zu machen und so präzise wie möglich zu formulieren. Demgegenüber läßt in manchen Beiträgen die argumentative und begriffliche Präzision etwas zu wünschen übrig (dies trifft bezeichnenderweise nicht auf die philosophischen Beiträge zu). – Auch in einer Festschrift sollte eine gewisse Distanz zum Werk der geehrten Person gewahrt bleiben. Die „Lobeshymnen" mancher Beiträge auf McClendons Theologie und die Erhebung McClendons zum zweiten Moses, der die Theologie aus dem Sklavenhaus der „foundationalistic theology" hinausgeführt hat (31), scheinen mir weder sachlich gerechtfertigt noch der Verbreitung und Weiterentwicklung von McClendons Theologie förderlich. Abgesehen von diesen Eigenheiten bietet „Theology without Foundations" aber einen aufschlußreichen Einblick in die theologische Landschaft der USA. O. Wiertz

Hemmerle, Klaus, *Auf den göttlichen Gott zudenken* und *Unterwegs mit dem dreieinen Gott.* Ausgewählt und eingeleitet von *Heinz Jürgen Görtz, Klaus Kienzler, Richard Lorenz* (Ausgewählte Schriften. Bd. 1 u. 2. Schriften zur Religionsphilosophie und Fundamentaltheologie 1 u. 2). Freiburg: Herder 1996. 512 u. 384 S.

Unter der Herausgeberschaft von Reinhard Feiter sind fünf Bände Ausgewählter Schriften des Freiburger Theologen und Aachener Bischofs vorgesehen (I 505). Bd. III mit Wortmeldungen im gesellschaftlichen Dialog ist bereits erschienen. Die Basis der Ausgabe bildet die hier anzuzeigende Dokumentation seines philosophisch-theologischen Ansatzes. Nach dem als „Motto" vorangestellten Vortrag (Görresgesellschaft 1977) zum Verhältnis von Theologie und Philosophie (verdeutlicht durch ein Plädoyer für „naive" Theologie), gliedern die Bearbeiter die Materialien – H.s Lebensgang folgend – in vier Teile: 1. Von der Philosophie zur Theologie (Freiburg bis 1969), 2. Von der Philosophie zur Theologie – Vorgeschichte des Glaubens (Bochum 1970 bis 1973), 3. Von der Theologie zur Philosophie (Freiburg 1973 bis 1975), 4. Theologie und Philosophie – Wandern mit dem dreieinen Gott (Aachen 1974 bis 1994). Innerhalb der Teile werden Texte zu „Kapiteln" zusammengefaßt. So enthält das erste Kapitel: *Das Denken und der göttliche Gott* die fünf Arbeiten: Franz von Baaders Weg philosophischer Gotteserkenntnis (PhJb), Die Bedeutung der Kantschen Kritik der Gottesbeweise (der Habilitationsvortrag [13], 1968 in italienischer Sprache erschienen, deutsche Erstveröffentlichung nach dem Msk.; so noch einmal im zweiten Teil), Das Heilige und das Denken (die große Abhandlung aus der mit B. Casper und P. Hünermann dem Lehrer B. Welte gewidmeten *Besinnung auf das Heilige),* die Jahrbuch-Besprechung der Habilitationsschriften der beiden Freunde, „Dia-logische Analogie" als Weg des Denkens zum göttlichen Gott (der „Ausblick" seiner eigenen Habilitationsschrift über Schelling). Daß das zweite Kapitel *(Phänomenologie – in sich transzendierendes Denken)* mit einem Baader-Aufsatz von 1987 beginnt, ehe wieder „zeitgerecht" H.s Beitrag zur gemeinsamen theologietheoretischen Quaestio disputata von 1970 folgt, zeigt den kompositorischen Charakter der Edition. Mit Ausnahme des vierten sind nämlich die Teile ihrerseits so gegliedert, daß zunächst mehr sachbestimmte Schriften dann von solchen gefolgt sind, „in denen eher methodische Reflexionen und die Relecture der zurückgelegten Etappe … vorgenommen werden" (12f.). Gerade im Baader-Aufsatz, so führt die Einleitung (I 14) schön aus, beschreibt „wie in einem Spiegel" Hemmerle seinen eigenen Denk- und Sprachstil. Schön und überzeugend angemessen ist die Einleitung (I 11–28) überhaupt. Sie erläutert den Aufbau der beiden Bände und gibt Hinweise zur Entstehung der Texte;

aber darin und darüber hinaus vergegenwärtigt sie in seinem Glaubens-, Denk- und Lebensweg so diskret wie einfühlsam den Menschen Klaus Hemmerle selbst – der dann dem Leser in seinen Texten begegnet: in den dreien zu B. Welte oder der begeisterten Besprechung von H. Rombachs „Strukturontologie", in Kapiteln aus Sammelbänden wie *Unterscheidungen* (1972) und *Botschaft von Gott* (1974) oder den beiden als ganze aufgenommenen kleinen Büchern *Vorspiel zur Theologie* und *Thesen zu einer trinitarischen Ontologie,* eigens in den Festschriftbeiträgen, aus denen fast zur Gänze der vierte Teil besteht, und auf besondere Weise in der letzten von drei Erstveröffentlichungen, einer aus zwei Vortrags-Mitschnitten erstellten und (anstatt der Klavier-Proben) durch Notenbeispiele bereicherten Interpretation von Beethovens letztem Klavierstück, dem 13taktigen Allegretto quasi Andante vom 27.9.1825 (264 5f. v.u.: „... geschieht, nicht nur, worauf man gefaßt ist: das ..."?). Ansonst beschränken sich die Eingriffe der Bearbeiter – außer der Vereinheitlichung von Gliederungsnumerierung, Anmerkungen, Belegen und Abkürzungen – fast nur auf (durch * gekennzeichnete) Zwischenüberschriften (als Ersatz für Register). Sache wie Methode des hier zu verfolgenden Denkwegs, wie sie die Überschriften der Teile und Kapitel anzeigen, bringt die Einleitung nochmals auf eine viergliedrige These (I 11, 28 – zugleich eine Kurzformel für ihr eigenes nachzeichnendes Mitgehen): „Auf den göttlichen Gott zudenken ... als Vorgeschichte des Glaubens ... an die Wahrheit des dreieinen Gottes ... heißt Wandern mit dem Gott Jesu Christi." Ins Gespräch mit diesem Denken einzutreten (gerade auch über sein Konzept von Trinität – hinsichtlich des personalen Vollgewichts des Dritten [siehe II 323f.]) kann selbstverständlich nicht Aufgabe dieser Anzeige sein. Doch will eben dem die Ausgabe dienen. Am Schluß von Bd. I folgt den bibliographischen Nachweisen eine Rechenschaftsablage zur Edition, Bd. II bietet im Anhang ein Verzeichnis von H.s Lehrveranstaltungen. (Religions)Philosophie und (Fundamental)Theologie bilden bei diesem Lehrer ein unverwechselbares Mit-Eins; nicht in Konkurrenz zu den genannten Formeln oder als Verbesserungsvorschlag, sondern wie im Seitenlicht darauf könnte man die Kontur dieser Denkgestalt auch durch den Haupttext des ersten und den Schlußtext des zweiten Bandes charakterisieren: „Das Heilige und das Denken" – „Weite des Denkens im Glauben – Weite des Glaubens im Denken." Vor jedem Gespräch ruft die Ernte zum Dank.

J. Splett

Heumann, Jürgen – Müller, Wolfgang Erich, *Auf der Suche nach der Wirklichkeit.* Von der (Un-)Möglichkeit einer theologischen Interpretation der Kunst (Religion in der Öffentlichkeit 1). Bern u. a.: Lang 1996. 204 S.

Zwar seien verschiedene Bereiche der Kunst Thema einzelner theologischer Disziplinen; aber trotz Tillich gebe die systematische Theologie heute keinen festen Ort für die generelle Behandlung der Kunst an. Daraus das Nichtverstehen gegenwärtiger Kunst durch die Gemeinden wie im Heidelberger Fensterstreit sowie die Vernachlässigung des künstlerischen Eigengehalts zugunsten der Indienstnahme für die Verkündigung (z. B. Chagall). Dem wollen die Verf. abhelfen, indem sie zunächst (I.) – auf ästhetischem Feld – das „gängige Klischee" von der „Wahrheit der Kunst" verabschieden, gegen den „genießende[n] Gestus" eines bürgerlichen Bildungsverständnisses, „das der Idee des *Wahren, Guten, Schönen* frönte" (11). Immerhin sehen sie nicht bloß dieses Gegenüber, sondern gehen auf H. Jonas' Bildtheorie ein (15, 6 v.u.: Gegenstand der *Sinne*; 16, 1: *sich streichen;* 17, 4 v.u.: imaginis; 18, 7: *regiert* meint Jonas passivisch, darum ist das vorangehende *und* durch ein Komma zu ersetzen), um schließlich noch Adorno zu nennen. Dazu nun die Gegenfrage, welche Wahrheit sich beispielsweise in H. Harnetts Stilleben *Meine Prachtstücke* finde: Bedeutsamkeit des Alltäglichen, Nichtigkeit des Irdischen oder anderes? Und wie hier entscheiden? Der Rezipient sei stärker zu berücksichtigen. Die Autoren optieren für Ecos Modell des „offenen Kunstwerks". In der Kunst geht es demnach statt um Wahrheit um (II.) „Erfindung von Darstellungen der Bedeutsamkeit von Sichtweisen der Welt" (37, Seel). In Anknüpfung an Goodman und O. R. Scholz wird so ein Gegenstand aufgrund von Symptomen wie syntaktische und semantische Dichte, relative Fülle ... als Bild, d. h. als Symbol bestimmt und „gleichzeitig jede Wahrheitsästhetik zurückgewiesen" (60). Wäre bei den beiden Lehrern der Theologie geradezu eine Wahrheits-Allergie

zu diagnostizieren? Welschs Antifiktionskonzept wird aufgenommen mit der Klarstellung, daß dadurch „Kunst nicht durch die Hintertür wieder der Ort geworden [sei], an dem sich Wahrheit absolut vermittelt" (64). So folgt (III.) ein Kapitel zur theologischen Kunstrezeption (evangelischerseits, mit Verweis für den katholischen Bereich auf A. Stock [siehe ThPh 67 (1992) 622ff.]). Durchgängig werde hier Kunst in religiöse Denk- und Handlungszusammenhänge gestellt, wozu Heumann/Müller ein vermittelnder Ausgleich nicht möglich erscheint. Den Horizont einer heutigen theologischen Interpretation (IV.) sehen sie im Fraglichwerden umfassender Wahrheitsansprüche (Nietzsche contra Hegel, religionssoziologisch belegbar). Statt Religion der Kunst gegenüber –, gar voranzustellen, sollte man beide innerhalb einer gemeinsamen Kultur situieren: im Gefolge von Cassirer und H. Scholz. (Wobei – in der Tat – Religion als Gottesbezug nicht schon durch [Goethe] „Wissenschaft und Kunst" gegeben ist – und umgekehrt diese nicht fundamental religiös sind.) Demgemäß wählen die Autoren als Ort theologischer Kunst-Reflexion vor der Anthropologie (Pannenberg) die Kultur-Ethik (Trillhaas): Der gemeinsame kulturelle Rahmen bewahrt vor purer Beliebigkeit, und innerhalb dieses Rahmens erscheint die Kunst als seismographischer Indikator individueller wie gesellschaftlicher Wirklichkeit, der Glaube als „das [transsubjektiv bedeutsame] kontrafaktische Vertrauen auf das Gelingen des Lebens ... orientiert durch die Art der Antizipation, die durch Jesus Christus repräsentiert wird" (109, Løgstrup).

Nach diesen Vorklärungen ist Kap. V mit dem Buchtitel überschrieben. Es geht um „Religion zwischen Trivialkultur und offenem Kunstwerk"; denn Kitsch und Trivialität sind es, worin heute der Alltagsmensch Kunst wie Religion erlebt, in suggestiver Verbindung (Michelangelos *Schöpfung* als WC-Dekoration in der Werbung einer Tabak-Firma). Den Aspekt des Unwahren im Kitsch über Geschmacksfragen hinaus (also doch Wahrheit?) explizieren die Verfasser in ungebrochener Nostalgie an Adornos „Jargon der Eigentlichkeit" (als wäre der Namens-Genitiv nicht schon damals von fatalem Doppelsinn gewesen). Anderseits nehmen sie den Rezipienten gegen Adornos Purismus in Schutz, weil spezifische Lebenssituationen „sich nur in Sentiment und falschem Gefühl ertragen" lassen (134, so [ebd.]: „Da, wo eine kritische Theologie Religion nicht [= keine kritische Theologie ...?] verständlich macht, sondern die Irrationalität von Hoffnung auf einen *überirdischen und jenseitigen Halt* verweist, dienen religiöse Fragen und Schemata des menschlichen Glücks als Zuflucht und Heimstatt in einer rauhen Wirklichkeit" – 134). Obendrein werden „solche Plausibilitäten auch wider besseres Wissen [dessen, dem sie plausibel sind?] zäh verteidigt" (137). – Ein religionspädagogisches Exempel wird nun an den Graffiti statuiert. Zunächst drei historische Beispiele ihrer Wertschätzung: Jesus schreibt in den Sand; Leonardo da Vinci empfiehlt das phantasievolle Betrachten fleckenbedeckter Wände, schließlich (hier wird wirklich eine Wand beschrieben) das Urteil über den Schänder Belsazar. Dies zeigt, lesen wir, daß Graffiti „verunsichern, nervös werden lassen" (135). Hier gelt es, eine Schrift zu entziffern, während die „staatliche Gewalt und auch Privatpersonen ... äußerst ärgerlich und zum Teil aggressiv gegenüber Graffiti an Gebäuden privater oder öffentlicher Einrichtungen" reagieren (156f.). Rez. (ohne Hausbesitz) reibt sich die Augen: die Sensibilität der Autoren für Unterdrückung und Unrecht endet offenbar vor Privateigentum (obwohl man erfährt, daß die New Yorker Sprayer sich bewußt auf das Gemeinschaftseigentum U-Bahn beschränken), und Optik-Terror gehört für sie nicht zur Umweltverschmutzung? Immerhin räumen sie J. Stahl ein (163), „daß man jugendlichen Sprayern keine Theorie sozialen Handelns oder Protestes für ihr Tun unterstellen kann." Doch sind dies „unbewußt mythische Versuche, Alltag zu konstituieren und zu destruieren" (ebd.): „wie ein Orgasmus, tierisch cool das Gefühl" (160). Fiel den Verfassern selbst eine gewisse Spannung zu Joh 8 und Dan 5 auf? Jedenfalls wechseln sie zum Sprayer von Zürich Harald Naegeli (auch Klee und Picasso werden genannt, Brassai, Jean Dubuffet).

Resümee: VI. Religiöses Lernen als Auffinden von Wirklichkeit. Gelernt wird hier zu fragen: nach der Menschlichkeit des Menschen; was aber Gott betrifft (es geht ja um Religion und Theologie), so reden die Traditionen oft unerträglich autoritär von ihm; doch die Befreiung von dogmatischer Engführung zu symbolischer Rede von Gott oder vom Heiligen kann zu einem „großen Dialog um die ‚Ehre Gottes' und die Menschlichkeit des Menschen" führen (173f. – mit Verweis auf J. Anouilhs *Beckett* [bei Irenäus könnten

die Anführungszeichen entfallen]). Es obliegt „dem Betrachter, dem – technisch gesprochen – Benutzer eines Kunstwerks" (182), ob „sein Be-Nutzen ... eine religiöse Färbung" erhält. Bei den Graffiti finden dies nun auch Heumann/Müller nicht leicht (183); doch Aggression, Not, Sehnsucht, Vertrauen sprechen sich darin aus ... Gemeinsam wichtig ist Kunst und Religion der Blick auf eine ungeschminkte Wirklichkeit, im Bestehen auf Authentizität und der Unterscheidbarkeit von Fiktion und Anti-Fiktion. Darauf freilich möchte angesichts dieses Menetekels auch der Rezensent bestehen. J. Splett

Glaubenszugänge. Lehrbuch der katholischen Dogmatik. 3 Bde. Hrsg. *Wolfgang Beinert.* Paderborn: Schöningh 1995. 641/590/699 S.

Dem Herausgeber kommt das außerordentlich hoch zu schätzende Verdienst zu, sich gerade um die Didaktik gegenwärtiger Schuldogmatik sehr erfolgreich zu bemühen. Nachdem er bereits das inzwischen schon unentbehrlich gewordene „Lexikon der katholischen Dogmatik" herausgegeben hat und auch für die Reihe „Texte zur Theologie. Dogmatik" verantwortlich zeichnet, ist es ihm nun auch gelungen, mit weitgehend dem gleichen Autorenteam wie beim Lexikon ein dogmatisches Handbuch herauszugeben, das sich mit Sicherheit einen guten Platz in der gegenwärtig wieder blühenden Landschaft theologischer Lehrbücher erobern wird. Es folgt in seinem Aufbau (mit einigen Abweichungen in Bd. 2 und 3) dem heilsgeschichtlich orientierten Leitfaden, wie er schon im entsprechenden Lexikonartikel (92 f.) vorgestellt worden war: *Bd. 1:* Einleitung in die Dogmatik *(W. Beinert),* Theologische Erkenntnislehre *(W. Beinert),* Gotteslehre *(W. Breuning),* Schöpfungslehre *(A. Ganoczy),* Theologische Anthropologie *(G. Langemeyer). – Bd. 2:* Christologie *(G. L. Müller),* Mariologie *(F. Courth),* Ekklesiologie *(P. Neuner). – Bd. 3:* Pneumatologie *(B. Stubenrauch),* Gnadenlehre *(G. Kraus),* Sakramentenlehre *(G. Koch),* Eschatologie *(J. Finkenzeller).*

Ich sehe die Vorzüge dieses umfangreichen Lehrbuchs im folgenden: 1. Es nimmt die gegenwärtige Problematik der kirchlichen Glaubensverkündigung ernst und versucht, durch eine sachliche und ausgewogene Auseinandersetzung mit diesen Problemen wirklich gangbare „Zugänge" zum Glauben der Kirche zu öffnen. Darum wird – vom Programm und von der Durchführung her – ein besonderer Akzent auf die Herausarbeitung des „Lebenswertes" der kirchlichen Glaubenslehre gelegt (was natürlich nicht in jedem Traktat gleichermaßen überzeugend gelingt). – 2. Es bietet eine ausgesprochen solide, zuverlässige, weithin den gegenwärtigen Forschungsstand wiedergebende Information sowohl über den biblischen wie auch den theologiegeschichtlichen Befund zum jeweiligen Thema des Traktates. Diese beiden Abschnitte bilden beim jeweiligen Traktat eindeutig das Hauptgewicht; darin spiegelt sich eben klar die Wende zur Geschichte und zur Hermeneutik in der nachkonziliaren europäischen Theologie wider. Allerdings fällt dafür nach meinem Geschmack bei einigen Traktaten doch die eigenständige, systematisch-spekulative Bearbeitung des Themas etwas knapp aus. Sie dürfte wohl nicht immer schon hinreichend mit der Darstellung signifikanter Positionen der gegenwärtigen Theologie abgedeckt sein. – 3. Dieses Lehrbuch ist didaktisch außerordentlich gut gestaltet. Dazu tragen v. a. bei: ein klarer, transparenter Aufbau des jeweiligen Traktates; viele Untergliederungen und kurzgehaltene Abschnitte, so daß keine endlos langen Passagen den Leser ermüden; eine verständliche und angenehm zu lesende Sprache; die Konzentration auf den jeweiligen „springenden Punkt"; v. a. aber viele Schaubilder und Übersichtstafeln (z. T. von W. Beinert selbst manchen Traktaten ein- oder zugefügt), die die wichtigsten biblischen, geschichtlichen und systematischen Gesichtspunkte einprägsam zusammenfassen (aus dem Rahmen fällt m. E. hier nur die unkommentiert abgedruckte, eher traditionalistische Vorstellungen über die „Letzten Dinge" spiegelnde Skizze auf S. 591 im 3. Band von Pfr. M. Übelhör aus dem Verlag „Maria aktuell"). Gerade die Fülle an hervorragenden Tabellen und Skizzen (offensichtlich eine Spezialität des Herausgebers!) wird viele Dozierende und Studierende der Theologie oder solche, die in der theologischen Bildungsarbeit tätig sind, immer wieder gern zu diesem Lehrbuch greifen lassen. – 4. Bei aller individuellen Unterschiedlichkeit, mit der die jeweiligen Autoren sich dem Thema ihres Traktats nähern, wie sie die geschichtlichen Problemstellungen beurteilen und eigene Antwortversuche darstellen, so bietet dieses

Lehrbuch doch den positiven Eindruck eines generellen Grundkonsenses der katholischen Dogmatik in den entscheidenden Sachfragen. Dies scheint mir für die Studierenden der Theologie sehr hilfreich zu sein; denn gerade ihnen fällt es in der immer differenzierter werdenden Vielfalt des theologischen Schulbetriebs nicht immer leicht, „vor lauter Bäumen noch den Wald", also die Einheit der kirchlichen Glaubenslehre und -überlieferung wahrzunehmen. Auch hier leistet das vorliegende Handbuch einen nicht zu unterschätzenden Dienst.

Aus diesen und den anderen genannten Gründen kann ich dieses Gemeinschaftswerk nur wärmstens empfehlen. Es bleibt zu hoffen, daß die (gegenüber anderen Lehrbüchern) höhere Seitenzahl des Gesamtwerks nicht allzu viele an Dogmatik interessierte Leser von einer gründlichen Beschäftigung mit diesen „Glaubenszugängen" abhalten wird. M. Kehl S. J.

Schoonenberg, Piet, *Der Geist, das Wort und der Sohn.* Eine Geistchristologie. Regensburg: Pustet 1992. 221 S.

Der inzwischen betagte holländische Dogmatiker hat sich mehrfach mit der christlichen Gotteslehre sowie mit der Christologie befaßt. Bekannt geworden ist insbesondere sein Buch „Ein Gott der Menschen" (Einsiedeln: Benziger 1969). Seine Reflexionen umkreisten vor allem die Themen „Transzendenz/Immanenz Gottes" und „Jesus – wahrer Mensch/wahrer Gott". Sie riefen bei den einen Zustimmung hervor, trafen bei anderen aber auch auf Widerspruch. Das vorliegende Buch enthält eine Weiterführung und zugleich vertiefte Begründung der damaligen Ausführungen. Der Verf. entfaltet seine Einsichten mit Klarheit, Entschiedenheit und zugleich Behutsamkeit. Er ist sich dessen bewußt, daß er auch in diesem Buch neue Wege beschreitet, und wirbt immer wieder darum, seine Gedanken in ihrer Rechtgläubigkeit zu würdigen. Er argumentiert aus einer beachtlichen bibelexegetischen und dogmengeschichtlichen Kompetenz heraus. – Die Kirche hat – so der Verf. – aus den verschiedenen in der Bibel angelegten Möglichkeiten einer theologischen und christologischen Lehrentwicklung nur eine aufgegriffen und entfaltet: die Logos-Wort-Christologie, die in den Konzilien des vierten und fünften Jahrhunderts in trinitätstheologischer und christologischer Hinsicht dogmatisch fixiert wurde. Dieser Christologie entspricht ein Gottesbild, das in der Aussage kulminiert, Gott existiere, ja präexistiere in drei Personen. Diesem in der Kirche tradierten, von ihr kanonisierten, in der Logos-Wort-Christologie (vor allem des Johannesevangeliums) fundierten Gottesbild stellt der Verf. ein alternatives Gottesbild gegenüber. Auch dieses ist christologisch erschlossen. Freilich handelt es sich hier nicht um die Logos-Wort-Christologie, sondern um eine Geist-Christologie. Sie kommt vor allem im Markusevangelium zum Zuge, läßt sich aber auch im Lukasevangelium und in anderen Schriften des Neuen Testaments noch ausmachen. Das Wort (Logos) und der Geist sind voneinander unterschieden. Dennoch berühren sie sich in vielem, ja in der Weisheit (sophia) begegnen sie einander. Wort und Geist gelten als die Weisen, wie Gott sich der Welt in Güte und Treue zum Bund verbindet und wie er Jesus zu seinem Sohn erhebt. Gott – es ist der Vater – wird Person im eigentlichen Sinne, sofern er eine Geschichte mit seinem Volk und mit seiner Schöpfung hat. Wort und Geist sind im abgeleiteten Sinne Personen, sofern sie das Personsein des Vaters in seiner Schöpfung und in seinem Volk und an Jesus aktuell sein lassen. Dies schließt ein, daß Wort und Geist als Personen im ewigen Gott nicht präexistieren. Sie sind lediglich in Gott angelegt – im Hinblick auf sein gnädiges Zugehen auf die Schöpfung, auf Israel, auf Jesus.

Der Verf. hat dieses Jesus- und Gottesbild in vier Kapiteln vorgelegt. Im ersten Kapitel – „Jesus und der Heilige Geist. Skizze einer Geist-Christologie" (18–47) – liest er aus den neutestamentlichen Schriften zusammen, was sie an Elementen einer Geist-Christologie enthalten. Das Markus- und das Lukasevangelium erweisen sich dabei am ehesten als ergiebig. Die Taufperikope spielt für die Geist-Christologie eine zentrale Rolle. In der Geist-Christologie ist es Gottes Geist, der Jesus zum Sohn Gottes und zum Propheten werden läßt. Der Verf. bezeichnet sie als eine vollständige Christologie. Im zweiten Kapitel – „Jesus, Gottes Kraft und Weisheit. Die Geist-Christologie unter den anderen Christologien" (49–94) – erinnert der Verf. daran, daß es im Neuen Testament auch andere

Christologien gibt, vor allem die „Logos-Wort-Christologie". Vor allem diese hat, geschichtlich gesehen, die Geist-Christologie schon früh verdrängt. Es ist nicht zu übersehen, daß zwischen der Geist- und der Logos-Christologie deutliche Unterschiede walten. Und doch lassen sie sich zusammenführen. Biblisch ist hier an die „Weisheitschristologie" zu erinnern, die in verschiedenen paulinischen und deuteropaulinischen Briefen greifbar ist, aber auch im Johannes-Prolog nicht fehlt. Diese Weisheitschristologie, in die die Geist-Christologie eingegangen ist, hat eine schmale nachbiblische Nachgeschichte. Ihr wichtigster Vertreter ist im vierten Jahrhundert Marius Victorinus. Nach einigen hermeneutischen Überlegungen zur Schriftauslegung (96–104) geht der Verf. im dritten Kapitel – „Das Wort ist Fleisch geworden. Menschwerdung als Geschichte" (96–144) – dazu über, systematische Aussagen zu christologischen und theologischen Einzelfragen zu entwickeln. Dabei kommt es ihm – christologisch – auf die Herausstellung der wahren Menschheit und Menschlichkeit und Geschichtlichkeit Jesu an. Theologisch stehen die Fragen nach einer möglichen Geschichtlichkeit, ja Geschichte Gottes im Vordergrund. In diesem Kapitel finden sich viele Aussagen, die in der neueren Theologie weitgehend zum Allgemeingut geworden sind. Der Sache nach geht es um eine Befreiung des Jesus- und des Gottesbildes von den Zügen, die vornehmlich aus der griechischen Religionsphilosophie stammen. Von besonderer Bedeutung ist die Abkehr des Verf.s von der scholastischen These, die Schöpfung sei auf Gott, aber Gott sei nicht auf die Schöpfung bezogen. Diese These von der einseitigen Relation zwischen Gott und Schöpfung stammt aus einem Begriff der Relation, der impliziert, daß die Pole der Beziehung aufeinander angewiesen sind und ohne die faktische Beziehung defizitär bleiben. Beziehung kann aber auch als Kommunikation verstanden werden, die das Element Mangel oder Mängel von sich aus nicht einschließt. Im vierten Kapitel – „Der Vater, das Wort und der Geist. Christologie und Trinitätslehre" (145–218) – schließlich finden sich die Aussagen zur Trinitätslehre, sofern sie sich aus der zuvor skizzierten und christologisch bereits ausgewerteten Geist-Christologie ergeben. Eine wichtige Kategorie ist die des Bundes. Von ihr her werden der Personbegriff in seiner Anwendung auf den Vater und – mutatis mutandis – auf das Wort und den Geist und die Präexistenzproblematik grundlegend aufgerollt.

Das Buch ist sorgfältig gearbeitet und weist eine beachtliche innere Schlüssigkeit auf. Viele sehr folgenreiche Aussagen zu zentralen Themen der christlichen Theologie sind ineinander verarbeitet. Der Abstand zur kirchlichen Lehre, wie sie in den großen Dogmen der alten Kirche zum Ausdruck kommt, ist unübersehbar und ja auch vom Verf. in Kauf genommen. Anregungen aus der Theologie vor allem Karl Rahners sind spürbar. Die Nähe zum altkirchlichen Modalismus (trinitätstheologisch) und zum Adoptianismus (christologisch) fällt auf. Dabei braucht nicht geleugnet zu werden, daß der Verf. viele Anliegen vertritt und Aussagen macht, die sich mit den entsprechenden Äußerungen heutiger Dogmatiker berühren. Eigens gerühmt sei die Leistung der Übersetzerin *Wilma Immler*. Sie hat einen gefälligen deutschen Text zustandegebracht.

W. Löser S. J.

Müller, Gerhard Ludwig, *Was heißt: Geboren von der Jungfrau Maria?* Eine theologische Deutung (Quaestiones disputatae 119). Freiburg: Herder 1989. 124 S.

Im Glaubensbekenntnis von Nizäa-Konstantinopel, das die Christenheit bis heute als gemeinsame und verbindliche Aussage ihres Glaubens anerkennt und gottesdienstlich verwendet, findet sich der Satz: „incarnatus est de Spiritu Sancto ex Maria virgine et homo factus est". In ihm werden die entsprechenden Darstellungen aus den Anfangskapiteln des Matthäus- und des Lukasevangeliums aufgenommen und festgehalten. Obwohl die Lehre von der geistgewirkten Inkarnation des Logos in der Jungfrau Maria somit zum Bekenntnis der Kirche gehört, gilt sie – wie man weiß – auch unter Christen als höchst strittig. Das hat dann als beunruhigend zu gelten, wenn diese Lehre kein Adiaphoron ist, sondern konstitutiv mit dem Dogma von der Inkarnation des Logos in Jesus von Nazareth verknüpft ist. Daß dies so sei, hat vor einigen Jahrzehnten Karl Barth noch einmal ohne Wenn und Aber herausgestellt. In ähnlich entschiedener Weise weist der Verf. im vorliegenden Buch auf die innere Zusammengehörigkeit der beiden Aussagen hin. – Schon in der Alten Kirche wurde die Jungfrauschaft Marias in

drei Hinsichten ausgesagt – als virginitas ante partum, virginitas in partu, virginitas post partum. Maria ist die „allzeit Jungfräuliche". Der Verf. gliedert sein Buch von diesen drei Hinsichten her. Im ersten Teil behandelt er die „Virginitas ante partum" (24–89), im zweiten die „Virginitas in partu" (90–107), im dritten die „Virginitas post partum" (108–121). Er rundet sein Buch ab durch sieben „Allgemeine Thesen zu einer künftigen Mariologie" (122–124). Schon der Umfang des ersten Teiles – im Vergleich zu den anderen Teilen – ist ein Hinweis darauf, daß die Lehre von der jungfräulichen Empfängnis Jesu von grundlegenderer Bedeutung im Gesamt der christologischen Glaubensaussagen ist als die Lehre von der Jungfräulichkeit Marias „in partu" und „post partum".

In großer Ausführlichkeit und Genauigkeit stellt der Verf. die vielen Einwände, die gegen die Jungfräulichkeit Marias vorgebracht wurden und werden, dar. Er klassifiziert und diskutiert sie. Dabei kommt seine eigene Sicht immer schon zum Tragen. Sie besteht im Verweis darauf, daß die geistgewirkte Lebensentstehung Jesu aus der Jungfrau Maria ein innerlich notwendiges Element der Menschwerdung des göttlichen Logos ist. Sofern sie im Glauben angenommen und bejaht wird, stellt sich auch die Zustimmung zu der korrespondierenden mariologischen Aussage ein. Das Umgekehrte gilt in gleicher Weise: wird die Menschwerdung des Logos Gottes nicht oder verkürzt angenommen, so fällt auch die Annahme der jungfräulichen Empfängnis Jesu dahin. – Wie der Verf. ausführt, sind die Einwände, die seitens der kritischen Schriftexegese gegen die „Virginitas ante partum" vorgebracht werden, von besonderem Gewicht. In ihnen geht es beispielsweise um die Beobachtung, daß Johannes und Paulus einerseits und Markus andererseits auf die jungfräuliche Empfängnis Jesu nicht zu sprechen kommen – im Unterschied zu Matthäus und Lukas. Die Antwort des Verf. auf die darauf bezugnehmenden Einwände ist bemerkenswert und dem Rez. bislang nicht begegnet: Johannes (und Paulus) haben eine „Christologie von oben". Die Menschwerdung des Logos in Jesus wird unmittelbar thematisiert, vor allem im Johannesprolog. Das Markusevangelium vertritt eine andere Christologie: eine „Pneumachristologie". Das Markusevangelium lag Lukas und Matthäus vor. Wenn sie im Blick auf die Pneumachristologie, die sie von Markus übernehmen würden, die wahre Gottessohnschaft aussagen wollten, so mußten sie ihren Evangelien die Aussagen über die jungfräuliche Empfängnis Jesu voranschicken.

Die Diskussion über die Jungfräulichkeit Marias ist in der Kirche und ihrer Theologie und auch andernorts lange und breit geführt worden. Das vorliegende Buch gewährt einen umfassenden und gründlichen Überblick über alle Motive und Argumente, die hier eine Rolle spielen. Daß dies im Kontext einer Zustimmung zu der Lehre der Kirche geschieht, ist in eigener Weise hilfreich. Es wird zugleich auch deutlich, daß die Bekenntnisaussage von der geistgewirkten Lebensentstehung Jesu aus der Jungfrau Maria ins Geheimnis des dreifaltigen Gottes hineinweist und nur im Glauben bejahbar ist.

W. Löser S. J.

Rahner, Karl, *Sämtliche Werke.* Band 19: *Selbstvollzug der Kirche.* Ekklesiologische Grundlegung praktischer Theologie. Bearbeitet von *Karl-Heinz Neufeld.* Solothurn: Benziger; Freiburg i.Br.: Herder 1995. 556 S.

Dieser als erster herausgegebene Band der auf 32 Bände angelegten Gesamtausgabe der Schriften Karl Rahners enthält alle jene Veröffentlichungen, in denen Rahner das Thema Kirche unter der Perspektive einer theologischen Begründung der Pastoraltheologie behandelt. Konkret sind es v.a. seine Beiträge in dem von ihm mitherausgegebenen vierbändigen „Handbuch der Pastoraltheologie" (1964–69) und dem 1972 als Band V erschienenen „Lexikon der Pastoraltheologie", die hier (in der gleichen Reihenfolge wie im Handbuch) zusammengestellt werden und das eigentliche Corpus des vorliegenden Bandes bilden (454 S.). Eingerahmt wird dieser Teil – nach einem sehr sorgfältigen und erhellenden Editionsbericht des Bearbeiters – durch zwei vorangestellte Projektskizzen Rahners aus der Planungsphase des Handbuches und durch zwei am Schluß angefügte Aufsätze aus dem 8. und 9. Band der „Schriften zur Theologie", die ebenfalls dem Thema „Praktische Theologie" gewidmet sind. Im Anhang finden sich dann die von Rahner mitverfaßten jeweiligen Vorworte zu den Bänden des Handbu-

ches, die Nachweise zum Textmaterial und ein gründliches Namens- und Stichwortregister.

Der Vorzug dieser Zusammenstellung liegt zweifellos in der jetzt viel leichter erkennbaren Kohärenz und Zusammengehörigkeit der im Handbuch durch die Beiträge anderer eben weit auseinandergezogenen Partien aus der Hand Karl Rahners. In dieser konzentrierten Fülle lassen sie darum auch das pastorale Grundanliegen der ganzen Theologie und vornehmlich auch der Ekklesiologie K. Rahners unübersehbar klar hervortreten. Es ging ihm stets darum, dem heutigen Menschen die Kirche in ihrem Grundwesen und in ihrer konkreten Gestalt verständlich, „vollziehbar" und annehmbar darzustellen. Rahners Ekklesiologie läßt sich nur verstehen, wenn man sie in Verbindung mit seinem Fragen nach dem Menschen, nach dessen grundlegenden Existenzvollzügen und nach den Möglichkeitsbedingungen dieser Vollzüge sieht. Nur wenn die Kirche denkerisch in diesen größeren „Sinnzusammenhang" einzuordnen ist, wird sie „einsichtig" für den Menschen, kann dieser sie als mögliche Antwort auf seine existentiellen Fragen verstehen und anerkennen. – Von daher ist es nur folgerichtig, daß Rahner nie einen Gesamtentwurf einer systematischen Ekklesiologie vorgelegt hat; seine wichtigsten dogmatischen Einsichten über die Kirche hat er vielmehr im Horizont der Grundlegung einer modernen praktischen Theologie erarbeitet und entfaltet. Darum gehören für ihn die sog. „essentiale Ekklesiologie" der Dogmatik und die „existentiale Ekklesiologie" der Pastoraltheologie untrennbar zusammen. Letztere muß eben, wenn sie nicht bloße pastorale „Anwendungsstrategie" sein will, gerade den einer bestimmten, von ihr theologisch zu analysierenden Situation angemessenen, d. h. Gottes Heil den Menschen vermittelnden Selbstvollzug der Kirche und ihres Grundwesens als bleibender Vergegenwärtigung der endgültigen Selbstmitteilung Gottes reflektieren. – Über diese grundlegenden dogmatischen und wissenschaftstheoretischen Überlegungen hinaus setzt sich Rahner nicht nur sehr eingehend mit heute immer noch aktuellen Einzelfragen der praktischen Theologie auseinander, z. B. mit der Frage nach den konkreten Subjekten kirchlichen Selbstvollzugs (81–147) oder nach den „taktischen Strukturen der Seelsorge" (243–254) oder nach den „Grundprinzipien zur heutigen Mission der Kirche" (343–373) u. a.; darüber hinaus liefert er auch eine eigene theologische Gegenwartsanalyse (255–341), die (zumal in ihrer scharfsichtigen Deutung und in ihren mutigen pastoralen Konsequenzen) bis heute maßgeblich geblieben ist. Gerade hier zeigt sich deutlich, wie sehr Rahners Theologie sich in aller Traditionstreue doch zugleich ganz der Öffnung des 2. Vatikanischen Konzils auf die Realität der modernen Welt hin verpflichtet weiß. Für Rahner wird die Kirche ihrem dogmatischen „Grundwesen" eben nur dann gerecht, wenn sich ihr praktischer „Selbstvollzug" (im ganzen wie in jedem einzelnen kirchlichen Handlungsbereich) als je neue „Sendung" zu den Menschen ihrer jeweiligen Zeit und Kultur versteht, um so für sie das Sakrament des universalen Heilswillens Gottes sein zu können. M. Kehl S. J.

Meuffels, Hans Otmar, *Einbergung des Menschen in das Mysterium der dreieinigen Liebe.* Eine trinitarische Anthropologie nach Hans Urs von Balthasar (Bonner Dogmatische Studien 11). Würzburg: Echter 1991. 585 S.

Gewöhnlich kennzeichnet man von Balthasars Theologie als eine theozentrische. Dabei denkt man nicht zuletzt an von Balthasars Auseinandersetzung mit Karl Rahner, dessen Theologie oft als anthropozentrische Theologie bezeichnet wird. In der vorliegenden Arbeit wird die Anthropologie jedoch als „Herzstück der Theologie von Balthasars" bezeichnet (20). Also auch von Balthasars Theologie ist eine anthropozentrische. Freilich ist sie dies in einem anderen Verständnis als es bei K. Rahner gegeben ist. Bei Rahner ergibt sich die Anthropozentrik aus der transzendentalen Methode, die er auch im Raum der Theologie zum Zuge kommen läßt. Bei von Balthasar ist die Anthropologie in der Theologie zentral, weil der christliche Gott in einem wesentlichen Sinn durch seine Geschichte mit dem Menschen gekennzeichnet ist. Der Titel der vorliegenden Arbeit deutet an, in welcher Weise von Balthasars Theologie den Menschen auf seinen Schöpfer und Erlöser und Vollender, also auf Gott, bezieht: „Einbergung des Menschen in das Mysterium der dreieinigen Liebe".

Der Verf. hat seine Erörterungen in vier Teilen dargeboten. Der erste Teil ist überschrieben „Prolegomena" (1–140). Hier werden Aussagen zur gewählten Methode gemacht. Es wird mitgeteilt, von welchen Autoren von Balthasar seine anthropologischen Überzeugungen übernommen hat (z. B. Maximus Confessor, Karl Barth), aber auch von welchen Autoren er sich distanziert (z. B. Immanuel Kant, auch Karl Rahner). Er geht auf die Rolle der Heiligen Schrift im Denken von Balthasars ein. Schließlich beleuchtet er einige Kernbegriffe von dessen Theologie, z. B. „Liebe" oder „Sendung". Dann folgt der zweite Teil: „Dramaturgie" (141–330). Es wird verdeutlicht, daß sich der Mensch, wie ihn von Balthasar in seiner Theologie darstellt, innerhalb des Gefüges Gott–Mensch vollzieht. Philosophische, anthropologische und theologische Dimensionen („Grundspannungen") dessen, was der Mensch ist, werden erörtert. Der Mensch aber lebt vor, ja in dem dreieinen Gott. Ihr Miteinander ist wesentlich ein Geschehen von Freiheit. Auf der Bühne dieses Freiheitsdramas treten dann an wesentlicher Stelle die Personen in Gott auf – der dritte Teil trägt den Titel „Dramatis personae" (335–535). Gemeint sind zunächst die göttlichen Personen: Christus, der Heilige Geist, der Vater. Da der Mensch im dreieinen Gott lebt, ist es folgerichtig, daß sich aus dem Handeln der göttlichen Personen eine neue Prägung des Menschen ergibt. So entsteht eine spezifisch „trinitarische Anthropologie". Diese kommt abschließend im kurzen „Epilog" (der vierte Teil, 536–542) zur Sprache. Ein sehr ausführliches Quellen- und Literaturverzeichnis sowie ein Personenregister schließen sich an.

Es handelt sich um eine Würzburger Dissertation. Sie ist mit Fleiß gearbeitet. Hätte sie jedoch nicht ein wenig straffer und kürzer ausfallen können? Wer könnte sie mit Gewinn lesen? Derjenige, der mit einer erst anfänglichen Kenntnis des Denkens von Balthasars diese Arbeit in die Hand nimmt, wird sich wohl überfordert fühlen. Der Verf. hat nämlich alle für eine theologische Anthropologie bedeutsamen Aussagen, die er in von Balthasars immensem Werk gefunden hat, noch einmal zur Sprache gebracht. Aber er tut es fast immer in so geraffter Weise, daß sich der Eindruck eines Vielerlei einstellt, das sich dennoch einem Verstehen nicht erschließt. Wer jedoch von Balthasars Philosophie und Theologie gut kennt, weiß, welche Texte, welche Gedanken der Verf. jeweils referiert. Es sind unendlich viele, ja fast sämtliche Theologumena, die irgendwo in dem Werk von Balthasars entfaltet sind. Die Referate sind knapp gehalten, sie folgen rasch aufeinander. Nur wer recht genau weiß, worauf sie sich beziehen, kann sich – per Erinnerung und Assoziation – ein Gesamtbild der theologischen Anthropologie von Balthasars machen. Er mag das Werk mit Gewinn lesen. – Es ist positiv zu würdigen, daß der Verf. die theologische Anthropologie von Balthasars vorwiegend im Kontext von dessen Theo-Dramatik aufsucht. Denn die Dramatik ist selbst das Zentralstück seiner Theologie. Dort sind die Kategorien, in denen er die Geschichte zwischen Gott und Mensch erläutert, am sachgerechtesten entfaltet. – Zu wenig dagegen kommen die Anregungen zur Geltung, die von Balthasar im Blick auf eine theologische Anthropologie von Henri de Lubac übernommen hat. Dieser hatte sich in seinen Werken „Augustinisme et Théologie moderne" sowie „Le mystère du Surnature!" (dt. „Die Freiheit der Gnade", Bd. 1 und 2, Einsiedeln: Johannesverlag 1971) mit der neuscholastischen Lehre über das Verhältnis zwischen Natur und Gnade auseinandergesetzt und dann auf die augustinische und thomistische Lehre von der konstitutiven Ausgerichtetheit des Menschen auf die Begegnung mit dem gnädigen Gott zurückgegriffen. Dieser Gedanke wurde bei de Lubac zum Zentrum seiner theologischen Anthropologie. Von Balthasar hat diesen Ansatz voll übernommen und in allen möglichen Weisen durchgespielt. Zwar hat der Verf. im vorliegenden Werk die „theologische Grundspannung" Natur und Gnade, wie er sie bei von Balthasar gefunden hat, bearbeitet (211–220), aber er hat es so getan, als sei sie ein Teilthema. In Wahrheit macht sie das Grundgerüst und den Hauptinhalt der theologischen Anthropologie von Balthasars aus. Der Aufsatz „Wer ist der Mensch?" (in: Pneuma und Institution – Skizzen zur Theologie IV, Einsiedeln: Johannesverlag 1974, 13–25) hätte in einer Arbeit über von Balthasars Anthropologie ausgiebig ausgewertet werden müssen. Dabei hätten auch die theologiegeschichtlichen Zusammenhänge eingehend behandelt werden müssen.

W. Löser S. J.

4. Praktische Theologie

Ludolf von Sachsen, *Das Leben Jesu Christi.* Ausgewählt und eingeleitet von *Susanne Greiner;* aus dem Lateinischen übertragen von *Susanne Greiner* und *Martha Gisi* (Christliche Meister 47). Freiburg i. Br.: Johannes Verlag Einsiedeln 1994. 228 S.

Ludolf von Sachsen (ca. 1300 bis 1378), zuerst Dominikaner und dann Kartäuser in Straßburg, Koblenz und Mainz, schrieb das „Leben Jesu Christi" in Mainz, wohl vor 1368. Das „Leben" gehört zu den meistgelesenen und beliebtesten Erbauungsbüchern des Spätmittelalters. Bis ins 19. Jh. wurde es immer wieder neu herausgegeben und übersetzt. – Das „Leben" besteht aus vier Teilen. Zur Deutung und Erschließung der Heilsmysterien aus den Evangelien greift Ludolf auf die Theologie der Väter zurück, auf Origenes, Chrysostomus, Ambrosius, Augustinus, Gregor, Bernhard u. a. Aber das Werk enthält auch viele eigenständige Gedanken des Verfassers. Die Schriftauslegung erfolgt gemäß dem vierfachen Schriftsinn, wie es im Mittelalter üblich war. Der moralische Sinn hat das meiste Gewicht. Immer geht es darum, wie der Mensch sich das betrachtete Heilsereignis zunutze machen und so zu einer wirklichen Bekehrung finden kann. – Daß das „Leben Jesu Christi" bis heute nicht in Vergessenheit geraten ist, ist u. a. auch darauf zurückzuführen, daß Ignatius von Loyola auf seinem Krankenlager auf Schloß Loyola statt seiner geliebten Ritterromane, die sich aber auf Loyola nicht fanden, aus Langeweile zwei Werke las: eben das „Leben Jesu Christi" des Ludolf von Sachsen, ins Spanische übersetzt und mit einem Prolog versehen von dem Franziskaner Fray Ambrosio de Montesino, sowie eine Sammlung von Heiligenleben des Dominikaners und Bischofs Jacobus de Voragine. Die Schriftmeditationen des Kartäusers haben die Exerzitien des Ignatius stark beeinflußt, nicht nur inhaltlich, sondern auch methodisch. Schon das Vorwort zum Leben Jesu enthält auffallende Ähnlichkeiten mit den Exerzitien in der theologischen Sicht des Heilsgeschehens, in der Empfehlung, wie die Heilsereignisse zu aktualisieren sind, und in der Methode der Übungen, die persönliche Betroffenheit auslösen und zur Umkehr führen sollen. So schreibt Ludolf etwa im Vorwort: „Wenn du aus diesen Betrachtungen Nutzen ziehen willst, lege alle Unruhe und Sorge ab und vergegenwärtige dir, mit der ganzen Hingabe deines Herzens sorgfältig verkostend und in Ruhe verweilend, was der Herr gesagt oder getan hat und was erzählt wird, als hörtest du es mit eigenen Ohren und sähest es mit deinen Augen ... Betrachte deshalb alle Ereignisse, als geschähen sie in der Gegenwart ..." Ignatius nahm in sein Exerzitienbuch Geheimnisse des Lebens Christi in Kurzform auf, allerdings jetzt ganz auf das Ziel der „Wahl" hin ausgerichtet. Der moralische Schriftsinn der Vätertradition lebt in dem oft wiederholten Hinweis der Exerzitien weiter, Nutzen aus der Betrachtung zu ziehen. Die Transposition der Heilsereignisse in die Gegenwart, die Ludolf durch exakte Beschreibung der Örtlichkeiten erreicht, läßt sich in der „Zurichtung des Schauplatzes" im Vorbereitungsgebet zu den einzelnen Meditationen sowie in der sog. „Anwendung der Sinne" wiederfinden. Aus diesen Gründen ist es verständlich, daß in der vorliegenden Ausgabe die „Geheimnisse des Lebens Jesu Christi unseres Herrn", die sich im Anschluß an die „4. Woche" im Exerzitienbuch finden (Nr. 261–312), als Leitfaden für die Textauswahl gewählt worden ist. – Der Einfallsreichtum und die Innigkeit der übersetzten Texte sprechen uns auch über Jahrhunderte hinweg noch an. Man darf dankbar dafür sein, daß die vorliegende Übersetzung uns einen ersten Eindruck dieses viel gelesenen Werkes gibt. Es handelt sich aber, wie gesagt, um eine Auswahl; nur ein kleiner Teil der ursprünglichen Meditationen ist übersetzt worden, und auch diese nur in gekürzter Form. Vielleicht wäre der ursprüngliche Charakter des Textes, vor allem auch in seinen Anspielungen auf die Zustände der damaligen Zeit, noch besser zum Ausdruck gekommen, wenn die ausgewählten Meditationen vollständig übersetzt worden wären.

G. Switek S. J.

Simon, Werner, *Kirche in der Stadt.* Glauben und glauben lernen heute in städtischen Lebenszusammenhängen. Berlin und Hildesheim: Morus und Bernward 1990. 143 S.

Das vorliegende Buch geht auf vier Vorträge zurück, die der Autor für eine Seelsorgekonferenz in Berlin gehalten hat. Dieser pastorale Kontext verbindet sich mit wissenschaftlicher Genauigkeit, so daß wir es mit einer gediegenen pastoraltheologischen Reflexion auf das komplexe Feld des urbanen Raums zu tun haben. Die vier Vorträge gehen im einzelnen folgenden Fragen nach: Zunächst wird die „Stadt als Ort der christlichen Gemeinde" in biblisch-historischer Perspektive dargestellt. Sodann entfaltet der Autor in überzeugender Weise „Grundzüge einer Pastoral in der Stadt", denen zufolge die städtische Kirche als „gegliederte Gesamtgemeinde" (35) zu verstehen und als „Weggemeinschaft" (37) sowie als „Diakon der Stadt" (40) zu konzipieren ist. In einem dritten Schritt wird auf dem Hintergrund einer an Kaufmann/Gabriel orientierten, religionssoziologischen Situationsanalyse nach der Eigenart religiöser Lernprozesse und ihrer Orte gefragt. Schließlich werden als Fortschreibung des Berliner Pastoralkongresses von 1988 Schwerpunkte heutiger Pastoral erörtert (Geschwisterlichkeit, Diakonie, Spiritualität). In einem Anhang zur „Pastoral in der Großstadt Berlin" werden einschlägige Texte von Wilhelm Frank, Maximilian Kaller, Carl Sonnenschein sowie die Ergebnisse der Schlußversammlung des Pastoralkongresses dokumentiert. Das Büchlein bereichert die pastoraltheologischen Publikationen zum Verhältnis von Christentum und Kirche zur städtischen Zivilisation, die seit Ende der 80er Jahre diskutiert werden und die These vom Christentum als Stadtreligion unter heutigen Bedingungen bedenken. In diesem Sinn versucht auch das vorliegende Buch, einen Beitrag zu einem produktiven Verhältnis von Kirche und Stadt zu leisten und Anregungen für eine urbane Pastoral zu geben. Da es sich angesichts der globalen Urbanisierungsprozesse um eine Frage der Zukunftsfähigkeit der Kirche handelt, kann das Thema nicht so leicht überschätzt werden. Als solide Hinführung zum Thema am Beispiel der Großstadt Berlin kann das vorliegende Buch gelten. M. Sievernich S. J.

The Politics of Latin American Liberation Theology. The Challenge to U. S. Public Policy. Hrsg. von *Richard L. Rubinstein* und *John K. Roth.* Washington: The Washington Institute Press 1988. xxi und 360 S.

Aus einer Tagung des *Washington Institute for Values in Public Policy* hervorgegangen, reflektiert der vorliegende Sammelband die Zeit der weltweiten Diskussion über die lateinamerikanische Befreiungstheologie und insbesondere die US-amerikanische Variante dieser Diskussion. Hierbei spielte, viel stärker als in Europa, die Frage eine Rolle, ob die Befreiungstheologie nicht politische Bewegungen ermutige, wie etwa den Sandinismus in Nicaragua, die eine Gefahr für die Sicherheit der Vereinigten Staaten darstellen könnten. Die politische Option des Buches gibt der katholische Senator Dave Durenberger an, wenn er im Vorwort schreibt, die Befreiungstheologen sollten nicht in die diktatorischen Fallen der Rechten oder Linken laufen, sondern den „dritten Weg" der „demokratischen Evolution" unterstützen (xviii).

Die Beiträge sind in drei Teilen geordnet, deren *erster* unter dem Stichwort „Befreiungstheologie und Geschichte" zunächst einen von *Paul E. Sigmund* verfaßten historischen Abriß der Befreiungstheologie bietet und diese vor der Alternative einer „grassroots democracy" oder „anticapitalistic revolution" sieht (42). Die Bedeutung der marginalisierten „Nichtpersonen" (G. Gutiérrez) reflektiert *Marc H. Ellis* für die Krise der westlichen Gesellschaften und *Richard L. Rubinstein* für die Krise der westlichen Theologie, wobei merkwürdigerweise nur die protestantische Theologie zu Wort kommt. Der Beitrag von *F. Sontag* über die befreiungstheologische Interpretation der politischen Gewalt läßt den nötigen Hintergrund vermissen und subsummiert G. Gutiérrez fälschlicherweise unter die „Advokaten der Revolution" (108). – Der *zweite* Teil bedenkt das Verhältnis der Befreiungstheologie zu den sozio-ökonomischen Problemen. *R. Robertson* reduziert die politische Bedeutung der Befreiungstheologie auf die sandinistische Epoche Nicaraguas, während *W. E. Hewitt* eine typologisierende Fallstudie zu den brasilianischen *comunidades eclesiais de base* bietet und den Bürgersinn durch

diese gefördert sieht. *M. Fleet* behandelt das Verhältnis der Katholiken zur marxistischen Linken und entwickelt dabei eine aufschlußreiche Typologie derselben. Höchst informativ und den Hintergrund ausleuchtend ist *W. R. Garretts* Beitrag zur befreiungstheologischen Rezeption der Dependenztheorie, während *H. Belli* bei der Beschreibung der „lateinamerikanischen Revolutionen" kurzschlüssig folgert, die Befreiungstheologie sei das „trojanische Pferd" (219), in dem sich in religiösem Gewand die marxistisch-leninistische Ideologie Eingang in den Westen verschaffe. – Der *dritte* Teil behandelt in mehreren Beiträgen das Verhältnis von Befreiungstheologie und Politik in den USA. Dabei weist *J. K. Roth* nach, wie die USA in vielen befreiungstheologischen Schriften zum „Sündenbock" gemacht werden (242). *Ph. Berryman* weist die Affinitäten des Sozialhirtenbriefs *Economic Justice for all* (1986) der US-amerikanischen Bischöfe nach, und auf ähnlicher Linie meint *D. P. McCann,* dieser Hirtenbrief sei befreiend, ohne liberationistisch zu sein. Der letzte Beitrag von *J. W. Cooper* über US-Sicherheitsprobleme ist eher holzschnittartig und, was die Befreiungstheologie angeht, wenig erhellend. Er erhellt eher etwas über die Mentalität des Autors. Bibliographie und Index schließen den Band ab.

Der Band vereinigt qualitativ unterschiedliche Beiträge, d. h. einige mit solider Information und analytischer Kraft, andere dagegen mehr auf dem Niveau politischer Reden mit polemischen Einschlägen. Bei letzteren Beiträgen ist typisch, daß sie drohende Gefahren in den dunkelsten Farben an die Wand malen, die reale Situation Lateinamerikas mit ihren zugespitzten Sozialkonflikten dagegen ausblenden. Was leider fehlt, ist eine differenzierende Darstellung des breiten Panoramas befreiungstheologischen Denkens; es besteht in dem Buch die Tendenz des Reduktionismus, der seinerseits von der engen Perspektive der US-amerikanischen Innen- und Außenpolitik herrührt. Was Dennis P. McCann vom Sozialhirtenbrief der US-amerikanischen Bischöfe sagt, kann im Grunde als Gesamtintention des gesamten Bandes gelten: Man will die theologisch und sozial bedeutsamen Anliegen der Befreiungstheologie durchaus retten, ohne indes „liberationistisch" zu sein; das Plädoyer geht also gewissermaßen auf Befreiung ohne Befreiungstheologie. Das Buch, kurz vor der Wende erschienen, reflektiert die letzten Ausläufer der Ost-West-Auseinandersetzung des „Kalten Krieges", in die sich nicht wenige Autoren der Befreiungstheologie durch eine blauäugige Option für den „real existierenden Sozialismus" hineinbegeben hatten, und in die nicht wenige Befreiungstheologen wider Willen hineingezogen wurden. Insofern ist das Buch ein wichtiges zeitgeschichtliches Dokument, das die Hochphase der Auseinandersetzungen mit der lateinamerikanischen Befreiungstheologie und ihrer Verquickung mit dem Ost-West-Konflikt aus dem Blickwinkel der Vereinigten Staaten von Amerika beleuchtet. M. Sievernich S. J.

Felbecker, Sabine, *Die Prozession.* Historische und systematische Untersuchungen zu einer liturgischen Ausdruckshandlung (Münsteraner Theologische Abhandlungen 39). Altenberge: Oros 1995. 743. S.

Die vorliegende Arbeit wurde 1993 an der Katholisch-Theologischen Fakultät der Ruhr-Universität Bochum als Dissertation angenommen. Nach einleitenden Überlegungen zum Forschungsstand und zur Problemstellung geht es im ersten Teil der Studie um die Prozessionen in der griechischen und lateinischen Antike (35–173). Es bleibt die Frage, ob diese Ausführungen für das gestellte Thema so wichtig und bedeutungsvoll sind, zumal der zweite Teil der Studie (174–451) nicht eigens die christliche Gestalt der Prozessionen im Altertum bedenkt. Vielmehr wendet sich die Verf. der Fronleichnamsprozession (174–336) zu, die die Verf. als „die wichtigste liturgische Prozession im christlichen Bereich überhaupt" bezeichnet (175), und der Palmprozession (337–439); die Zeit zwischen Antike und der einsetzenden Fronleichnamsprozession im Mittelalter wird nicht eigens bedacht, obwohl es in diesem Zeitraum wichtige Formen von Prozessionen gegeben hat. Der dritte Teil entfaltet eine Theologie der Prozession (452–664). Am Schluß der Studie steht eine zusammenfassende Auswertung. – Die Stärke der Arbeit liegt in dem Material, das die Verf. in unendlicher Mühe und Sorgfalt zusammengetragen hat. Von daher erhält die Studie einen großen, unersetzbaren Wert. Die Probleme, die sich dem Leser stellen, liegen auf einer anderen Ebene. Diese werden deutlich bei-

spielsweise bei der Prozession am Palmsonntag: Sie läßt sich nicht allein mit historischen und aktualisierenden Hinweisen darstellen, sondern bedarf einer (neuen?) tieferen theologischen Durchdringung der Karliturgie überhaupt (426 ff.); das bloße „Schmücken des Priesters" (434) bedeutet wohl kaum eine wesentliche Neuerung und Vertiefung im Verständnis des Palmsonntags. Es genügt nicht bloß der Hinweis, es sei in bezug auf die Palmprozession „neu zu überdenken, welche Art von Drama, das heißt auch welche Art von Beteiligung der Menschen die liturgische Feier eigentlich voraussetzt. Hier wäre sowohl der zugrundezulegende Spiel- und Nachahmungsbegriff als auch die Vorstellung von actuosa participatio gründlicher zu analysieren" (439). Phänomenologisch werden in der Arbeit unendlich viele Einzelelemente angesprochen, z. B. Bewegung, Raum, Schauen, Spiel, doch die gemachten Vorschläge, die zu einer Erneuerung der Prozession führen sollen, überzeugen nicht (vgl. 328 f.). Die Verf. weist selbst darauf hin, daß „die Vorstellung von der Liturgie, die ‚vor Gott ein Spiel treibt', wie schon Romano Guardini es ausdrückte, sich noch nicht durchgesetzt hat. Immerhin verdiente die Beobachtung, daß das Spiel eine intensiv erfahrbare Vergegenwärtigung ermöglicht, nähere Beachtung" (336). Zahlreiche Begriffe und Aussagen der liturgischen Prozession müßten präziser ins Wort gefaßt werden. Dieser abschließende Eindruck legt sich dem Leser nahe, wenn die Verf. als Ertrag ihrer Studie zusammenfassend bemerkt, „das Phänomen Prozession besitze für die Liturgie Modellcharakter. Sie orientiert sich an anthropologischen Grundkonstanten, deutet sie im Lichte des christlichen Glaubens und wird so dem Menschen gerecht. Sie berücksichtigt seine Sinnlichkeit und seine Sinnsuche. Sie bettet ihn in eine Gemeinschaft und baut auf seine Freiheit" (668). M. Schneider S. J.

Gratias Agamus. Studien zum eucharistischen Hochgebet. Für Balthasar Fischer. Herausgegeben von *Andreas Heinz* und *Heinrich Rennings* in Verbindung mit dem *Deutschen Liturgischen Institut*/Trier. Freiburg–Basel–Wien: Herder 1992. 545 S.

Die sachkundigen Beiträge bedeutender Liturgiker aus Anlaß des 80. Geburtstages des Liturgiewissenschaftlers Balthasar Fischer betrachten das Hochgebet auf seinem theologischen Hintergrund und seines heutigen Vollzugs. In mehreren Artikeln geht es um einige Grundthemen des Hochgebets, nämlich die Selbsthingabe der Gläubigen *(A. Adam)*, die Koinonia *(J. Eckert)*, das Opfer Christi und die Darbringung der Kirche *(R. Kaczynski)*. Auch einzelne Vollzüge des Hochgebets werden bedacht, nämlich Präfation *(J. Baumgartner, H. Reifenberg)*, Einsetzungsbericht *(H. J. Gräf)*, Nachwandlungslied *(M. Persch)*, Anamnese *(A. Heinz, B. Kleinheyer)*, Epiklese *(P. De Clerck, J. H. McKenna, R. Taft)*, „Nominari debent" *(M. Klöckner, Th. Maas-Ewerd)*. Schließlich werden Hochgebete im besonderen untersucht, nämlich die altspanischen *(A. Thaler)*, die evangelischen *(K. Schlemmer, F. Schulz)* und australischen *(M. Probst)*, die Versöhnungs-Hochgebete *(I. Pahl, H. Rennings)* und die Kinder-Hochgebete *(K. Richter)*, ferner das Hochgebet anläßlich des Salzburger Domjubiläums *(F. Nikolasch)*. Im Vorwort heißt es: „Das Hochgebet wird auch in Zukunft ein zentrales Thema der Liturgiewissenschaft sein. Es muß eines der wichtigsten Aufgaben aller liturgischen Bemühungen bleiben." Gleich wird hinzugefügt: „Niemand kann sich bei dem Gedanken beruhigen, daß die ‚Mitte' und der ‚Höhepunkt' des eucharistischen Teils der Meßfeier (AEM 54) im liturgischen Vollzug von vielen als Tiefpunkt erlebt wird" (VII). Wenn dem wirklich so wäre und die Gemeinde tatsächlich das Hochgebet, wie es an anderer Stelle heißt, als „emotionalen Tiefpunkt" erfahren würde (eine Auffassung, die ich nicht teile), stellt die Festschrift auch eine wichtige und kompetente Hilfe zur pastoralen Vertiefung der Eucharistiefeier in den Pfarrgemeinden dar. M. Schneider S. J.

ThPh 72 (1997) 321–336

Drei Arten, von Armut zu sprechen

Illustriert an Psalm 109[1]

Von Norbert Lohfink S. J.

Evangelizare pauperibus.
Wahlspruch von Bischof Franz Kamphaus

Wer den Armen eine Freudenbotschaft zu bringen hat, wird nicht von der Armut, sondern vom Reichtum reden. Denn der macht der Armut ein Ende. Vielleicht ist es aber trotzdem nicht falsch, einmal darüber zu reflektieren, auf wie verschiedene Weise man das Wort „Armut" in den Mund nehmen kann. Als Leitfaden diene der Psalm 109.

Psalm 109 – soll man ihn nicht lieber in der Versenkung lassen? Um beim Stichwort „Armut" zu bleiben: Dieser Psalm ist vielleicht der ärmste, verachtetste, geschundenste aller 150 Psalmen. Er gilt als „Fluchpsalm", als der schlimmste aller Fluchpsalmen. Papst Paul VI. hat ihn 1971 aus dem Stundengebet hinausgeworfen. Damals hatte der Psalm schon eine erschreckende Wirkungsgeschichte hinter sich[2]. Schon im Neuen Testament wurde er zum Judaspsalm. Petrus zitiert aus ihm vor der Wahl des Matthias: τὴν ἐπισκοπὴν αὐτοῦ λαβέτω ἕτερος „Sein Bischofsamt übernehme ein anderer" (Apg 1,20). Bei den Vätern wurde der ganze Psalm zum „psalmus iscarioticus". Für das Mittelalter verfluchte er alle Juden insgesamt. Man rezitierte ihn bei Pogromen. In der unterchristlichen Volksmagie gab es bis ins vorige Jahrhundert feste Regeln, wie man durch seine Rezitation einen persönlichen Feind „totbeten" konnte – so drückte man das aus.

Dabei enthält Psalm 109 noch nicht einmal mit Sicherheit einen Fluch. Was man so bezeichnet, ist eher eine – wenn auch recht finstere – Absichtserklärung. Irgendwo im Psalm ist zwar von einem Fluch die Rede, den ein Armer ausgesprochen haben könnte[3]. Aber nicht das ist gemeint, wenn man den Psalm einen „Fluchpsalm" nennt, sondern die genannte Absichtserklärung. Gesetzt selbst, sie wäre ein Fluch – wer spricht sie? Spricht hier die

[1] Festvortrag auf der Thomas-Akademie der Hochschule Sankt Georgen, Frankfurt am Main, am 26. Januar 1997, bei Gelegenheit der Überreichung einer Festschrift an Bischof Franz Kamphaus von Limburg. Leicht überarbeitet und ergänzt durch Anmerkungen. – Ich widme diesen Beitrag James A. Sanders, der so Entscheidendes zur Psalmenforschung beigetragen hat, zu seinem 70. Geburtstag. Es sei ein Zeichen der dankbaren Erinnerung an die zehnjährige gemeinsame Arbeit beim *Hebrew Old Testament Text Project* der *World Bible Societies*, vor allem an die gemeinsamen Arbeitszeiten in Freudenstadt im Schwarzwald.

[2] Vgl. hierzu *W. Dürig*, Die Verwendung des sogenannten Fluchpsalms 108 (109) im Volksglauben und in der Liturgie, MThZ 27 (1976) 71–84; *E. Zenger*, Ein Gott der Rache? Feindpsalmen verstehen, Biblische Bücher 1, Freiburg 1994, 122–125.

[3] Vers 17. Näheres unten. Vers 28 muß sich auf Vers 17 zurückbeziehen („sie mögen als verflucht bezeichnen"), nicht auf ganz 6–19, da dieses umfassendere Textstück nicht die Gestalt eines Fluches hat.

Stimme des Beters? Oder zitiert der Beter die Stimmen anderer, um über das zu klagen, was diese ihm anwünschen? Derart nach den „Stimmen" im Psalm zu fragen, heißt im Endeffekt schon, mit dem Werkzeug moderner literaturtheoretischer Analyse das bisherige desaströse Verständnis des Psalms in Frage zu stellen[4].

Am Anfang der neuen Beurteilung von Psalm 109 steht ein scharfsichtiger liberaler Jude aus dem vorigen Jahrhundert, Heinrich Graetz, Professor an der Universität zu Breslau[5]. Inzwischen ist kaum noch bekannt, daß Graetz der erste war, der die wahre Stimmenverteilung im Psalm gesehen hat. Für zu viele Exegeten sind die Dinge schon selbstverständlich geworden. Deshalb ist es im folgenden auch nicht nötig, irgendetwas argumentativ im strengen Sinne des Wortes erstmalig zu beweisen[6]. Es genügt, so in den Psalm einzuführen, daß er sich zeigt, wie er ist.

Vorangestellt sei eine Arbeitsübersetzung des Psalms. Sie ist nicht im elegantesten Deutsch. Dies vor allem, weil gleiche hebräische Wörter stets gleich übersetzt sind – das ist wichtig, denn was bei uns der Reim ist, sind in der hebräischen Dichtung Wortwiederholungen und Wortspiele. Sie binden Aussagen zusammen, und in Distanz stellen sie Sinnbezüge her. Durch Abschnitte, Randangaben, Fettdruck, Kursivdruck, Großdruck sind Sachverhalte gekennzeichnet, die dann im Text besprochen werden.

Arbeitsübersetzung von Psalm 109

(Titel)

[1] (Für den Chormeister. Ein Psalm Davids.)

Anrufung/Bitte

Gott, dessen **Lob** ich singe, bleib nicht stumm!

Feindklage

[2] **Denn** Verbrecher**mund** und Schwindel**mund** sind wider mich aufgerissen.
Sie haben zu mir geredet mit Lügenzunge,
[3] mich umstellt mit Reden voll Haß,

---

[4] „Fast schon", weil auch in der Bibelwissenschaft die literaturtheoretische Analyse von Texten nicht nur über Freunde und nicht nur über kompetente Anwender verfügt. Es gibt auch aus jüngerer Zeit mehrere Kommentare, die Ps 109,6–19 als Worte des Psalmsprechers betrachten, die er gegen seine Feinde schleudere. Die von mir vorausgesetzte Analyse müssen ihre Autoren dann notwendig als apologetische Verharmlosungsstrategie betrachten, und die Entscheidung von Paul VI. werden sie für richtig halten. Auch die deutsche Einheitsübersetzung bietet den Text so, daß man ihn auf die traditionelle Weise verstehen muß. Anders die kritisch auf der Einheitsübersetzung aufbauende neueste deutsche Psalmenübersetzung im „Benediktinischen Antiphonale" (3 Bde., Münsterschwarzach 1996). Sie hat vor diesem Abschnitt des Psalms einen Doppelpunkt und setzt ihn in Anführungszeichen, nimmt ihn also als Zitat.

[5] *H. Graetz*, Kritischer Commentar zu den Psalmen nebst Text und Übersetzung, II, Breslau 1883, 584.

[6] Für detaillierte Diskussion der entscheidenden Frage nach der im Vers 6–19 sprechenden Stimme vgl. vor allem: *H. Schmid*, Das Gebet der Angeklagten im Alten Testament, BZAW 49, Gießen 1928, 40–45 (dort 41, Anm. 1, eine Liste älterer Autoren); *H.-J. Kraus*, Psalmen II, BK 15/2, Neukirchen-Vluyn [5]1978, 920f.; *L. C. Allen*, Psalms 101–150, WBC 21, Waco, TX 1983, 72f.; *Zenger*, Gott der Rache 125–128. Die in der Fachliteratur vorgebrachten Gegenargumente sind zusammengestellt bei *R. G. Bratcher* u. *W. D. Reynburn*, A Handbook on Psalms, UBS Handbook Series, New York 1993, 936. Gerade der dort gemachte Versuch ihrer Bündelung offenbart ihre innere Schwäche.

mich bekämpft ohne Grund.
[4] Für meine Liebe wollen sie[7] mich **anklagen,**
mir soll nur bleiben, um Gnade zu flehen.
[5] Schon haben sie wider mich aufgeboten Böses für Güte,
Haß für meine Liebe:

[6] „Rechenschaft fordern von ihm, dem Verbrecher, soll einer,
ein Ankläger *trete zu seiner Rechten.*
[7] Das *Urteil* weise ihn aus als einen Verbrecher,
sein Gnadeflehen **verfehle sein Ziel:**
[8] ‚Nur wenige Tage soll er noch leben,
sein Amt soll ein **nächster**[8] übernehmen.
[9] Seine Kinder sollen zu **Waisen** werden,
seine Frau zur Witwe.
[10] Umherstrolchen sollen seine Kinder und betteln,
Nahrung suchen, weil ihr Haus in Trümmern liegt.
[11] Ein Gläubiger ziehe den Strick zu um all seinen Besitz,
Fremde sollen plündern, was er erworben hat.
[12] Keiner sei da, der ihm Treue bewahrt,
keiner, der sich seiner **Waisen** erbarmt.
[13] Sein Nachwuchs sei der Acht verfallen,
im **nächsten** Geschlecht schon sei ihr Name ausgelöscht.‘
[14] Der Schuld seiner Väter werde gedacht beim HERRN,
die **Verfehlung**[9] seiner Mutter werde nicht ausgelöscht.
[15] Der HERR soll sie immer vor sich sehen,
aus dem Land sei ihr Andenken geächtet.

[16] Weil er nicht daran dachte, in Treue zu handeln,
weil er einen elenden und *armen* Menschen verfolgt hat,
den, dessen Herz schon verschreckt war, schließlich tötete[10],
[17] weil er den *Fluch* liebte, und der ihn erreichte[11],
den Segen nicht begehrte, und der sich von ihm entfernte,
[18] weil er den *Fluch* schon angezogen hat wie sein Hemd,
und der wie Wasser in seinen Leib eindrang,
wie fette Salbe in seine Knochen –
[19] deshalb bleibe er ihm nun wie ein Kleid, in das er *sich hüllt,*
wie ein Gürtel, der ihn für immer umschließt.“

---

[7] Während die Verse 1–5 sonst Vergangenheitsaussagen machen, hat 4a die Form x – *yiqṭol.* Die Funktion des Satzes ist schwer zu bestimmen. Doch gehört er zweifellos nicht einfach in die Reihe der Vergangenheitsaussagen. Da Vers 5 die Inhalte von 4a im Rahmen einer Vergangenheitsaussage aufnimmt, könnte in Vers 4 eine Hintergrundaussage zu Vers 5 vorliegen. Die gegebene Übersetzung nimmt die Aussage über eine Absicht an, die hinter den feindseligen Handlungen steht.

[8] Wörtlich: anderer. „nächster“ im Blick auf die Wiederkehr des Wortes in Vers 13, wo man schlecht mit „andere“ übersetzen kann.

[9] Es handelt sich um das Wort חטאה, das hier „Sünde“ bedeutet. Doch da in Vers 7 חטאה in der Grundbedeutung „ins Leere gehen, das Ziel verfehlen“ steht, ist es hier mit dem eigentlich etwas zu schwachen Wort „Verfehlung“ wiedergegeben.

[10] Die Konstruktion mit Lamed habe ich konsekutiv aufgefaßt. Sie könnte auch final verstanden werden. Doch auch dann wäre im Sinne der Gegenargumentation mit eingetretenem Erfolg zu rechnen.

[11] Ich halte hier an den hebräischen Verbformen fest, von denen sich schon die Septuaginta entfernt hat. Sie sind die *lectio difficilior.* Als solche ergeben sie aber einen sonst nicht faßbaren Sinn: Ganz 16–18 ist eine Begründungskette, zu der Vers 19 dann die Folgerung darstellt. Bei der üblichen Emendation nach der Septuaginta wäre Vers 19 eigentlich überflüssig.

[20] So treiben es, die mich anklagen – der HERR läßt es zu –
und die Böses reden, damit ich zu *Tode* komme[12].

Anrufung/Bitte

[21] DU ABER, HERR, mein Herrscher,
Handle für mich, damit dein Name hervortritt!
Weil deine Treue Güte ist, befreie mich!

Ichklage

[22] Denn ich bin elend und *arm,*
mir flimmert im Innern das Herz.
[23] Wie ein Schatten, der sich dehnt, bin ich verblaßt,
abgestreift wurde ich wie eine Heuschrecke.
[24] Meine Knie sind eingeknickt vor Hunger,
mein Fleisch hat sein Fett verloren.

Ichbitte

[25] MIR ALSO, für sie zum Spott geworden
– sie schütteln den Kopf, wenn sie mich sehen –,
[26] mir hilf, o HERR, mein Gott,
rette mich kraft deiner Treue!
[27] Sie sollen erkennen, daß dies deine Hand war,
daß du, o HERR, so gehandelt hast.

Feindbitte

[28] SIE ZWAR mögen mich *verflucht* nennen[13] – du sollst *segnen.*
Wenn sie aufgetreten und in Schande geraten sind,
soll deinen Knecht die Freude erfüllen.
[29] Schmach *sollen sich anziehn* meine **Ankläger,**
in Schande *sollen sie sich hüllen* wie in einen Mantel.

Lobgelübde

[30] Danken werde ich dem HERRN mit meinem **Munde** laut,
inmitten der Großen[14] ihn **loben.**
[31] **Denn** er *wird zur Rechten des Armen treten,*
ihn zu *retten* vor denen, die sein *Todesurteil* wollen.

---

[12] Die Einheitsübersetzung liest hier: „So lohne der Herr es denen, die mich verklagen, und die Böses reden, damit ich zu Tode komme." Ähnlich auch einige Kommentare, die durchaus mit einem Zitat in den Versen 6–19 rechnen. In der Tat scheint die Übersetzung „Vergeltung, Strafe" für das Wort פעלה möglich zu sein, vgl. Jes 65,7. Dann würde Vers 20 von Gott eine Art Fluch- oder Strafrückwendung erwarten. Doch die hier gegebene Übersetzung entspricht der normalen Bedeutung des Wortes. Für eine Bitte, und vor allem für eine auf diese Weise konkretisierte Bitte, wäre von der klaren Struktur des Psalms her hier noch nicht der Ort. Außerdem gehen die entsprechenden Bitten, wenn sie in den Versen 28–29 kommen, dann zwar anspielend auf Vers 16–19 ein und wünschen eine Art Reziprozität (vgl. das Kursivgedruckte in beiden Bereichen). Aber diese bleibt eher in der Formulierung und im Bild und geht nicht auf den Inhalt. Der Beter erwartet weder Auswirkungen eines Fluchs auf seine Feinde noch gar deren Tod, sondern nur ihre öffentliche Desavouierung. – Zu „damit ich zu Tode komme" vgl. Vers 13, ebenfalls mit נפשׁ.

[13] *J. Scharbert,* „Fluchen" und „Segnen" im Alten Testament, Bibl. 39 (1958) 1–26, zeigt, daß die Bedeutung von קלל Piel zwischen „jemanden verfluchen" und „jemanden als verächtlich bezeichnen, jemanden heruntermachen" ausgespannt ist. Irgendwo in der Mitte läge dann „jemanden als verflucht bezeichnen". Das entspräche der Situation, die an dieser Stelle im Psalm schon vorauszusetzen wäre. Ein direkter Fluch ist das Gegnerzitat in den Versen 6–19 nicht, doch behaupten die Verse 17–19, der Beter sei von einem Fluch unentrinnbar getroffen.

[14] Einheitsübersetzung „in der Menge". Ähnlich die meisten Kommentare und Übersetzungen. „In der Menge" würde im Deutschen besagen: einer unter vielen, inmitten der andern, nicht mehr an den Rand gedrängt. Man müßte mindestens so übersetzen, daß eine zahlreiche Versammlung erkennbar wird, vor der der Beter sein Danklied anstimmt. Zur Möglichkeit der hier gegebenen Übersetzung vgl. *M. Dahood,* Psalms III, 101–150, AncB 17A, Garden City, NY 1970, 110.

Gattung und Aufbau von Psalm 109

Die moderne Psalmenforschung hat die verschiedenen Textsorten oder Gattungen der Psalmen neu definiert. Das ist eine ihrer großen Leistungen. Für das Verständnis der Texte ist es fundamental. Die Psalmen haben selbst schon ein hohes Bewußtsein ihrer Gattungsdifferenzen. So beginnt Psalm 109 mit der Spannung zwischen zwei Gattungen. Gott wird angeredet als der „Gott, dessen Lob ich singe“ [15] – doch diese Anrede eröffnet keinen Lobgesang, sondern wird direkt zur Bitte: „Gott, dessen Lob ich singe, bleib nicht stumm!“ Einen Hymnus zu singen, wäre normal. Doch jetzt ist die Stunde der Bitte, des „Klagelieds“.

Das Klagelied ist eine der wichtigsten Textsorten. Der Name trifft die Sache allerdings nicht ganz. Denn im Klagelied wird nicht nur geklagt. Nur: Daß geklagt wird, fällt uns neuzeitlichen Menschen an diesen Texten am meisten auf. So kam die Gattung zu ihrem Namen. Der bessere Name wäre: „Bittgebet“. Doch hat im Bittgebet des Psalters die Klage einen festen Ort. Bevor der Mensch in Not seinen Gott um etwas bittet, breitet er sein Leid vor ihm aus: Er klagt. Damit sind schon, fast naturbestimmt, die wichtigsten Elemente der Psalmengattung Klagelied gegeben: Mit dem Anruf des Gottesnamens entsteht die Gebetssituation, die Klage legt dann den Grund, aus ihr erhebt sich die Bitte, am Ende streckt ein Gelübde die Hand in die Höhe. Der Beter verspricht, nach der Erhöhung des Gebets seinem Gott vor der Gemeinde zu danken („Lobgelübde“)[16].

Genau dieser Aufbau prägt, nur mit einigen Verdoppelungen, auch den Psalm 109. In der Übersetzung ist der Text am linken Rand entsprechend charakterisiert.

Der Psalm wird in Vers 1 eröffnet durch eine Anrufung und eine knappe Bitte: „Gott, dessen Lob ich singe, bleib nicht stumm!“[17] Dann entfaltet sich sofort eine lange Schilderung der bedrängten Lage des Beters – also Klage. In Vers 21 setzt der Psalm ein zweites Mal zu Anrufung und Bitte an: „Du aber, Herr, mein Herrscher, handle für mich, damit dein Name hervortritt! Weil deine Treue Güte ist, befreie mich! Denn …“ – und nun beginnt von neuem die Klage. Inhaltlich unterscheidet sie sich von der ersten. Ging

[15] Wörtlich: „Gott meines Lobgesangs“. Man erwartet den Gottesnamen. Die Wortgruppe dient auch auf jeden Fall der Identifizierung der angeredeten Gottheit. Daß dies auf so ungewöhnliche Weise geschieht, wird kaum dadurch begründbar sein, daß am Ende des Psalms im Dankgelübde Gotteslob versprochen wird – obwohl sekundär die Wiederholung der Wortwurzel von Vers 1 in Vers 30 sicher auch der Rahmung dienen soll. So liegt die oben im Text gegebene Deutung am nächsten. Es könnte allerdings auch ein intratextueller Verweis auf Ps 22,4 vorliegen, wo JHWH bezeichnet wird als „der Heilige, der über Israels Lobgesängen thront“. Dann wäre hier schon insinuiert, daß der Beter von Ps 109 eigentlich das Volk Israel ist, und seine Bedränger die Völker.

[16] Die klassische Analyse der Elemente und ihrer Anordnung im Klagelied findet sich bei *H. Gunkel/J. Begrich*, Einleitung in die Psalmen, Die Gattungen der religiösen Lyrik Israels, Göttingen ^{3}1975, 212–250. Den Terminus „Klagelied“ hat Gunkel eingeführt.

[17] Zu der mit der Anrufung oft direkt verbundenen kurzen Bitte („einleitender Hilfeschrei“) vgl. *Gunkel-Begrich* 221.

diese über die Feinde, die den Beter vor Gericht ziehen wollen, so geht es in der zweiten um die Krankheit des Beters. Die exegetischen Fachausdrücke für die so verschiedenen Klagen sind: „Feindklage" und „Ichklage".

Mit Vers 25 setzt nach der Klage das Bitten ein. Hier sind die Themen nun umgestellt. Direkt an die Ichklage schließt sich die „Ichbitte" an: Hilf mir aus meiner Krankheit! Aus ihr erst entwickelt sich dann im Vers 28 die „Feindbitte", die auf die Feindklage des Anfangs zurückgreift: Hilf mir in meiner Feindbedrängnis! Mit Vers 30 beginnt das abschließende Lobgelübde.

Wir haben also ein Klagelied in klassischer Struktur. Daß in dieser Analyse die Grenzen zwischen den Teilen recht gezogen sind, zeigt sich an den Personalpronomina, welche die einzelnen Abschnitte eröffnen – sie sind in der Übersetzung in Großbuchstaben gedruckt: „Du aber" in Vers 21, „Mir also" in Vers 25, „Sie zwar" in Vers 28[18]. Das war ein konventionelles Signal für Neueinsätze[19]. Daß gegen Vers 30 das Ende des Psalms naht, wird – ebenfalls konventionell – dadurch signalisiert, daß typische Stichwörter des Psalmenanfangs wiederkehren. Sie sind in der Übersetzung in den Versen 1–4 und 29–31 am Fettdruck erkennbar. Man spricht von „Stichwortrahmung".

Nur einen Schönheitsfehler gibt es. Das Element Feindklage am Anfang ist ungewöhnlich lang. Doch gerade das 5. Psalmenbuch benutzt die literarische Technik, da, wo die wichtigste Aussage gemacht werden soll, eine vorhandene Formerwartung zu sprengen[20]. Eine solche kalkulierte Erwartungsverletzung stört den Benutzer des Textes auf und macht ihn hellhörig. So auch in Psalm 109.

Das Gegnerzitat in Vers 6–19

Die Ausbauchung der „Feindklage" wird sorgfältig signalisiert. Denn die Feindschaft, die den Beter umstellt, zeigt sich in Reden, Reden. So gleich in Vers 2: „Verbrechermund und Schwindelmund sind gegen mich aufgerissen. Sie haben zu mir geredet mit Lügenzunge, mich umstellt mit Reden voll Haß, mich bekämpft [zweifellos wieder in Form von Rede] ohne Grund." Alle reden. Was reden sie denn?, fragen wir. Wir erfahren noch nichts. Vers 4 sagt, daß sie sich ein besonderes Forum zum Reden suchen, den Gerichtshof: „Für meine Liebe wollen sie mich anklagen."[21] Weshalb wollen sie

[18] „Sie zwar" steht hier im Hebräischen nicht an erster Stelle im Satz, sondern hinter dem eröffnenden Verb. Ferner steht es sofort in Gegensatz-Kontakt zu „du aber". Doch genau um dieses Gegensatzes willen dürften die beiden Aussagen des Kolons chiastisch gestaltet sein, und der Chiasmus zwang das Pronomen in die Zweitstellung. Vielleicht sollte man eher sagen, die „Feindbitte" werde durch ein „sie-du-Signal" eröffnet. Man hätte dann nacheinander als Strophenmarkierung: du (21) – ich (25) – sie-du (28).

[19] Es wird dann ganz charakteristisch sein für die Hodajot von Qumran.

[20] Vgl. *N. Lohfink*, Lobgesänge der Armen, Studien zum Magnifikat, den Hodajot von Qumran und einigen späten Psalmen, SBS 143, Stuttgart 1990, 109–111 (zu Ps 146,6–9); 121–125 (zu Ps 149,6–9a).

[21] Die Wurzel ist שטן. Psalm 109 enthält 4 von den 33 Belegen dieser Wurzel, also mehr als 10 Prozent.

Anklage erheben? Welche Strafe ist ihr Ziel?, fragen wir. Wir erfahren immer noch nichts. Dann ist Vers 5 wie eine Redeeinleitung[22]: Sie haben einen bösen, haßgeborenen Beschluß gefaßt. Von Vers 6 an zitiert der Beter nun diesen Beschluß[23]. Der Beter soll vor Gericht gezogen und so vernichtet werden. Endlich erfahren wir, was geredet wird.

Das Zitat läuft bis zum Vers 19. In der Übersetzung ist es eingerückt und in Anführungszeichen gesetzt. Erst in Vers 20 spricht der Beter wieder selbst. Rückblickend kommentiert er dort das Zitat: „So treiben es, die mich anklagen [in Vers 4 hatte es geheißen: ‚sie wollen mich anklagen'] ... [so treiben es,] die Böses reden, damit ich zu Tode komme [in Vers 5 hatte es geheißen: ‚sie haben Böses wider mich aufgeboten']." Die Wortwiederholungen signalisieren die Rahmung des Gegnerzitats.

Doch auch im Zitat selbst wird sofort deutlich, daß nicht mehr der Beter spricht, sondern die Stimme seiner Feinde. Der Beter hatte zu Gott gesprochen. Jetzt wird Gott nicht mehr angeredet. Der Beter hatte von vielen Gegnern gesprochen. Jetzt geht die Rede über einen, eben den Beter. Der Beter hatte angekündigt, sie wollten ihn anklagen. Jetzt heißt es sofort in Vers 6, jemand solle „Rechenschaft fordern" von diesem „Verbrecher", ein „Ankläger" solle auftreten. Der Beter hatte in Vers 4 gesagt, sie wollten, daß ihm nur übrigbleibe, um Gnade zu flehen. Jetzt heißt es in Vers 7 über sein Gnadeflehen: „Es verfehle sein Ziel". So ist deutlich: In unserem Psalm entfaltet der Beter innerhalb der Feindklage die Notschilderung, indem er breit und doch konzis das zusammenfaßt, was seine Bedränger vorhaben und über ihn denken.

Wie um das Zitieren auf die Spitze zu treiben, ist in das Zitat noch einmal ein weiteres Zitat eingebettet. Es steht in den Versen 8–13, und es ist in der Übersetzung noch einmal eingerückt. Es ist eine Art Vorentwurf des Urteils, das der Ankläger in dem Prozeß erreichen soll.

Dieser ganze Zitatkomplex stellt den Text dar, den nach dem traditionellen Verständnis des Psalms der Psalmenbeter als Verfluchung gegen seine Gegner geschleudert hat, der verratene Jesus gegen seinen Verräter Judas. Aber es ist kein Fluch. Es ist die zitathafte Zusammenfassung dessen, was die Gegner des Beters vorhaben. Nicht die Stimme des Beters erklingt, sondern die vom Beter vor seinem Gott klagend rezitierte Stimme derer, die ihn vernichten wollen. Gegen sie sucht er bei Gott Hilfe.

[22] Es ist keine formelle Redeeinleitung, wie wir sie vor allem aus der Prosa gewohnt sind. Doch gibt es im Psalter genügend Beispiele für nicht formell eingeleitete Zitate, deren Zitatcharakter oft nur aus Inhalt und Zusammenhang ersichtlich ist. Vgl. Ps 2,3; 14,4; 22,9; 28,7; 30,10f.; 32,8; 46,11; 50,7; 85,9; 95,8–11. Doch Vers 5 hat noch mehr als andere dieser Belege etwas von Einleitung an sich.

[23] Andere Beispiele für Zitate von Gegnern in den Psalmen: Ps 3,3; 10,4.6.11.13; 12,5; 13,5; 14,1 usw. Vgl. auch 2 Kön 19,14–19.

Die Bilder der Not in Psalm 109

Nun zum Beter und seiner Not. Auf die Feindklage folgt von Vers 21 an die Ichklage. Beide hängen innerlich zusammen. Was ist die eigentliche Not des Beters?

Wenn man die Frage so stellt, muß man sich über eines im klaren sein: Die Psalmen sind keine biographisch getönte Augenblickslyrik. Es sind Gebetsformulare, für immer neuen Gebrauch. Menschen in verschiedensten Situationen sollen in solche Texte hineinschlüpfen können. So dürfen die Konturen der Nöte, die zur Sprache kommen, nicht zu individuell ausgezogen sein. Vieles muß hineinpassen. In den Beschreibungen muß Indetermination stecken. Es müssen eher Bilder für Not da sein als mit Namen genannte konkrete Nöte selbst. Eigentlich muß jeder Klagepsalm im Bild die ganze Menschheitsnot enthalten.

Nach der Feindklage von Psalm 109 soll der Beter also vor Gericht gestellt, dort zum Tod verurteilt werden. Den Psalm kann jeder beten, der in eine ähnliche Lage geraten ist. Aber auch andere können ihn beten. Denn ein solcher Prozeß ist prototypisch für das, was sich bei jeder menschlichen Feindschaft abspielt. Vielleicht kann jemand, der in der Öffentlichkeit von den Medien fertiggemacht wird, sich ebenfalls in dieser Klage wiederfinden. Oder jemand, wo in der Familie zwischen zweien eine unausrottbare Feindschaft jeden Morgen von neuem aufbricht. Oder auch ein Kranker, der nicht mehr weiß, was seine Besucher denken und reden, bevor sie die Tür öffnen und zu ihm ins Zimmer treten; in dessen Seele der Verdacht wächst, daß alle eigentlich nur auf seinen Tod warten.

Damit ergibt sich eine Verbindung zur Ichklage des Psalms. Denn in den Versen 22–24 zeigt sich, daß der Beter auf den Tod krank ist. Sein Herz zeigt Rhythmusstörungen. Seine Kraft ist verblaßt. Wie man eine ermattete Heuschrecke, die der heiße Wüstenwind herangeweht hat, vom Mantel streift, hat das Leben ihn abgeschüttelt, und er liegt auf der Erde. Wie die eingewinkelten Beine der Heuschrecke sind seine eigenen Knie, er ist mager bis auf die Knochen: ein ans Ende geratener Kranker.

Und doch ist auch die Krankheit zugleich nur ein Bild für vieles. Es kann auch einfach die Armut sein. Es kann die Existenz als Ausgestoßener einer Gruppe sein. Vielleicht ist es der Verlust jedes Lebenssinns. So vieles erfahren Menschen wie eine Todeskrankheit und könnten vor Gott darüber klagen, indem sie in die Ichklage dieses Psalms hineinschlüpfen.

Wir müssen die Klagen solcher Psalmen so wörtlich wie möglich nehmen. Letztlich geht es immer um konkretes Schicksal. Doch zugleich dürfen wir sie gar nicht wörtlich nehmen. Die Klage entrollt einfach Urbilder einer Landschaft des Leids. Darin kann jedes Leid sich wiedererkennen, und sei es noch so einmalig.

Analyse der Gegnerargumentation

Das mußte gesagt sein, bevor wir jetzt doch genauer die Konturen des Klagegebirges von Psalm 109 nachziehen. Wir gehören einer anderen Kultur an. Der an den Rand des Lebens gelangte kranke Mensch der Ichklage ist uns vorstellungsmäßig vielleicht noch am nächsten. Von hier aus wollen wir uns rückwärts tasten.

Da geraten wir zunächst an die zweite Hälfte des Feindzitats, die Verse 16–19. Sie begründen, warum die Feinde den Tod des Beters wollen. Anfang seiner Schuld, damit aber auch letzter Grund der Todeskrankheit, in der er sich jetzt befindet, ist für sie, daß er einen Armen verfolgt und schließlich getötet haben muß. Vers 16: „Weil er nicht daran dachte, in Treue zu handeln, weil er einen elenden und armen Menschen verfolgt hat, ja den, dessen Herz schon verschreckt war, schließlich tötete …" So etwas muß ja am Anfang der ganzen Geschichte gestanden haben. Sonst wäre der Mann jetzt nicht so geschlagen.

Wahrscheinlich ist wirklich jemand gestorben. Doch vielleicht wird sogar einfach auf eine Untat zurückgeschlossen, ähnlich wie von Ijobs Freunden bei Ijob. Denn jetzt ist hier auf jeden Fall jemand auf den Tod krank. Muß da nicht eine entsprechende Schuld vorliegen? Und wie leicht ist solch ein Zusammenhang auszudenken.

Die Armen sind so etwas wie die Nähe Gottes in der Welt. Wer ihnen treu ist, über den kommt Segen. Wer ihnen die Liebe versagt, über den kommt der Fluch. Ja, alles läuft noch konkreter. Der arme Mensch selbst flucht oder segnet. Nichts ist wirksamer, als der Fluch des Armen und der Segen des Armen. Beides muß gemeint sein in Vers 17: „weil er den Fluch [nämlich den Fluch des Armen] liebte, und der ihn erreichte, den Segen [nämlich den Segen des Armen] nicht begehrte, und der sich von ihm entfernte …"

Daß ein Armenfluch schon am Wirken ist, sieht man nach dieser Argumentation gerade an der schon eingetretenen und fortgeschrittenen Krankheit des Beters. Das sagt Vers 18 mit seinen unglaublichen Bildern: „weil er den Fluch [des Armen] schon angezogen hat wie sein Hemd, und er wie Wasser in seinen Leib eindrang, wie fette Salbe in seine Knochen …" Wenn die Gegner also ein Todesurteil über den Beter erreichen wollen, ist das für sie nur die Konsequenz, in die der Beter sich selbst hineingebracht hat. Sie nehmen daher das Bild vom über den Körper gezogenen Fluchhemd auf, wenn sie in Vers 19 ihre Folgerung formulieren: „deshalb bleibe [der Fluch] ihm nun wie ein Kleid, in das er sich hüllt, wie ein Gürtel, der ihn für immer umschließt." Er wird also sterben. Und wir müssen es beschleunigen, indem wir ihm den Prozeß machen. Das ist die Logik.

Sie mag uns archaisch und magisch erscheinen. Aber ist sie wirklich falsch? Zerstört nicht das, das wir an Unmenschlichem tun, hinterher uns und unser Leben? Kommen uns nicht, wenn wir immer mehr ins Elend, in die Krise, ans eigene Ende geraten, wie von selbst die Fragen nach den An-

fängen unseres Unglücks und nach den Gründen? Womit haben unsere Psychologen denn täglich zu tun?

Die Gegner des Beters sind bis ins Letzte konsequent. Das zeigt sich, wenn wir jetzt nochmals einen Schritt im Psalm zurückgehen, zu dem Urteil, das das Gericht gegen den Beter fällen soll. Es steht in den Versen 8–13 und ist mit hoher Kunst formuliert. In der Übersetzung ist die Grundstruktur schon an den chiastisch angeordneten Stichworten zu erkennen, die fett gedruckt sind:

Sünde → nächster → Waisen || Waisen ← nächsten ← Sünde

Dem entspricht der inhaltliche Aussagenablauf. Vers 8: Der Mann muß sterben, sein Amt soll ein anderer übernehmen. Also: Beseitigung. Vers 9 nennt die Folgen: Es gibt dann eine Witwe, und es gibt Waisen. Die Familie ist also zerstört. Dem folgt automatisch der materielle Zusammenbruch. Konkret beschreiben ihn die Verse 10–11: Das Haus liegt in Trümmern, die Kinder vagabundieren und leben vom Betteln. Denn Schulden haben schnell den Besitz zerstört und Fremde ihn ausgeplündert. Und nun läuft der Blick in Vers 12 wieder zu den Kindern zurück: Die Familie ist als ganze sozial zur Null geworden, deshalb kümmert sich auch niemand um die Waisen. Noch weiter geht Vers 13: Die Gesellschaft stößt eine solche Familie aus. Schon in der folgenden Generation wird der Name dieser Familie gar nicht mehr existieren. Steht am Anfang der Tod des Familienhaupts, so am Ende die Auslöschung der ganzen Familie. Es geht den Gegnern also um mehr als um die Bestrafung eines einzelnen Menschen. Es geht ihnen um die Ausrottung einer Sippe.

Damit gewinnt die Aussage von Vers 8, sein Amt solle ein anderer übernehmen, erst ihre volle Bedeutung. Nicht jeder im Land hat ein „Amt". Auch dürfte man im antiken Israel nicht laufend ganze Sippen ausgerottet haben. Derart radikale Prozeduren sind typisch für die Führungsschicht. Sie sind uns in der Bibel belegt für dynastische Machtablösungen. So lesen wir von Asa, dem Sohn des Nordreichgründers Jerobeam, er sei von einem Bascha ermordet worden. Der wurde dann König an seiner Statt. Zitat: „Als er aber König geworden war, beseitigte er das ganze Haus Jerobeam. Er ließ keinen am Leben, sondern rottete es völlig aus" (1 Kön 15,29; vgl. 16,12). In unserm Psalm ist es also bedeutsam, daß von einer Amtsübernahme die Rede ist. Der Psalmbeter ist nicht irgendwer. Er gehört in die Oberschicht. Nichts hindert uns, mit dem Gedanken zu spielen, es sei der König. Wieder muß allerdings daran erinnert werden, daß ein solcher Psalm ein Gebetsformular für viele bleibt. Doch wie es heute mit der Regenbogenpresse geht, verstanden auch damals die vielen da unten ihr eigenes Schicksal am besten, wenn sie es in den Schicksalen der Gestalten da oben wiederentdecken konnten.

Nun nochmals einen Schritt weiter: Damit die Vorstellung von der Ausrottung einer ganzen Sippe in letzter Tiefe verankert ist, werden die

Verse 14–15 sogar theologisch. Erst hier und nur hier kommt in dem großen Gegnerzitat Gott ins Spiel – ganz anders als beim Beter des Psalmes selbst, der von Anfang an zu seinem Gott spricht. Selbst hier beten die Gegner nicht. Sie sagen nur, was sie, nachdem ein Mensch und seine Familie auf Erden ausgelöscht sind, auch von Gott noch an Beihilfe erwarten. Nämlich, daß er alles ratifiziert.

Gott umgreift ja auch die Toten, die aus der Vergangenheit heraus eine Familie letztlich tragen. Deshalb soll Gott alle Schuld dieser Familie aus all ihren vergangenen Generationen addieren, nichts mit Erbarmen bedecken, vielmehr alles wie in einem aufgeschlagenen himmlischen Sündenregister sich ständig vor Augen halten. Das hätte dann die irdische Konsequenz von Vers 15: „aus dem Land [ist] die Erinnerung an sie [definitiv] geächtet."

In dem Gegnerzitat ballen sich wahrlich Haß, Gewalt und Vernichtungswille. Aber alles ist zugleich logisch und hochmoralisch. Im Grunde gilt es nur, dem Fluch eines gemordeten Armen zur Durchsetzung zu verhelfen.

Psalm 109 als Schrei eines Armen

Der Beter des Psalmes weiß und durchschaut das alles. Er breitet es aus als Klage vor seinem Gott. Von Anfang an verschweigt er jedoch nicht, daß alles falsch ist. Vers 2: „Verbrechermund und Schwindelmund sind wider mich aufgerissen. Sie haben geredet mit Lügenzunge." So logisch alles zu sein scheint – es ist nicht wahr. Genauer: Der Anfang der logischen Deduktion stimmt nicht. Der Beter hat keinen Armen verfolgt. Doch daß er krank ist und daß alles so aussieht, als habe ihn der Fluch eines Armen getroffen, daran kann er auch nicht vorbei. So wächst aus der Klage die Bitte, Vers 26: „Hilf mir, o HERR, mein Gott, rette mich kraft deiner Treue!"

Diese Bitte ist nun selbst der Schrei eines Armen. Schon zu Beginn der Ichklage, in Vers 22, hatte der Beter alle Perspektiven seiner Gegner auf den Kopf gestellt. Waren sie davon ausgegangen, sein Elend stamme letztlich daraus, daß er – Vers 16 – „einen elenden und armen Menschen verfolgt hat", so kann er nur sagen, daß er von ihnen verfolgt wird und selbst – er benutzt in Vers 22 genau die Formulierung der Gegner – „elend und arm" ist. So nimmt jetzt er das Privileg der Armen in Anspruch, in der Not zu Gott schreien zu können.

Nur wenn Gott ihn aus der Krankheit herausholt, ihn wieder mit Segen und Freude umgibt, bricht die Logik der Gegner zusammen. Dann ist, wie es in Vers 27 heißt, zu erkennen, daß alles Gottes „Hand" war, daß „du, o HERR, so gehandelt hast". Das sind klare, aber äußerst verhaltene Aussagen. Sie lassen das Geheimnis und die Unbegreiflichkeit des eigenen Unglücks stehen. Doch verankern sie es in einem anderen, in Gott ruhenden, nicht menschlich erdachten und erlogenen Sinnzusammenhang.

Was der Beter den Gegnern wünscht

Allerdings hat die Rettung des Beters, wenn Gott sie denn wirkt, für die Gegner gesellschaftliche Folgen. Sie selbst hatten ja für ihren Vernichtungskampf die Öffentlichkeit gesucht. Ein Gerichtsverfahren ist Öffentlichkeit. Auch sonst agieren sie in der Öffentlichkeit. Nach Vers 25 ist der Beter „für sie zum Spott geworden, sie schütteln den Kopf, wenn sie mich sehen". Die Öffentlichkeit wird, wenn der von ihnen Bekämpfte plötzlich wieder voll da ist und sein schon sichtbarer körperlicher Niedergang, das letztlich wirksamste Argument, gestoppt ist, in ihrem Urteil umkippen – wie das die Öffentlichkeit so tut. Der Prozeß wird zusammenbrechen.

Automatisch sind sie dann in schrägem Licht, in „Schande" und „Schmach", wie es Vers 29 formuliert. Das wiegt schwer in einer Schamkultur. Israel war eine Schamkultur.

Und doch ist die Inkongruenz zwischen dieser Bitte des Beters und dem, was gegen ihn im Gang war, eklatant. In der Übersetzung ist am Kursivdruck zu sehen, wie sich die Feindbitte auf das, was in der Feindklage stand, zurückbezieht. Die Feinde hatten von Fluch und Segen gesprochen. Jetzt bittet der Beter: „Sie mögen mich als verflucht bezeichnen – du sollst [mich] segnen." Sie haben das schreckliche Bild gebraucht von dem Fluch, den der Beter wie ein Hemd angezogen habe. Er wendet in Vers 29 das gleiche Bild mit den gleichen Worten auf sie hin.

Allerdings – und daran zeigt sich endgültig, wie wenig dieser Psalm in das übliche Klischee von den talionischen Fluchpsalmen mit ihrer Rachegier paßt – er sagt nicht, nun solle Gott sie mit dem Fluch des Armen bekleiden und ihn in sie eindringen lassen wie Wasser und Öl. Er spricht allein von der öffentlichen Beschämung, die ja eintreten muß, wenn denn Gott ihn rettet und dadurch alles wendet: „Schmach sollen sich anziehen meine Ankläger, in Schande sollen sie sich hüllen wie in einen Mantel."

Im Lobgelübde, das den Psalm beschließt, wird noch ein weiteres Bild aus dem Gegnerzitat aufgenommen. Dort war der Plan (Vers 6): „ein Ankläger trete zu seiner Rechten." Hier (in Vers 31) weiß der Beter, was er beim Dank für die Rettung „inmitten der Großen" verkünden kann: Gott selbst „wird zur Rechten des Armen treten, ihn zu retten vor denen, die sein Todesurteil wollen." Gott schiebt den Ankläger beiseite und tritt an seine Stelle. Sein Argument ist die Heilung des Kranken – so hofft der Beter, der ja noch wie Haut und Knochen auf dem Sterbebett liegt.

Ziehn wir hier einen Strich. Der Psalm 109 steht uns nun vor Augen. Stellen wir nun die angezielte Hauptfrage: Wie wird in diesem Psalm von der Armut geredet?

Drei Arten, von Armut zu reden

Im Psalm 109 bilden persönlichstes Schicksal und gesellschaftliche Öffentlichkeit eine welthafte Einheit, wie wir das aus unseren Gebeten

kaum gewohnt sind. Und in dieser Welt spielt die Armut nun offensichtlich eine entscheidende Rolle.

Wie zentral sie ist, sei zunächst an einer kleinen Oberflächenbeobachtung gezeigt. Es lohnt sich bei Psalmen immer auch, einfach einmal die Wörter zu zählen. Dann kann man zum Beispiel fragen, wo rein quantitativ die Mitte des Textes ist. Zählt man in Psalm 109, natürlich im hebräischen Text, von vorn 91 Worteinheiten[24] ab, und zählt man von hinten ebenfalls 91 Worteinheiten ab, dann stehen genau in der Mitte die beiden Verse 16–17, also der eigentliche Vorwurf, der dem Beter von seinen Gegnern gemacht wird und den der Beter selbst von Anfang an als Lüge bezeichnet: „Weil er nicht daran dachte, in Treue zu handeln, weil er einen elenden und armen Menschen verfolgt hat, den, dessen Herz schon verschreckt war, schließlich tötete, weil er den Fluch liebte und der ihn erreichte, den Segen nicht begehrte, und der sich von ihm entfernte …" Ob das wahr ist oder nicht – darum geht es. In der Welt des Psalms gibt es nicht nur Arme, Verfolgung, Ermordung von Armen, den Fluch des Armen, den Segen des Armen – das Phänomen Armut und der Umgang damit sind vielmehr von zentraler Bedeutung.

Damit kommt schon die erste Art, von Armut zu sprechen, in Sicht[25]. Sie tritt in unserem Psalm nicht formell auf, aber sie wird vorausgesetzt. Die Gesellschaft dieses Psalms verdrängt die Armut nicht. Sie hat den Mut, von ihr zu sprechen. Dazu: Sie spricht ethisch von ihr. Es gibt in ihr ein Ethos der Sorge für die Armen.

Das setzt der Psalm wie selbstverständlich voraus. Sonst könnte man den Beter gar nicht anklagen, einen Armen verfolgt und zu Tode gebracht zu haben. Der Umgang mit der Armut ist auch besonders heikel. Sonst fürchtete man nicht so instinktiv den Fluch eines Armen und begehrte nicht so selbstverständlich seinen Segen.

Das Bewußtsein, daß in einer sozial gespaltenen Gesellschaft Entscheidendes nicht in Ordnung ist, und ein damit verbundenes hohes Ethos der Sorge für die Armen sind in der Tat nicht nur typisch für das alttestamentliche Israel, sondern für den gesamten Alten Orient[26]. Wie die Wirklichkeit oft aussah, mag eine andere Frage sein. Aber das hochentwickelte Ethos war da.

Es war vor allem auch ein Ethos der Führungselite, speziell der Könige. Die Könige hatten nach außen ihr Land militärisch zu verteidigen, nach oben ihr Volk durch Tempelbau und Gottesdienst mit den Göttern zu verbinden, nach innen aber als Richter für Gerechtigkeit zu sorgen. Immer

---

[24] Ich spreche vom masoretischen Text und meine mit „Worteinheit" entweder Einzelwörter oder durch Makkef zusammengezogene Wortgruppen.

[25] Die hier gestellte Frage nach den Arten, von der Armut zu sprechen, ist von den Ansätzen der Sprechakttheorie inspiriert (Austin und Searles).

[26] Vgl. *N. Lohfink*, Gott auf der Seite der Armen, Zur „Option für die Armen" im Alten Orient und in der Bibel, in: *Ders.*, Das Jüdische am Christentum, Die verlorene Dimension, Freiburg ^{2}1989, 122–143.

wieder wird in den Dokumenten das königliche Richten charakterisiert als Hören auf den Schrei des Armen, als Durchsetzung des Rechts der Witwen und Waisen.

Dieses Ethos war auch theoretisch ausformuliert: in den Prologen und Epilogen der großen Gesetzbücher, in der erzieherischen Weisheitsliteratur, in epischen Erzählungen mit ihren Beispielen. In objektiver Beschreibung und ethischer Aufforderung wurde also von der Armut gesprochen. Diese Rede möchte ich als die erste Art, von der Armut zu sprechen, bezeichnen. Unser Psalm setzt sie als selbstverständlich und als geltend voraus.

Ihr entspricht auch unsere Rede, wenn sie ein soziales oder karitatives Ethos ausdrückt. Hierhin gehört die kirchliche Soziallehre ebenso wie die Theologie der Befreiung. Hierhin wird das Sozialdokument der Kirchen gehören, das zur Zeit vorbereitet wird. Natürlich gehört auch die lehrende und generell auffordernde Rede über soziale Probleme in anderen Milieus, in verschiedensten Parteien und Institutionen hierhin. Diese Rede ist grundlegend und für eine verantwortlich angelegte Gesellschaft selbstverständlich. Vielleicht war sie in der Antike, wo es noch keine Theorie einer Marktwirtschaft gab, noch stärker hörbar als heute. Aber sie ist auch bei uns durchaus hörbar. Auch vieles, was an dieser Hochschule lehrend gesagt wird, gehört in ihren Umkreis.

Unser Psalm setzt sie also voraus. Doch wichtiger sind jetzt die beiden anderen Arten der Rede von Armut. Sie sind nicht nur vorausgesetzt, sondern treten im Psalm auf.

Da ist vor allem die Weise, wie die Gegner des Beters von der Armut reden. Sie versuchen ja offenbar, einen Menschen, ja eine machtvolle Familie, zu beseitigen. Wir befinden uns auf einem politischen, vielleicht auch wirtschaftlichen Schlachtfeld. Im Bereich der Macht soll eine Wachablösung herbeigeführt werden. Das geht nicht, ohne die Öffentlichkeit zu gewinnen. Sie soll gewonnen werden durch Aktivierung ihres sozialethischen Gewissens. Dem bekämpften Gegner wird Unrecht gegen Arme vorgeworfen, unsoziales Verhalten. Im Fall unseres Psalms ist das alles nicht wahr. Aber ob im Einzelfall wahr oder falsch, in solchen Konstellationen wird jedenfalls auf eine ganz andere Weise von Armut geredet als dann, wenn theoretisch von Armut in der Gesellschaft gesprochen oder generell ermahnend ein Armenethos proklamiert wird. Hier dient die Rede von der Ausbeutung, ja Unterdrückung der Armen als Munition im Kampf um die Macht. Wer mit ihr seinen Gegner besser beschmutzen kann, wird die Auseinandersetzung gewinnen.

Zweifellos ist diese Technik, mit dem Thema „Armut" zu hantieren, in unserer politischen Welt, in den Kämpfen der Tarifpartner, aber auch in mancher anderen beruflichen und privaten Arena allpräsent. Ich will nicht sagen, daß es keine legitimen Fälle dieser Art, von Armut zu reden, geben könne. Armut wird produziert, Arme werden unterdrückt. Dagegen muß gekämpft werden. Aber nur zu häufig wird das vorhandene Sozial- und Ar-

menethos zur Ideologie, zu einer Waffe, die nicht den Armen, sondern nur dem eigenen Macht- und Einflußgewinn dienen soll.

Genau da, wo diese zweite Art, von Armut zu reden, sich ausbreitet, stellt sich notwendig auch eine dritte ein. Sie ist in unserem Psalm durch den Beter vertreten. Er ist nicht nur, als Sterbenskranker, in so etwas wie letzte private Armut hineingeraten, sondern wird auch noch öffentlich unter Bezichtigung, er habe sich unsozial verhalten, ins menschliche Abseits gestoßen. Man mag sagen, das sei etwas anderes als Armut, und man solle diesen Begriff nicht zu sehr dehnen. Aber die Urteilsvorausformulierung der Gegner in den Versen 10 und 11 zeigt deutlich, daß das, was sie anzielen, auch den Verlust jedes materiellen Besitzes umschließt. Nur Trümmer sollen übrigbleiben, die Kinder sollen betteln müssen. Und der Beter selbst bezeichnet sich nun einmal am Anfang der Ichbitten als „Elenden und Armen", und im letzten Vers erhofft er sich, daß sein Gott „zur Rechten des Armen treten" und ihn „retten" wird. So wird der ganze Psalm zum „Schrei des Armen".

Der alte germanische Rechtsterminus ist „Zeterschrei". Wer in antiken Gesellschaften einen Zeterschrei hört und nicht zur Hilfe eilt, macht sich selbst zum Mörder und Verbrecher. Jeder ist Adressat des Zeterschreis, doch der spezielle Adressat ist der Richter, vor allem der König. Und über ihm, nochmals Gott. Zu dieser letzten Rettungsinstanz schreit unser Psalm.

Letztlich ist nur der Zeterschrei des Armen authentische Rede von Armut. Alles andere Reden bespricht die Armut noch von außen, ob mit gutem Willen oder mit bösem. Nur der Zeterschrei kommt von innen. Nur hier ruft das Opfer selbst, der Mensch, dem es schrecklich ergeht und den man deshalb vielleicht auch noch zum Sündenbock gemacht hat, um so woanders Ruhe zu haben[27].

Die messianische Dimension

Die Hoffnung von Psalm 109 ist, daß Gott den Zeterschrei hört und zur Rechten des Armen tritt, um ihn zu retten. Nur seine Hoffnung? Nein, seine Gewißheit.

Um das am Text selbst zu sehen, müssen wir noch einmal die Bibelwissenschaft an ihn heranlassen, die allerjüngste, mit ihren neuesten Erkenntnissen[28]. Erst in den letzten Jahren ist wissenschaftlich faßbar geworden, was allerdings der alten jüdischen und christlichen Tradition ganz selbstverständlich war und nur unterwegs langsam verlorengegangen ist: Daß der Psalter nicht in den Bereich der Kompilationsliteratur gehört, also nicht eine lockere Liedersammlung ist (wie etwa unsere heutigen kirchlichen

[27] Vgl. die Analyse der Ijob-Gestalt bei *R. Girard*, Hiob – ein Weg aus der Gewalt, Zürich 1990.

[28] Zum folgenden vgl. *N. Lohfink*, Psalmengebet und Psalterredaktion, ALW 34 (1992) 1–22. Speziell zum Psalterkontext von Psalm 109: *E. Zenger*, Komposition und Theologie des 5. Psalmenbuchs 107–145, BN 82 (1996) 97–116.

„Gesangbücher"), sondern aus alten Liedern und Gesängen zu einem einzigen, kunstvoll gefügten Textgebilde zusammengebaut ist. Text verknüpft sich mit Text, Abgrund ruft dem Abgrund zu, das Echo der Wörter, der Bilder, der Themen, der Ängste, der Hoffnungen und der Preisungen schallt vom einen Ende bis zum andern und bricht sich an den Wänden der Einzeltexte stets von neuem.

Vermutlich sollte der Psalter ein Meditationstext sein. Man lernte ihn auswendig und murmelte ihn immer wieder vor sich hin, von Anfang bis Ende. Nur deshalb war er in neutestamentlicher Zeit auch so bekannt und beliebt. Die durchbeteten Nächte Jesu werden von ihm erfüllt gewesen sein.

Setzt man das voraus, dann müssen wir nur zusehn, wie es nach dem Psalm 109 im Psalter weitergeht. In der Tat: Stand am Ende von Psalm 109 die Hoffnung, daß, wenn der Arme schreit, Gott ihm zur Rechten tritt, dann schafft Psalm 110 dafür die Gewißheit. Er fängt den Ball auf, der ihm zugeworfen wird. Er beginnt: „So spricht er Herr zu meinem Herrn: Setze dich zu meiner Rechten, bis ich dir hinlege deine Feinde als Schemel für die Füße."[29]

Damit geraten wir nun allerdings noch einmal in eine neue Dimension. Wir hatten Psalm 109 als Gebet eines einzelnen Menschen gelesen. Doch auf der synchronen Ebene des vollen Psalters ist die Antwort Gottes einer der großen Messiaspsalmen, Psalm 110. Das ist jener Psalm, aus dem im Neuen Testament die Christologie erwachsen ist. Dann dürfen wir aber auch Psalm 109 nicht nur als Psalm eines Einzelnen lesen.

Es hätte uns ja auch bereits stutzig machen sollen, daß der Psalmentitel den Psalm als „Psalm Davids" bezeichnet. David ist an diesem Ort des Psalters längst nicht mehr die historische Gestalt allein. Er steht schon lange für das ganze Gottesvolk in seinem Gang durch die Geschichte, und er ist der Vorentwurf des kommenden Messias. So ist auch der Beter des Psalmes 109 nicht einfach mehr ein Einzelner. In ihm tritt das Gottesvolk hervor, das auf seinem Weg durch die Geschichte von den Völkern der Welt als „Armer" zu Tode gehetzt wird. Zugleich ist dieser Beter die geahnte Gestalt des erhofften Messiaskönigs, den Gott zu seiner Rechten erhöht, der aber vorher das Schicksal eines „Armen" hat, der nur noch Zeter schreien kann, weil die Mächtigen der Welt auf seinen Tod aus sind und nur sein Gott ihn retten kann.

Ich wollte das nur noch gerade andeuten. Doch es hebt uns auf jene Ebene, auf der allein am Ende aller Wege das Motto *evangelizare pauperibus* Wahrheit besitzt – da allerdings die letzte und unverbrüchliche Wahrheit.

[29] Daß dies kein reiner Zufall ist, zeigen zwei Beobachtungen: 1. Das Stichwort „Rechte" findet sich nicht isoliert am Ende des einen und am Anfang des anderen Psalms. In Ps 109,31 nimmt es die parallele Formulierung von Vers 6 auf, in Psalm 110 wird es in Vers 5 wieder aufgenommen, und zwar in noch genauerer Entsprechung zu Ps 109,31. 2. In der Gruppe der drei Davidpsalmen 108–110 ist „rechte (Hand, Seite)" ein herausgestelltes Leitwort. Es steht auch schon in Ps 108,7. Der letzte Beleg im davorliegenden Psalterbereich ist dagegen Ps 98,1, der nächste erst wieder Ps 118,15.

ThPh 72 (1997) 337–359

Gibt es eine Philosophie der Subjektivität im Mittelalter?

Zur Theorie des Intellekts bei Meister Eckhart und Dietrich von Freiberg[1]

Von Jens Halfwassen

I

Gibt es eine Philosophie der Subjektivität im Mittelalter? Diese Frage enthält eine Provokation. Denn zum philosophischen Selbstverständnis der Moderne gehört weithin die Überzeugung, daß die Entdeckung der Subjektivität und ihre Erhebung zum Prinzip der Philosophie gerade das Spezifikum der neuzeitlichen Philosophie sei, das diese von der Antike und dem Mittelalter – und zwar besonders von dem letzteren – unterscheide[2]. Als Kronzeuge dieser Auffassung läßt sich Hegel anführen, der apodiktisch behauptet: „Die philosophische Theologie des Mittelalters hatte nicht zum Prinzip das freie, von sich ausgehende Denken."[3] Erst mit Descartes, so Hegel, „treten wir eigentlich in eine selbständige Philosophie ein, welche weiß, daß sie selbständig aus der Vernunft kommt und daß das Selbstbewußtsein wesentliches Moment des Wahren ist."[4] Kennzeichnend für die mit Descartes beginnende neuzeitliche Philosophie ist also Hegel zufolge dies Doppelte, 1) daß die philosophische Vernunft frei von der Bindung an Autoritäten und eine vorgegebene Offenbarung von sich selbst ausgeht, und 2) daß sich das Selbstbewußtsein als Konstituens der von ihm erfaßten Wahrheit erkennt; beides liegt in Descartes' Entdeckung der unbezweifelbaren Selbstgewißheit des denkenden Ich, des *ego cogito* als des *fundamentum inconcussum* allen Wissens. Diese Entdeckung enthält die grundlegende Einsicht, daß die Selbstbezüglichkeit für das Denken als solches konstitutiv ist, – denn das Denken unterscheidet sich von der rezeptiv auf die Außenwelt gerichteten Sinneswahrnehmung ja gerade dadurch, daß es in seinen Akten sich selbst gegenwärtig ist und daß es sich in seinen Inhalten zugleich auf sich selbst bezieht. Im Denken erfasse ich nicht bloß dieses oder jenes,

[1] Text der am 24. Januar 1996 vor der Philosophischen Fakultät der Universität zu Köln gehaltenen Antrittsvorlesung.

[2] Repräsentativ für diese Einschätzung ist etwa *G. Krüger*, Die Herkunft des philosophischen Selbstbewußtseins, in: *ders.*, Freiheit und Weltverwaltung, Freiburg-München 1958, 11–69.

[3] *G. W. F. Hegel*, Vorlesungen über die Geschichte der Philosophie. Dritter Teil: Neuere Philosophie. Theorie-Werkausgabe, auf der Grundlage der Freundesvereinsausgabe von 1832–1845, hrsg. von *E. Moldenhauer* und *K. M. Michel*, Frankfurt [3]1986, Bd. 20, 121.

[4] *Hegel*, Vorlesungen III, 120. Vgl. ebd. 123: „René Descartes ist in der Tat der wahrhafte Anfänger der modernen Philosophie, insofern sie das Denken zum Prinzip macht. Das Denken für sich ist hier von der philosophischen Theologie verschieden ... Er ist so ein Heros, der ... den Boden der Philosophie erst von neuem konstituiert hat, auf den sie nun erst nach dem Verlauf von tausend Jahren zurückgekehrt ist." Vgl. zum folgenden Hegels Deutung des Cartesischen *ego cogito* ebd. 129ff.

sondern ich weiß zugleich, daß ich es weiß und daß ich es bin, der das weiß, das aber bedeutet: im Denken bin ich mir meines Selbst ursprünglich inne. Das Cartesische „Ich denke" bedeutet darum nicht nur „Ich denke etwas", sondern immer auch und für Hegel sogar vor allem: „Ich denke *mich*."[5] Das Denken ist somit wesentlich Selbstbewußtsein und d. h. es ist – mit einer Formulierung von Dieter Henrich – „*tätiges Zusichkommen*"[6]. Eben diese Einsicht, daß Denken wesentlich Selbstbewußtsein impliziert, ist grundlegend für eine Philosophie der Subjektivität, wenn man unter „Subjektivität" das sich auf sich beziehende und darin sich selbst gegenwärtige Bewußtsein, also die ichhaft-geistige Selbsttätigkeit versteht[7]. Weil er diese Selbstbeziehung des Denkens zum Fundament der Philosophie gemacht hat, ist Descartes für Hegel der Begründer der neuzeitlichen Philosophie; denn diese wird ganz wesentlich durch die Frage in Gang gehalten, welche Struktur das Selbstbewußtsein besitzt, in welcher Weise es seine Inhalte bestimmt und wie es sich in seinen Inhalten und durch sie hindurch zugleich auf sich selbst bezieht – deshalb hat sie von Grund auf den Charakter einer Philosophie der Subjektivität, der in den spekulativen Systemen des deutschen Idealismus seinen höchsten begrifflichen Ausdruck findet[8].

Die These, die ich im folgenden zu begründen versuchen werde, lautet nun, daß die Selbstbezüglichkeit des Denkens – und damit dessen Selbstbewußtseinscharakter – bereits im Mittelalter in ihrer grundlegenden Bedeutung erkannt wurde, und daß dem mittelalterlichen Denken diese Erkenntnis gerade aufgrund einer „typisch mittelalterlichen" Eigenschaft gelungen ist, nämlich aufgrund seiner Traditionsbezogenheit, konkret: durch seine Anknüpfung an die antike Philosophie.

Der älteste philosophische Text nämlich, in dem die Selbstbeziehung des Denkens und des Wissens ausdrücklich thematisiert wird, ist Platons Dialog ‚Charmindes'[9], und die erste Theorie des wesenhaft selbstbezüglichen Gei-

---

[5] Vgl. *Hegel*, Vorlesungen III, 130: „Ich hat die Bedeutung als Denken, nicht Einzelheit des Selbstbewußtseins ... und das Gewisse ist die Gewißheit, das Wissen als solches *in seiner reinen Form als sich auf sich beziehend* ... Hiermit ist auf einmal die Philosophie in ein ganz anderes Feld, ganz anderen Standpunkt versetzt, nämlich in die *Sphäre der Subjektivität* ..." Darum sagt Hegel: „Hier, können wir sagen, sind wir zu Hause und können wie der Schiffer nach langer Umherfahrt auf der ungestümen See ‚Land' rufen" (ebd. 120).

[6] *D. Henrich*, Hegel im Kontext, Frankfurt ²1975, 37.

[7] Zur Begriffsgeschichte vgl. *K. Homann*, Zum Begriff „Subjektivität" bis 1802, in: ABG 11 (1967) 184–205.

[8] Für die gegenwärtige philosophische Diskussion um die Problematik der Subjektivität – soweit sie nicht fundamental subjektivitätskritisch ist – bleiben die von der klassischen deutschen Philosophie ausgehenden Arbeiten von *Dieter Henrich* wegweisend und über die Henrich-Schule hinaus anregend. – Einen neuartigen Ansatz der Subjektivitätstheorie, der verschiedene Weisen bewußter Selbstbeziehung und Selbstgegenwart in einem Stufenmodell systematisch integriert und dabei auch geschichtlich vorliegende Selbstbewußtseinstheorien von Plotin bis Husserl und Heidegger berücksichtigt, entfaltet *Klaus Düsing* in seinem Werk: Selbstbewußtseinsmodelle. Moderne Kritiken und systematische Entwürfe zur konkreten Subjektivität. Bes. Teil II: Selbstbewußtseinsmodelle in idealgenetischem Zusammenhang (erscheint Paderborn 1997; mir dank der Freundlichkeit des Autors im Manuskript zugänglich).

[9] Dazu ist gerade im Hinblick auf die neuzeitlich-idealistischen Positionen aufschlußreich

stes ist die Nus-Theorie der Älteren Akademie, die für uns nur in zwei Texten des Aristoteles – im 12. Buch der ‚Metaphysik' und im 3. Buch der Schrift ‚Über die Seele' – in größerem Zusammenhang faßbar ist[10]. Ferner hat schon Augustinus die unbezweifelbare Selbstgewißheit des denkenden Ich in ganz ähnlicher Weise wie dann Descartes formuliert, worauf bekanntlich Etienne Gilson und schon Descartes' Zeitgenosse Marin Mersenne hingewiesen haben[11]; weniger bekannt ist es, daß Augustinus damit seinerseits Argumentationen bei Plotin und Porphyrios aufnimmt, von denen die unmittelbare Selbstgegenwart des Denkenden im Denken und dessen darin implizierte unmittelbare Seinsgewißheit erstmals ausdrücklich formuliert worden ist[12]. Von Plotin wird die platonisch-akademisch-aristotelische Nuslehre zu einer Geistmetaphysik entfaltet, in der der Geist sich selbst als die dynamische Einheit der Ideen und damit als Inbegriff alles wahrhaft Seienden weiß[13]; in dieser neuplatonischen Geistmetaphysik sah Hegel „den Standpunkt erreicht, daß sich das Selbstbewußtsein in seinem Denken als das Absolute wußte"[14], – und dieser Standpunkt ist für Hegel der höchste,

---

K. Gloy, Platons Theorie der ἐπιστήμη ἑαυτῆς im Charmides als Vorläufer der modernen Selbstbewußtseinstheorien, in: KantSt 77 (1986) 137–164. – Der Sinn der von Platon im ‚Charmides' bezüglich des selbstbezüglichen Wissens formulierten Aporien ist bekanntlich stark umstritten. Daß sie „peirastisch" gemeint sind, also die Fähigkeit des Dialogpartners (und des Lesers) zur Prüfung und Verteidigung einer sinnvollen These auf die Probe stellen sollen, und daß Platon dabei wichtige Hinweise auf eine positive metaphysische Theorie des reflexiven Wissens einbaut, zeigt einleuchtend *M. Erler,* Der Sinn der Aporien in den Dialogen Platons. Übungsstücke zur Anleitung im philosophischen Denken, Berlin-New York 1987, 192ff.

[10] Dazu ist grundlegend *H. J. Krämer,* Der Ursprung der Geistmetaphysik. Untersuchungen zur Geschichte des Platonismus zwischen Platon und Plotin, Amsterdam ^{2}1967; vgl. ferner – mit teilweise anderer Akzentuierung – *K. Oehler,* die Lehre vom noetischen und dianoetischen Denken bei Platon und Aristoteles. Ein Beitrag zur Erforschung des Bewußtseinsproblems in der Antike, Hamburg ^{2}1985 (^{1}1962).

[11] Vgl. bes. *Augustinus,* De civitate dei XI 26 mit der Formulierung: *si enim fallor, sum.* Ebenso De vera religione 39,73; De trinitate X 10,14 und XV 12,21; ähnlich schon De beata vita 2,7 und Soliloquia II 1,1. Hierzu *E. Gilson,* Études sur le rôle de la pensée médiévale dans la formation du système cartésien, Paris ^{3}1967; vgl. auch schon *L. Blanchet,* Les antécédents historiques du ‚Je pense, donc je suis', Paris 1920.

[12] Vgl. bes. *Porphyrios,* Sententiae ad intelligibilia ducentes (ed. *E. Lamberz,* Leipzig 1975) § 40: „Denjenigen, die denkend zu ihrem eigenen Wesen (οὐσία) zu gelangen vermögen und die ihr eigenes Wesen (οὐσία) erkennen und in dieser Erkenntnis und im Bewußtsein dieser Erkenntnis sich selbst in der Einheit von Erkennendem und Erkanntem erfassen können (ἐν αὐτῇ τῇ γνώσει καὶ τῇ εἰδήσει τῆς γνώσεως αὐτοὺς ἀπολαμβάνειν καθ' ἑνότητα τὴν τοῦ γινώσκοντος καὶ γινωσκομένου), diesen ist in dieser ihrer Selbstgegenwart auch das Sein gegenwärtig (τούτοις παροῦσιν αὐτοῖς πάρεστι καὶ τὸ ὄν). Allen dagegen, die aus ihrem Selbstsein herausgehen zum Anderen, denen ist als von sich selbst Abwesenden auch das Sein abwesend." Als Anknüpfungspunkt für Augustin ist auch wichtig Fr. 275, spez. Z. 22–32 (ed. *A. Smith,* Porphyrii Fragmenta, Stuttgart 1993). Hierzu *W. Beierwaltes,* Selbsterkenntnis als sokratischer Impuls im neuplatonischen Denken, in: *H. Kessler* (Hrsg.), Sokrates – Geschichte, Legende, Spiegelungen (Sokrates-Studien II), Kusterdingen 1995, 97–116, bes. 104ff., 109. – Vgl. zu Plotin *J. Halfwassen,* Geist und Selbstbewußtsein. Studien zu Plotin und Numenios, Mainz-Stuttgart 1994, bes. 24ff., 49f., 56f. mit Belegen.

[13] Dazu eingehend zuletzt *W. Beierwaltes,* Selbsterkenntnis und Erfahrung der Einheit. Plotins Enneade V 3. Text, Übersetzung, Interpretation, Erläuterungen, Frankfurt 1991.

[14] *Hegel,* Vorlesungen II, Theorie-Werkausgabe Bd. 19, 404. Zu Hegels Rezeption und Deutung des Neuplatonismus und zu den grundlegenden systematischen Gemeinsamkeiten und Dif-

den das Denken überhaupt zu erreichen vermag, auf ihm wird Philosophie zum absoluten Wissen als Selbsterkenntnis des Absoluten, was Hegels eigene Metaphysik der Subjektivität adäquat auf den Begriff gebracht zu haben beansprucht[15]. Angesichts der überragenden Bedeutung des Aristoteles, des Neuplatonismus und Augustins für die mittelalterliche Philosophie ist es aber von vornherein unwahrscheinlich, daß in ihr diese antiken Ansätze zu einer Philosophie der Subjektivität folgenlos geblieben sein sollen.

Ich möchte nun an zwei konkreten Beispielen zeigen, daß und wie die antiken Nus-Theoreme im späten Mittelalter aufgenommen und produktiv weiter entwickelt wurden. Dabei beschränke ich mich auf Meister Eckhart und seinen älteren Ordensbruder Dietrich von Freiberg, ohne damit die Behauptung zu verbinden, sie seien die einzigen, bei denen sich im Mittelalter Ansätze zu einer Philosophie der Subjektivität fänden. Ein sehr bedeutender und höchst origineller solcher Ansatz findet sich vielmehr bereits in spätkarolingischer Zeit bei Johannes Eriugena, nämlich in dessen gerade auch gegenüber dem Neuplatonismus – dem Eriugena dabei zugleich in höchstem Maße verpflichtet ist – ganz eigenständiger Konzeption eines absoluten Selbstbewußtseins, in dem sich das Absolute als überseiendes Nichts in seiner ihm an ihm selbst eigenen Negativität positiv auf sich selbst bezieht und sich darin zu sich selbst als der absoluten Fülle und Überfülle vermittelt, die sich in der Seinsfülle des aus ihm Entsprungenen manifestiert[16]; darauf sei hier aber nur hingewiesen. Zunächst wende ich mich Meister Eckhart zu, der zum ersten Mal in der Geschichte der Philosophie nicht mehr das Denken im Sein, sondern umgekehrt das Sein im Denken fundiert und der das Denken dabei ausdrücklich als reflexive Selbstvermittlung und spontane Selbstsetzung versteht. Eckhart trägt dies in einem theologischen Kontext vor: es geht ihm um das Begreifen der Identität von Sein und Denken in Gott. Walter Schulz hat deshalb in seinem bekannten Buch ‚Der Gott der neuzeitlichen Metaphysik' die These vertreten, die neuzeitliche Metaphysik entstehe dadurch, daß sie die von Eckhart in Gott entdeckte reine Subjektivität aufgreife und im Menschen wiederfinde; diese mit Nikolaus von Kues beginnende Bewegung arbeite über Descartes und Kant bis zu Fichte, Hegel und Schelling die Subjektivität als das Wesen des Menschen immer reiner heraus und erfasse dabei Gott in verschiedener Weise als das notwendige Korrelat der menschlichen Subjektivität, nämlich entweder als

---

ferenzen von absolutem Idealismus und Platonismus jetzt umfassend *J. Halfwassen*, Hegel und der spätantike Neuplatonismus. Untersuchungen zur Metaphysik des Einen und des Nous in Hegels spekulativer und geschichtlicher Deutung, Habil.-Schrift Köln 1995 (erscheint Bonn 1998).

[15] Zu Hegels Metaphysik der absoluten Subjektivität vgl. *K. Düsing*, Das Problem der Subjektivität in Hegels Logik. Systematische und entwicklungsgeschichtliche Untersuchungen zum Prinzip des Idealismus und zur Dialektik, Bonn ^{3}1995; ferner *A. Peperzak*, Selbsterkenntnis des Absoluten. Grundlinien der Hegelschen Philosophie des Geistes, Stuttgart-Bad Cannstatt 1987.

[16] Vgl. hierzu eindringlich *W. Beierwaltes*, Eriugena. Grundzüge seines Denkens, Frankfurt 1994, 180–203; zur Vergleichbarkeit dieser Konzeption mit dem idealistischen Gedanken absoluter Selbstvermittlung auch 22ff. und 316ff.

die das empirische Selbstbewußtsein als ihr eigenes immanentes Moment übergreifende absolute Subjektivität oder als den transzendenten Grund der Subjektivität (das letztere beim späten Fichte und beim späten Schelling, aber auch schon bei Cusanus)[17].

Schulz' These scheint mir grundsätzlich überzeugend, ich halte sie jedoch in zwei Punkten für korrekturbedürftig: sie stilisiert Eckhart zu einseitig zum einzigen Ursprung der neuzeitlichen Subjektivität und sie behauptet deren Herkunft aus der Thematik einer mystisch bestimmten philosophischen Theologie. Daß beides unzutreffend ist, läßt sich an Dietrich von Freiberg zeigen, auf den ich darum im zweiten Teil eingehe; an ihm möchte ich zeigen, daß die spätmittelalterliche Wiederentdeckung der Subjektivität in einem Kontext erfolgt, der nicht primär theologisch bestimmt ist, sondern durch die Aufnahme der Aristotelischen Lehre vom aktiven Nus und der Plotinischen und Proklischen Lehre von der wesenhaften und unmittelbaren Selbstgegenwart des Denkens. Damit knüpfe ich an die These der Bochumer Schule über den Ursprung der neuzeitlichen Philosophie bei Dietrich von Freiberg an[18], deren Begründung ich aber modifizieren möchte; Dietrichs Intellekttheorie erscheint mir mit Kurt Flasch und Burkhard Mojsisch zu Recht als Philosophie der Subjektivität charakterisierbar[19], dies aber nicht primär deswegen, weil Dietrich die Produktivität des menschlichen Denkens bezüglich seiner Objekte lehrte, sondern vielmehr deshalb, weil Dietrich mit größtem Nachdruck die Selbstbezüglichkeit als für das Denken und seinen Gegenstandsbezug grundlegend begreift; in der Weise, wie er dies tut, zeigt sich seine Traditionsverpflichtung insbesondere gegenüber dem Neuplatonismus, ohne daß dies seinem innovativen Potential Abbruch täte.

---

[17] Vgl. *W. Schulz*, Der Gott der neuzeitlichen Metaphysik, Pfullingen ^{5}1974 (^{1}1957), 11–30. – Die bei Schulz nur umrißhaft skizzierte metaphysikgeschichtliche Schlüsselstellung des Nikolaus von Kues im Zusammenhang der Ausbildung der neuzeitlichen Subjektivität wird detailliert ausgeführt von *K. H. Volkmann-Schluck*, Nicolaus Cusanus. Die Philosophie im Übergang vom Mittelalter zur Neuzeit, Frankfurt ^{2}1968 (^{1}1957). Vgl. aber auch mit anderer Nuancierung *H. Blumenberg*, Die Legitimität der Neuzeit, Frankfurt ^{2}1988 (^{1}1966), 558–638 sowie *K. Flasch*, Die Metaphysik des Einen bei Nikolaus von Kues. Problemgeschichtliche Stellung und systematische Bedeutung, Leiden 1973. Zur Begründung der reinen Subjektivität im ihr transzendenten Absoluten in der Spätphilosophie Schellings vgl. das grundlegende Buch von *W. Schulz*, Die Vollendung des deutschen Idealismus in der Spätphilosophie Schellings, Pfullingen ^{2}1976 (^{1}1955).

[18] Vgl. *K. Flasch*, Zum Ursprung der neuzeitlichen Philosophie im späten Mittelalter. Neue Texte und Perspektiven, in: PhJ 85 (1978) 1–18.

[19] Vgl. außer dem in der vorigen Anm. genannten Aufsatz *K. Flasch*, Kennt die mittelalterliche Philosophie die konstitutive Funktion des menschlichen Denkens? Eine Untersuchung zu Dietrich von Freiberg, in: KantSt 63 (1972) 182–206; *ders.*, Einleitung zu: *Dietrich von Freiberg*, Opera Omnia Tom I: Schriften zur Intellekttheorie, hrsg. von *B. Mojsisch*, Hamburg 1977, IX–XXVI; *ders.*, Bemerkungen zu Dietrich von Freiberg, De origine rerum praedicamentalium, in: *ders.* (Hrsg.), Von Meister Dietrich zu Meister Eckhart, Hamburg 1984, 34–45; *ders.*, Das philosophische Denken im Mittelalter. Von Augustin zu Machiavelli, Stuttgart 1986, 394–406. – Grundlegend zu Dietrichs Intellekttheorie ist die umfassende Darstellung von *B. Mojsisch*, Die Theorie des Intellekts bei Dietrich von Freiberg, Hamburg 1977; vgl. auch *ders.*, Sein als Bewußt-Sein. Die Bedeutung des ens conceptionale bei Dietrich von Freiberg, in: *Flasch* (Hrsg.), Meister Dietrich a. a. O. 95–105; *ders.*, Einleitung zu: *Dietrich von Freiberg*, Abhandlung über den Intellekt und den Erkenntnisinhalt, Hamburg 1980, XV-XXIV.

II

Die Meinung ist immer noch weit verbreitet, das Mittelalter sei ein „objektives" Zeitalter gewesen und habe das Prinzip der Wirklichkeit und die grundlegendste Bestimmung unserer denkenden Wirklichkeitserkenntnis ausschließlich im Sein oder im Seienden gesehen[20]. Es gibt wahrscheinlich keinen philosophischen Text des Mittelalters, der dieses Vorurteil gründlicher zerstört als Meister Eckharts erste Pariser Quaestio von 1302/03 über die Frage: *Utrum in Deo sit idem esse et intelligere*[21]. Ihr Thema ist alles andere als revolutionär, sondern überaus traditionell: es geht um die Identität von Sein und Denken in Gott. Seit Parmenides die Identität des seinserfassenden Denkens – das er als ein geistiges Sehen des Seins auffaßte – mit dem Sein selbst zum ersten Mal ausgesprochen hatte (Fr. 3; 8, 34–36 Diels-Kranz)[22] und seit Platon in seiner Ideenlehre und Aristoteles in seiner Nuslehre dies aufgenommen hatten[23], gehörte das Dogma von der Einheit von Denken und Sein im höchsten, dem göttlichen Seienden zum festen Grundbestand der philosophischen Theologie. Revolutionär ist denn auch nicht, daß Eckhart die Frage bejaht, ob in Gott Sein und Denken identisch seien, sondern vielmehr wie er dies tut.

Seit Parmenides hatte man die Einheit von Sein und Denken vom Sein her begründet, dem in dieser Einheit also die Priorität zukommt. Charakteristisch hierfür ist die Nus-Theologie des Aristoteles: Nach Aristoteles ist Gott deshalb reiner Nus oder reines Denken, weil er das höchste und vollkommenste Seiende ist. Höchstes oder vollkommenstes Sein bedeutet nämlich reine ἐνέργεια, reine Tätigkeit, die als vollendete Erfüllung des Seins keinerlei unverwirklichte Möglichkeit in sich haben kann; denn eine unverwirklichte Möglichkeit wäre ein Seinsmangel, der dem vollkommensten Seienden, eben weil es das vollkommenste ist, nicht zukommen kann. Reine Aktualität bedeutet aber Lebendigkeit, d. h. Selbsttätigkeit,

---

[20] Daß gerade solche Orientierung am Seienden und am Sein für das mittelalterliche Denken als eine „christliche Metaphysik" konstitutiv sei, ist die bekannte und vielfach kritisierte These von *E. Gilson*, L'Être et l'Essence, Paris 1932 (engl.: Being and Some Philosophers, Toronto ²1952); *ders.*, L'esprit de la philosophie médiévale, Paris ²1948. – Zum Seienden als ursprünglichster Denkbestimmung zuletzt *J. A. Aersten*, Albertus Magnus und die mittelalterliche Philosophie, in: Allgemeine Zeitschrift für Philosophie 21 (1996) 111–128, bes. 118ff., 123ff.

[21] *Meister Eckhart*, Quaestio Parisiensis 1: Utrum in Deo sit idem esse et intelligere. In: Quaestiones Parisienses. Hrsg. und übers. von *B. Geyer (Meister Eckhart*, Lateinische Werke [in folgenden: LW], Bd. V), Stuttgart 1936, 37–48. Vgl. dazu 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, 144–212; ferner *B. Mojsisch*, Meister Eckhart. Analogie, Univozität und Einheit, Hamburg 1983, 21–41, bes. 30ff.; vgl. auch *Flasch*, Mittelalter (s. Anm. 19), 408ff.

[22] Vgl. dazu *K. Bormann*, Parmenides. Untersuchungen zu den Fragmenten, Hamburg 1971, 70ff., 82ff.; ferner *H. G. Gadamer*, Zur Vorgeschichte der Metaphysik, in: *ders.* (Hrsg.), Um die Begriffswelt der Vorsokratiker, Darmstadt 1968, 364–390, bes. 384ff.

[23] Vgl. *Platon*, Politeia 477 A; Sophistes 248 E–249 A; Testimonium Platonicum 25 A Gaiser; *Aristoteles*, De anima 430 a 2–5, 431 a 1–5, b 17; Metaphysik 1075 a 1–5. Vgl. auch das Platon-Referat De anima 407 a 6–8.

und die reine Selbsttätigkeit, die in ihrem Vollzug ganz bei sich selbst bleibt, ist das reine Denken, die νόησις; weil aber das Höchste von nichts abhängen darf, das geringer ist als es selbst, richtet sich das reine göttliche Denken ausschließlich auf sich selbst, ist also Denken des Denkens, νοήσεως νόησις[24]; – die Gottheit ist also deshalb reines Denken seiner selbst, weil sie als höchstes und vollkommenstes Seiendes keinerlei Nichtsein in sich haben kann. Weil Gottes Sein als absolute Aktualität selbst Denken ist, darum sind in Gott Denken und Sein identisch.

Eckhart war diese Aristotelische Ableitung des Nus-Charakters des Absoluten aus seinem vollkommenen Sein sehr gut bekannt; er referiert sie selbst in der Akzentuierung, die Thomas von Aquin ihr gegeben hatte[25]. Eckhart kehrt aber diese traditionelle Fundierung des göttlichen Denkens im Sein genau um, wenn er erklärt, er wolle zeigen, „daß ich nicht mehr der Meinung bin, daß Gott denkt, weil er ist, sondern weil er denkt, deshalb ist er, in der Weise, daß Gott Intellekt und Denken ist, und das Denken selbst die Grundlage des Seins selbst ist."[26] Eckhart wendet sich damit ausdrücklich gegen die Lehre des Thomas von Aquin, daß das reine durch sich bestehende Sein selbst (*esse ipsum per se subsistens*) die höchste Bestimmung des Absoluten und die Grundlage aller weiteren Bestimmungen sei, die von Gott erkannt werden können. Indem Eckhart gerade umgekehrt das Sein Gottes in seiner Intellektualität fundiert, erhebt er ausdrücklich das Denken zur höchsten und eigentlichsten Bestimmung des Absoluten, in der alle anderen Bestimmungen, die Gott zukommen, gerade auch sein Sein, gründen; diese Wendung ist ohne Beispiel in der gesamten Geschichte der Philosophie vor Eckhart. In polemischer Wendung gegen Thomas beruft Eckhart sich auf das Johannesevangelium, in dem es heiße: „*In principio erat verbum*" und nicht: „*In principio erat esse.*"[27] Trotz dieser Berufung auf einen Bibeltext begründet Eckhart seine Auffassung aber nicht theologisch, sondern genuin philosophisch, nämlich im Rückgang auf den Platonischen – auch von Aristoteles geteilten – Grundsatz, daß das Prinzip das Nichts seiner Prinzipiate ist. Da Gott das Prinzip des Seins ist, dem alles Seiende sein Sein verdankt, kann Er selbst folglich weder das Sein noch ein Seiendes sein: *deo non convenit esse nec est ens, sed est aliquid altius ente*[28].

---

[24] *Aristoteles*, Metaph. 1074 b 33–35: αὐτὸν ἄρα νοεῖ, εἴπερ ἐστὶ τὸ κράτιστον, καὶ ἔστιν ἡ νόησις νοήσεως νόησις. Vgl. 1072 b 18–30. – Zur Kontroverse um die Deutung der νόησις νοήσεως *Th. Leinkauf*, Absolute Selbstreflexion als ‚höchster Punkt' der antiken Philosophie, in: PhJ 94 (1987) 395–404.

[25] *Meister Eckhart*, Quaest. Par. I n. 1–2; LW V, 37–39. Zur Lehre des Thomas eingehend *Imbach*, Deus est intelligere (s. Anm. 21), 8–143.

[26] *Meister Eckhart*, Quaest. Par. I n. 4; LW V, 40, 5–7: *Tertio ostendo quod non ita videtur mihi modo, ut quia sit, ideo intelligat, sed quia intelligit, ideo est, ita quod deus est intellectus et intelligere et est ipsum intelligere fundamentum ipsius esse.*

[27] *Meister Eckhart*, Quaest. Par. I n. 4; LW V 40, 7–9.

[28] *Meister Eckhart*, Quaest. Par. I n. 12; LW V 47, 14 f.; cf. n. 8 (45, 1): *in deo non est ens nec esse.* – Der Grundsatz, daß das Prinzip das Nichts seiner Prinzipiate sei, wurde zusammen mit der Folgerung, daß dann das absolute Prinzip selber kein Seiendes sei, zum ersten Mal in aller Grundsätz-

Unter Berufung auf den ‚Liber de causis' – eine arabische Bearbeitung der ‚Stoicheiosis theologike' des Proklos – definiert Eckhart „Sein" geradezu als Wesensmerkmal des Geschaffenen, also als Index des Begründetseins[29]. Dabei bedeutet „Sein" – in Übereinstimmung mit der platonisch-aristotelischen Tradition – soviel wie „Bestimmtsein", also Begrenztheit, und demzufolge ist alles in seinem Sein Bestimmte und Begrenzte nicht aus sich selbst, sondern setzt ein bestimmendes Prinzip voraus, dem es das Sein verdankt; das Prinzip aller Bestimmungen – das Eine, das der christliche Platonismus mit Gott identifiziert, – kann ferner selbst kein Bestimmtes und damit auch kein Seiendes mehr sein, wenn es alle Bestimmungen begründen soll, woraus Eckhart schließt: „Sobald wir deshalb zum Sein kommen, kommen wir zum Geschöpf."[30]

Dagegen ist der Intellekt und sein Wesensakt, das Denken oder Erkennen *(intelligere)*, für Eckhart kein Bestimmtes und darum auch kein Seiendes, sondern als solcher seinslos[31]: Er betont, „das Erkennen selbst, und was immer zum Intellekt gehört, ist von fundamental anderer Bestimmtheit als das Sein selbst."[32] Denn der Intellekt vermag alle Bestimmungen zu erkennen; um aber alle Bestimmungen erkennen zu können, muß er sie alle erkennend aufnehmen können und kann darum nicht schon von sich selbst her ein Bestimmtes, und das bedeutet: ein in einer Bestimmtheit Fixiertes sein, sondern er muß an sich selbst unbestimmt und d. h. zugleich: unendlich sein. Als das, was alle Bestimmungen erkennend aufnimmt, muß der Intellekt an sich selbst von jeder gegenständlichen Bestimmtheit frei sei, so wie die Sehkraft, die alle Farben erkennt, nach Aristoteles (De an. 418 b 27) selbst farblos ist[33]. Deshalb ist das Erkennen als solches – also nicht nur das göttliche, sondern auch unser Erkennen – unerschaffen, und zwar wesenhaft uner-

---

lichkeit formuliert von *Speusipp*, Fr. 72 (ed. *M. Isnardi Parente*, Speusippo. Frammenti, Napoli 1980): τὸ ἓν ὅπερ δὴ οὐδὲ ὂν πω δεῖ καλεῖν, διὰ τὸ ἁπλοῦν εἶναι καὶ διὰ τὸ ἀρχὴν μὲν ὑπάρχειν τῶν ὄντων, τὴν δὲ ἀρχὴν μηδέπω εἶναι τοιαύτην οἷα ἐκεῖνα ὧν ἐστιν ἀρχή. Hierzu *J. Halfwassen*, Der Aufstieg zum Einen. Untersuchungen zu Platon und Plotin, Stuttgart 1992, 281 ff., ferner 339 ff., 356 ff., 393 ff. In der Sache ist der Grundsatz schon bei *Platon* mehrfach formuliert: Hippias Maior 297 A-C; Philebos 27 B; vor allem Politeia 508 E-509 C; Testimonium Platonicum 55 B Gaiser; bei *Aristoteles* z. B. Metaph. 1070 b 2–16; bezogen auf Gott: Eudemische Ethik 1248 a 27–29.

[29] *Meister Eckhart*, Quaest. par. I n. 4; LW V, 41, 6–8: *Unde dicit auctor De causis: „prima rerum creatarum est esse" [= ‚Liber de causis' § 4]. Unde statim cum venimus ad esse, venimus ad creaturam. Esse ergo habet primo rationem creabilis.* – Daß das Sein das erste Prinzipiat des Einen sei, sagt *Proklos*, Elem. Theol. § 101 (ed. *E. R. Dodds*, Oxford ²1963), p. 90, 23 f.: ἓν ἐκείνοις τὸ μὲν ὂν ἔσται πρώτιστον· πᾶσι γὰρ πάρεστι.

[30] *Meister Eckhart*, Quaest. Par. I n. 4; LW V, 41, 7.

[31] Vgl. *Meister Eckhart*, Quaest. Par. I n. 5–8; LW V, 42–45. Vgl. auch Quast. Par. II n. 2–10; LW V, 50–54.

[32] *Meister Eckhart*, Quaest. Par. I n. 7; LW V, 43, 6 f.: *accipio quod ipsum intelligere et ea quae ad intellectum pertinent, sunt alterius condicionis quam ipsum esse.* Vgl. n. 5 (42, 1 f.: *intelligere est altius quam esse et est alterius condicionis)* und zum folgenden Quaest. Par. II n. 2 und n. 9 (LW V, 50, 1–5. 53, 16–18) und dazu *Aristoteles*, De anima 429 a 18. 24. b 23 f.

[33] *Meister Eckhart*, Quaest. Par. I n. 12; LW V, 47, 15–48, 2: *Sicut enim dicit Aristoteles quod oportet visum esse abscolorem, ut omnem colorem videat, et intellectum non esse fromarum naturalium, ut omnes intelligat.*

schaffbar: *Sapientia autem, quae pertinet ad intellectum, non habet rationem creabilis*[34]. Denn Erschaffen bedeutet das Setzen von Seiendem, also von Bestimmtem, und deshalb kann das Erkennen als die von sich her unbestimmte Aktivität des Setzens und Aufnehmens von Bestimmungen nicht selbst wieder als erschaffbar gedacht werden, denn dann wäre sie an sich selbst schon bestimmt[35]. Hierin gründet Eckharts Lehre von der Unerschaffenheit der Vernunft, die für Hegel, der sie sehr früh aus einem Referat in der Kirchengeschichte Mosheims kannte, von seinen Jugendschriften an wichtig werden sollte[36]; zugleich zeigt sich in ihr bereits, daß Eckharts Entdeckung des Prinzipcharakters der Subjektivität nicht auf Gott beschränkt bleibt, sondern die Vernunft als solche betrifft.

Weil das Eine alles Seiende von sich her begründet, ist es selbst über dem Sein (*super esse*)[37], wie Eckhart mit Platon und den Neuplatonikern sagt; gerade als Überseiendes aber ist es für Eckhart anders als für Platon, Plotin und Proklos reine Intellektualität, denn der Intellekt ist als die Erfassung alles Seienden in sich selbst die aktive Negation alles gegenständlich Seienden. Gott aber ist als das alle Bestimmungen setzende Prinzip – mit Pseudo-Dionysius Areopagita[38] – in sich selbst die Verneinung aller Bestimmungen und darum für Eckhart gerade als diese negierende Tätigkeit Intellekt; von ihm gilt: „Was immer in Gott ist, ist über dem Sein selbst und ist ganz und gar Denken."[39] Intellektualität ist darum das reine Wesen des Absoluten, das in der Tradition der negativen Theologie als die Verneinung aller Bestimmun-

---

[34] *Meister Eckhart*, Quaest. Par. I n. 4; LW V, 41, 10f. Ebd. n. 10; LW I, 46, 3–5: (deus) *habet rationem intellectus et ipsius intelligere, de cuius ratione non est, quod causam habeat, sicut est de ratione entis quod sit causatum.*

[35] Vgl. *Meister Eckhart*, Quaest. Par. I n. 8; LW V, 44, 10–13: *Differt enim nostra scientia a scientia dei, quia scientia dei est causa rerum et scientia nostra est causata a rebus. Et ideo cum scientia nostra cadat sub ente, a quo causatur, et ipsum ens pari ratione cadit sub scientia dei.* Vgl. ebenso Quaest. Par. II n. 10; LW V, 54, 1–5. – Das Nichtsein des Intellekts kann also sowohl Übersein als auch Seinsabfall bedeuten. Zur Ambivalenz des Seinsabfalls der menschlichen Vernunft vgl. *Mojsisch*, Meister Eckhart (s. Anm. 21), 35: „Was in der ‚Quaestio Parisiensis II' als Abfall vom Sein pejoratives Kolorit trägt, wird später Auszeichnung der Vernunft: Wenngleich auf Seiendes bezogen, besitzt sie die Möglichkeit, das Seiende zu lassen. Die Vernunft ist von Eckhart bereits in den ‚Quaestiones' als intellectus possibilis gedacht, als die Vernunft, die, bevor sie erkennt, nichts ist, um alles werden zu können, die zugleich aber die Möglichkeit ist, zu nichts zu werden."

[36] Hegel exzerpierte sich im Sommer 1795 aus der Kirchengeschichte Mosheims 7 Sätze, die Mosheim als „geheime Lehre der Begarden" angibt, bei denen es sich in Wirklichkeit aber um zentrale Sätze Eckharts aus der Verurteilungsbulle von 1329 handelt, darunter der über die Unerschaffbarkeit der Vernunft (Bulle, Appendix 1): *Hegel*, Ges. Werke Bd. 3: Frühe Exzerpte. Hrsg. von *F. Nicolin* und *G. Schüler*, Hamburg 1991, 215f. Zur Bedeutung für den Berner und Frankfurter Hegel vgl. *Halfwassen*, Hegel ... (s. Anm. 14), 17ff., 37f.

[37] *Meister Eckhart*, Quaest. Par. I n. 8; LW V, 44, 13f.; vgl. auch n. 5 (42, 1f.: *altius quam esse)* und n. 12 (47, 14f.: *altius ente).* – Zur Seins- und Geisttranszendenz des Einen selbst bei Platon und Plotin vgl. *Halfwassen*, Aufstieg ... (s. Anm. 28), 12f., 19ff., 34ff., 51f., 81–97, 150–182, 188ff., 221ff., 257ff., 277ff., 302–405.

[38] Vgl. *Ps.-Dionysius*, De divinis nominibus II 4, PG 3, 641 A: ἡ πάντων θέσις καὶ ἡ πάντων ἀφαίρεσις καὶ ὑπὲρ πᾶσαν καὶ θέσιν καὶ ἀφαίρεσιν.

[39] *Meister Eckhart*, Quaest. Par. I n. 8; LW V, 44, 13f.: *quidquid est in deo, est super ipsum esse et est totum intelligere.* Ebd. n. 4; LW V, 41, 13f.: *Et ideo deus, qui est creator et non creabilis, est intellectus et intelligere et non ens vel esse.*

gen – also alles Seienden – verstanden werden muß, dies aber in der Weise, daß diese Verneinung die eigene Tätigkeit des Absoluten selbst ist, die diesem an ihm selbst zukommt[40]. Diese Verneinung drückt nun keinen Seinsmangel, sondern gerade die Überfülle des überseienden Absoluten aus, weshalb Eckhart sie – wiederum abweichend von Plotin und Proklos, aber übereinstimmend mit Pseudo-Dionysius und unter Berufung auf Johannes von Damaskus[41] – als den „Überschwang der Bejahung" *(superabundantia affirmationis)* auslegt[42]. Das Gott im Sinne alles bestimmten und begrenzten Seienden abgesprochene Sein wird ihm darum von Eckhart in einem verwandelten Sinne wieder zugesprochen, indem er Gott die „Lauterkeit des Seins" *(puritas essendi)* nennt: dies meint die reine, un-gegenständliche Fülle des Seins als Prinzip, die über alles gegenständliche Seiende erhaben ist, weil es dies als sein Prinzipiat ad extra setzt, in sich selbst aber verneint[43]. Diese nicht-gegenständliche Seinsfülle hatte auch Thomas von Aquin gemeint, als er Gott das Sein selbst nannte[44]. Es ist aber wichtig, daß Eckhart betont, Gott sei die reine Seinsfülle ausschließlich aufgrund seiner Intellektualität. Er sagt: „Wenn du das göttliche Denken Sein nennen willst, so habe ich nichts dagegen. Gleichwohl behaupte ich: wenn in Gott etwas ist, was du Sein nennen willst, so kommt es ihm nur aufgrund seines Denkens zu."[45] Gott ist die reine Seinsfülle gerade als die alles Seiende setzende und aufhebende seinslose Tätigkeit, als die Eckhart das Denken faßt[46]. Die Seinstheo-

---

[40] In diesem Sinne sagt Eckhart auch: *Deus indistinctum quoddam est quod sua indistinctione distinguitur* (Expositio libri Sapientiae n. 154; LW II, 490, 7f.). D.h. seine Negativität *(indistinctum)* kommt Gott an ihm selbst als seine eigene Tätigkeit zu. Vgl. hierzu *W. Beierwaltes*, Unterschied durch Ununterschiedenheit, in: *ders.*, Identität und Differenz, Frankfurt 1980, 97–104.

[41] Vgl. *Johannes Damascenus*, De fide orthodoxa I c. 4, PG 94, 800, der allerdings nur sagt, die auf Gott bezogenen Affirmationen hätten die *virtus superabundantivae negationis*. – Vgl. aber bei *Ps.-Dionysius* z. B. De div. nom. V 4 und 5, PG 3, 817.820 u.ö.

[42] *Meister Eckhart*, Quaest. Par. I n. 12; LW V, 48, 2–8: *sic etiam ego [nego] ipsi deo ipsum esse et talia, ut sit causa omnis esse et omnia praehabeat, ut sicut non negatur deo quod suum est, sic negetur eidem [quod suum non est]. Quae negationes secundum Damascenum primo libro habent in deo superabundantiam affirmationis. Nihil igitur nego deo, ut sibi natum est convenire. Dico enim quod deus omnia praehabet in puritate, plenitudine, perfectione, amplius et latius, existens radix et causa omnium. Et hoc voluit dicere, cum dixit: ‚ego sum qui sum'.* – Zu diesem Gedanken und seinen neuplatonischen Hintergründen vgl. *W. Beierwaltes*, Primum est dives per se. Meister Eckhart und der ‚Liber de causis', in: *A. P. Bos* und *P. A. Meijer* (Hrsgg.), Proclus and his Influence in Medieval Philosophy, Leiden 1992, 141–169.

[43] Vgl. *Meister Eckhart*, Quaest. Par. I n. 9; LW V, 45, 9–15: *Et idcirco cum esse conveniat creaturis, non est in deo nisi sicut in causa, et ideo in deo non est esse, sed puritas essendi … dominus volens ostendere puritatem essendi esse in se dixit: ‚ego sum qui sum'. Non dixit simpliciter ‚ego sum', sed addidit: ‚qui sum'. Dei ergo non competit esse, nisi talem puritatem voces esse.*

[44] Zu den neuplatonischen Hintergründen des Thomasischen Gottesbegriffs vgl. *K. Kremer*, Die neuplatonische Seinslehre und ihre Wirkung auf Thomas von Aquin, Leiden ²1971. Vgl. dazu auch *J. A. Aersten*, The Platonic Tendency of Thomism and the Foundations of Aquinas's Philosophy, in: Medioevo 17 (1992) 53–70; *ders.*, Ontology and Henology in Medieval Philosophy, in: *Bos-Meijer* (Hrsgg.), Proclus … (s. Anm. 42), 120–140.

[45] *Meister Eckhart*, Quaest. Par. I n. 8; LW V, 45, 3–5: *Et si tu intelligere velis vocare esse, placet mihi. Dico nihilominus quod, si in deo est aliquid, quod velis vocare esse, sibi competit per intelligere.*

[46] Vgl. *Meister Eckhart*, Quaest. Par. I n. 10; LW V, 46, 2–6: *Cum igitur deus sit universalis causa entis, nihil quod est in deo, habet rationem entis, sed habet rationem intellectus et ipsius intelligere … in ipso intelligere omnia continentur in virtute sicut in causa suprema omnium.*

logie des Thomas wird also von Eckhart nicht restituiert, sondern im positiven Doppelsinne aufgehoben. Dies läßt sich anhand von Eckharts Auslegung einer Bibelstelle zeigen, auf die sich orthodoxe Thomisten bis heute als den biblischen Hauptzeugen für ihren Gottesbegriff berufen; Eckhart gibt in seiner Deutung dieser Magna Charta der Ontotheologie eine überaus charakteristische und bis zu Schelling weiterwirkende noologische Wendung, auf deren Bedeutung Werner Beierwaltes eindringlich aufmerksam gemacht hat[47].

Thomas hatte sich mit seiner Lehre, Gott sei seiner höchsten Bestimmung nach das Sein selbst, auf die Selbstoffenbarung Gottes in ‚Exodus' 3, 14 bezogen, wo Gott sagt: „Ich bin, der Ich bin"; dies hatte bereits Philon von Alexandria als Selbstaussage des absoluten Seins verstanden[48]. Auch Eckhart beruft sich auf das göttliche *ego sum qui sum*, in dem er die *puritas essendi* ausgedrückt findet, die ungegenständlich und über alles kategorial bestimmte Seiende erhaben ist[49]. Diese reine Seinsfülle deutet Eckhart nun als die jedem gegenständlichen Sein konstituierend vorausgehende reine Selbstbeziehung und Selbstvermittlung – also eben als ursprüngliche Intellektualität – und dieses Verständnis des absoluten Seins findet er gerade in dem *ego sum qui sum* ausgesprochen. In seinem ‚Exoduskommentar' legt er dar, die Wiederholung: „Ich bin, der Ich bin" zeige gerade die Lauterkeit der Bejahung unter Ausschluß jeder Verneinung von Gott an[50], d. h. die reine Fülle des Seins, die jeden Seinsmangel ausschließt. Jedes in seiner Bestimmtheit fixierte Seiende nämlich ist eine Einschränkung und insofern die Negation der uneingeschränkten Fülle des Seins; Gott, die reine Fülle selbst, ist darum als die Negation alles endlichen Seienden selbst die Negation der Negation, die Aufhebung aller Beschränkungen als reine oder absolute Bejahung: *negatio vero negationis purissima et plenissima est affirmatio: ‚ego sum qui sum.'* [51] Die sich als Negation der Negation positiv auf sich selbst beziehende und zu sich selbst vermittelnde reine Fülle aber ist „eine Art reflexive Rückkehr des Seins selbst in sich selbst und zu sich selbst", nämlich, wie Eckhart weiter ausführt, „ein Beharren in sich selbst oder ein Feststehen in

---

[47] Vgl. zum folgenden *W. Beierwaltes*, Deus est Esse – Esse est Deus. Die ontotheologische Grundfrage als aristotelisch-neuplatonische Denkstruktur, in: *ders.*, Platonismus und Idealismus, Frankfurt 1972, 5–82, bes. 47ff. und 75ff.

[48] Zu Philons (Um-)Deutung dieser Aussage in Abhebung von ihrem genuinen (hebräischen) Sinn als freier Zusage der verläßlichen Treue und Gegenwärtigkeit Gottes vgl. *Beierwaltes*, a. a. O. (Anm. 47), 9–14.

[49] So schon in Quaest. Par. I n. 9 und 12 (s. Anm. 42 und 43). Vgl. Expositio libri Exodi n. 14; LW II, 20, 3–7: *Li ego ... meram substantiam significat ... sine omni accidente, sine omni alieno, ... sine qualitate, sine forma hac aut illa, sine hoc et illo ... super accidens, super speciem, super genus.*

[50] *Meister Eckhart*, Exod. n. 16; LW II, 21, 7f.: *notandum quod repetitio, quod bis ait: sum qui sum, puritatem affirmationis excluso omni negativo ab ipso deo indicat.*

[51] *Meister Eckhart*, Exod. n. 74; LW II, 77, 11f. Cf. Expositio Sancti Evangelii Secundum Johannem n. 207; LW III, 175: ... *negatio negationis, quae est medulla et apex purissimae affirmationis.* Predigt 21; Deutsche Werke (= DW) I, 361, 10: „ein ist ein versagen des versagennes". – Zu Eckharts Begriff der Negation der Negation vgl. *W. Beierwaltes*, Proklos. Grundzüge seiner Metaphysik, Frankfurt ²1979, 395–398.

sich und zugleich gleichsam ein Aufwallen oder Sichselbstgebären – in sich glühend und durch sich selbst und in sich selbst fließend und wallend, Licht, das sich selbst in Licht und zu Licht ganz durch sich selbst durchdringt, indem es überall ganz durch sich selbst zu sich zurückgekehrt und zurückgebogen ist."[52]

Eckhart denkt damit das Absolute als absolute reflexive Selbstvermittlung, die sich selbst aus sich selbst, aus ihrer eigenen überfließenden Fülle ins Sein setzt, also reine oder absolute Spontaneität ist: deshalb ist Gott ursprüngliche Intellektualität, denn die reflexive Selbstvermittlung kennzeichnet ausschließlich das Denken, wie Eckhart schon in seiner III. Pariser Quaestio erklärt: *reflexio autem non est in essendo, sed in intelligendo, ut „idem eidem idem" secundum intelligere ad se reflectitur*[53]. Damit aber hat Eckhart den Grundgedanken des spekulativen Idealismus von der reinen Subjektivität, die sich aus absoluter Spontaneität selbst setzt und zu sich selbst vermittelt, in der Sache vorweggenommen[54]; Eckhart umschreibt ihn in Wendungen und Metaphern, die vor allem Schelling wieder aufgreifen wird, etwa in seiner ‚Freiheitsschrift'[55]. Schon vor Eckhart hatte Eriugena – wie oben schon angedeutet – eine ganz ähnliche absolute reflexive Selbstvermittlung des Absoluten konzipiert, diese aber unter den Vorbehalt der negativen Theologie gestellt, so daß das reine Wesen des Absoluten unerkennbar bleibt; für Eckhart dagegen ist die absolute Selbstvermittlung das Wesen des Absoluten, die negative Theologie behält also nicht das letzte Wort, obwohl die in ihr vollzogene Entgegenständlichung für Eckharts Gottesbe-

---

[52] *Meister Eckhart*, Exod. n. 16; LW II, 21, 8–22, 1: *rursus ipsius esse quandam in se ipsum et super se ipsum reflexivam conversionem et in se ipso mansionem sive fixionem; adhuc autem quandam bullitionem sive parturitionem sui – in se fervens et in se ipso et in se ipsum liquescens et bulliens, lux in luce et in lucem se toto se totum penetrans, et se toto super se totum conversum et reflexum undique.* Vgl. hierzu die eingehende Interpretation von *Beierwaltes*, Platonismus … (s. Anm. 47), 47–58.

[53] *Meister Eckhart*, Quaest. Par. III n. 13; LW V, 61, 7–9 (die Stelle verdanke ich dem freundlichen Hinweis von Herrn Dr. W. Goris, Köln). – Dieser Aussage liegt der von Eckhart oft zitierte Satz aus dem ‚Liber de causis' § 15 zugrunde: *omnis sciens scit essentiam suam, ergo est rediens ad essentiam suam reditione completa.* Vgl. *Proklos*, Elem. Theol. § 167: πᾶς νοῦς ἑαυτὸν νοεῖ.

[54] So *Schulz*, Der Gott … (s. Anm. 17), 13: „Die positive Bestimmung Gottes als reiner Subjektivität zeigt sich in klarer Weise bei Eckhart." Zustimmend *Mojsisch*, Meister Eckhart (s. Anm. 21), 40; ebenso *Beierwaltes*, Platonismus … (s. Anm. 47), 47: „Die darin sich zeigende Konzeption des Gottesbegriffs … ermöglicht der Sache nach den Grundgedanken einer spekulativen idealistischen Theologie: daß das Absolute sich selbst … begreife und somit absolute reflexive Selbstvermittlung sei."

[55] Vgl. bes. *F. W. J. Schelling*, Sämtliche Werke VII, 360 f.: „So also müssen wir die ursprüngliche Sehnsucht uns vorstellen … als ein wogend wallend Meer … entsprechend der Sehnsucht … erzeugt sich in Gott selbst eine innere reflexive Vorstellung, durch welche, da sie keinen anderen Gegenstand haben kann als Gott, Gott sich selbst in einem Ebenbilde erblickt. Diese Vorstellung ist das Erste, worin Gott, absolut betrachtet, verwirklicht ist, obgleich nur in ihm selbst, sie ist im Anfange bei Gott und der in Gott gezeugte Gott selbst. Diese Vorstellung ist zugleich der Verstand … und der ewige Geist". – Schelling deutet damit auch die trinitarischen Implikationen der Selbstvermittlung Gottes an, die auch Eckhart im Anschluß an die zitierte Stelle im ‚Exoduskommentar' eingehend entfaltet.

griff konstitutiv bleibt, denn Gott ist die sich zu sich selbst vermittelnde absolute Fülle gerade als *negatio negationis.*

Dem idealistischen Grundgedanken kommt Eckhart aber zumal dadurch ganz nah, daß für ihn das Absolute als die sich selbst und alles andere setzende reine Selbstvermittlung das einzige ist, das im eigentlichen Sinne Ich genannt werden kann. Eckhart sagt von Gott: „Sein Gebären ist sein Innebleiben und sein Innebleiben ist sein Ausgebären. Es bleibt alles das Eine, das in sich selbst quillt. *Ego,* das Wort ‚Ich', ist niemandem eigen als Gott in seiner Einheit." [56] Die Einheit von Gebären und Innebleiben, von der Eckhart hier spricht, nimmt ein Zentralmotiv der neuplatonischen Henologie auf: der einfache Ursprung bleibt beim Hervorgang seiner Prinzipiate vielheitsfrei in sich selbst, bewahrt also seine Transzendenz in seiner Seinsbegründung. Hervorgehenlassen und Insich-Bleiben, πρόοδος und μονή sind in ihm Eins. Dadurch begreift der Neuplatonismus, wie das seinsbegründende Eine die Vielheit des Seienden aus sich hervorgehen lassen kann, ohne sich selbst als überseiende reine Einheit aufzuheben [57]. Eckhart denkt diese Einheit von Insich-Bleiben und begründender Wirksamkeit im Absoluten aber nun nicht mehr im Sinne der neuplatonischen Henologie aus dem Begründetsein des Vielen in dem jede Vielheit transzendierenden schlechthin Einen, sondern er versteht sie als das spezifische und ausschließliche Wesensmerkmal des Denkens [58], das sich selbst und alles andere aus reiner Spontaneität hervorbringt und nur als diese hervorbringende Tätigkeit bei sich und in sich ist, also Einheit ist; ursprüngliche Einheit ist das Denken gerade als diese Einheit von produktiver Spontaneität und Selbstgegenwart, die spontane Selbstsetzung ist in eins die Selbstvermittlung des Denkens, kraft der es bei sich selbst ist, also Ich ist; das Ich ist somit seinsbegründende Einheit nicht als vielheitsfreier Ursprung jeder Vielheit, sondern als die sich selbst vollziehende und selbsttätig in sich selbst einigende Einheit, also als sich selbst spontan setzende

---

[56] *Meister Eckhart,* Pred. 28; DW II, 68, 3–4: „sîn gebern daz ist sîn inneblîben, und sîn inneblîben ist sîn ûzgebern. Ez blîbet allez daz eine, daz im selben quellende ist. ‚Ego', daz wort ‚ich', enist nieman eigen dan gote aleine in sîner einichheit." – Unmittelbar vorher nennt Eckhart Platon und bezieht sich für seine Lehre von der reinen Einheit als Grund der Gottheit auf dessen negative Theologie: „Nû sprichet Plâtô, der grôze pfaffe, der vaehet ane und wil sprechen von grôzen dingen. Er sprichet von einer lûterkeit, diu enist in der werlt niht; sie enist niht in der werlt noch ûzer der werlt, ez enist weder in zît noch in êwicheit, ez enhât ûzerlich noch innerlich. Her ûz drücket im got, der êwige vater, die vüllede und den abgrunt aller sîner gotheit." (DW II, 67, 1–68, 2). Die von Eckhart hier Platon zugeschriebene bestimmungslose Lauterkeit – unter der Eckhart offenkundig das Eine versteht – und ihre negative Umschreibung scheint auf den Schlußteil des ‚Parmenideskommentars' zu verweisen, wo Proklos Platons Hinweis auf die Unsagbarkeit des Einen selbst und seiner Schau im 7. Brief (341 CD) mit der negativen Henologie der ersten Hypothese des ‚Parmenides' (spez. mit 142 A) verbindet: Plato Latinus III, 46–48, vgl. auch 60–62 Klibansky-Labowsky.

[57] Vgl. dazu genauer *Halfwassen,* Aufstieg ... (s. Anm. 28), 114–130.

[58] Vgl. auch *Meister Eckhart,* Sermo 29 n. 300; LW IV, 266: Einheit oder das Eine ist Eigentümlichkeit ausschließlich des Intellekts. Dazu *Aersten,* Ontology ... (s. Anm. 44), 134.

und zu sich selbst vermittelnde reine Tätigkeit[59]. Eckhart versteht das Ich also – durchaus idealistisch – als intellektuelle Selbstsetzung und Selbstvermittlung aus reiner, ursprunghafter Spontaneität. Darum ist nur Gott als die sich selbst vollziehende absolute Einheit im ursprünglichen Sinne Ich. Dies ist jedoch kein exklusives Privileg Gottes; denn auch der Mensch ist Ich als unerschaffene Vernunft, durch die und in der er in sich selbst einig und darin zugleich eins ist mit der reinen Gottheit[60]. Wenn Eckhart das Wort „Ich" im eigentlichen Sinne Gott vorbehält, dann will er damit die reine Intellektualität von allen empirischen Vernunftwesen abgrenzen; „Ich" benennt so gerade die Vernunft in ihrem reinen Wesen als die sich spontan selbst setzende und zu sich selbst vermittelnde Einheit.

III

Eckharts Originalität sowie die schroffe Radikalität, mit der er seine Thesen formuliert, sein selbstformulierter Anspruch, *nova et rara* zu lehren[61], verleiten geradezu dazu, ihn aus seinem geschichtlichen Kontext im endenden 13. und beginnenden 14. Jh. zu isolieren. Eine solche unhistorische Isolierung Eckharts liegt wohl auch vor, wenn Walter Schulz in ihm den Ursprung der als Metaphysik der Subjektivität definierten neuzeitlichen Philosophie sieht. Zwar ist unbestreitbar, daß Eckhart als erster überhaupt den Vorrang des Denkens vor dem Sein postuliert, aber gerade dieser Vorrang wurde selbst im deutschen Idealismus nicht durchgängig vertreten, z. B. nicht vom späten Fichte und nicht vom späten Schelling; auch Eckhart selber scheint ihn in seinem ‚Opus tripartitum' zugunsten eines entgegenständlichten Seinsbegriffs aufzugeben[62], über den er – wie wir gesehen haben – bereits in der I. Pariser Quaestio verfügt. Was Eckhart mit der idealistischen Metaphysik der Neuzeit verbindet, dürfte weniger der Vorrang des Denkens vor dem Sein als vielmehr seine Hervorhebung der konstitutiven Selbstbeziehung des Denkens und seine Auslegung dieser Selbstbeziehung als spontane Selbstsetzung und reflexive Selbstvermittlung sein.

Gerade in seiner Hervorhebung der tätigen Selbstbeziehung des Denkens

---

[59] Vgl. *Mojsisch*, Meister Eckhart (s. Anm. 21), 123: „Die absolute Unmittelbarkeit ist von Eckhart somit nicht im exklusiven Sinne reiner Einheit gedacht. Das neuplatonische Einheitsdenken erfährt eine Ergänzung: Einheit ist Ich ...".

[60] Vgl. bes. *Meister Eckhart*, Pred. 28; DW II, 63, 5–7: „daz ich bin, daz enist keines menschen mê dan mîn aleine, weder menschen noch engels noch gotes, dan als verre als ich ein mit im bin; ez ist ein lûterkeit und ein einicheit." Ebd. 66, 2–5: „Ez ist etwaz, daz über daz geschaffen wesen der sêle ist, daz kein geschaffenheit enrüeret, daz niht ist ... Ez ist ein sippeschaft götlîcher art, ez ist im selben ein, ez enhât mit nihte niht gemeine." Vgl. auch Pred. 52; DW II, 492, 3–7. – Zu Eckharts Begriff des Ich vgl. jetzt *B. Mojsisch*, „Ce moi": la conception du moi de maître Eckhart. Une contribution aux „Lumière" du Moyen-Age, in: RevSR 70 (1996) 18–30.

[61] Vgl. *Meister Eckhart*, Prologus generalis n. 2; LW I, 149, 1.

[62] Vgl. dazu *K. Albert*, Meister Eckharts These vom Sein. Untersuchungen zur Metaphysik des Opus tripartitum, Kastellaun 1976.

aber ist Eckhart offenbar mitangeregt durch die Intellekttheorie seines älteren Ordensbruders Dietrich von Freiberg. Dietrichs Analyse des Intellekts als reiner tätiger Selbstbeziehung erfolgt zwar wie die Eckharts im Kontext einer philosophischen Theologie, aber sie versteht sich nicht wie diese primär als philosophische Durchdringung der christlichen Offenbarung, sondern stellt sich bewußt in die Tradition der griechischen und arabischen Ausleger der Lehre des Aristoteles vom aktiven Nus und verfährt wie diese immanent geistphilosophisch[63].

Aristoteles hatte bei der geistigen Erkenntnis des Menschen zwischen zwei Prinzipien unterschieden, nämlich einem Prinzip der intellektuellen Rezeptivität, dem passiven Nus, der die Erkenntnisse aufnimmt, und einem Prinzip geistiger Spontaneität, dem aktiven Nus, der die Erkenntnisse bewirkt; während die passive Vernunft das Erkenntnisvermögen der Seele und darum als Seelenvermögen sterblich ist, ist der aktive Nus das aktualisierende Prinzip der geistigen Erkenntnis, das sich nur punktuell – im Erkenntnisakt – mit der Vernunftseele verbindet; er ist die aktuale Gegenwart der materiefreien reinen Wesensformen, der Ideen, und darum kein Seelenvermögen, sondern selbständig, unvermischt mit allem anderen, unsterblich und nach Aristoteles als einer und derselbe in allen denkenden Subjekten[64].

Der Aristoteliker Dietrich analysiert intellektuelle Selbstbeziehung und Selbstkonstitution als die Konstitutiva dieses aktiven Intellekts; dabei folgt er Albertus Magnus und Thomas von Aquin darin, daß er den aktiven Intellekt abweichend von Aristoteles und seinem arabischen Kommentator Averroes nicht als einen überindividuellen göttlichen Geist, sondern als die individuelle Vernunft jedes einzelnen Menschen versteht[65]. Dietrich geht aber über Albert und Thomas darin hinaus, daß er in Anknüpfung an Proklos und den ‚Liber de causis' einen eigenen Begriff von geistiger Individualität entwickelt, die diese vom sinnlichen Einzelding unterscheidet: Während bei Naturwesen das Einzelne wirklich und das Allgemeine als daraus abstrahierte Möglichkeit bloß abgeleitet ist, verhält es sich bei Geistwesen Dietrich zufolge genau umgekehrt: hier ist gerade das Allgemeine die höchste, uneingeschränkte Wirklichkeit, weil es die einfaltende Einheit aller besonderen Bestimmungen ist, während das Besondere diese intensivste Fülle dadurch kontrahiert, daß es aktual nur dieses bestimme und alles andere nur mehr im Modus der Möglichkeit ist[66]; diese Kontraktion des geistigen Allgemeinen erfolgt aber nicht von außen, sondern als Selbstdifferenzierung

---

[63] Zu Dietrichs Intellekttheorie vgl. *Mojsisch*, Theorie ... (s. Anm. 19), 46–92.

[64] Vgl. *Aristoteles*, De anima III 5 und zur Deutung *K. Bormann*, Wahrheitsbegriff und νοῦς-Lehre bei Aristoteles und einigen seiner Kommentatoren, in: MM 12 (1982) 1–24.

[65] Vgl. *Dietrich von Freiberg*, De intellectu et intelligibili II 13 (ed. *B. Mojsisch*, Opera omnia I, 155): *Quod intellectus agens est singulum singulorum numeratus individualiter.* Vgl. dazu *Mojsisch*, Theorie ... (s. Anm. 19), 54 ff.

[66] Vgl. *Dietrich von Freiberg*, De intellectu II 14 und die nähere Ausführung II 15–17 (Op. omnia I, 155–158). Dietrich beruft sich dafür auf ‚Liber de causis' § 10 comm., § 4 und § 1 comm.; im Hintergrund steht *Proklos*, Elem. Theol. §§ 60–61, 65 sowie §§ 101 und 103; vgl. auch §§ 70–71.

des Allgemeinen in seine in ihm vorwegenthaltenen Entfaltungen, so daß sich das Allgemeine im Besonderen erhält[67], womit Dietrich – wie schon Proklos, dem er diese Theorie verdankt – Hegels Begriff einer konkreten Allgemeinheit vorwegnimmt.

Unter Verweis auf die Intellekttheorie Dietrichs hat darum Kurt Flasch Schulz' These vom theologischen Ursprung der Subjektivitätsmetaphysik widersprochen, ebenso der am Säkularisierungsmodell orientierten Vorstellung, die von Eckhart in Gott entdeckte reine Subjektivität sei in einem mehrhundertjährigen Prozeß von Cusanus bis Fichte schrittweise dem Menschen vindiziert worden. In modifizierender Zuspitzung der These von Schulz spricht auch Flasch vom „Ursprung der neuzeitlichen Philosophie im späten Mittelalter", meint damit aber primär nicht Eckhart, sondern Dietrich[68].

Flaschs Hervorhebung der Bedeutung Dietrichs ist dabei mit einer von ihm und Burkhard Mojsisch energisch vorgetragenen Deutung der Dietrichschen Intellekttheorie verbunden, derzufolge Dietrich bereits die Produktivität des menschlichen Denkens gelehrt haben soll, und zwar in einer Weise, die sachlich Kants Lehre von der Objektkonstitution durch subjektive Synthesis und Fichtes Lehre vom sich selbst und die Welt setzenden Ich nahekommen soll[69]. Diese Deutung ist jedoch nicht über alle Zweifel erhaben. Mißtrauisch gegen sie macht zunächst der Umstand, daß Dietrich seine Intellekttheorie im Rahmen einer neuplatonisch – an Proklos und dem ‚Liber de causis' – orientierten Stufenmetaphysik vorträgt, daß er dabei an der Weltbegründung des göttlichen Einen ausdrücklich festhält und diese sowohl auf die Konstitution des Intellekts als auch auf die Erschaffung der Natur bezieht[70]. Flasch zufolge soll Dietrich die gleichzeitige Begründung des Naturseienden durch Gott und durch das menschliche Denken gelehrt haben[71], ohne daß durchsichtig wäre, wie eine solche „Simultankausalität" (Flasch) des Näheren zu denken wäre.

Dietrich lehrt zwar in der Tat eine „Simultankausalität", aber eine solche, die eine autonome intellektuelle Produktivität des Menschen gerade aus-

---

[67] Vgl. *Dietrich von Freiberg*, De intellectu II 1 (2); Op. omnia I, 146, 19–21: *in tali ordine superiora sunt omnia inferiora secundum causam, inferiora autem sunt superiora secundum participationem; secundum essentiam autem nullum est idem alteri.* Dietrich (Z. 16–18) beruft sich dafür auf Proklos und zitiert Elem. Theol. § 140, p. 124, 17f. Dodds, wo Proklos die Theoreme von §§ 65 und 103 zusammenfaßt. – Zur Vergleichbarkeit mit Hegels Begriff der konkreten Allgemeinheit vgl. *Halfwassen*, Hegel ... (s. Anm. 14), 456ff., 463ff., 469ff., 474ff.; zur bleibenden Differenz, daß bei Proklos anders als bei Hegel nicht das Einzelne, sondern das Allgemeine das Reichste ist, dort 457f., 471f.

[68] Vgl. *Flasch*, Ursprung ... (s. Anm. 18), bes. 12–14 (mit dem Resumée: „Die Kenntnis Dietrichs ... zwingt zur Korrektur zahlreicher Ansichten über die ‚Epochenschwelle'.") und 17f. Ebenso schon in dem Aufsatz: Kennt die mittelalterliche Philosophie ... (s. Anm. 19), 206.

[69] Vgl. die Anm. 19 genannten Arbeiten.

[70] Vgl. z. B. Dietrichs programmatische Bezugnahme auf Proklos und den ‚Liber de causis' am Anfang von De intellectu et intelligili I 4 (Op. omnia I, 138), vgl. auch I 11 (Op. omnia I, 144).

[71] Vgl. *Flasch*, Kennt die mittelalterliche Philosophie ... (s. Anm. 19), 193; ebenso *ders.*, Mittelalter (s. Anm. 19), 398.

schließt. Dietrich übernimmt nämlich die Lehre des Proklos (Elem. Theol. § 56), daß die nachgeordneten Ursachen durch die vorgeordneten und ursprünglicheren Ursachen allererst zu ihrer Ursächlichkeit ermächtigt werden, so daß die Produkte der Sekundärursachen in höherem Maße durch die primären Ursachen – also zuletzt durch Gott als den universal schöpferischen Ursprung – verursacht sind als durch jene[72]. Dietrich will diesen Grundsatz gerade auch auf das Verhältnis der Produktivität des aktiven Intellekts – der nach Aristoteles' bekanntem Diktum „alles macht" (πάντα ποιειν)[73] – zur weltbegründenden Kreativität Gottes angewandt wissen, die in jener also das eigentlich Wirksame und Wirkende sein soll. Zwar begründet nach Dietrich der aktive Intellekt das Sein seiner Erkenntnisinhalte ebenso wie die reinen Intelligenzen allen nachgeordneten Seinsstufen das Sein mitteilen; doch gilt gerade hinsichtlich der seinsbegründenden und seinsmitteilenden Kraft des Intellekts in Bezug auf Gott, „daß gleichwohl bei Ihm die Allmacht des Erschaffens bleibt, die keinem Geschöpf mitgeteilt werden kann."[74]

Unter dieser Prämisse steht auch Dietrichs Lehre, daß der erkennende Intellekt in seinem Erkenntnisvollzug einen bestimmten Modus des Seienden begründet, nämlich das *ens conceptionale*[75], das Flasch und Mojsisch als Bewußt-Sein übersetzen und das Dietrich ausdrücklich sowohl vom *ens naturae* als auch vom *ens rationis* unterscheidet; das *ens conceptionale* gehört dabei für Dietrich wie das *ens naturae* zum realen Sein (*res primae intentionis)*[76], nicht zum bloß vorgestellten Sein (*res secundae intentionis)* wie die *entia rationis,* die bloßen Gedankendinge. Flasch schloß daraus, der Intellekt konstituiere mit dem *ens conceptionale* „primären Seinsbestand"[77]. Der ontologische Status des *ens conceptionale* bei Dietrich ist seither jedoch von Theo Kobusch genauer geklärt worden mit dem Resultat, daß Dietrichs Theorie keine Seinsbegründung durch das menschliche Denken impliziert[78]. Unter dem *ens conceptionale* versteht Dietrich nämlich Kobusch zufolge die Erkenntnisordnung als solche, zu der sowohl die Erkenntnisver-

[72] *Dietrich von Freiberg,* De intellectu II 1 (4); Op. omnia I, 147, 34–37: *quidquid fiat ab inferiore et secunda causa, illud idem fiat a prima causa, sed eminentiore modo, scilicet per modum creationis, sine quo nulla alia inferior causa aliquid facit, sed ipsum talem modum figitur et fundatur in sua propria actione omnis causa secundaria.*

[73] *Aristoteles,* De an. 430 a 15.

[74] *Dietrich von Freiberg,* De intellectu II 1 (4); Op. omnia I, 147, 31f.: *cum nihilominus adhuc apud eum maneat omnipotentia creandi, quam nulli creaturae communicare potest.*

[75] Vgl. *Dietrich von Freiberg,* De origine rerum praedicamentalium, bes. 5 (5)ff.; Op. omnia III, 182ff. zur Begründung des quidditativen Seins durch den Intellekt.

[76] Vgl. *Dietrich von Freiberg,* De intellectu I 2 (3); Op. omnia I, 137, 24–29. Vgl. dazu *Mojsisch,* Sein als Bewußtsein (s. Anm. 19).

[77] Vgl. *Flasch,* Kennt die mittelalterliche Philosophie ... (s. Anm. 19), 200; ebenso *ders.,* Mittelalter (s. Anm. 19), 398: „Dietrich bestand darauf, daß der Intellekt primären Seinsbestand begründet".

[78] Vgl. *Th. Kobusch,* Die Modi des Seienden nach Dietrich von Freiberg, in: *Flasch* (Hrsg.), Von Meister Dietrich ... (s. Anm. 19), 46–67; zur Kritik an den „transzendentalphilosophischen Interpretationen" von Flasch und Mojsisch dort 59ff.

mögen als auch ihre Inhalte gehören; sie steht zur Seinsordnung, dem *ens naturae*, in einem Verhältnis strenger Entsprechung, welche die Realitätshaltigkeit unserer Erkenntnis garantiert. Diese Übereinstimmung beider Ordnungen aber gründet nicht im Intellekt, sondern in Gott als dem transzendenten Einen, das beide Ordnungen begründet und zugleich ihre strenge Zuordnung und Verhältnisgleichheit garantiert. Dietrich gehört darum wohl auch mit seiner Lehre, daß der Intellekt sein eigentliches Objekt, das in der Definition erfaßte quidditative Sein der Dinge konstituiert, in die Tradition des Platonismus, denn das quidditative Sein ist kein substantiell an sich Seiendes, sondern dessen begriffliche Erfassung[79].

Aber auch wenn Dietrich kein Transzendentalphilosoph im 13. Jh. ist, so ist er gleichwohl ein entscheidender Vorläufer Eckharts bei seiner Entdekkung der absoluten Spontaneität des Denkens, weil er die wesenhafte Selbstbeziehung des Denkens weitaus eingehender analysiert hat als jeder andere mittelalterliche Denker; hierdurch gehört Dietrich in die Vorgeschichte der neuzeitlichen Subjektivität[80]. Dietrichs historische Leistung besteht dabei zunächst darin, daß er die genuin Aristotelische Lehre von der Selbstbezüglichkeit des geistigen Erkennens von den Abschwächungen befreit hat, denen Thomas von Aquin sie aus theologischer Bedenklichkeit unterworfen hatte, sodann darin, daß er sie mit den ihm aus Proklos und dem ‚Liber de causis' bekannten Plotinischen Motiven der unmittelbaren Selbstgegenwart des Denkens in allen seinen Akten und der Selbstkonstitution des Geistes in der Hinwendung auf seinen Ursprung verknüpft hat[81]; Dietrich kam so zu einer Theorie des sich selbst hervorbringenden und in seinen Inhalten sich selbst erkennenden Geistes.

Wie bedeutend dieser Ansatz Dietrichs ist, soll nun abschließend ein Blick auf seine Schrift ‚De visione beatifica' zeigen. In ihr bestimmt Dietrich den aktiven Intellekt als das jedem denkenden Wesen immanente selbsttätige Prinzip des Denkens und Erkennens durch fünf Merkmale: (1) er erkennt immer, (2) er erkennt sich selbst durch seine Wesenheit, (3) er ist Urbild des gesamten Seienden, insofern es seiend ist, (4) er erkennt, indem er sich selbst erkennt, zugleich alles andere und (5) er ist Substanz[82]. Ich gehe diese Merkmale der Reihe nach durch:

---

[79] Vgl. *Kobusch*, a. a. O. (Anm. 78), 59–63, der dabei auf die analoge Lehre Eriugenas (De divisione naturae IV 7 und 9) verweist, der das menschliche Erkennen als eine Schöpfung der Dinge im menschlichen Geist, der „geschaffenen Weisheit" (!), deutet.

[80] In diesem Sinne ist den Feststellungen von *Flasch*, Ursprung ... (s. Anm. 18), 13 f. durchaus zuzustimmen.

[81] Vgl. zu diesen neuplatonischen Motiven *Halfwassen*, Geist ... (s. Anm. 12), 24–30, 56 f., 63 f.; *ders.*, Aufstieg ... (s. Anm. 28), 130–149; *ders.*, Hegel ... (s. Anm. 14), 364–368, 388–402.

[82] Vgl. *Dietrich von Freiberg*, De visione beatifica 1.1.1.3.6 (2); Op. omnia I, 22: *Ad cuius evidentiam considerandum primo, quod abditum mentis, de quo agitur, semper stat in lumine actualis intelligentiae et semper actu intelligit; secundo, quod tali intellectione se ipsum intelligit per suam essentiam; tertio, quod ipsum idem, cum sit intellectus per essentiam et semper in actu suae intellectionis, est quaedam similitudo et exemplar totius entis in eo, quod ens, secundum quod totum ens secundum omnem sui ambitum sibi intellectualiter praesens est et omnia actu intelligit; quarto,*

1. *Der aktive Intellekt erkennt immer*[83]. Dietrich nennt für diese jede Empirie überschreitende Annahme vier Gründe: Der aktive Intellekt ist nämlich *erstens* durch sein Wesen Erkennen – *intellectus per essentiam* – und unterliegt darum keinem Übergang von der Möglichkeit in die Wirklichkeit, d. h. er ist kein sich erst aktualisierendes Vermögen, sondern wesenhafte Tätigkeit[84]. Darum ist sein Denken *zweitens* keine von einem zugrundeliegenden Substrat verschiedene und diesem bloß akzidentell zukommende Tätigkeit, sondern der Denkvollzug ist selbst die Substanz, das Wesen des aktiven Intellekts *(eius essentia intellectualitas est)*[85]; dieser ist somit durch seine Wesenheit Tätigkeit, wie Aristoteles gesagt hatte (De an. 430 a 18: τῇ οὐσίᾳ ὢν ἐνέργεια). Der aktive Intellekt ist *drittens* der in jeder Erkenntnis wirksame Grund und Ursprung der Erkenntnisinhalte und bedarf deshalb zu seiner Tätigkeit nicht selbst wieder einer Aktualisierung, denn das führte in einen infiniten Regreß[86]. Daraus, daß der aktive Intellekt Wesensgrund der Erkenntnisinhalte ist, folgt schließlich *viertens*, daß die Erkenntnisinhalte – die in der Definition erfaßten Wesenheiten der Dinge – in ihm auf höhere Weise sind als in den extramentalen Dingen, nämlich als materiefreie, reine Ideen[87]. Weil die Ideen immer in ihm sind, denkt der aktive Intellekt immer und ist selbst die „Idee der Ideen", wie Aristoteles gesagt hatte (De an. 432 a 2: εἶδος εἰδῶν).

2. *Der aktive Intellekt erkennt sich selbst durch seine eigene Wesenheit.* Denn weil der Grund seiner Denktätigkeit sein eigenes Wesen ist, richtet sich sein Denken ursprünglich auf sich selbst. Weil seine Tätigkeit mit seiner Substanz identisch ist, fällt auch das Objekt seiner Tätigkeit mit dieser Tätigkeit selber und der Substanz zusammen[88]. Sein Denken ist darum wesenhafte Zuwendung zu sich selbst; er ist sich selbst ursprünglich und unmittelbar gegenwärtig, kommt also nicht erst durch eine zusätzliche oder sekundäre Reflexion zu sich, weil er durch sein Wesen immer schon bei sich ist[89]. Anders als die Sinneswahrnehmung richtet sich das Denken nicht auf

---

quod, sicut se ipsum, sic omnia alia intelligit per suam essentiam et eodem modo, quo se ipsum intelligit, et eadem simplici intellectione; quinto, ex hoc concludendum propositum, scilicet quod praedicta ratio Augustini locum habet in abdito mentis et quod ex ea concluditur, ipsum esse substantiam – Vgl. zum folgenden *Flasch*, Ursprung … (s. Anm. 18), 4–12; *Mojsisch*, Theorie … (s. Anm. 19), 58–71.

[83] Quelle: *Aristoteles*, De an. 430 a 22: οὐχ ὁτὲ μὲν νοεῖ ὁτὲ δ' οὐ νοεῖ.

[84] Vgl. *Dietrich von Freiberg*, De visione 1.1.2.1. (1).

[85] Vgl. *Dietrich von Freiberg*, De visione 1.1.2.1. (2).

[86] Vgl. *Dietrich von Freiberg*, De visione 1.1.2.1. (3).

[87] Vgl. *Dietrich von Freiberg*, De visione 1.1.2.1. (4).

[88] *Dietrich von Freiberg*, De visione 1.1.3 (4); Op. omnia I, 26f.: *In tali igitur intellectu, qui est intellectus per essentiam … non est distinguere inter substantiam et operationem, qua in se ipsum recipit suam intellectionem. Omnia enim haec sunt idem, videlicet substantia intellectus et intellectualis operatio eius et ipsum obiectum intellectualis operationis intraneum.*

[89] *Dietrich von Freiberg*, De visione 1.1.3. (5); Op. omnia I, 27: *Est igitur intellectus per essentiam in actu sua intellectuali operatione semper in se ipsum conversus.* Dietrich beruft sich dafür auf den Satz des ‚Liber de causis' über die *reditio completa ad essentiam suam* jeder reinen Intelligenz (§ 15).

Gegenstände außerhalb seiner selbst, sein primäres Objekt ist vielmehr seine eigene Wesenheit[90], nicht die Wesenheit der Körperdinge, wie Thomas gelehrt hatte. Darin, daß Dietrich wesenhafte Selbstzuwendung und ursprünglich-unmittelbare Selbstgegenwart nicht nur dem göttlichen, sondern ausdrücklich jedem, also auch dem menschlichen Intellekt zuschreibt, geht er auch über Aristoteles hinaus, für den das menschliche Denken nur sekundär und akzidentell auf sich gerichtet ist und seine Selbstzuwendung den primären Bezug auf einen Gegenstand voraussetzt (Metaph. 1074 b 35f.). Indem Dietrich dieses Fundierungsverhältnis von Gegenstandsbezug und Selbstbezug des Denkens umkehrt, erhebt er die Selbstzuwendung zum Konstituens des Denkens, indem auch sein Gegenstandsbezug erst gründet. Dietrich folgt darin der Geistmetaphysik des Neuplatonismus, für den die vollkommene Selbstzuwendung und Selbsterkenntnis den Nus als solchen konstituiert und ihn als das vollkommenste Seiende von allen unvollkommeneren Seinsstufen abhebt[91].

3. *Der aktive Intellekt ist Urbild alles Seienden, insofern es seiend ist*[92]. Damit spricht Dietrich die allumfassende Natur des aktiven Intellekts aus, der in seiner wesenhaften Selbstzuwendung keine leer in sich kreisende Selbstreflektion ist, sondern dessen Selbsterkenntnis zugleich seine Welterkenntnis ist. Indem das Denken sich selbst denkt, erfaßt es keinen leeren Denkakt, sondern die Wesensformen aller Dinge, deren ewige Gegenwart der aktive Intellekt ist; er ist die denkende Erfassung alles Seienden und zugleich dessen Urbild, da die Wesenformen im Intellekt auf höhere Weise existieren als in sich selbst, nämlich auf materiefreie Weise als reine Ideen. Dietrich nimmt auch damit die neuplatonische Lehre vom Nus als Inbegriff der Ideen und Urbild alles Seienden auf[93].

4. *Indem der aktive Intellekt sich selbst erkennt, erkennt er durch seine eigene Wesenheit auch alles andere.* Mit dieser These spricht Dietrich die Begründung der Welterkenntnis des Denkens in seiner Selbsterkenntnis eigens aus. Der Intellekt erfaßt in seiner Selbstzuwendung in sich selbst die Wesensformen aller Dinge und erkennt daher alles andere, indem er sich selbst erkennt; seine Welterkenntnis und seine Selbsterkenntnis sind ein und derselbe Akt, nämlich der einfache Akt der Selbstzuwendung des Intellekts, der sein Wesen ausmacht[94]. Thomas hatte dies als die Eigentümlichkeit des

[90] Vgl. *Dietrich von Freiberg*, De visione 1.1.3. (5); Op. omnia I, 27, wo Dietrich sich dafür auf die Lehre des ‚Liber de causis' § 13 beruft, *quod omnis intelligentia intelligit essentiam suam.* Vgl. *Proklos*, Elem. Theol. § 167.

[91] Vgl. *J. Halfwassen*, Geist ... (s. Anm. 12), 24–30, 44f., 56f., 62–65.

[92] Vgl. *Dietrich von Freiberg*, De visione 1.1.4. (Op. omnia I, 28–30).

[93] Vgl. z. B. *Proklos*, Elem. Theol. § 177: πᾶς νοῦς πλήρωμα ὢν εἰδῶν.

[94] *Dietrich von Freiberg*, De visione 1.1.5 (1); Op. omnia I, 30: *Cum enim ipse per suam essentiam sit exemplar totius entis in eo, quod ens, et secundum hoc sit intellectualiter totum ens, manifestum est, quod intelligendo se ipsum per essentiam eadem modo et eadem simplici intelligentia intelligit totum ens, sicut suo modo, scilicet divino, se habet in Deo, videlicet quod intelligendo se intelligit omnia alia.*

göttlichen Geistes angesehen; Dietrich spricht – wie schon Plotin und wie schon Proklos[95] – aus, daß dies das Wesen der Vernunft als solcher und darum auch der menschlichen Vernunft ist. Dietrich beläßt es bei dieser These; wollte man sie im einzelnen ausführen, so müßte man zeigen, wie der Geist in der Erkenntnis der reinen Wesensbestimmungen alles Seienden zugleich sich selbst als die begründende Einheit aller dieser Wesensbestimmungen erkennt – dies war das Programm der Nuslehre Plotins; es führt in seiner Konsequenz zu einem System der reinen Vernunftbestimmungen, das im Ansatz schon in der Triadik des Proklos, in vollendeter Ausführung aber erst in der spekulativen Logik Hegels vorliegt[96].

5. *Der aktive Intellekt ist Substanz.* Denn als ununterbrochene ewige Denktätigkeit und Urbild alles Seienden kann er kein Vermögen der Seele sein, sondern er ist Substanz, genauer: substantielle Tätigkeit; da er als substantielle Tätigkeit jede Passivität ausschließt, muß alles, was ihm zukommt, das Werk seiner eigenen intellektuellen Tätigkeit sein[97] – also auch seine eigene Existenz. Da er aber gerade als die selbsttätige Vereinigung seiner vielfältigen Inhalte das transzendente Eine – Gott – als seinen Grund voraussetzt, denkt Dietrich noch das Begründetsein des Geistes als dessen eigene Tätigkeit. Der Grund des Intellekts ist keine besondere Idee in Gott, sondern Gott in seiner Einheit, die der Intellekt gerade in ihrem allumfassenden Charakter repräsentiert; er wird darum nicht wie ein Einzelseiendes geschaffen, sondern geht als Bild der göttlichen Einheit aus dieser hervor, Dietrich nennt das *procedere ut imago*[98]. Dieser Hervorgang des Geistes aber ist seine eigene Tätigkeit. Denn indem der Intellekt sich selbst als die aktive Vereinigung der Wesensgründe aller Dinge anschaut, erkennt er seine vereinigende Tätigkeit als in der reinen, vielheitsfreien Einheit Gottes begründet; die Selbstzuwendung des Intellekts ist darum in eins seine Zuwendung zu seinem Prinzip, dem transzendenten Einen; in dieser Zuwendung zum Einen erkennt der Intellekt seinen Ursprung und gerade durch diese Erkenntnis seines Ursprungs geht er aus diesem hervor, denn sein Erkennen ist sein Sein: „Und so ist der Intellekt in der Weise in seiner Substanz wesenhaft das, was er durch seine Erkenntnis seiner selbst ist, in der er sich selbst durch sein Wesen erkennt, daß es etwas Ursprünglicheres und Prinzipielleres gibt [als ihn selbst], aus dem er ist und das er als seinen Ursprung erkennt. Und so strömt er in der Weise intellektuell aus ihm [seinem Ursprung: Gott], daß seine Substanz nichts als gleichsam der Begriff ist, durch

[95] Vgl. z. B. *Proklos,* Elem. Theol. § 170: πᾶς νοῦς πάντα ἅμα νοεῖ. *Plotin,* Enn. III 4, 3, 21–27; IV 8, 8, 2–6; I 1, 8, 6ff.

[96] Vgl. dazu eingehend *J. Halfwassen,* Hegel … (s. Anm. 14), 388–402, 463–481.

[97] Vgl. *Dietrich von Freiberg,* De visione 1.1.7; Op. omnia I, 31–33.

[98] Vgl. *Dietrich von Freiberg,* De visione 1.2.1.1.7. und De intellectu II 34–35. Hierzu *Mojsisch,* Theorie … (s. Anm. 19), 66–69; *ders.,* „Dynamik der Vernunft" bei Dietrich von Freiberg und Meister Eckhart, in: *K. Ruh* (Hrsg.), Abendländische Mystik im Mittelalter, Stuttgart 1986, 135–144; *K. Flasch,* Procedere ut imago. Das Hervorgehen des Intellekts aus seinem göttlichen Grund bei Meister Dietrich, Meister Eckhart und Berthold von Moosburg, ebd. 125–134.

den er seinen Ursprung begreift und erkennt, ohne welchen er sein eigenes Wesen nicht erkennen könnte."[99] Indem der Intellekt sich selbst als die Vereinigung aller Wesensformen erkennt, erkennt er zugleich sein Begründetsein im göttlichen Einen und diese Erkenntnis ist selbst seine Begründung. Das bedeutet: Seine Selbstzuwendung, seine Zuwendung zum Ursprung und sein Hervorgang aus diesem sind ein und derselbe Akt: der Intellekt konstituiert sich selbst, indem er sich in der Erkenntnis seines Prinzips als dessen Bild hervorgehen sieht; sein Sein ist sein Sich-selbst-Ersehen aus seinem Ursprung[100]. Diese Lehre von der Selbstbegründung des aktiven Intellekts in der Zuwendung zu seinem Prinzip ist eine entscheidende geschichtliche Voraussetzung für Eckharts Lehre von der Unerschaffenheit der Vernunft. Eckhart geht aber einmal darin über Dietrich hinaus, daß er deutlicher und grundsätzlicher als dieser das die Vernunft begründende göttliche Eine selber als intellektuelle Selbstsetzung und Selbstzuwendung konzipiert (was freilich auch bei Dietrich gelegentlich schon anklingt)[101]; dadurch löst Eckhart die These Dietrichs ein, daß der Intellekt in der Zuwendung zu seinem Prinzip dieses und sich selbst als dessen Bild erkenne, und zwar erkenne er sich selbst und seinen Ursprung nicht nur in sich selbst auf seine eigene intellektuelle Weise, sondern auch im Ursprung selbst auf die Weise des Ursprungs selber[102]; das ist nämlich nur möglich, wenn das Absolute selbst Vernunft ist. Grundsätzlicher noch geht Eckhart ferner darin über Dietrich hinaus, daß er die Vernunft als die selbsttätige Erfassung alles Seienden nicht nur wie Dietrich und seine neuplatonischen Quellen als das Urbild, sondern als die aktive Negation alles Seienden faßt, also die negative Theologie auf die Vernunft als das Prinzip aller ihrer Inhalte anwendet.

IV

Ich komme damit zu meiner Ausgangsfrage nach einer Philosophie der Subjektivität im Mittelalter zurück. Es dürfte deutlich geworden sein, daß es

---

[99] *Dietrich von Freiberg*, De visione 1.2.1.1.7. (2); Op. omnia I, 43: *Et sic in sua substantia essentialiter est id, quod est in sua sui ispius intellectione intelligens se ipsum per essentiam suam, quod quidem originaliter et principaliter est ex eo, quod intelligit suum principium. Et sic intellectualiter emanat ab eo ita, quod sua substantia non est nisi quidam conceptus, quo concipit et intelligit suum principium, sine quo nec suam propriam essentiam posset intelligere.*

[100] Vgl. *Dietrich von Freiberg*, De intellectu II 34 (3); Op. omnia I, 172: *Procedere autem inquantum imago est procedere cognoscendo eum, a quo procedit, ita, quod ipsa talis cognitio sit ipsa processio et acceptio suae essentiae.*

[101] Im Hinblick auf Eckhart ist dabei besonders interessant, daß Gott für Dietrich deshalb selbstreflexive Vernunft ist, *weil* er als Ursprung von allem die transzendente Fülle ist. Vgl. *Dietrich von Freiberg*, Quaestiones de Deo 1.3. (3); Op. omnia III, 296, 15–17: (Deus) *ipse est sibi ipsi proprium cognitionis obiectum uno simplici modo cognoscendi, quo se et omnia cognoscit, quia ipse est quodam superexcedendi modo omnia, quae sunt.* (Die Stelle verdanke ich einem Hinweis von Herrn Prof. Dr. B. Mojsisch, Bochum).

[102] *Dietrich von Freiberg*, De intellectu II 40 (3); Op. omnia I, 177: *intellectus agens ... nihil intelligit extra se, quia non intelligit nisi essentiam suam et suum principium sive causam suam, quae est intima sibi, et quidquid aliud intelligit, non intelligit nisi per essentiam suam secundum modum proprium suae essentiae, vel etiam intelligit illud in suo principio secundum modum ipsius principii.*

bereits im Mittelalter bedeutende und tiefgreifende Ansätze zu einer Subjektivitätsmetaphysik gibt, und zwar gerade im Rückgriff auf die antike Philosophie und in ihrer spekulativen Entfaltung und Ausgestaltung. Die Theorie des Intellekts bei Eckhart und Dietrich enthält in zentralen Punkten deutliche Vorwegnahmen des spekulativen Idealismus der Neuzeit, zugleich aber ist sie in sehr hohem Maße der Nusmetaphysik der Antike verpflichtet. Diese Verbindungen nach vorwärts und rückwärts relativieren die Grenzen der philosophiehistorischen Epochen und verbürgen die Kontinuität der geistmetaphysischen Thematik von der Antike bis zur Neuzeit. Dabei scheint mir die Frage, ob man mit Schulz und Flasch vom Ursprung der neuzeitlichen Metaphysik im späten Mittelalter sprechen kann, aufs Ganze gesehen weniger fruchtbar als eine andere Beobachtung: Eckhart und Dietrich verbinden nämlich in ihrer Metaphysik des Intellekts in hervorragendem Maße Traditionsbezug mit Innovation: So liegt in Dietrichs These, daß die Vernunft sich in der Zuwendung zum göttlichen Einen konstituiere und dabei das Eine auf seine eigene göttliche Weise erkenne, und in Eckharts Schlußfolgerung, daß dann das Eine selber Vernunft sein müsse, eine produktive Wiederaufnahme der Plotinischen Metaphysik, die diese zugleich in der Richtung auf den neuzeitlichen Idealismus weiterentwickelt, indem sie die Henologie gleichsam noologisch einholt[103]. Gerade durch diese Verbindung von Traditionsgebundenheit und Innovation, welche den spekulativen Reichtum der Tradition auf die in ihm angelegten Möglichkeiten hin weiterdenkt und dabei neue Lösungen entwickelt, ergibt sich so etwas wie eine *philosophia perennis*. Dieses produktive Verhältnis zur Tradition zeichnet Dietrich und Eckhart in besonderem Maße aus; ich denke aber, es ließe sich zeigen, daß dies für alle produktiven Denker von Platon bis Hegel und Schelling gilt. Wenn diese Vermutung zutrifft, liegt darin zugleich das vielleicht stärkste Argument für die systematische Unentbehrlichkeit der Philosophiegeschichte[104].

[103] Zu Plotins Begründung des Nous in seinem Transzendenzbezug zum absolut jenseitigen Einen und zum Verhältnis dieses Ansatzes zu Hegels Konzept einer absoluten, sich selbst begründenden Subjektivität vgl. *Halfwassen*, Hegel ... (s. Anm. 14), 344 ff. und 395 ff.

[104] Zur Unentbehrlichkeit der Philosophiegeschichte für die systematische Theoriebildung der Philosophie vgl. auch *H. Krämer*, Funktions- und Reflexionsmöglichkeiten der Philosophiehistorie. Vorschläge zu ihrer wissenschaftstheoretischen Ortsbestimmung, in: Zeitschrift für allgemeine Wissenschaftstheorie 16 (1985) 67–95; bes. 71 ff., auch 79 ff. (Philosophie ohne Philosophiegeschichte sei leer und Philosophiehistorie ohne Philosophie blind).

ThPh 72 (1997) 360–380

„Person und Funktion"

Von Jörg Splett

Die Überschrift[1] zitiert den Titel der Antrittsvorlesung Max Müllers am Philosophischen Lehrstuhl I der Universität München, vom Verfasser am 18. Januar 1961 gehört. Der Text erschien alsbald im *Philosophischen Jahrbuch* und ist dann erweitert als 2. Abhandlung in das Werk *Erfahrung und Geschichte* eingegangen[2]. Zunächst (I.) seien die Ausführungen referiert; dann sollen sie (II.) in ihre – von M. M. eher ausgesparte – ethische Dimension erweitert (oder rückgegründet?) werden. Von dort her begebe ich mich (III.) – gegen mögliche aktualistische Mißdeutungen – in die heutige Diskussion um Person- und Menschsein.

I. Person und Funktion

1. M.M. setzt damals, unter Hinweis auf Romano Guardini[3], ein beim Untergang der „Persönlichkeit" und dem drohenden Verlust von Personalität. Dafür nennt er nach Ernst Jünger *(Der Arbeiter)* vor allem Guardinis Kritik an Rainer Maria Rilkes „Deutung des Daseins" und Gerda Zelter-Neukomms Studien zum französischen „Gegenwartsroman" (von André Malraux und Jean-Paul Sartre zu Alain Robbe-Grillet, Nathalie Sarraute, Samuel Beckett). Vor dieser Folie geht es zunächst um Namen und Begriff von ‚Person', sodann um eine mögliche Erfahrung des damit Gemeinten.

An den bekannten Etymologie-Vorschlägen *(per se una, personare, phersu)* findet M. M. gemeinsam eine eigene, sonst „im naturhaften Gebiet, das nur individuelle Einzelheit oder essentielle Ganzheit kennt", nicht begegnende „Identität von Differentem" (90). Dies charakterisiert schon die Geschichte des Begriffs wie seine ursprüngliche Bestimmung: im theologischen Bemühen um zwei Glaubensgeheimnisse: Trinität und „hypostatische Union"[4], erst recht dann seinen formal-ontologischen Gebrauch[5]. Er benennt die Spannung von einzig-einzelnem Vollzug und universaler Geistigkeit. Im Unterschied zur Individuierung einer Wesenheit durch die Raumzeitlichkeit geschieht hier „eine innere Individuation als freier, einmaliger und einziger Selbstbesitz des Wesens und Seins" (93).

Den Anspruch einer solchen Definition muß Erfahrung rechtfertigen.

---

[1] Der Text bildete die Grundlage für einen Vortrag im November 1996 auf einer Gedenktagung der Freiburger Katholischen Akademie zur Feier des 90. Geburtstages des 1994 verstorbenen Lehrers.

[2] *M. Müller*, Erfahrung und Geschichte. Grundzüge einer Philosophie der Freiheit als transzendentale Erfahrung, Freiburg/München 1971, 83–123. Aus diesem Buch zitiere ich hier mit bloßer Seitenangabe.

[3] Das Ende der Neuzeit, Basel 1950.

[4] Wozu indes man die – hegelianische – „Widerspruchseinheit" (92) wohl besser vermiede.

[5] M. M. führt – ohne Diskussion der Unterschiede – die Definitionen bei Boethius, Thomas, Richard v. St. Viktor und Duns Scotus an (91f.).

Nicht erst nach neuzeitlichen Maßstäben und Empirie-Ansprüchen, sondern durchaus im Geist der klassischen Tradition – insofern bereits Aristoteles von einem bestimmten πάθος = Leiden des (ἀπαθές) leidenslosen Geistes spricht: τὸ νοεῖν πάσχειν τι ἔστιν[6].

Die Erfahrung, die hier ansteht, ist also erstlich die des νοῦς und seines Denkens als solchen selbst: Er richtet sich auf Einzelnes; doch immer im Bezug auf alles, das Ganze. So denken wir Endlichen im Denken von Endlichem stets auch – endlicherweise – das Unendlich-Absolute. Zum Wesen des Denkens aber gehört es Aristoteles zufolge (ebenfalls III 4), daß es (im Vollzug) das Gedachte selbst ist: τὸ αὐτό ἐστιν τὸ νοοῦν καὶ τὸ νοούμενον. Insofern sind wir zugleich „Seiendes *im* Sein und zugleich *alles* Sein des Seienden (οὐκ εἶδος, ἀλλὰ τόπος τῶν εἰδῶν)" (95).

Solche Selbsterfahrung des Geistes für sich besagt freilich nicht schon die Erfahrung von Person. Darauf weist bereits hin, daß die griechische Metaphysik, obwohl gerade auf jener Erfahrung fußend, dennoch nicht zum Person-Begriff gekommen ist. Erfahrung von Person kennzeichnet M. M. demgegenüber als ein „Geflecht von Erfahrungen", aus welchem „Gewirk" erst das personale Bewußtsein sich aufbaut. Es geht um eine Viel-Einheit von Geisterfahrung, Todes-, Schuld-, Entfremdungserfahrung, Werks- und Geschichtserfahrung. Dies „Erfahrungsgeflecht oder Gewirk" (95) muß ich nun vorstellen.

2. Die schon skizzierte Geist-Erfahrung charakterisiert M. M. mit Aristoteles als „absolute Bewegung" (nicht κίνεσις = Übergang von-zu, sondern) ἐνέργεια = Vollzug um seiner selber willen; deshalb ist trotz ihrer Innerzeitlichkeit ihr „eigentlicher Ort die Ewigkeit" (96). Der Geist ist unsterblich und löst sich im Tod aus dem „compositum mixtum", der Aristotelischen Geistlehre nach wie bei Platon. So wird die Todeserfahrung beiseitegeschoben, von der die Person sich in Frage gestellt sieht.

Schon Justin markiert als Unterschied zwischen Heiden und Christen die Differenz in ihrer Heilserwartung: Unsterblichkeit der Seele – Auferstehung des Fleisches. Daß der bedingte Mensch zugleich den „Anspruch" erhebt, „unbedingt zu sein" (99), enthält einen gewissen Widerspruch, oder – wie M. M. sich an R. Guardini korrigiert – einen Gegensatz, der in Schmerz, Angst und Verzweiflung gelebt wird – und den zwar nicht die Philosophie der Antike, doch deren Historie und Tragödie kennt. Weder historische noch dramatische Rühmung indes können das Bleiben des Vergänglichen leisten; die Metaphysik aber „versucht das ganze Problem als Scheinproblem beiseite zu schieben" (100).

Warum geschieht dies nicht im jüdisch-christlichen Denken? Weil hier nicht bloß die Zwei-Einheit des Menschlichen, sondern zugleich deren Grund erfahren wird. Als diesen Grund nennt M. M. – auf Martin Buber verweisend – die „dialogische Struktur". „Was an uns unbedingt ist, ist der

[6] De an. III 429 a 15; b 24 f.

Anspruch [Hervorhebung M. M.], der nicht aus uns kommt und entsteigt, sondern an uns herantritt, auf uns zukommt, uns fordert" (101). Um es – für später – ganz zu zitieren: „Im Hören des unbedingten Anspruches und im endlichen Versuch des Entsprechens diesem gegenüber vollzieht sich jedesmal neu jenes Geschehen, das wir die *Menschwerdung* nennen können und das im eigentlichen Sinne *Personwerdung*, Geburt der Person darstellt" (102). Der Tod aber ist so „furchtbar", weil wir „das Versagen als *Schuld* nicht mehr einholen, nicht mehr wiedergutmachen können".

Darum gehören hier zur Todeserfahrung die Erfahrungen von Schuld und Nichtgenügen „sowie von Berufung, Erwählung und der Treue des Gottes". Hoffnung und Glaube also statt metaphysischen Wissens, „geschichtliches Vertrauen, keine denkerische Spekulation". So wird gegenüber griechischer Geisteserfahrung die Heilsgeschichte – Augustinus, Pascal – zur bestimmenden anthropologischen Kategorie.

Tod, Schuld, Geschichte, Dialogstruktur und Heil: im Blick auf diese Reihe läßt die Erfahrung des Eins von Unbedingtheit und Bedingtheit sich nun näherhin als Freiheitserfahrung bestimmen[7]. Wird die Personerfahrung metaphysisch als Gegensatzeinheit von Freiheit und Geist ausgelegt, dann läßt sich dem allumfassenden Geist gegenüber die einzelne Freiheit nicht aufrechterhalten. Statt als Freiheit „absolut endlicher Entscheidung" anerkannt zu werden, wird sie, „aufgehoben", mit der Geistwirklichkeit identisch: Freiheit des „selig bei sich seienden Geistes" (105).

In der religiösen Erfahrung der jüdisch-christlichen Heilsgeschichte hingegen zeigt sich die anthropologische Gegensatzeinheit als jene von Freiheit Gottes und Freiheit des Menschen. In solchem Zueinander halten beide Freiheiten sich durch. Wäre nun eine solche Erfahrung(sauslegung) möglich – ohne exklusive Bindung an diese bestimmte religiöse Heilsgeschichte (wenngleich faktisch von ihr angeregt)? Also ein Denken bleibender Gegensatz-Einheit (statt – religiös – von Freiheit zu Freiheit) von Freiheit und Geist – ohne Aufhebung jener in diesen? Daran „hängt das Schicksal eines in der Philosophie auszuarbeitenden Personbegriffs" (106).

Dazu läßt M. M. „die hauptsächlichsten ... Personbegriffe unserer abendländisch-säkularen Denkgeschichte" Revue passieren. An erster Stelle die praktische Philosophie Immanuel Kants. Im apriorischen Gefühl der „Achtung" erfahren wir die „Würde" der Person, deren Grund in ihrer „Autonomie" liegt. Autonomie besagt die – zu vollziehende – Identität von noumenalem und phänomenalem Willen. Die Heilsgeschichte ist statt religiös rein ethisch gedacht, „und das Heil ist die von der Freiheit selbst bewirkte Überwindung ihrer eigenen Entfremdung" (107). Zwar wird der Geist als Vernunft verstanden, doch im Unterschied zur antiken Metaphysik als prakti-

[7] „Zur metaphysischen Bedeutung des Gegensatzes *Geist – Freiheit*" verweist M. M. auf Kap. IV im zweiten Teil seiner *Existenzphilosophie* (^{3}1964, Martin Heidegger zum 75. Geburtstag gewidmet). In der vierten erweiterten Auflage (hrsg. von *A. Halder):* Existenzphilosophie. Von der Metaphysik zur Metahistorik, Freiburg/München 1986, 212–238.

sche Vernunft, so daß „wir *als diese da* selbst die Freiheit *sind*" (ebd., Hervorhebung M. M.). Gleichwohl hat das Individuelle sich in die „gemeinsame Freiheit absoluter übereinzelner Gesetzlichkeit" aufzuheben. Die antike Zweiheit von *mundus sensibilis* und *intelligibilis* wirkt in der Schichtung von Sinnlichem und Übersinnlichem, Phänomenalem und Noumenalem fort.

Sodann wird Johann Gottlieb Fichtes Wissenschaftslehre von 1794 angesprochen mit ihrer Differenz-Identität von setzendem absolutem und gesetztem welthaftem Ich. Geschichte erscheint hier als der unendliche Prozeß der die Entfremdung empirischer Freiheit unablässig überwindenden absoluten Freiheit[8].

Der dritte Name ist der Georg Wilhelm Friedrich Hegels. M. M. hebt vor allem auf die Phänomenologie ab: Geschichte als die Mühe der „Selbstheimholung der Person aus der Entfremdung" (108). Und dies geschieht hier so, daß auf der „Schädelstätte" der Weltgeschichte außer Völkern und Zeiten auch alle Personen geopfert werden. Kants wie Fichtes ewiges Sollen (als zugleich das Nicht-sein-sollen des empirisch Individuellen) hat sich in das Wissen erreichter (Selbst-Seins-)Gegenwart verwandelt; die Aristotelische (Er-)Lösung des ewigen Geistes von der ψυχή ist damit vollendet.

Noch deutlicher wird die moderne Preisgabe der Person-Erfahrung bei dem wirkungsmächtigen Hegelianer Karl Marx. An die Stelle der Dialektik des Wissens tritt die der Arbeit; das Wesen der Freiheit ist Herrschaft. Überwindet Arbeit als Selbstherstellung des Menschen dessen Entfremdung in der Natur, so muß nochmals die geschichtliche Entfremdung der Arbeitsteilung überwunden werden: zur Herrschaft *des* Menschen als gemeinsamem Sieg und überindividuellem, überpersonalem Glück.

3. Warum kommt es hier überall zur Aufhebung des eigentlichen Personbegriffs? Ist der Grund darin zu suchen, daß Freiheit durchgängig als Überwindung von Entfremdung gedacht wird? Daß die Entfremdungserfahrung vielleicht nicht ursprünglich zur Personerfahrung gehöre, weist M. M. ab; vielmehr werde sie falsch gedeutet. So kommt er schließlich auf die ihm wichtigste Freiheits-Erfahrung zu sprechen: die Erfahrung und Deutung von Werk. Darin gehe es statt um die Endutopie einer restlosen Aufhebung von Entfremdung um bleibende Geschichtlichkeit als gelebte Gegensatzstruktur der Person.

Ausgangspunkt ist die Selbsterfahrung des Menschen als Vollzieher seiner Akte: von Erkennen, Lieben, Tun, Verehren ... Diese Akte sind intentional, gerichtet auf ihre konkreten produktiven Korrelate: Wissenschaft, Recht, Kunst, Religion. Der Mensch steht im Übergang zum Werk: ἐν-έργεια. Als solche ist der Geist weder subjektiv noch objektiv, sondern Subjekt-Objekt-Einheit. Damit auch über dem Gegensatz von „geistreicher" Subjek-

[8] Es bleibt bei diesem Acht-Zeilen-Absatz; auf mögliche Deutungen des weiteren Denkwegs Fichtes geht weder diese Abhandlung ein noch anderwärts das Buch.

tivität und „totem" dinghaftem Produkt. Vor allem ist die Werk-Leistung (in Tradition und Austausch) als Gemeinschaftsarbeit überindividuell. Im Werkgeschehen „hat jeder seine Funktion" (113).

Dazu möchte ich wieder einen vollständigen Satz zitieren, um auch das M. M. eigene Pathos in diesem Punkt zu vermitteln (ebd): „Die erste Etappe der Selbstverwirklichung des Menschen ist seine Hingabe ans Werk, seine Hineingabe in es, die freiwillige Entfremdung als Bedingung der Gestaltwerdung und Gestaltwirklichkeit sonst gestaltloser Subjektivität, der Ausgang vom subjektiv-individuellen Geist in das Reich gemeinsamer, gültiger und geglückter objektiver Werke."

Doch ist das die erste Etappe; dem „aufsaugenden" Werk (dem Hegel-Wort vom Wahrheits-Ganzen) stellt M. M. (mit Søren Kierkegaards „Gegenwort" von der Subjektivität als Wahrheit) die „Einsamkeit der freien unvertauschbaren Aneignung" des Werks gegenüber. Nur darin ist das Werk – und die Einheit der Werke – da, wie anderseits nur in dessen und deren Dasein Person sie selbst ist.

Damit erreichen wir die Bestimmung (auch sie sei wörtlich zitiert – 114): „Person ist das Ereignis der Gegenwart des Ganzen im endlich einzelnen, welches dadurch in seiner Einzelheit unendlich bedeutsam und damit endlich *und* absolut wird; in diesem Sinne ist Person *Da-sein.*"

Die erwogene Gegensatz-Einheit des Personalen wird hier doppelt erfahren. Werke antworten konkret auf eine Nötigung, wie wir als Freiheitswesen selbst nicht einfach da, sondern uns aufgegeben sind. „An ihnen selbst geschichtlich", sind sie „gültige Antwort auf unbedingte Herausforderung." Als jeweilige – wenn es glückt, als jeweils beste – Antwort. Aber niemals als die Antwort ein für allemal; nie so, daß die Geschichte sich an irgendeinem Punkt in eine vollkommene Werkwelt aufheben könnte. Derart sind der Freiheit und ihrer Erfüllung in Aus- wie Eingang („Diastole und Systole" 111) unaufhebbar Endlichkeit, Bedingtheit, handfeste Geschichtlichkeit eingeschrieben.

Kern der Werkerfahrung ist so die Erfahrung, daß wir unbedingt zu sein haben, wobei M. M. das „unbedingt" doppelt versteht: *formaliter* haben wir einfach, ohne Wenn und Aber uns zu übernehmen; *materialiter* verlangt es die konkrete Übernahme von Verantwortung für unsere Welt. In dieser unaufhebbar geschichtlichen Verbindung von Unbedingtheit und Bedingtheit aber haben wir – so M. M. – das philosophisch Gesuchte gefunden: eine Analogie zur religiös-heilsgeschichtlichen Personerfahrung, die zugleich doch nicht bloß deren Säkularisierung wäre. Er zitiert Leopold Rankes Wort von der Gott-Unmittelbarkeit jeder Epoche und Johann Gustav Droysens Kennzeichnung der Geschichte als „Theophanie"[9].

Von hier aus blickt nun M. M. auf den Beginn des durchmessenen Denk-

[9] Siehe dazu auch (mit Anfragen) *J. Splett*, Die theologische Dimension der Geschichte, in: ZkTh 100 (1978) 302–317.

wegs zurück: beim Person-Entzug in einer funktionsbestimmten Arbeitsgesellschaft[10]. In einer solchen Zivilisation sind Verinnerlichung und Heimholung der Werke, die „allein die Wirklichkeit der Freiheit und die Wirklichkeit der Person" bedeuten (117), unnötig, ja störend. Die „reditio completa" der Einzelnen ist überflüssig geworden.

Wissen besagt nur noch (Max Scheler) „Herrschaftswissen", so daß alle anderen Wissensweisen als Nichtwissen erscheinen [siehe die Redensart „Glauben heißt nicht wissen"]. Welt ist nicht länger eine von Wert- und Rangdifferenzen, sondern reiner Interdependenz-Zusammenhang. Damit wird drittens Bildung unmöglich und durch Ausbildung zu ersetzen[11]. Als vierten Punkt nennt M. M. das Erliegen des Amtes aufgrund des Ausfalls von „Repräsentation". Darin sei das von Marx geforderte Absterben des Staates bereits im Gange. „Nur, was weiterhin auch gerade in ‚christlichen Kreisen' nicht gesehen wird: mit dem Absterben des Staates stirbt auch die Person" (120).

Setzt diese zeit-diagnostische Situierung die systematischen Ausführungen zu bloß historischen Reminiszenzen herab? Demgegenüber klingt schon im Titel der Vorlesung ihre These an, daß der Mensch auch im Zeitalter des Funktionärs Person bleibt – und vielleicht sogar ein neues Bewußtsein dessen gewinnt. M. M. nennt zwei „Anzeichen der Erfahrung neuer Personwirklichkeit":

Einmal die Einsamkeitserfahrung des heutigen Menschen mit ihrem Schmerz. Gebe es auch die „gefüllte Einsamkeit als Pol realer Gemeinsamkeit" nicht mehr, so sei sie doch in der Entbehrung ihrer da.

Dann das Entstehen neuer Gemeinsamkeit in den Wissenschaften trotz weitergehender Spezialisierung: einer Gemeinsamkeit der Ehrfurcht vor der wieder erfahrenen Unverfügbarkeit des Ganzen. „Auch die Gegenwart des Geheimnisses als Erscheinung des Nichterkennbaren ist für uns *Wahrheit*" (122).

So ist für M. M. Person „ein *Fragwürdiges* geworden". Fragwürdig, weil ihr Gelingen nicht feststellbar ist, und weil sie nicht mehr die „‚Entsprechung' auf die absolute Forderung" leisten kann, sei es „kraft der Freiheit des Willens, sei es mit Hilfe der Gnade" (122f.). Gerade aber weil es uns versagt ist, Abgrund und Geheimnis der Freiheit in den Geist als Grund und Notwendigkeit aufzuheben, „sind wir vermutlich der Wirklichkeit der Person [heute] näher als manche Epoche der abendländischen Denkgeschichte" (123): indem wir sie sehen – so die Schlußworte des Textes – „als unlösbar-dialogische Einheit, die unablässig auf das alles durchwaltende Geheimnis als ihre unaufhebbare Mitte verweist."

---

[10] Seither war von „postindustrieller Gesellschaft" (*D. Bell* 1973), „Risikogesellschaft" (*U. Beck* 1986), „Erlebnisgesellschaft" (*G. Schulze* 1992) und „Multioptionsgesellschaft" (*P. Ross* 1994) zu lesen; doch wohl ohne Unterschied für den Kern der Diagnose – zumal damit die Arbeit – bis hin zur „Beziehungsarbeit" – nicht verabschiedet worden ist.

[11] Siehe *J. Splett*, Lernziel Menschlichkeit, Frankfurt/M. ²1981, Kap. 5: Bildung als Dienst.

II. Anspruch und Entsprechung

So vor einer Generation der unvergessene Lehrer in München. Was wir von ihm vor allem gelernt haben, war, daß man einen Lehrer durch Denken ehrt – vielleicht auch ein wenig, ihn durch Denken zu ehren? Jedenfalls sei dies nach der relecture jetzt versucht. Worum es mir dabei zu tun ist, zeigt die Überschrift an: dem Anspruch zu entsprechen.

1. Den Denkanstoß hierfür könnten verschiedene Anstößigkeiten geben. Ich wähle schlicht einen der letztzitierten Sätze: mit dem Absterben des Staates sterbe auch die Person; denn in der Tat gehöre ich zu jenen „christlichen Kreisen", die das anders sehen. Könnte man nicht schon aristotelisch bemerken, daß der Mensch grundlegender als ein ζῶον πολιτικόν ein ζῶον συνδυαστικόν[12] ist?

In der Du-Begegnung aber geht mit besonderer Klarheit eine Dimension auf, die meines Erachtens Person ungleich schärfer bestimmt als das Werk, nämlich als Dimension der Dimensionen die des sittlichen Anspruchs. Und damit kommt, um es gleich zu sagen, ein Name ins Spiel, den ich zu meinem Erstaunen auch im namenreichen Gespräch Max Müllers mit Wilhelm Vossenkuhl vermißt habe: der von Emmanuel Levinas[13].

Die „philosophischen Grundlagen der Politik" hat M. M. „immer wieder gedacht" (AV 300); doch von der Ethik ist nur abfällig als „einer gelehrten und lernbaren" die Rede (AV 278). Daß sie bei M. M. „gleichsam untergegangen [ist] in einer philosophischen Anthropologie und anthropologischen Geschichtsphilosophie" (ebd.), gehört vielleicht doch zu jenen Dingen in seinem Verhältnis zu Martin Heidegger, über die man – auch nach dankenswerten Klärungen hierzu in jenem Zwei-Tage-Gespräch – geteilter Auffassung sein darf. Gibt es nicht eigens zu denken – gerade auch unter dem Stichwort ‚Person' –, daß bei Hegel (von der Stufung innerhalb des „absoluten Geistes" jetzt ganz abgesehen) die Ethik bereits innerhalb des „objektiven Geistes" abgehandelt wird?

Vom „unbedingten Anspruch" war die Rede. Aber mir scheinen hier Differenzierungen nötig. Unbedingt ist nicht jeder geschichtliche Anspruch an uns (101); unbedingt gefordert ist nicht mein Sein, sondern mein Gut-sein, mein Entsprechen. Und hier wiederum nicht ein jedes, sondern strengen Sinnes nur das sittliche. Rilke empfiehlt dem jungen Franz Xaver Kappus bezüglich des Dichterberufs, sich zu prüfen, ob er sterben müsse, wenn es

[12] Pol 1253 a 7f.; NE 1162 a 17f.

[13] *M. Müller*, Auseinandersetzung als Versöhnung. πόλεμος καὶ εἰρήνη. Ein Gespräch über ein Leben mit der Philosophie. Hrsg. von *Wilhelm Vossenkuhl*, Berlin 1994 (= AV; dazu meine Rezension in: ThPh 70 [1995] 446–448). – Dank der Freundlichkeit von Herrn Dr. *A. Bösl*, Freiburg, kann ich ergänzen, daß in der (unveröffentlichten) Fortsetzung des Gesprächs – wo es, persönlicher, vor allem um die Schüler ging – der Name doch fällt, sogar mit Bezug auf die noch ungelöste Aufgabe eines adäquaten Denkens von Person. (Das Heideggersche Seins-Geheiß sei mit dem ethischen Anspruch zu vereinen; doch bleibe der Anspruch durch den Anderen ohne die Werk-Gestalt leer.)

ihm „versagt würde zu schreiben“ [14]. Worum es hier geht, sind Werk-Notwendigkeit und -Unbeliebigkeit, aber nicht Unbedingtheit.

Darum genügt es auch nicht, im allgemeinen davon zu sprechen, daß der Mensch dem ungeheuren Anspruch nie genüge (102). Auch und gerade zum Thema Schuld verlangt Gewissenhaftigkeit, zwischen Existenzial-Schuld, unumgänglichem, mitunter „tragischem“ Einander-schuldig-Bleiben, und kontingenter sittlicher Schuld zu unterscheiden – so sehr wir Menschen dies konkret stets nur in Grenzen und unter Vorbehalt können. (So ist auch der Tod nicht darum furchtbar, weil er uns die Möglichkeit raubt, unser Versagen einzuholen und wiedergutzumachen – 102. Die haben wir nie. Wenn überhaupt, vermag dies einzig Vergebung. Furchtbar ist darum der Tod der Opfer. Doch auch wenn sie leben, welche Erneuerungskraft hat deren Verzeihen? [15])

Unbedingtheit aber sagt auch immer: Ausnahmslosigkeit. Darum würde ich gern schon den „ahistorischen Moralismus des Neukantianismus“ gegen Programme eudaimonistischer Überwindung (AV 279) verteidigen, vorbehaltlos jedenfalls aber den „kategorischen Imperativ“. Der sagt nämlich nicht: „Du mußt so handeln und nicht anders, gleichgültig was dabei herauskommt …“, obwohl wir tatsächlich „nicht rechnen“ sollen [16]. Er spricht kein Müssen aus (= Nicht-anders-Können), sondern ein Sollen (= Nicht-anders-Dürfen), und dies so grundsätzlich wie allgemein: Niemals darf eine Person nur als Mittel gebraucht werden. (Er gilt nicht unbedingt, weil allgemein, sondern umgekehrt allgemein, weil strikt.)

So kann es auch nicht darum gehen, ihm einen historischen Imperativ „gegenüberzusetzen“ (AP 112). In der Tat hat man sich sagen zu lassen (ebd.): „Tu das, was kein anderer tun kann und was du in der Gemeinschaft als gerade deine jetzige Aufgabe übernehmen kannst!“ Und dieser zweite historische Imperativ läßt sich nicht einfach aus dem kategorischen gewinnen. Darum ist – unbestreitbar – der kategorische Imperativ keine hinreichende Vorgabe humanen Handelns. Doch ebenso unbestreitbar ist er eine notwendige Bedingung, unabdingbar. Der historische Imperativ hat sich an ihm zu messen, ungeachtet des Hegelschen Hohns über moralische Fragen an Politik und Geschichte. Wenn ihn das die Schrecken der Französischen Revolution nicht gelehrt haben, dann doch hoffentlich uns die Grauenhaftigkeiten unseres Jahrhunderts.

Der Samariter auf dem Weg hinab nach Jericho folgt selbstverständlich beiden Imperativen; und die bilden keinen Gegensatz (darum auch keine Gegensatz-Einheit): er tut, was jetzt nur er tun kann – weil niemand anderer da ist; – und er tut, was jeder andere in diesem Fall zu tun hätte.

---

[14] *R. M. Rilke*, Briefe, Wiesbaden 1950, 46 (erster der „Briefe an einen jungen Dichter“, vom 17. Febr. 1903).

[15] Vgl. meinen Artikel *Schuld*, in: HPhG, sodann als Kap. 4 in: Konturen der Freiheit, Frankfurt/M. ^{2}1981.

[16] *M. Müller*, Philosophische Anthropologie (hrsg. von *Wilhelm Vossenkuhl*), Freiburg/München 1974, 162 (= PA).

2. Der historische Imperativ hat seinen Wesens-Ort offenbar im Kultur-Werk, also gerade in jenem Bereich, für den im Sinn der früheren Unterscheidung wohl eher als ‚Person' der Begriff ‚Persönlichkeit' einschlägig wäre. Das erlaubt mir, meine Anfrage an M. M. auf den Punkt zu bringen: Bildet wirklich die von ihm ins Zentrum gerückte Werkerfahrung die Kernerfahrung von Person?

Auch im Vorgriff auf den dritten Teil unserer Überlegung möchte ich zunächst die Leistungs-Einstellung dieser Sicht problematisieren. Ich erlaube mir, an einen Satz Hans Blumenbergs zu erinnern: „Für den Menschen wäre es besser, nicht geboren zu sein; dadurch, daß er Kultur zu schaffen vermag, rechtfertigt er, daß er faktisch dennoch geboren ist." [17] Was sollen die tun, die keine Kulturleistungen zu schaffen vermögen? Und was hält man aus der Werk-Perspektive einem so inhumanen Diktum entgegen? Mag die unverwechselbare Einmaligkeit, die Einzig(artig)keit des historischen Beitrags den Rang eines Volkes und einer geschichtlichen Persönlichkeit bestimmen (103); sie begründet nicht Würde von Person. Auch die „Gegenwart des Ganzen im endlich einzelnen" nicht (114). Und selbst wenn wir M. M.s Hinweis auf den „unbedingten Anspruch" im jetzt präzisierten Sinne lesen, so vollzieht sich nicht erst in dem „endlichen Versuch des Entsprechens diesem gegenüber" die Mensch- und „Personwerdung, Geburt der Person" (102).

Allerdings gibt es Person nie rein punktuell „kernhaft", ohne jegliche persönliche Entfaltung – so wie es keine Haltung und Gesinnung gibt ohne Selbstrealisierung im Werk. Darauf macht M. M. rechtens aufmerksam, und es gehört zu ihm, dies mit Nachdruck zu akzentuieren – gegenüber reinen Theoretikern und erst recht utopistischen Ideologen. Gleichwohl darf man fragen, ob er dem metaphysischen Geist-Konzept und Humboldtschen Persönlichkeits-Idealen nicht doch stärker verbunden war, als er selbst in seiner Kontrovers-Situation wahrnahm.

„Lieben ist *etwas* lieben, Verehren ist *etwas* verehren" (111). In der Tat (obwohl ich lieber ‚jemanden' läse); doch eben darum ist m. E. das „Intendierte der Intention" *nicht* erstlich „das in ihr Geleistete", sondern das/der, dem dieses wie sie selber gilt. Wie gern würde ich das mit ihm persönlich erörtern: die Differenz zwischen Liebe samt deren Ausdruck und der Arbeit an einem Liebesgedicht – welches im übrigen dann sehr wohl der Geliebten als Geschenk überreicht werden kann.

Erneut drängt sich mir eine Parallele zum Idealismus auf, von dem M. M. sich absetzt. Hegel erklärt einmal die Trinitätslehre durch eben diese Inversion der Intentionalität[18]. Bei einer Liebe, die mehr als tierische Empfindung sein soll, – schreibt er zunächst, ganz im Sinn derer, die gegen ihn die

[17] Arbeit am Mythos, Frankfurt/M. 1979, 659 (dort als Nietzsche-Referat).

[18] *J. Splett*, Die Trinitätslehre G. W. F. Hegels (Dissertation bei M. M., 1964), Freiburg/München 1965, [3]1984, 149. Die Stelle, dort nach *Lasson* ausgewiesen: Ges. Werke 17 (Vorlesungsmanuskripte I), Hamburg 1987, 222; vorher (leicht abweichend): Vorlesungen über die Philosophie der Religion. Teil 3 (*W. Jaeschke*), Hamburg 1984, 17.

Andersheit verteidigen – liege die Wahrheit in der Unterschiedenheit: „wahrhafter Unterschied gesetzt der Unterschiedenen – so ihre Einheit *Geist*. Anschauung dieser Einheit – z. B. Dichter, der seine Liebe besingt – nicht nur liebt, – sondern sie *sich zum Gegenstande macht* – diß Geist – die Liebe wissen, – sich in der Liebe –"

Demgemäß die Notiz schon des Dozenten zu Jena: „Verständlich für den Begriff Gottes als des Allebens wäre der Ausdruck *Liebe*, aber *Geist* ist tiefer." [19]

Mit anderen Worten: wie „dialogisch" ist das Werker-Werk-Verhältnis? Wie dialogisch der „Symbolos" [20] des Ganzen in die endliche Gestalt? Wird hier der Wortgebrauch nicht recht weit und diskutabel analog? – Sprache kümmere sich (ein Novalis-Zitat Heideggers) „bloß um sich selbst" (588). Unter seinem Leitgedanken *Geschichte* bedenkt M. M. deren Wort-Ereignis als „Mitte" im Durchgang" von „Inkarnation" und „Partizipation" (588–590). „In einer rein subjektiven Terminologie" würde sich dies als einforderndes Angebot darstellen (589). Inwiefern wäre das – Frage eins – bloß und „rein subjektiv"? Sodann wird – zweitens – die Forderung wiederum nur (in Abwehr zeitloser Werte) als die „Chance" einer einmaligen Möglichkeit von Weltgestalt(ung) beschrieben. Und werk-perspektivisch gilt in der Tat, daß die „unsägliche Stelle" [21] des Umschlags zwischen Unbeholfenheit und Routine ihre eigene Rechtfertigung bedeutet: „... alles vorher ist Gestammel und alles nachher ist Geschwätz" (595).

Doch schon innerhalb dieser Sicht meldet sich eine Frage, die ausgerechnet ein so „anti-dialogisch" werk-bewußter Poet(ologe) gestellt hat wie Gottfried Benn [22]: „Wenn etwas fertig ist, muß es vollendet sein – allerdings: was dann?" [23]

Entschieden bestehe ich darauf: Ein Wort wird zu *jemand* gesagt. Und ob es einmalig sei oder verwechselbar gewöhnlich – sogar ob Gestammel oder Geschwätz, ist sekundär gegenüber der Frage, ob es dem Gegenüber und der gemeinsamen Lage entspricht [24].

3. Sekundär auch schon darum, weil ich schließlich nicht bloß die Werk-

---

[19] *J. Hoffmeister*, Dokumente zu Hegels Entwicklung, Stuttgart 1936, 304, am Anfang der Skizze *Vom göttlichen Dreieck* (für Paralleltexte siehe *Splett* a. a. O., Anm. 60); dazu (Sämtl. Werke [*H. Glockner*] 16, 12: „... wer das denkt, was die Andern nur sind, ist ihre Macht."

[20] 556, nach: *M. Müller*, Symbolos, München 1967.

[21] M. M. bezieht sich auf die fünfte der *Duineser Elegien R. M. Rilkes* (Sämtl. Werke, Frankfurt/M. 1955, I 704) zu den übenden Gauklern: „Und plötzlich in diesem mühsamen Nirgends, plötzlich / die unsägliche Stelle, wo sich das reine Zuwenig / unbegreiflich verwandelt –, umspringt / in jenes leere Zuviel ..."

[22] Über Altern als Problem für Künstler, Ges. Werke in zwei Bänden, Wiesbaden 1968, I 1140.

[23] Wie in einer Antwort darauf hat Paul Celan an Hans Bender geschrieben: „Ich sehe keinen prinzipiellen Unterschied zwischen Händedruck und Gedicht" (Ges. Werke, Frankfurt/M. 1983, III 177). Das Gedicht sei zwar einsam, sagt er in der Büchnerpreis-Rede, doch es brauche ein Gegenüber. „Es sucht es auf, es spricht sich ihm zu" (198).

[24] In der Büchner-Preis-Rede führt Celan (nach W. Benjamin) ein Wort von A. Malebranche an (III 198), das ebenso deutlich die Werk-Perspektive hinter sich läßt: „Aufmerksamkeit ist das natürliche Gebet der Seele."

Perspektive, sondern die der Intentionalität überhaupt zu verlassen vorschlage – im Dienst eines strengeren Denkens von „Person und Funktion". Dazu jetzt nur – in abkürzendem Verfahren – der Hinweis auf den Beitrag von E. Levinas[25].

Ihm zufolge wird uns keine „Chance" zur Werk-Gestaltung geboten, sondern unversehens finde ich mich in Beschlag genommen. Der Notschrei im Blick, der mich trifft, tut mir Gewalt an. Nicht ich soll irgend etwas ergreifen, und sei es den Schopf des Gottes Kairos[26]. Vielmehr bin ich ergriffen – und zwar nicht erst jetzt, sondern – wie ich erschreckt, beschämt entdecke – schon längst. Das Ich entdeckt – und nochmals nein: – je ich entdecke mich als Leibbürgen, Geisel, ja als „besessen"[27].

Levinas selbst stellt die Frage, die sich uns aufdrängt (HA 74): „Sich der Verantwortung nicht entziehen können, ist das nicht Knechtschaft?" Es ist dies nicht. Denn wo wäre hier ein knechtender Herr und ihm gegenüber ein zu knechtender oder geknechteter Knecht?

Was hier herrscht, ist das Gute. Es wurde – erstens – nicht gewählt, weil es dazu gar keine Zeit und Distanz gab; es hat sich vielmehr des Subjekts bemächtigt: immer schon, also derart, daß zu keiner Zeit das Ich erst noch hätte „geknechtet" werden müssen. Wir kennen ähnliches bei den Naturbedingtheiten der Existenz.

Doch fehlt hier – zweitens – der Abstand in anderer Weise als dort. Solche Determinationen (Räumlichkeit oder Geschichtlichkeit beispielsweise) liegen, als Seins-Bedingungen endlichen Daseins, durchaus jenseits von Freiheit und Knechtschaft. Man denke etwa an I. Kants Beispiel von der Luft als Vorbedingung für den Flug der Taube[28]. Daß der Vogel wie der Schwerkraft dem Luft-Widerstand „unterworfen" ist, kann nicht als Knechtschaft gelten, wäre anders Fliegen doch unmöglich. Dem Guten aber sieht sich das Subjekt nicht bloß tatsächlich unterworfen; es ist vom Guten derart „ergriffen", daß es sich darin zugleich als *erwählt* und im Gehorsam als (von sich) befreit erfährt. „Der Gehorchende findet, diesseits des Unterworfenwerdens, seine Integrität wieder. Die undeklinierbare [=unabschiebbar meine][29] und dennoch nie in voller Freiheit angenommene Verantwortung – ist gut" (HA 75).

Nie in voller Freiheit angenommen ist sie – weil Freiheit erst unter ihrem Anspruch erwacht; gut ist sie – weil a) nur und erst sie die Freiheit erweckt und weil b) sie die Freiheit zum einleuchtend Guten erweckt, darum (nicht

---

[25] Siehe meine Skizze *Gotteserfahrung im Gesicht des anderen?*, in: *P. Reifenberg* (Hrsg.), Gott – das bleibende Geheimnis (FS W. Seidel), Würzburg 1996, 151–172 (Erstfassung in: MthZ 45 [1994] 49–62).

[26] Symbolos (Anm. 20), 7.

[27] Humanismus des anderen Menschen (*L. Wenzler*), Hamburg 1989, 72, 79 (= HA). Zur „Besessenheit" („Geisel" heißt lateinisch *obses*) siehe den Index von *Jenseits des Seins oder anders als Sein geschieht (Th. Wiemer)*, Freiburg/München 1992 (= AQ).

[28] Kritik der reinen Vernunft, B 8 f.

[29] Im Französischen hat das Wort außer der grammatischen Bedeutung die juristische der Unabweisbarkeit.

bloß zur Tat, sondern) zur Bejahung des gebotenen Guten. Wenn wir nein sagen wollen, bringt uns das nicht bloß in Widerspruch zum erweckenden Anspruch, sondern zugleich stets auch in Widerspruch zu uns selbst (zu unserem „besseren Ich"), zu unserem je schon gesprochenen Ja gegenüber dem (selbstgerechtfertigten) Anspruch.

Diese Anrede weckt mich zu meinem unersetzlichen Da-sein als (nicht [ein] Ich, sondern) ich. Ich bin ge- und erwählt: „bei meinem Namen gerufen". Nicht, als hätte ich den schon vorher gehabt, um bei ihm gerufen werden zu können. Vorher gab es ihn so wenig wie mich. Darum kann hier „vielleicht", notiert der Philosoph behutsam, „von der *creatio ex nihilo* gesprochen werden" (HA 78f.), angesichts eben dieser „Passivität, die auch noch die Rezeptivität ausschließt"; einer „Passivität, passiver als alle Passivität" (AQ 51).

Hiermit stehen wir wirklich im Zentrum personaler Erfahrung, in der Freiheits-Perspektive auf den selben Punkt zielend, wie ihn christlich-metaphysisch der Aquinate im Blick gehabt hat[30]; nur daß es jetzt weniger um das Vorweg-enthalten von Geist und Sinn in der *anima* geht als vielmehr um das Vorweg- und Je-schon-persönlich-Gemeint-sein eines jeden Einzelnen.

Damit ist dann auch Schöpfung nicht zuerst vom Werk-Gedanken her zu fassen, sondern – mit Romano Guardini – als ein Wort-Geschehen, und zwar (statt als poietische Autorschaft) als Anruf an Person, in einem „Akt, der ihre Würde vorwegnimmt und eben damit begründet"[31].

Das klingt manchem vielleicht zu „unphilosophisch religiös" (auch Levinas hat die *creatio* ja nur in der Fußnote angesprochen, und nicht von ungefähr suchte M. M. über ein offenbarungs-verpflichtetes Reden von Person hinaus nach einem nur offenbarungs-analogen). Ausführlich läßt sich das jetzt nicht erörtern; doch gebe ich dazu dreierlei zu bedenken:

a) Tatsächlich verdankt der Person-Begriff sich nicht nur faktisch-historisch dem biblisch-christlichen Denken; es läßt sich zeigen, daß er prinzipiell an den Schöpfungsgedanken und den eines personalen und ungenötigten Schöpfers geknüpft ist[32].

b) Woher auch immer gewonnen, nimmt ihn heute jeder Diskutant für sich in Anspruch. Warum aber nicht nach seinen Möglichkeitsbedingungen fragen? Wer oder was hätte Philosophen darauf zu verpflichten, sich – *anti*-theologisch – auf Immanenz zu bornieren und äußerstenfalls nach „Religiosität" zu bedenken, doch auf jeden Fall die Gottesfrage auszusparen?[33]

---

[30] Vgl. M. M., Einleitung zu: Thomas von Aquin, Gott und seine Schöpfung. Texte, Freiburg 1963, 23.

[31] Welt und Person, Würzburg ^{2}1940, 114. *J. Splett,* Zum Person-Begriff Romano Guardinis, in: ThPh 54 (1979) 80–93. 86ff.

[32] Siehe außer Anm. 30 u. 31: *J. Splett,* Gotteserfahrung im Denken, Freiburg/München ^{4}1995, bes. Kap. 4 und 7.

[33] Zur mißverständnisgesättigten Diskussion um eine „christliche Philosophie" (vgl. auch AV 126–129, 242f., 250–253 – M. Heideggers „Ambiguität" beiseite gelassen) siehe: *J. Splett,* Freiheits-Erfahrung, Frankfurt/M. 1986, Kap. 2; Denken vor Gott, Frankfurt/M. 1996, Kap. 2 u. 3.

c) Auch ohne Rückgriff auf Offenbarung läßt sich erweisen, daß jeder Versuch, gerade die Gewissenserfahrung a-theistisch zu erklären, darauf hinausläuft, das Gesamtphänomen in seiner Spannungs-Einheit von Unbedingtheit und Einsichtigkeit reduktionistisch „weg-zu-erklären“ [34]. Mit welchen Folgen für den philosophischen Disput?

Der Preis, den eine derartige Selbstbeschränkung zahlt, wird besonders augenfällig angesichts der Frage, der wir uns im dritten Schritt stellen wollen: der Frage „Mensch und Person“. Hatte M. M. gegen das Verblassen von „Persönlichkeit“ auf die Person in Dienst- und Werk-Funktion verwiesen, so will man heute Menschen gerade im Blick auf ihre Funktions(un)tüchtigkeit das Person-sein zu- bzw. aberkennen. Das gibt der Rückfrage zum Stellenwert der Werk-Kategorie auf neue Weise und praktisch-konkret Gewicht [35].

III. Person auch ohne „Funktion“?

Wer sich im Gewissen – so unbedingt wie überzeugend – beansprucht erfährt, weiß sich aus solcher Verpflichtung berechtigt, in seinem Gehorsam seinerseits unbedingt respektiert und geachtet zu werden. Wie aber steht es mit Menschen, die diesen Anspruch noch nicht, nicht mehr oder vielleicht gar nie erfahren: Babys, verwirrte Alte, seelisch schwer Gestörte, geistig Kranke und Behinderte?

1. Einem extremen Aktualismus läßt sich sofort widersprechen. Demnach wäre bereits der Schlafende oder Besinnungslose kein Gewissens-Subjekt, also nicht Person. Nicht so leicht hat der Verteidiger der Menschenwürde es im Blick sowohl auf das noch nicht seiner bewußte Kind als auch auf geistig schwer Behinderte und seelisch Kranke.

Über die Rechte von Ungeborenen bzw. unsere Pflichten ihnen gegenüber ist mir hier wiederum nur ein dreifacher Denkanstoß möglich:

a) Natur- wie humanwissenschaftlich betrachtet, haben wir es mit einem Individuum zu tun, das seine Anlagen ohne Stufen oder gar Brüche in einem einzigen großen Entwicklungsbogen entfaltet – so sehr sich gerade bzgl. der Abhängigkeit von der Mutter markante Zäsuren angeben lassen, am einschneidendsten wohl die Geburt. Die Kontinuität dieses Werdeprozesses wird besonders eindrucksvoll durch die pränatale Psychologie dokumentiert [36].

---

[34] Siehe *J. Splett*, Spiel-Ernst, Frankfurt/M. 1993, Kap. 2; Denken vor Gott, Kap. 6 (J. H. Newman).

[35] Gestattet die sich (in jedem Sinn) verschärfende Diskussion, das Thema hier nur als III. Punkt zu behandeln? – Einerseits scheint es mir im Sinn von M. M., den geschichtlichen Ort des jetzigen Disputs mit ihm zu thematisieren (er bezöge sich sicher darauf); anderseits würde Verf. in einer (vielleicht nachgereichten) ausführlicheren Abhandlung eben die nun skizzierte Argumentation entfalten.

[36] Siehe etwa *L. Janus*, Wie die Seele entsteht, Hamburg 1991. – Auf die Frage nach dem Menschsein des Fötus sind eben nicht die „drei Antworten zugleich wahr: 1. Er ist, von der Anlage her betrachtet, Mensch. 2. Er ist, von der Endform her betrachtet, nicht Mensch. 3. Er nähert

b) Was innerhalb dieses Werdens nun den Aufgang des Selbstbewußtseins aus dem Bewußtsein betrifft, wird Robert Spaemann nicht müde, an die Tatsache zu erinnern, „daß es zum Selbstbewußtsein eines Menschen niemals kommt, wenn man dem Menschen nicht bereits zuvor als einem Du begegnet, mit ihm als Person umgegangen ist. Selbstbewußtsein ist Folge des Personseins, nicht dessen Ursprung. Würden wir die Menschenwürde nicht achten, ehe ein menschliches Wesen sie einzufordern im Stande ist, so würde kein Mensch je in den Stand kommen, sie einfordern zu können."[37]

Es ist darum keineswegs „biologistisch", das menschliche Leben mit dem Zeugungsvorgang beginnen zu sehen. (Wobei jetzt nicht dessen Erstreckung diskutiert werden soll. Besonders die Möglichkeit der Keim-Teilung wirft Fragen auf, da Person von ihrem Wesen her unteilbar ist; doch bleibt es dabei: „Es gibt keinen gleitenden Übergang von ‚etwas' zu ‚jemandem'. Nur weil wir mit Menschen immer und von Anfang an nicht als mit etwas, sondern als mit jemandem umgehen, entwickeln die meisten von ihnen die Eigenschaften, die diesen Umgang im nachhinein rechtfertigen."[38]) Ich halte es für unvertretbar, wenn Theologen erklären: „Menschliches Leben ist nur dann menschliches Leben, wenn und insofern es angenommenes menschliches Leben ist."[39] Dies jedenfalls, solange sie die Annahme durch Menschen meinen.

Oder genauer: den Wortlaut als solchen kann man vertreten – als Appell zur Annahme des Lebens, zur Achtung der Würde, also als Aufruf zum Menschsein in normativem Verständnis: in Menschlichkeit. Aber wird er als Gegenaussage zu einer „biologistischen" Lebenssicht formuliert, öffnet er jeder Unmenschlichkeit Tür und Tor. Nähmen wir nämlich bestimmte Menschen nicht – oder nicht im Vollsinn – als solche, dann wären sie damit auch keine – und so wir Verächter ihrer Rechte ipso facto unserer Pflichten gegen sie ledig.

c) Geist und Freiheit kennen zudem eine Zeitlichkeit eigener Art, die sich der gewohnten linearen Außenperspektive entzieht. Vielleicht hilft ein Anschauungs-Beispiel[40]. Wann mag ein Kind zum ersten Mal seine Mutter erkennen? Wenn es sie erstmals wiedererkennt (denn jedes Erkennen bedeutet Identifizieren). In dieser „heutigen" Erst-Erkenntnis jedoch erkennt

---

sich, vom realen Prozeß des Wachsens her betrachtet, kontinuierlich dem Menschsein an." *H. Saner* (Geburt und Phantasie, Basel 1995, 66), der die christliche Antwort eine Lösung der Ungeduld nennt, die die „Spannung des Werdens nicht aushalte", hätte seinerseits die Frage zu beantworten, was/wer hier wird.

[37] Die Unantastbarkeit des menschlichen Lebens. Zu ethischen Fragen der Biomedizin. Instruktion der Kongregation für die Glaubenslehre. Mit einem Kommentar von *Robert Spaemann*, Freiburg 1987, 85.

[38] *R. Spaemann*, Personen. Versuche über den Unterschied zwischen ‚etwas' und ‚jemand', Stuttgart 1996, 258.

[39] *E. Jüngel, E. Käsemann, J. Moltmann, D. Rößler*, Annahme oder Abtreibung, in: *E. Wilkens*, (Hrsg.), § 218. Dokumente und Meinungen zur Frage des Schwangerschaftsabbruchs, Gütersloh 1973, 168–173, 171.

[40] *J. Splett*, Wann beginnt der Mensch – und welche Pflichten haben wir ihm gegenüber? in: *Familienbund der deutschen Katholiken* (Hrsg.), Kinder aus der Retorte? Bonn 1989, 35–55, 40f.

das Kind seine Mutter zugleich als die von gestern: ab heute (erst) kennt es die Mutter seit gestern – und früher. Eine Verhinderung dieses Erkennens, etwa durch Entführung in der letzten Nacht, entzöge ihm deshalb nicht nur Dimensionen der Zukunft, sondern auch seiner bisherigen Vergangenheit.

Darum ist es bereits gemäß a) und b) legitim, zu erklären: „Ich wurde (dort und damals) geboren", ja sogar: „gezeugt" – obwohl ich damals noch nicht ein Ich (nicht ich-bewußt) war. Aber diese Erklärung drückt mehr als das Dunkel und die Entzogenheit von Anfang überhaupt aus, darein stets erst nachträglich Licht fällt. Sie aktuiert überdies, was – ganz wörtlich – „Voraussetzung" meint: Das jetzt Vorausgesetzte wird nicht jetzt gesetzt; es liegt ja – actu – voraus: als Seinsbedingungen wie als das Seiende selbst. Wie eine Brücke zwischen beidem zeigt sich im Organischen der Same: ein Lebewesen „in Potenz".[41] Personen als solche indes sind niemals bloß „potentiell"; entweder sind sie (noch) nicht (nicht mehr), oder sie sind wirklich, so sehr sie ihrerseits in Potenz zu personalen Akten stehen.

Aus alldem folgt, daß eine grundsätzliche Ungleichbehandlung von geborenen und ungeborenen Menschen nicht zu rechtfertigen ist (was im übrigen ja – wenngleich mit anderen Konsequenzen – auch Peter Singer vertritt).

2. Wie aber, wenn ein Mensch – geboren oder ungeboren – nach unserem Kenntnis-Stand nicht nur jetzt, sondern für länger, lebenslang – oder ab jetzt für den Rest seines Lebens – zur Gewissensverantwortung nur sehr eingeschränkt bzw. gar nicht fähig ist?

Hier ist meines Erachtens die Antwort auf zwei Ebenen zu geben. Einmal immanent in Auseinandersetzung mit Vertretern eines utilitaristischen Naturalismus, sodann im Einbezug der religiösen Dimension.

a) Dem bewußtseinsunfähigen Menschen gleichwohl „Würde" zuerkennen wäre nach Singer – in Aufnahme einer Wortbildung Richard Ryders – „*Speziesismus*".[42] Auf diesen Begriff müssen wir kurz grundsätzlich eingehen, um das Problem korrekt zu situieren. Zunächst geht es nämlich um die Sonderstellung des Menschen als solchen und überhaupt. Klärend unterscheidet Gerd Haeffner zwischen diesem proskriptiven (= verurteilenden) und einem rein deskriptiven „Speziesismus" (89–91). Dieser besteht erst einmal darin, eine besondere Einstellung und Handlungsweise Menschen gegenüber zu fordern. Mit welcher Begründung? Weil wir zusammengehören? Vielleicht sollte man dies nicht gleich als Gruppenegoismus abtun. Menschen sind miteinander verwandt, und diese „biologisch fundierten Näheverhältnisse" sind auch „von personaler, und das heißt, ethischer Rele-

[41] Beim Menschen ist dies übrigens weder das „Spermium" noch das befruchtete Ei (es ist sofort Keim).

[42] *P. Singer*, Praktische Ethik, Stuttgart 1984, Kap. 3: Gleichheit für Tiere? *R. Ryder*, Victims of Science, London 1975, 16; dies nach: *G. Haeffner*, Aufgrund wovon kommt einem Menschen die Würde einer Person zu? in: *P. Ehlen* (Hrsg.), Der Mensch und seine Frage nach dem Absoluten, München 1994, 79–107, 89; 90: „Speziesismus ist gewissermaßen der Rassismus der Tier-Rasse ‚Mensch'."

vanz".[43] Soll es jedoch das einzige Argument sein, heißt es rechtens „gruppenegoistisch". Und wer sich auf Qualitäten der Spezies ‚homo sapiens sapiens' beriefe, machte sich statt der Unmoral schon des naturalistischen Fehlschlusses (vom faktischen *Ist* auf ein *Sollen* – Haeffner 96) schuldig.

Tatsächlich wurde hier die Menschenwürde auch nicht artspezifisch begründet, sondern aus einer bestimmten Seins-Verfassung: dem Beanspruchtsein im Gewissen. Faktisch begegnen uns solche Gewissens-Wesen einzig in der Menschen-Spezies. Die Ausbildung dieses Seins erreichen sie nur durch Erziehung und auf der Basis bestimmter (nicht bloß zerebraler) leiblicher Voraussetzungen. Andere Lebewesen haben diese Voraussetzungen grundsätzlich *(per se)* nicht; bei Menschen können sie fallweise fehlen. Doch auch diese sind Menschen. Damit mündet der Umweg wieder in unsere Frage: Sind solche Menschen indes auch Personen?

„Die Trennung zwischen Menschen, die Personen sind, und Menschen, die keine Personen sind, setzt voraus, daß es in den Menschen, die als Personen gelten, eine Ursache für Personalität gibt, die nicht mit der Ursache ihrer Humanität zusammenfällt. Für diese Annahme spricht nichts. Hingegen spricht alles für die gegenteilige Überzeugung, daß die Entfaltung einer Persönlichkeit das normale Entwicklungsziel jener Prozeßabläufe ist, die mit der Verschmelzung der Keimzellen eines Mannes und einer Frau beginnen" (106f.).

Auch wer aufgrund von Ausfällen jene Grundfähigkeit nicht (gar nicht, noch nicht oder nicht mehr) zu aktuieren vermag, zählt zu der Spezies, welche dieses Vermögen charakterisiert. „Die Idee der Menschenwürde hat also unweigerlich eine speziesistische Konnotation, allerdings nur im deskriptiven Sinn dieses Wortes" (ebd.). Konkret begegnet die Person-Würde demnach als Menschen-Würde, als die Würde jedes Menschen.

b) Sicher auch unter dem Eindruck der NS-Verbrechen scheint das Argument für Kranke, Behinderte, Alte – noch? – zu tragen. Nicht mehr trägt es bekanntlich für ungeborene Menschen. Hier kommt man m. E. nicht umhin, die religiöse, genauerhin: die theistische Perspektive mit einzubringen – ohne daß ich damit einen „theologischen Positivismus" vertreten wollte[44].

Diese Perspektive öffnet sich, wie gesagt, in der Gewissenserfahrung. Zwei Züge kennzeichnen diese: einerseits ihr kategorischer Anspruchs-Charakter: ein Imperativ („Du sollst!"), der sich nicht auf den *Optativ*-Gehalt von Werten reduzieren läßt („Schön wär's!" – was selbst von der Mitmenschlichkeit, wenn allein qua Wert genommen, gilt [vgl. Ps 133]: „Wie

[43] *Spaemann* (Anm. 38) 256. Freilich begründen gerade nicht sie jene Pflicht dem Einzelnen gegenüber, die – eher un-, gar „anti-artlich"? – „uns verbietet, diese Person dem Interesse der Spezies zu opfern" (195f.).

[44] Der liegt vor, wo man die Ethik und ihr Prinzip (nur) religiös bzw. theo-logisch begründet. Gegenüber solch zirkulärem Bemühen vertrete ich die Selbstbegründung und -rechtfertigung des sittlichen Anspruchs (Anm. 34). Eine andere Frage ist aber, wie diese Erfahrung verstehen; dies führt in der Gegenrichtung von der Ethik zur Religion.

fein und lieblich …")[45]; andererseits das lichthafte Selbstgerechtfertigtsein dieses Anspruchs (er ist eben kein „Über-Ich"-Zwang, nicht autoritär).

Wie sind diese beiden Momente zusammenzudenken? Das gelingt nur – so die These – religionsphilosophisch. Meines Erachtens läßt sich zeigen, daß Gewissenhaftigkeit den „Sitz im Leben" und den Kern jedes Gotteserweises darstellt (auch und gerade des Anselmianischen; recht verstanden, ist dessen Ausgangspunkt nämlich nicht ein purer Begriff, sondern der reale Befund, daß in begrenzt-bedingten Menschen die Idee des Unbedingten und unbedingtes Betroffensein durch dessen Anspruch begegnet).

Auch dies läßt sich jetzt nicht mit gebotener Sorgfalt behandeln[46]. Erneut müssen zwei Hinweise genügen: Zunächst kann ein kategorischer Anspruch nicht nur einzig *an* Personen ergehen (nicht an Unterpersonales. Darauf ja beruht – statt auf egozentrischem „Speziesismus" – die „Sonderstellung des Menschen"); ein so unbedingtes Gemeintsein muß vielmehr auch von seinem Woher aus wissentlich-frei intendiert sein: als Anspruch gemeint.

Sodann gebührt ihm eben darum Antwort derart, daß die Angesprochenen nicht bloß untereinander ihm gemäß verfahren, sondern ihm auch in wörtlichem Sinne entsprechen: also auch und zuvor direkt ihm selbst antworten, sich als sie selbst ganz auf ihn selbst beziehen. (So soll ich im Disput nicht bloß den Gegner achten; wir haben beide „der Wahrheit die Ehre zu geben".)

Hier herrscht also mitnichten Fremdbestimmung und blinder Gehorsam, ist das Gebotene doch in sich gut; seine Forderung leuchtet ein. Eben diese Verbindung von Einsichtigkeit und Unbedingtheitserfahrung von Anspruch und „Licht", „nimmt den Charakter des rein Faktischen und nicht weiter Begreifbaren an, sobald man unterstellt: non est Deus."[47] Entweder muß man dann den Anspruchs-Charakter bestreiten: im Rationalismus, der höchstens Irrtum kennt, doch weder ein ‚Du sollst!' bzw. ‚Du darfst nicht!' noch Schuld und Sünde – oder man wird die innere Einsichtigkeit preisgeben müssen: indem man das gebieterische Moment im Gewissen als Über-Ich deutet und ihm damit wiederum jede wirkliche Autorität raubt. (Beides zugleich gibt der Dezisionist preis.)

Wird jedoch die Gewissenserfahrung und die ihr entsprechende Würde des Menschen auf den lebendigen, heiligen Gott hin verstanden – wie dies insbesondere John Henry Newman ausgearbeitet hat –, dann sieht der Gewissenhafte sich und alles „vor Gott", d. h. sowohl von Ihm her wie zugleich auf Ihn hin.

---

[45] Unerörtert die Fragwürdigkeit des Wert-Denkens überhaupt, vgl. nur 557–560, AV 45–48.

[46] Siehe Anm. 32; ein Konzentrat: Über die Möglichkeit, Gott heute zu denken, in: *W. Kern u. a.* (Hrsg.), Handbuch der Fundamentaltheologie. 1 Traktat Religion, Freiburg 1985, 136–155, bes. 148–153. Jetzt greife ich zurück auf Anm. 34.

[47] *B. Schüller,* Der menschliche Mensch. Aufsätze zur Meta-ethik und zur Sprache der Moral, Düsseldorf 1982, 28–53 (Sittliche Forderung und Erkenntnis Gottes) und 54–88 (Dezisionismus, Moralität, Glaube an Gott), 88.

3. Solches „Vor-Gott" ist dann aber nicht allererst und grundlegend durch den Imperativ zu charakterisieren. Vom Gesollten selbst hieß es schon, es sei gut: das Gute. Das aber gilt erst recht von eben diesem Gesolltsein des Guten: Daß wir gut sein sollen, ist gut. (Man mache eine Gegenprobe: als Strafe für ernstliche Schuld hätte man das Gewissen verloren. Was im ersten Hinblick wie Erlösung aussehen mag, entdeckt sich tiefer als furchtbar; vegetierte man doch fortan „wie die Ochsen" – Dan 4,22). Daß wir sollen, ist etwas, das wir dürfen.

Ist so das Sollen selbst und an sich schon wirklich, auch wenn das Gesollte noch aussteht, dann zeigt sich damit bereits, daß das Gute nicht bloß „Idee" ist, sondern (wie anfänglich immer) Realität. Erst recht sehen Leben(s)- und Dasein(sverlangen) vor jedem „Sinn" und „Sollen" das Sein einfachhin als gesollt und gewollt[48]: als gute Gabe[49].

Der Schöpfungsglaube der drei abrahamitischen Religionen versteht Sein als Von-Gott-Gewolltsein. Gewollt warum und wozu? Das Absolute – oder nicht so verschämt: *der* Absolute, der heilige Gott bedarf keiner Ergänzung. So wie das Wahr/Gute schlechthin, unbedingt sein soll, nicht unter der Rücksicht irgendeines Um-zu, so hat auch das Sein keinen Zweck. Darum auch das Seiende nicht – und keinesfalls die Person; wäre dann ja nicht sie selber gemeint, sondern ihr Wozu.

Dies darf nun wiederum nicht (liberalistisch) atomistisch aufgefaßt werden. Daß der Freie nicht „eines anderen wegen"[50] da ist, besagt keineswegs, er sei nicht für andere da. Und dieses Eingebundensein in einen übergreifenden Zusammenhang hat je nach Selbstand des Seienden verschiedene Gestalt. Nichts ist bloß Mittel; stets sind Eigengesetzlichkeiten zu wahren. Aber dies verlangt einem Stein gegenüber anderes als gegenüber Pflanzen, Tieren sodann und ganzen Tierarten. Einzigartig ist der Status der unbedingt als sie selbst, in ihrem Selbst gemeinten Person[51].

Sind aber Sollen und Sein und sind die Seienden selbst in der angesprochenen Stufung nicht erstlich, geschweige denn nur „eines anderen wegen" da, dann bleibt einzig übrig, daß sie ihrer selbst wegen da sind. Dies aber können sie selbstverständlich nicht aus sich selbst oder zufällig, aus dem

---

[48] Iwan Karamasoff hört das von seinem Bruder Aljoscha: „... gerade vor der Logik das Leben lieben lernen ..., dann werde ich auch den Sinn begreifen ..." Die Brüder Karamasoff V 3 (*Rahsin* [München], Darmstadt 1979, 374).

[49] Wem das zu „heil" und positiv klingt (obwohl Dostojewski gewußt haben dürfte, wovon er spricht), der hätte zumindest das Leiden an (quantitativer wie qualitativer) Lebensverkürzung und den Protest dagegen verständlich zu machen. Nicht, als sollte das die Hiobs-Frage (das Theodizee-Problem) beantworten; aber verwirft man das Gut-Sein der Schöpfung und vor allem des Schöpfers, hat man die Frage eskamotiert: um welchen Preis vor den Klagen und Protesten der Opfer? (Ausführlich: Gotteserfahrung ... [Anm. 32], Kap. 9; Denken vor Gott [Anm. 33], Kap. 10).

[50] Aristoteles, Met I 9322 b 25 f.; *I. Kant*, Grundlegung, in: Werke in sechs Bänden *(W. Weischedel)*, Darmstadt 1956, IV 58–62.

[51] *J. Splett*, Die Sonderstellung des Menschen, in: *W. Cyran* (Hrsg.), Die Sonderstellung des Menschen in der Evolution, Bonn 1990, 59–73.

Chaos oder dem Nichts sein. All das verliehe keine Selbstzwecklichkeit (die sich darum auch dem „wertfreien" Blick reiner Wissenschaftlichkeit entzieht, während sie sich bereits in der ästhetischen Erfahrung zeigt, vollends dem sittlichen Bewußtsein). Selbständigkeit und Selbstwert gehen vielmehr einzig aus dem freien Ja gewährender Freiheit hervor.

Das unbedingte Ja zu einem unleugbar bedingt-begrenzten Menschen (wozu wir uns ebenso unbestreitbar klar verpflichtet erfahren) scheint mir nun letztlich nur durch die Berufung auf ein Ja zu verstehen (Anm. 40), das seinerseits nicht von einem bedürftigen endlichen Wesen – oder auch einer Gemeinschaft solcher – ausgeht (selbst der Staat „gewährt" die Menschenrechte nicht, er hat sie zu „gewährleisten"), sondern von absoluter Freiheits- und Personal-Wirklichkeit. Die aber wirkt als solche unbedürftig und ohne jegliche Not-wendigkeit, in (Thomas wie Duns Scotus) „freiester Freigebigkeit"[52].

Sind nun Sein und Seiendes derart Gabe, dann bestimmt sich ihr „Wert" nicht von ihrem begrenzten und stets graduellen Was her, sondern aus dem Daß ihres Gegebenseins. Dasein ist keine Eigenschaft, sondern Setzung, wie man rechtens seit Kants Kritik am ontologischen Beweis wiederholt. Erst recht aber ist Gewolltsein nicht eine Eigenschaft, sondern Setzung: eine Bestimmung (Martin Luther) „ab extra". Ihrerseits nicht empirisch zu eruieren noch zu quantifizieren. Gleichwohl aber, wie zu zeigen versucht, erfahrbar und mit Argumenten zu verteidigen.

Damit haben wir für den Stand des Seienden überhaupt und eigens auf das im Gewissen gemeinte Geschöpf eine neue Perspektive gewonnen. Was und – vor allem: – *wen* der Schöpfer ohne Bedingung = bedingungslos und unbedingt gemeint hat[53], dem können Mit-Geschöpfe nicht aufgrund von Zulassungs-Bedingungen sein Daseins-Recht bestreiten. Deshalb dürfen Menschen – so sehr wir ständig zu werten und danach Vorzugs-Maßnahmen zu treffen haben – sich kein Urteil über den „Wert" von Mensch und Menschsein anmaßen. Beides hat ihnen – jenseits konkreter Wertungen – „heilig" zu sein.

Das verbietet die Zerstörung „lebensunwerten" Lebens. Es setzt aber auch weniger radikalen Eingriffen Grenzen – beim (geborenen oder ungeborenen) Kind sowie bei Patienten, nicht zuletzt beim Sterbenden. Dort nämlich, wo sie an einer Person nicht ihrer selbst, sondern „eines andern wegen" geschehen[54]. (Hier wären Tests an Gruppen von „Krankengut" zu

[52] Sth I 44, 4 ad 1; De primo princ. IV 10 (*W. Kluxen*, Darmstadt 1974, Nr. 92). Zur Erläuterung darf noch einmal auf anderwärts Entfaltetes verwiesen werden: Der Mensch ist Person, Frankfurt/M. ²1986, bes. Kap. 1, und: Leben als Mit-Sein, Frankfurt/M. 1990, Kap. 6, bes. 112ff.

[53] „Vor aller Leistung und trotz aller Schuld." *K. Kliesch*, Spuren des Geistes, in: BiLe 28 (1989) 28–30.

[54] Gewiß wird ein Kind nicht bloß seinetwegen gewollt. Strengen Sinnes kann es von den Eltern überhaupt nicht rein als es selber und um seiner selbst willen gewollt, sondern in seiner Einzigkeit nur angenommen werden; kennen sie doch sein Selbst vorher nicht. Dennoch ist zu fragen, wann aus dem legitimen Eigeninteresse von Eltern wie der Gemeinschaft eine „Versklavung" be-

erörtern; das kontroverse Thema „Hirntod" und die Regelungen zur Organentnahme; schließlich sogar – obwohl auf den ersten Blick vielleicht paradox – das „Recht auf den eigenen Tod", darf doch über einen Menschen nicht bloß kein anderer, sondern selbst er nicht einfach verfügen.[55])

*

Wie anklang (im Übergang von III 1 zu 2 und dann von 2a zu 2b), scheint mir die *letzte, durchschlagende* Rechtfertigung der Personwürde eines jeden, auch des armseligsten Menschen erst in religiöser, näherhin theo-logischer Sicht, also vom Schöpfer-Gott her erreichbar (III 3)[56]. „Ist der Gedanke des Personalen überhaupt primär am Menschen gewonnen? Ist nicht vielleicht der Ursprung des Persongedankens gerade in der Phänomenologie der religiösen Erfahrung zu suchen, sofern man dabei auf das in ihr sich geltend machende Widerfahrnis blickt?" So scheint ‚Person' eine ursprünglich religionsphänomenologische Kategorie zu sein, charakterisiert durch Unverfügbarkeit im konkreten Anspruch[57].

Aber von dort her ist sie allgemein ins profane Bewußtsein und Selbstbewußtsein gedrungen. Auch wer dem widerspräche, nimmt sie (II 3 b) für sich selber in Anspruch. Deshalb – nenne man auch die theistische These zu voraussetzungsreich (in Wahrheit ist sie konsequenzreich) – stellt sich zuvor schon die ernstliche Frage nach Menschsein und Würde einer Gesellschaft,

---

reits des Ungeborenen wird. Geschähe z. B. nicht schon die Geschlechtswahl „eines anderen wegen"? Behandelte man nicht schon hier das Kind eher wie ein Produkt, das die Bedürfnisse und Wünsche seiner Zielgruppe zu treffen hat, um an- = abgenommen zu werden?
Die Bezugnahme auf *Singer* darf ja nicht zum Alibi verkommen. Der Bundesgerichtshof spricht Eltern Schadensersatz für ihr Kind zu: seitens des Arztes (dem etwa die Sterilisation mißlingt) oder des Apothekers (der das Kontrazeptivum mit einem Magenmittel verwechselt). Dem Bundesverfassungsgericht, das damit die Menschenwürde des Kindes verletzt sah, hält man entgegen, nicht das Kind werde hier als Schaden bestimmt, sondern die durch sein Dasein entstandene Unterhaltspflicht. *E. Picker* vergleicht diese These rechtens mit der, nicht die Beule im Blech, erst die Reparatur-Rechnung sei der Schaden. (Wiedergutmachung für das Leben. Das Kind als Schadensquelle: Wie eine Haftungsregelung die Gesellschaft verändert, in: FAZ vom 26. 1. 1996.)

[55] *J. Splett*, Recht auf den Tod?, in: ZmE 42 (1996) 57–61; zum „Hirntod" jetzt: ZmE 43 (1997) H. 1, bes. 73–79.

[56] Das betrifft wohlgemerkt nicht die Prinzipien-Frage der (Begründung von) Ethik (Anm. 34/40), sondern das Normen-Problem der Anwendung des Prinzips. Zwar ist mitnichten „ohne Gott alles erlaubt" (F. Dostojewski), doch scheint sich mancher darüber zu täuschen, was alles dann nicht mehr ausgeschlossen werden kann. Wer allerdings hierzu einräumen muß, er habe nicht einmal eine moralische Theorie, um die – evidente – Verantwortung gegenüber (gesunden, geborenen) Kindern zu erklären (*E. Tugendhat*, Die Hilflosigkeit der Philosophen angesichts der moralischen Herausforderung unserer Zeit, in: Die neue Gesellschaft/FH 36 [1989] 927–935, 935), der hätte doch wohl sein szientistisches Philosophie-„Paradigma" als solches in Frage zu stellen. Und zwar nicht erst aus „äußeren" Gründen, sondern durchaus innerphilosophisch: gemäß dem tradierten Selbstverhältnis von Philosophie (Leben als Mit-Sein [Anm. 48], Kap. 2: Wissenschaft und Religion, mit Verweisen auf N. Hinske, Lebenserfahrung und Philosophie, Stuttgart-Bad Cannstatt 1986). In den Disziplinen der *science* selbst jedenfalls würde angesichts eines so eklatanten Versagens schon längst eine Grundsatzrevision diskutiert.

[57] *W. Pannenberg*, Grundfragen systematischer Theologie, Göttingen 1967, 361–386 (Die Frage nach Gott), 381–384; siehe auch nochmals Anm. 31.

die meint, die Schwächsten nicht schützen zu müssen, oder sogar, es nicht zu dürfen.

Indem so aber besonders Menschen, die „nicht funktionieren", unsere Sorge und Achtung einfordern: unsere Mit-Menschlichkeit, zeigen gerade sie die entscheidende Funktion von Person[58]. Wie immer es um die Etymologie des Wortes bestellt sei, jedenfalls ist es die Übersetzung des griechischen πρόσωπον = Antlitz. Person besagt An-Blick. Hier wären nun – zu Levinas' Phänomenologie – die Forschungsergebnisse Theo Kobuschs[59] einzubeziehen. Aus der alten Entgegensetzung von Substanz (als eigentlichem Sein) und Beziehung (als schwächster Kategorie) wird in einer eindrucksvollen Geschichte die Person als „ens morale" bewußt. Person als substanzieller Bezug: Substanz, weil (bewußt „griechisch" optisch:) ich sehe – nicht jemand/etwas durch mich; Bezug, weil ich nicht mich sehe (sei es in Bild oder Werk), sondern dich. Statt Repräsentation steht Präsenz an, statt „reditio" Antwort. In der Tat ist nicht Persönlichkeit das höchste „Glück der Erdenkinder" (auch, wie M. M. klarstellt, nicht für Hatem/Goethe), sondern die „Hingabe in der Liebe".[60] Den „Augenblick" als Geschichts-Mitte bringt und erfüllt der *Ineinanderblick* von Person und Person. Augustinus[61]: „hoc enim bonum est videntem videre."

[58] Insofern geben tatsächlich Debile „mehr, als sie nehmen. Was sie empfangen, sind Hilfen auf der vitalen Ebene. Aber *daß* der gesunde Teil der Menschheit diese Hilfen gibt, ist für diesen selbst von grundlegender Bedeutung." *Spaemann* (Anm. 38) 260.

[59] Die Entdeckung der Person. Metaphysik der Freiheit und modernes Menschenbild, Freiburg 1993; siehe auch *J. Splett*, Ich und Wir, in: Kath. Bildung 97 (1996) 444–455.

[60] AV 126 (*J. W. v. Goethe:* Volk und Knecht …, Artemis-Ausg. 3, 353). Thema eines eigenen Gesprächs wäre indes die Frage: „Was aber wird hingegeben?" In dessen Richtung (über die Distinktion Persönlichkeit/Person hinaus) hier nur den Wink, das ‚Was' durch ‚Wer' zu ersetzen – woraus das Ich-Du-Gegenüber sich wohl (und zwar nicht erst dank Wort und Werk) als trinitarisch erwiese (siehe Anm. 31 b).

[61] Sermo 69 II 3 (MPL 38, 441).

ThPh 72 (1997) 381–394

Die Selbsttranszendenz der Natur

Von Gerhard Faden

Das Prinzip der Analogie

Die Entstehung der modernen Technik ist eine Folge der Infektion der Wissenschaft durch die Interessen der praktischen Daseinsbewältigung. Damit ist nicht gemeint, daß sich die Wissenschaft grundsätzlich in den Dienst praktischer Interessen stellt. Sie kann durchaus „zweckfrei" sein. Das Neue ist etwas anderes: Daß nämlich die Denkform der praktischen Daseinsbewältigung in die Wissenschaft eindringt. Die Anwendbarkeit der Wissenschaft ist eine Folge ihrer inneren Praxisförmigkeit. Wir nennen jene Denkform den „gemeinen Verstand". „Gemein" heißt der Verstand, weil sich in ihm die Wege aller Menschen, sie mögen sonst kommen woher auch immer und gehen wohin auch immer, kreuzen: Er ist das Trivium, um das keiner herumkommt. Ein Leck soll gestopft, eine Wasserleitung soll gelegt, ein Motor repariert werden. Natürlicherweise wird in solchen Fällen immer mit Kosten und Nutzen gerechnet. Die Sache soll „funktionieren" mit dem geringst möglichen Aufwand; die Frage, was sie von sich her ist, wäre nur hinderlich. Wenn sich nun der gemeine Verstand der Wissenschaft bemächtigt, dann räumt er mit „Ockhams Rasiermesser" in ihr auf. Er fordert, daß die Hypothesen alle „ökonomisch" seien. Mit Recht wurde von Heidegger der gemeine Verstand der „rechnende Verstand" genannt. Weil das Niedrige einfacher zu begreifen ist als das Höhere, rückt es in den Vorrang. Das hat unter anderem zur Folge, daß die Wissenschaft vom Lebendigen zur Wissenschaft vom Toten wird: Das Tote ist das Normale, das Leben eine Variante des Toten[1]. Der Infektion durch den gemeinen Verstand voran ging eine Schwächung des Lebensprinzips, also der Seele, der Wissenschaft. Das aber ist der Mythos. Wie es zu der Schwächung kam, mag hier auf sich beruhen. Für den Mythos ist die Welt ein Gesamtlebewesen, dessen Gerüst die Analogie bildet. Soweit die mythische Welterfahrung reicht, vertraut sich das Denken der Analogie an. Mythisch ist zum Beispiel der Gedanke, daß die Erde Frucht trägt, weil der Himmel sie im Regen liebend umarmt hat[2]. Mythisch gedacht sind auch die bekannten, von Plotin inspirierten Verse Goethes: „Wär' nicht das Auge sonnenhaft ..." Für den gemeinen Verstand ist so etwas bestenfalls eine poetische Metapher, die zur Erklärung der Dinge nichts beiträgt. Nur, was heißt hier „Erklärung"? Mit welchem Recht hält man etwa physikalische Gesetze für Erklärungen? Die Vernunft ver-

[1] Vgl. *A. Knapp*, Soziobiologie und Moraltheologie, Weinheim 1989, 193. – Zum mythischen Ursprung der für die neuzeitliche Naturwissenschaft grundlegenden Lehren von Kopernikus, Kepler und Harvey: *F. Vonessen*, Signaturen des Kosmos, Witzenhausen 1992, 143ff.

[2] Aischylos, Danaiden (P. Ox. 2255, fr. 14), Hrsg. *O. Werner*, München 1969², 556.

langt nicht irgendeine, sondern eine gute Erklärung, das heißt eine solche, die den Dingen im Wesen gerecht wird. Die Infektion der Wissenschaft durch den gemeinen Verstand ist vor allem deshalb so unheilvoll, weil der gemeine Verstand das Verlangen nach ganzer und wesenhafter Erkenntnis verdrängt. Die Ökonomie ist nicht das Ideal der Vernunft. Die Vernunft gebietet Mißtrauen gegen den interessengelenkten Verstand. Sie fürchtet sich nicht so sehr vor vielleicht „überflüssigen Hypothesen" als vielmehr vor dem Übersehen und Auslassen wesentlicher Bereiche der Wirklichkeit. Vernünftig ist die Annahme, daß der Verstand zu eng ist für die Natur, daß nur der ganze Mensch die ganze Natur erfassen kann, daß also die Möglichkeiten der Analogie bis zum Äußersten auszuschöpfen sind. Darum hat das Programm der „Entmythologisierung" nicht die Vernunft auf seiner Seite.

In der Logik gilt zwar der Analogieschluß als schwach, aber für die Ontologie ist die Analogie unentbehrlich[3]. Auch beim Sprechen über die Natur machen wir unwillkürlich von der Analogie Gebrauch. Wir sagen, daß ein Tier hört oder sieht, steht oder geht, und denken uns wenig dabei. Da aber die Tiere auf durchaus andere Weise sind als wir, hat auch ihr Hören, Sehen, Stehen, Gehen einen anderen Charakter. Wir als Menschen können nicht anders, als alles, womit wir zu tun haben, im Licht des Was-seins zu betrachten. Sehen ist nicht ein Vorgang auf der Netzhaut, sondern von vornherein Verstehen. Den Tieren dagegen ist das Was-sein der Dinge verschlossen. Für die Katze gibt es eigentlich keine Maus. Aber es wäre auch ungenau zu sagen, daß die Maus für sie Spielzeug oder Beute sei, denn sie weiß auch nicht, was „Spielzeug" oder „Beute" ist. Wir können das Sein der Katze nur durch Subtraktion vom menschlichen Sein beschreiben. Es handelt sich also um analoge, keineswegs um univoke Aussagen. In gewissen Fällen macht die deutsche Sprache darauf aufmerksam, daß die Differenz größer ist als die Ähnlichkeit: Die Tiere „fressen" und „verenden", die Menschen „essen" und „sterben". Es ist aber auch analog zu verstehen, wenn wir sagen: Die Pflanze wächst, oder: Der Stein fällt. Nur weil wir Wachsen und Fallen von uns selbst her kennen, können wir Analoga dazu in der Natur entdecken. Dasselbe gilt vom Sein des Steines selbst. Wir können den Stein nur wahrnehmen, weil wir das Stein-sein in uns tragen, und zwar in potentiell viel höherem Grade als der Stein selbst: Der kann nie so hart sein wie ein „steinernes Herz". Wenn hier etwas „metaphorisch" ist, dann die Anwendung des Adjektivs „steinern" auf anderes Seiende als das Herz. Der Natur fehlt allerdings die Bewußtheit. Es ist indessen nicht das Bewußtsein, was die menschliche Absicht vom natürlichen Streben abhebt – das Bewußtsein kann auch fehlen, und es fehlt gerade bei den tiefsten Absichten –, sondern die Art der Absicht[4].

[3] Vgl. *R. Spaemann*, Ähnlichkeit, in: ZPhF 50 (1996) 286–290.

[4] Heisenberg kommt im Zusammenhang mit der Darwinschen Lehre auf dies Problem zu sprechen: Eigentlich verstehen wir nur beim Menschen, was mit dem Wort „Absicht" gemeint ist.

Der Mensch ist das offenbare Geheimnis der Natur. Er übertrifft die Natur an Geheimnischarakter. Somit ist das erste Analogat nicht, wie man erwarten könnte, das einfachere, sondern das schwierigere. Es ist der Sache nach das erste, der Zeit nach das zweite: Was „steinern" heißt, ist am Stein leichter sichtbar. Ebenso wird, was „Kausalität" heißt, zunächst erkennbar, wenn die Sonne den Stein erwärmt. Doch das ist nicht mehr als ein primitives Abbild der Kausalität. Der volle und eigentliche Sinn der Kausalität erschließt sich erst in der Zeugung. Diese aber ist im Grunde ein kontemplativer Akt, wie in dem biblischen Ausdruck: „Sie erkannten einander", ausgesprochen. Die Aussage: „Die Sonne erwärmt den Stein", meint also eigentlich: Die Sonne und der Stein erkennen einander, und die Frucht dieses Aktes ist die Wärme, die der Stein gebiert. Das ärmere ist vom reicheren Phänomen her zu verstehen, nicht umgekehrt. Damit soll keinem Panpsychismus das Wort geredet sein. Wir haben keine Veranlassung, dem Stein und der Sonne als solchen Denk- und Empfindungsfähigkeit zuzusprechen. Nicht abwegig ist jedoch die Annahme, daß die Materie an sich geisthaft ist. Das Kriterium des Geistigen ist die Offenheit; Denk- und Empfindungsfähigkeit sind nur die höchsten uns bekannten Spezifizierungen der Offenheit. Die Seele ist „auf gewisse Weise alles", weil offen für alles. Das Licht stellt die Offenheit der sichtbaren Welt her, und die Formbarkeit ist die Offenheit der Materie. Es läßt sich vermuten, daß die Denk- und Empfindungsfähigkeit der menschlichen Seele von der *absoluten* Offenheit des absoluten Geistes so weit absteht wie die Materie von der menschlichen Seele. Es verhält sich hier so wie mit dem Hören: Der Mensch hat Ohren, weil er ein hörendes Wesen ist. Das heißt, das Hören ist früher als die Ohren und an sich nicht auf die Ohren angewiesen. In den Hörorganen manifestiert sich nur das Hörenkönnen. Das nicht-manifeste Vermögen ist früher und stärker als das manifeste. Wir dürfen also annehmen, daß der Geist der Natur, gerade weil er sich nicht in einem bestimmten Organ niederschlägt und da für uns greifbar wird, der stärkere ist. Was ein Vermögen durch die Bildung eines Organs an Artikulation gewinnt, das büßt es an elementarer Gewalt ein. Der Geist der Natur ist elementar: Er ist ganz eins mit jedem Element, und er ist das eigentlich Wirkende darin. Der Stein fällt nicht, sondern wird gefallen; der Vogel fliegt nicht, sondern wird geflogen. Die Naturwesen *sind* nicht eigentlich, sondern Sein geschieht ihnen – eine Art des Seins, die das Wort „Drang" ausdrückt. Von dieser Elementarität kommt es, daß der Geist der Natur nicht außerhalb ihrer Produkte erfaßt werden kann. Der menschliche Geist dagegen ist abgehoben von den Elementen, worin er sich ausformt. Den Maler kostet es große Anstrengung, mit der Farbe so eins zu

---

Aber wenn wir einem Hund die „Absicht" zusprechen, eine Wurst zu fressen, „kann man dann nicht vielleicht auch noch der Genstruktur die Absicht zuschreiben, sich so zu verändern, daß sie den Umweltbedingungen besser angepaßt ist?" Heisenberg weicht zurück, indem er dies für einen bloßen „Mißbrauch" des Wortes „Absicht" erklärt (*W. Heisenberg*, Der Teil und das Ganze, München 1991[12], 283).

werden, wie die Natur damit schon immer von innen her eins ist. Das ist der Preis, den der menschliche Geist für die Freiheit zu entrichten hat.

Der Wesensbau der Natur

Da die Wissenschaft ihre mythische Herkunft nie abstreifen kann, wird sie auch immer wieder, sie mag es wollen oder nicht, auf die Analogie zurückkommen. Im modernen Menschenbild dominiert die Ökonomie, und so kann es nicht anders sein, als daß die Natur Züge eines kolossalen Wirtschaftsunternehmens annimmt[5]. Wir folgen hingegen der älteren, auch in der Neuzeit nicht völlig aufgegebenen Lehre, wonach die Kontemplation die Wesensmitte des Menschen bildet. Als Wesensmitte ist sie zugleich Ursprung und Gipfel, darum auch schwierig und selten in der Erscheinungswelt ganz zu realisieren. Der Kontemplation entgegen steht der Drang, der von Platon noch einmal in *θυμός* und *ἐπιθυμία* aufgespalten wurde und der den weitaus größeren Teil des Seelenlebens ausfüllt. Diese Wesensmomente sind es auch, die in gleichem Verhältnis, also analog, die Natur aufbauen. Diese Anschauung steht in Einklang mit den Ergebnissen einer vorurteilsfreien Biologie, die dafür sprechen, daß der Geist weder ein „Einbruch aus einer fremden Sphäre in irdische Lebensformen" noch die Frucht eines geistlos vegetierenden Lebens ist[6]. Im allgemeinen hat jedoch das moderne Denken, die Philosophie ebenso wie Biologie und Anthropologie, Schwierigkeiten mit der Anerkennung der Kontemplation. Von einem Philosophen platonischer Richtung wurde am deutlichsten ausgesprochen, daß die Kontemplation die Wesensmitte gerade auch der Natur bildet: Nach Plotin wirkt die Natur aus der Kontemplation der Ideen heraus, analog zu einem Mathematiker, der betrachtend Figuren zeichnet[7], so daß alles Seiende nur ein „Nebenwerk" der Kontemplation ist[8]. Diese Ansicht mag befremdlich und vielleicht sogar verstiegen anmuten, sieht man aber genauer zu, so spricht die Erfahrung durchaus für sie: Allenthalben läßt sich nämlich beobachten, daß die Kontemplation der Produktion als deren Bedingung vorangeht. Für die Produktion des Künstlers können wir uns auf die Worte Cézannes stützen: Der Maler muß „sein ganzes Wollen" zum Schweigen bringen, er muß „vergessen, Stille machen, ein vollkommenes Echo sein"[9], wobei das Bedingungsverhältnis kein zeitliches Nacheinander bedeutet: Der Künstler erkennt, indem er produziert. Sollten für die Produktivität der Natur ganz andere Gesetze gelten, sollte das Natur-Schöne einen ganz anderen Ursprung haben als das Kunst-Schöne? Das wäre merkwürdig. Die Beweislast obliegt jedenfalls dem, der die Ana-

[5] Ein Beispiel dafür bei *Knapp:* Die Gene als Kapital, Fortpflanzung als Investition usw. (a. a. O. 180).
[6] *A. Portmann,* Biologie und Geist, Frankfurt 1973, 12.
[7] Enn. III 8,4,8.
[8] Enn. III 8,8,26.
[9] *L. Cézanne,* Über die Kunst, Mittenwald 1980, 13.

logie bestreitet. Daß die Kontemplation der Natur nicht voll bewußt, sondern wie im Schlaf befangen ist, wie Plotin sagt[10], ändert nichts an ihrem Charakter als Kontemplation, und wie es das Kennzeichen gerade der großen Künstler ist, daß sie nicht mehr als ein Durchgang für ihr Werk sind, so erweist sich die Natur als die größte Künstlerin, indem sie ganz in ihren Produkten aufgeht.

Das moderne Denken ist in den meisten seiner Ausprägungen antiplatonisch, es will ohne Ideen auskommen oder wenigstens den Geist zu einem Epiphänomen degradieren. Die Philosophie des Deutschen Idealismus war ein letzter Versuch, diese Tendenz aufzuhalten. Aber für die Ideen und den Geist einen Ersatz zu beschaffen, ist gar nicht so einfach. Dies zeigt sich schon an der Lehre Schopenhauers, die wie die Antithese zu Plotin klingt: Die Ideen werden zwar nicht aufgegeben, aber aller Autonomie und Wirkungsmacht beraubt; sie sind „Objektivationen" des blinden Willens. Indessen hat diese Lehre nicht die Erfahrung auf ihrer Seite: Der Wille allein ist nämlich nie produktiv, das Wollen führt nicht automatisch zum Können. Der Wille, etwas zu tun oder zu machen, mag noch so heftig sein, er kann das Vermögen dazu nicht herbeizwingen. Der Wille ist von Not und Mangel getrieben, und Not und Mangel können nicht hervorbringen, sondern nur nehmen. Das Sprichwort: „Not macht erfinderisch", hat nur dann recht, wenn es meint, daß die Not den Verstand schärft. Etwas Großes geht daraus nicht hervor. Das beste Beispiel dafür ist der gemeine Verstand: Er ist nichts anderes als das Resultat der Reduktion des Geistes für Zwecke der vitalen Bedürfnisse[11].

In der Nachfolge Schopenhauers steht auch Schelers Lehre vom Antagonismus zwischen Geist und Drang, die dem Geist und der Idee zwar nicht die Autonomie, aber die Produktivität abspricht und aus diesem Grund auch zur Verwerfung des theistischen Schöpfungsgedankens führt. Wohl ist es unbestreitbar, daß der Geist in der Welt ein recht unsicheres Dasein hat und daß die einfacher gebauten Phänomene – die Pflanze gegenüber dem Tier, die anorganische Welt gegenüber der organischen – die stabileren sind, aber daraus mit Scheler zu schließen, der Geist sei an sich ohnmächtig, ist unzulässig. Gegen Schelers These. „Mächtig ist ursprünglich das Niedrige, ohnmächtig das Höchste"[12], steht die von Platon zuerst ausgesprochene Erkenntnis, daß Macht ohne Erkenntnis überhaupt keine Macht ist[13]. Die „Macht" des Niedrigen reicht nur dazu, die Realisierung des Höheren zu stören: Eine surrende Fliege, ein Wassertropfen oder ein Virus haben allerdings das Vermögen, den größten Geist am Denken zu hindern. Das ist aber

[10] Enn. III 8,4,24.

[11] Wenn Nietzsche und Scheler vom „Schöpferisch-werden des Ressentiments" sprechen, so zeigen gerade ihre Untersuchungen, daß das Ressentiment nicht wirklich schöpferisch wird, sondern bereits vorgefundene Werte verkehrt.

[12] *M. Scheler*, Späte Schriften, Bern 1976, 52.

[13] Gorgias, 466e-468e.

eine defiziente Form von Macht. Was Macht im eigentlichen Sinn bedeutet, ist eher an der Ausbreitung des Lichtes abzulesen: Selbstmitteilung. Daran gemessen, sind alle Formen des Aufdrängens und Wegdrängens mißglückte Selbstmitteilungen. Jede Selbstmitteilung nämlich, die ihren Empfänger reduziert, steht mit ihrem eigenen Wesen in Widerstreit: Je weniger der Empfänger ist, desto weniger kann er aufnehmen.

In der Biologie soll die Theorie von Mutation und Selektion den Ersatz des Geistigen besorgen: Durch den Zufallsmechanismus der Mutation entstehen Änderungen im Erbgut, und von den Resultaten dieser Änderungen überleben und setzen sich durch diejenigen, die der Umwelt am besten angepaßt sind. Abgesehen davon jedoch, daß die allermeisten Mutationen nur eine schädigende Wirkung haben, arbeitet kein Künstler auf solche Weise, und wir haben keinen Grund anzunehmen, daß das Vorbild aller Künste so kunstlos verfährt. Ein Künstler kann den Zufall benutzen, aber er ordnet sich ihm nicht unter. Kein Baumeister legt einen Stein und noch einen auf den anderen und schaut, „was dabei herauskommt". Am Anfang steht vielmehr die Idee des Ganzen (wenn auch nicht notwendig bis in alle Einzelheiten bestimmt). Ein großes Kunstwerk hat es auch nicht nötig, sich „anzupassen", da es von Anfang an mit seinem Ort in Einklang steht. Der Ort ist ein Moment der Idee. Der Tempel von Bassai entspricht der Felsenwildnis, weil er der Idee des Tempels entspricht.

Unter den Kritikern des Darwinismus seien hier nur Popper und Portmann genannt. Popper betont die Aktivität der Lebewesen. Die Natur macht Erfindungen, so wie wir[14]. Ja, aber Erfindungen werden nicht von ungefähr gemacht. Daß man Erfindungen zur Verbesserung der Lebensbedingungen macht[15], ist ein naives utilitaristisches Vorurteil. Die erfindende Phantasie hat ganz Anderes im Blick. Weiter führen Portmanns Studien zur Bedeutung von Darstellung und Ausdruck in der Natur[16]. Alle Wesen stellen sich selbst dar, drücken sich selbst aus. Auch der Mensch stellt unwillkürlich bei allem Tun sich selbst mit dar. Aber was ist dieses „Selbst", und wodurch unterscheiden sich geglückte von mißglückten Darstellungen? Die Phänomene Darstellung und Ausdruck können offenbar sehr Heterogenes bedeuten. Befragen wir sie phänomenologisch, das heißt auf ihren verborgenen Logos, so zeigen sich auch hier eine defiziente und eine ursprüngliche Form. Das von Portmann herangezogene Beispiel aus der Menschenwelt: Motorradfahrer, die mit dem Knattern ihrer Maschinen die Städte verseuchen[17], illustriert gerade die defiziente Form, das, was Selbstdarstellung ursprünglich nicht ist. Das „Selbst" wird in dem Maß aufdringlich, als es nicht mehr es selbst ist. Die Absicht zur Selbstdarstellung steht der Selbstdarstel-

[14] *K. Popper.* Auf der Suche nach einer besseren Welt, München 1988[3], 26.
[15] Ebd.
[16] *A. Portmann,* Vom Lebendigen, Frankfurt 1979[2].
[17] Ebd. 101.

lung im Weg. Es macht dann übrigens keinen sonderlichen Unterschied, ob man zu dieser Art „Selbstdarstellung" ein Klavier oder ein Motorrad verwendet. Der Mensch stellt dann sein wirkliches Selbst dar, wenn er sich in den Dienst der Selbstmitteilung der Ideen stellt. Wo die Idee schwindet, da bleibt von der Selbstdarstellung nur „Imponiergehabe" übrig. Darstellung und Ausdruck sind entweder Ideendarstellung und Ideenausdruck oder nichts. Offen, sehend für die Idee wird das Seiende durch sein kontemplatives Vermögen. Die Natur entwickelt Augen, weil sie von Anfang an mit Sehvermögen begabt, das heißt offen, sich selbst transzendierend, ist, und zwar nicht erst in den Lebewesen, sondern schon in der anorganischen Welt: Der ruhig hingebreitete Wasserspiegel ist schon Auge. Nur metaphorisch und uneigentlich – aber gilt das von den Augen der Lebewesen etwa nicht? Die Offenheit wiederum empfängt, „lernt", das Seiende von den Ideen. Bewußtsein ist ein Reflex der Ideen, oder: Bewußtsein ist eine der Erfindungen – und schwerlich die größte –, welche die Phantasie aus dem Blick auf die Ideen hervorgebracht hat. Gemäß dem Gesetz, wonach das für uns Frühere der Sache nach das Spätere ist, ist Bewußtsein eine Folge der Kontemplation, nicht deren Grund. Die Idee ist das schlechthin Offene und sich Mitteilende. Darum wurde sie immer lichthaft gedacht, denn das Licht vereinigt in sich die beiden Momente Offenheit und Selbstmitteilung. (Die Frage nach dem Ort der Ideen, die von Plotin anders als von Platon und von Augustinus und den christlichen Platonikern wieder anders beantwortet wurde, muß hier auf sich beruhen, da sie nicht unter die Zuständigkeit der Naturphilosophie fällt.)

Woher dann die vielen häßlichen und abscheulichen Gebilde, die es in der Natur doch auch gibt? Bilder der Ideen können derartige Phänomene nicht sein, und die Auskunft, sie stammten bloß aus Schwächen oder Unvollkommenheiten der Natur, nimmt die Sache zu leicht. Die Analogie der Kunst kann zu einer besseren Antwort anleiten. Hier sehen wir, daß es auch eine Größe im Häßlichen gibt, die nichts weniger als ein Werk der Schwäche ist, zu der vielmehr Genie gehört. Unleugbar gibt es auch eine Lust am Häßlichen, jedoch nur in Zeiten des Niedergangs der Kunst, wo man weder weiß, was das Schöne, noch was das Häßliche in Wahrheit ist. Wo es einer Kultur um die Kunst ernst ist, wendet sie sich aus einem anderen Grund dem Häßlichen zu: Um seinen Bann zu brechen, um sich davon zu befreien. Was Bild geworden ist, das ist faßbar geworden und damit seiner ärgsten Unheimlichkeit beraubt. Wenn also die Natur das Häßliche hervorbringt, so vermutlich darum, um das Nichts, das sie ständig umdroht, zu bannen. Für den gemeinen Verstand ist das Nichts das, woran man sich nicht zu kehren braucht; nichts scheint weniger nötig, als es zu bannen. Aber immer ist das, was der gemeine Verstand verachtet, der besorgtesten Aufmerksamkeit wert. Das Nichts ist, gerade weil das Nichtigste, deshalb das Aufdringlichste und Massivste, so sehr, daß man eben dies nicht einmal mehr spürt (etwa so, wie ein überstarker Reiz die Sinnesorgane betäubt). Um überhaupt er-

tragen werden zu können, muß es Gestalt werden: Dies ist dann eben das Häßliche. Das Entsetzen, das den Menschen angesichts monströser Bildungen besonders der Tierwelt ergreift, zeigt an, daß er hier an der Grenze des Nichts steht. Da alle Gestalt ihren Ursprung in der Idee hat, hat das Häßliche als Gestaltetes Anteil an der Idee. Die Idee ermöglicht die Bannung des Nichts in die Gestalt.

Kontemplation und Drang

Die Kontemplation der Natur ist, weil vom Drang benommen, „schläfrig". Das schließt nicht aus, daß die Natur, ihren größeren Kräften entsprechend, größere Werke als der Mensch hervorbringt. In der Natur wohnen Widerspiegelung der Idee und blinde Selbstbefangenheit dicht beisammen. Das widerspricht sich nicht: Ein Wesen kann sehr wohl die Idee erblicken, ohne sie als solche zu erkennen. Es gelingt dann nicht, sie festzuhalten, weil es an Kritik-, das heißt Unterscheidungsvermögen, fehlt. Dies aber ist es, was eigentlich das Wachen vom Schlafen unterscheidet. So fehlen in Zuständen der Benommenheit – durch Schläfrigkeit oder Drogeneinwirkung – nicht so sehr die Wahrnehmungs- und Denkfähigkeit (die können sogar gesteigert sein) als das Urteil über Wahrnehmungen und Gedanken. Das ist die Art Blindheit, die Platon der Doxa zuschreibt. Die Schwierigkeit besteht generell nicht im Finden – auch die Doxa kann einmal von ungefähr das Gute und Wahre treffen –, sondern im Bewahren: Bei der nächstbesten Gelegenheit läßt die Doxa das Gute und Wahre fahren. (Ein anschauliches Beispiel für diesen Ablauf gibt das Märchen von Hans im Glück.) Schon die anorganische Natur zeigt dieses Doppelgesicht: Das Feuer, im stillen Lohen der Flamme eine Erscheinung von Leben und Geist, kann im Nu das grausamste und zerstörerischste Element werden. In der organischen Natur bringt die Pflanze in ihrer Blüte die herrlichste Erscheinung des Wesens der Kontemplation, die höchste natürliche Vergeistigung der Materie, hervor, doch ein und dieselbe Pflanze ist zugleich ein gieriges, rücksichtsloses Monstrum. Bei den Tieren gibt es Organe wie Hörner und Zähne, die zugleich Schmuck und Waffe sind. Hierher gehört auch die Bemerkung von Ernst Jünger, daß die „Gottesanbeterin", „Mantis religiosa", ihren Namen keineswegs zu Unrecht trägt: „Die Haltung der Arme ist die der Bitte – etwa um das tägliche Brot, das die Mantis in Form einer Fliege verzehrt."[18] Erst dem Menschen ist das Unterscheidungsvermögen für das kontemplative und das dranghafte Moment gegeben.

Das Erwachen ist ein Akt des Erwachenden selbst. Es geschieht zwar gewöhnlich nicht willentlich, aber auch nicht ohne die Einwilligung des Erwachenden. Es ist also die Natur, die im Menschen erwacht. Im Menschen erkennt die Natur sich selbst, und damit wird der Ursprung alles Seienden, die

[18] *E. Jünger*, Siebzig verweht II, Stuttgart 1981, 305.

Kontemplation, offenbar. Wenn das Wesen einer Sache an deren vollkommenster Verwirklichung abzulesen ist, dann das Wesen der Natur am vollkommenen Menschen. Dagegen spricht keineswegs, daß der Mensch ein spätes und, wie es scheint, nebensächliches Produkt der Evolution auf einem unbedeutenden Planeten ist. Wie der Schlaf nicht zum Erwachen, so strebt die Evolution nicht zum Menschen. Die Schlaftrunkenheit ist im Leben der Individuen das Vorherrschende, Erwachen die Ausnahme; sollte es in der Natur im Ganzen anders sein? Trotzdem ist das wache und nicht das schlafende Leben das eigentliche Leben. Potentiell gab es alle Lebewesen, auch den Menschen, seit Anfang der Welt, denn die Möglichkeit ihrer Entstehung lag in den Naturgesetzen beschlossen. Der Mensch gehört also von Anfang an zur Natur. Richtig ist allerdings, daß die Entdeckungen der neuzeitlichen Wissenschaft die Differenz zwischen Wesen und Erscheinung verschärft ins Bewußtsein bringen. Das Erwachen der Natur findet an einem gänzlich unscheinbaren Ort statt, die physische Stellung des Menschen im Universum entspricht nicht mehr seiner metaphysischen Stellung[19]. Der Schwund des Mythos führt zum Zerbrechen der Analogie des Physischen und Metaphysischen. Vielleicht liegt hier der größte und folgenreichste Fall von Ausgleiten auf dem von Platon „äußerst schlüpfrig" genannten[20] Gelände der Ähnlichkeit vor[21]. Die Proteste gegen Galilei und Darwin, die von der Wissenschaftspropaganda psychologisch auf die Kränkung der menschlichen Eitelkeit zurückgeführt werden, galten im Grunde dem Prinzip der neuzeitlichen Wissenschaft, gerade das Wesentliche auszusparen. Diesem Prinzip verdankt sie ihre Erfolge. Denn das Wesenhafte wäre nicht wesenhaft, wenn es sich methodisch und exakt dingfest machen ließe. Unter philosophischem Aspekt die bedeutendste Folge der neuzeitlichen Wissenschaft ist also wohl die Erschwerung und Verlängerung des Aufstieges von der Erscheinung zum Wesen. Die Analogie bildete die Brücke dazwischen; nun muß ein Abgrund durchstiegen werden.

Hieraus ergibt sich auch, daß für die um sich greifende Naturverwüstung nicht der angebliche „Anthropozentrismus" des europäischen Denkens haftbar gemacht werden kann. Anthropozentrik ist natürlich zu verwerfen, wenn damit das rücksichtslose Sich-breit-Machen des Menschen auf Kosten anderer Geschöpfe gemeint ist. Nur, was sich da breit macht, ist ja gerade das Nicht-Wesen des Menschen, der Drang. Das eigentliche Zentrum des Menschen, die Kontemplation, ist frei von Eigeninteresse. Ein Zentrum, das alles an sich saugt, zerstört sich selbst als Zentrum. Die Kontemplation ist

[19] Vgl. *R. Spaemann*, Das Natürliche und das Vernünftige, München 1987, 47.

[20] Sophistes 231a.

[21] Ein instruktives Beispiel für die moderne Forcierung physischer auf Kosten metaphysischer Analogien stellt Konrad Lorenz' Entmythologisierung der Begeisterung dar: Nicht mehr ein Geist oder gar, wie das griechische Wort „Enthusiasmus" besagt, ein Gott soll von dem Begeisterten Besitz ergriffen haben, sondern die „intraspezifische Aggression" mit Symptomen, die sich ebenso bei der sozialen Verteidigungsreaktion von Schimpansen finden (*K. Lorenz*, Das sogenannte Böse, München 1975[3], 241ff.).

allem Seienden dienstbar. Wenn das Zentrum des Menschen mit dem der Natur zusammenfällt, dann ist die Antithese Biozentrik – Anthropozentrik verkehrt. Das Denken ist dann, und nur dann, biozentrisch, wenn es anthropozentrisch ist. Die moderne Naturverwüstung ist ein Zeichen für den drohenden Verlust des Zentrums – sowohl der Natur als auch des Menschen.

Im Menschen wird die Natur sich offenbar. Genau darum ist er mehr als Natur, denn die Natur als solche ist sich selbst nicht offenbar. Sie bleibt befangen in der Dunkelheit des Dranges. Die Durchlichtung des Dranges übersteigt die Möglichkeiten der Natur; erst im Menschen zeigt sich ein Schimmer davon. Durchlichtet ist der Drang, wenn er eins geworden ist mit Erkenntnis. Gewöhnlich ist das nicht der Fall, auch beim gewöhnlichen Menschen nicht: Das Normale ist, daß die Erkenntnis den mehr oder weniger widerspenstigen Drang in die rechte Richtung zwingt, indem sie zum Beispiel einen ungerechtfertigten Affekt unterdrückt. In solcher Verfassung sind Drang und Kontemplation offenbar noch nicht eins. Licht ist der Drang dann, wenn er nicht mehr aus ungerechtfertigtem Anlaß entbrennen kann, von Anfang an auf das Wahre gerichtet und in keiner Weise korrekturbedürftig ist.

Weil in der Natur Kontemplation und Drang ungeschieden sind, eignet ihr das elementare Denken. Den Menschen dagegen zeichnet das freie Denken aus. Frei heißt es deshalb, weil es von der Botmäßigkeit des Dranges befreit ist. Im Menschen gerät die Natur in die Krise: der Antagonismus, der von Anfang an in ihrem Grunde liegt, drängt zum Austrag, und die Natur zeigt ihm keinen Weg zur Schlichtung. Hier ist der Punkt, wo die Analogie endet. Zum gänzlich licht gewordenen Drang hat die Natur kein Analogon. Der Wunsch Gottfried Benns: „Ach, daß wir unsere Ururahnen wären …", ist verständlich, aber er führt in die Irre. Die ersehnte Einheit läßt sich nur auf höherer Stufe finden, und da kommt auch der Drang erst zu sich selbst. Erst der in Licht verwandelte Drang ist wirklich er selbst. Damit wird auch die Natur erst sie selbst, befreit von ihrem eigenen Dunkel[22].

Warum ist die Natur dunkel, warum ist dem Niederen soviel Vermögen, das Höhere zu stören, eingeräumt? Ist dies nicht ein Zeichen, daß in der Natur von Anfang an etwas in Unordnung, daß die Natur selbst nicht in ihrem ursprünglichen, gesunden Zustand ist? Wenn wir uns zum konsequenten Gebrauch der Analogie entschließen, gelangen wir zu der Vermutung, daß dem gegenwärtigen Zustand der Natur eine freie Entscheidung voranging. Am Menschen sehen wir nämlich, daß die Krankheit, die im wehrlosen Ausgeliefertsein an den Drang, in der Sucht, besteht, die Folge einer sittlichen Fehlentscheidung ist. Die Tatsache, daß das Kind zunächst vom Drang

[22] Vgl. Heideggers Vermutung (unter Hinweis auf Römer VIII, 19: „das ängstliche Harren der Kreatur"), daß ein verborgenes Leiden und Entbehren die Tierwelt ob ihrer „Weltarmut" durchzieht (Die Grundbegriffe der Metaphysik, GA 29/30, Frankfurt 1983, 395f.).

beherrscht ist, eignet sich nicht als Argument für die Priorität des Dranges, denn die zeitliche Abfolge zeigt eben nicht die wesenhaften Verhältnisse.

Wenn im Menschen offenbar wird, was die Natur von Anfang an ist, so ist zu vermuten, daß auch das Gute und das Böse die Natur offenbar machen. Nun ist die Natur selbst weder gut noch böse, da die unabdingbare Voraussetzung der Freiheit fehlt. Auch vermuten wir allzu leicht Gier oder Haß, wo die Natur spielt. Das Raubtier ist nicht „böse", wenn es sich Beute holt, es befindet sich in gespannt-freudiger Erregung[23]. Weil die Katze spielen will, fängt sie Mäuse. Ein Garnknäuel kann ihr zum Spiel ebenso dienen wie eine Maus. Wie die Kontemplation, die mit dem Spiel verwandt ist, dem Handeln vorangeht, so ist das Spiel keine Zugabe zur Arbeit, sondern kommt vorher. Beide, Kontemplation und Spiel, haben Freiheit von Not zur Voraussetzung. Nur: Weshalb ist das Spiel so grausam? Offenbar deshalb, weil die Naturwesen gegeneinander verschlossen sind, weil sie, nach dem Wort Heraklits über die Schlafenden, keine „gemeinsame Welt" haben[24]. Sie sind eingeschlossen in ihre jeweilige Welt, und diese ist eng: Sie besteht nicht aus Seiendem, sondern aus Reizen, die ein Instinktverhalten auslösen. In der freien Übernahme dieser Eingeschlossenheit und Enge liegt der Grund des Bösen. Der Mensch ist also böse, sofern er den Naturzustand zu dem seinen macht. Seinen heimlichen Anfang hat das Böse in der Abneigung, eine Realität, die den Trieben nicht genehm ist, zur Kenntnis zu nehmen; seinen Gipfel erreicht es im zweckfreien Spiel, in dem nur die Neugier ihre Befriedigung sucht (wie in den Menschenexperimenten Kaiser Friedrichs des Zweiten von Hohenstaufen).

Woher rührt die Eingeschlossenheit? Sicherlich nicht aus dem Drang als solchem, denn der kann auch ganz rein und licht werden. Auch die „Aggression" kann nicht für das Böse verantwortlich gemacht werden, zumal es eine von sich aus zum Kampf drängende Aggressivität auch bei den Tieren nicht gibt; der Angriff steht immer im Dienst anderer biologischer Funktionen[25]. Böse wird der Drang erst durch Verabsolutierung im freien Willen. Die Naturwesen können ihn nicht verabsolutieren, denn der Drang *ist* ihnen absolut. Wenn das Böse in der Verabsolutierung des Dranges besteht, so das Gute in dessen Relativierung. Den Naturwesen fehlt für beides die notwendige Voraussetzung: Das Absolute ist ihnen nicht offenbar. Gut ist keineswegs die Auslöschung der Interessen, die Schopenhauersche „Verneinung des Willens zum Leben", denn darin verbirgt sich nur eine andere Verabsolutierung. Der Mensch allein kann zu seinen Antrieben „Nein" sagen, aber der Mensch allein kann auch zu ihnen „Ja" sagen. Auch Feindschaft ist nicht an sich böse[26]. Freund und Feind sind natürliche Gegeben-

[23] *Lorenz* 32.

[24] B 89 (Die Fragmente der Vorsokratiker, Hrsg. *Diels/Kranz*, Berlin 1974[17], 171).

[25] *B. Hassenstein* in: Neue Anthropologie II, Hrsg. *Gadamer/Vogler*, Stuttgart 1972, 83.

[26] Gegen Georg Picht, der in dem Aufsatz „Über das Böse" das Freund-Feind-Schema als solches für böse erklärt (*G. Picht*. Hier und Jetzt II. Stuttgart 1981, 499).

heiten; sie sind als solche zu übernehmen wie andere auch. Böse ist erst die absolute Feindschaft, die sich die vollständige, bedingungslose Vernichtung des Feindes zum Ziel setzt.

Dem Tier ist die durch den Drang jeweils erschlossene Welt absolut. Daher kommt es zu dem Hochzeitsbrauch der Gottesanbeterin und mancher Spinnen: Nach Abklingen des Begattungsdranges erscheint die Gestalt des Partners als Beute und wird einverleibt. Der Partner hat keine Substanz, er ist völlig relativ auf die Stimmungszustände des Tieres. Doch auch die höheren Tiere leben fast ganz in der Gegenwart, genauer: in einem Analogon zu dem, was wir „Gegenwart" nennen, denn Gegenwart im strengen Sinn gibt es nur für Wesen, die auch Nicht-Gegenwart kennen. Die Tiere können zwar früher Gesehenes wiedererkennen, so wie der Hund des Odysseus seinen Herrn bei der Rückkehr erkannte, doch das Erinnerungsvermögen, das heißt die Fähigkeit, den Sinnen nicht Gegenwärtiges zu reproduzieren, scheint sehr enge Grenzen zu haben. Die Steigerung der Erinnerungsfähigkeit wurde als „der stärkste Entwicklungsimpuls zum Menschen" bezeichnet[27]. Der Drang läßt, weil er sich selber absolut ist, kein Abwesendes ins Erscheinen zu. Vermutlich ist das eine Seite der Sprachlosigkeit der Tiere. Sprache schafft Distanz: Man befreit sich von einer Sache, indem man sie ausspricht, und Sprache schafft Nähe: Man bringt eine Sache heran, indem man sie ausspricht. Benennen heißt sowohl Distanz-schaffen als auch Vertraut-machen. Das Leben im Drang ist distanzlos. Es kennt keine Ferne und darum auch keine Nähe[28].

Wenn die Natur im Schlaf befangen ist, so träumt sie auch. Daraus erklärt sich die überschwengliche, aller menschlichen Vorstellungskraft spottende Phantastik so vieler natürlicher Bildungen. Bekanntlich ist die Phantasie im Traum viel lebhafter als im Wachzustand; im Traum haben wir Einfälle, die uns wach niemals in den Sinn kämen. Der Eintritt in die Tageswelt bringt Ernüchterung mit sich, und sie bleibt an Schönheit wie an Schrecklichkeit hinter der Traumwelt zurück. Dabei verträgt sich Traumhaftigkeit durchaus mit Intelligenz und Planmäßigkeit. Es steht damit nicht anders als oft mit dem Leben des Individuums: Es verfolgt einen Plan nach dem anderen, es realisiert Werk für Werk, aber der „labyrinthisch irre Lauf" des Ganzen ist kein Ergebnis bewußter Planung. Der Träumer ist sehend im Einzelnen, blind im Ganzen, ohne Erinnerung und Voraussicht. (Über einen verborgenen Plan jenseits der Natur, der das diesseitige Gewebe aus Planmäßigkeit und Planlosigkeit übergreift und lenkt, ist damit nichts ausgesagt.)

---

[27] *A. Remane* in: Neue Anthropologie I, 321.

[28] Die Schimpansin, die die Zeichensprache der Taubstummen erlernte und sich damit verständigen konnte, ist allein schon deshalb kein Argument für die Existenz einer „Tiersprache", weil sich die „Mitteilungen" der Schimpansin immer auf unmittelbar Gegenwärtiges bezogen (gegen *Remane* 322 f.).

Natur und Ethos

Wenn der Mensch im Wesensbau mit der Natur übereinstimmt, dann werden die Grundlagen der Naturphilosophie und der Ethik die gleichen sein; wo jene auf Verstandesmaß reduziert wird, gerät auch diese in Gefahr. Allerdings kann die Ethik ihre Gesetze nicht auf solche Weise aus der Natur beziehen, daß sie das Verhalten der Naturwesen zur Nachahmung empfiehlt: in diesem Sinn besteht der oft zitierte Satz: „Aus dem Sein folgt kein Sollen", zu Recht. Die Ethik beginnt, wo die Kontemplation vom Drang frei wird. Die Natur ist unvollendet, und dem Menschen ist die Aufgabe gesetzt, sie in sich zur Vollendung zu bringen. Das ist wohl der recht verstandene Sinn des Auftrages, sich die Erde untertan zu machen, denn auch die Erde ist ja im Menschen eigentlicher sie selbst als draußen. Die übrigen Wesen brauchen keine Ethik, weil ihnen ihr Ethos schon gegeben ist. Nachdem die Kontemplation frei wird vom Drang, kann sie ihn messen, kann das Gewicht jeder seiner Forderungen wägen: Das ist die Leistung der Ethik. Die Ethik als Lehre vom Ethos, das heißt Aufenthaltsort, mißt Nähe und Ferne. Unermeßlich ist nur das Absolute. Wenn von Natur aus „jeder sich selbst der Nächste" ist, so stellt die Ethik diesen Irrtum richtig, indem sie eigene und fremde Interessen mit demselben Maß mißt. Sie relativiert die Differenz zwischen mir und dem anderen. Für den Drang ist diese Differenz absolut. Die Möglichkeit des Mit-seins ist also eine Folge des Freiwerdens der Kontemplation.

Die Ethik kann nur die Kontemplation zu ihrer Basis haben. Wenn aus dem Bild des Seienden die Kontemplation ausfällt, so ist auch die Ethik betroffen. Da man vor einem offenen Bekenntnis zur Bestialität des Menschen zurückscheut, muß aus dem Drang ein Ethik-Surrogat beschafft werden. Das aktuellste Beispiel dafür ist der Versuch der Soziobiologie, eine „Ethik" auf der Basis des Überlebens aufzubauen. Die Soziobiologie bestreitet die Möglichkeit interessefreien Handelns. So soll die Theorie vom „Gen-Egoismus" die Differenz zwischen „Binnen- und Außenmoral", das heißt die Tatsache, daß man für eigene Angehörige und Freunde zu größeren Opfern bereit ist als für fremde, erklären: ein Verhalten, das sich bereits im Tierreich findet. Dem soziobiologischen Konzept zufolge ist dieser abgestufte „Kooperations-Altruismus" eine Strategie des „Gen-Egoismus": Für die Erhaltung und Verbreitung des Gen-Pools, dem der jeweils Handelnde angehört, ist es günstiger, wenn gegenseitige Hilfsbereitschaft, bei Gleichgültigkeit oder Feindschaft gegen Außenstehende, das Verhalten der Individuen bestimmt[29]. Bei dieser Erklärung bleibt offenkundig das Ethische auf der Strecke. Die natürliche, genetisch begründete Anhänglichkeit an die eigene Gruppe, insbesondere die eigenen Nachkommen, erhöht gewiß die Einsatz-

[29] Nach: *G. Patzig*, Kann die Natur Quelle moralischer Normen sein?, in: Gut und Böse in der Evolution, Hrsg. *Daecke/Bresch*, Stuttgart 1995, 91.

bereitschaft, aber sie begründet nicht die Sittlichkeit der Handlung. Der Gruppenegoismus ist um nichts besser als der Individualegoismus. Die wirklich ethische Erklärung für jene Abstufung der Opferbereitschaft ist in der Endlichkeit unseres Daseins zu finden. Wer allen helfen will, hilft keinem; wer für alle ist, ist für niemand. Als relative Wesen leben wir an einem begrenzten Ort in einer bestimmten Gemeinschaft, die im Konfliktfall größere Anforderungen an uns zu stellen berechtigt sind als fremde[30]. Das Absolute löscht das Relative nicht aus, es läßt das Relative sein, was es ist.

Nach Platon spielt sich der eigentliche Krieg in der Seele des Menschen ab[31]. Dieser Krieg ist die Ursache aller Völker- und Bürgerkriege. Damit ein Mensch einem anderen Gewalt antun kann, muß er zuerst sich selber Gewalt antun: Den kontemplativen Sinn totschlagen und den verblendeten Drang auf den Thron heben. (Dieser Totschlag ist so wenig metaphorisch wie das „steinerne Herz".) Hieraus ergibt sich auch, daß die Pflicht gegen sich selbst den Anfang der Ethik bildet. Der Selbstmord in diesem Sinn ist das fundamentale Verbrechen, und er ist sehr viel häufiger als es scheint. Dieser interne Krieg bleibt den Tieren erspart. Die „organisierte innerartliche Mehrfachtötung" (so die verhaltensbiologische Definition des Krieges[32]), die man bei Ratten und Schimpansen beobachtet, ist deshalb etwas anderes als Krieg. Nichtsdestoweniger ist die Natur als ganze von unsichtbarem Krieg durchzogen, sofern nämlich Drang und Kontemplation nirgends zu einem wesensgemäßen Ausgleich kommen – außer in der Seele des Menschen. Eigentlicher Friede ist also auch nur im Menschen.

[30] Vgl. *R. Spaemann,* Glück und Wohlwollen, Stuttgart 1989, 146ff.
[31] Nomoi 626e.
[32] Nach: *G. Vollmer,* Wollen – Können – Dürfen, in: Gut und Böse (s.o. Anm. 29) 74.

ThPh 72 (1997) 395–404

Metaphysische Physik?

Zum Metaphysikbegriff in reduktionistischen Weltbildentwürfen moderner Physiker

Von Reinhold Esterbauer

1. Vorbemerkungen

Der Umgang mit der Natur und die technischen Möglichkeiten der Naturbeherrschung sind mittlerweile – wie andere Handlungen auch – dem Zwang gesellschaftlicher Rechtfertigung ausgesetzt. So stellt zum Beispiel Hubert Markl in seinem SPIEGEL-Esasay „Pflicht zur Widernatürlichkeit“[1] seine Forderung nach Naturmanipulation in den Zusammenhang von „Selbstverpflichtung zur Humanität“ und „zur Menschenliebe[2]“. Ebenso begründet Hans-Peter Dürr, der Markls „globale[s] Biosphären-Management“ als „Anmaßung“ scharf verurteilt, seine Kritik nicht mit naturwissenschaftlichen, sondern mit ethischen Argumenten[3]. Ökologie und Gentechnologie provozieren längst nicht mehr nur Fragen im Binnenraum der Naturwissenschaften, sondern in hohem Maße auch gesellschaftliche und ethische Problemstellungen.

Im Zuge dieser Entwicklung wurde auch die Schöpfungstheologie vor neue Aufgaben gestellt. Theologen suchen nach einer Phase des neutralen Nebeneinanders das Gespräch mit Naturwissenschaftlern wieder und versuchen, sich selbst in die Um- beziehungsweise Mitweltdebatten einzubringen. Umgekehrt publizieren Naturwissenschaftler zunehmend Entwürfe von Weltanschauungen, in denen sie den Anspruch erheben, zur Gottesfrage naturwissenschaftlich Stellung nehmen zu können. Und nicht selten wird von beiden Seiten einer Einheitswissenschaft das Wort geredet, wobei vornehmlich der Zeitbegriff als Verbindungsglied zwischen beiden Wissenschaftsbereichen fungieren soll[4]. Zu diesem Zweck werden Grenzüberschreitungen in Kauf genommen oder sogar gefordert, damit das Gespräch in Gang kommt[5], ohne daß freilich auf die unterschiedlichen methodischen Grundlagen geachtet wird.

Im folgenden werde ich Weltbildentwürfen einiger Physiker nachgehen, die im Laufe ihrer Ausführungen auf Metaphysik zu sprechen kommen. Dabei gilt mein Interesse vornehmlich der Art und Weise, wie der Zusammenhang von Naturwissenschaften und Metaphysik bestimmt und wie von Gott gesprochen wird. Weil mir die vorgestellten Vorschläge, das Verhältnis von Metaphysik und Naturwissenschaft zu bestimmen, als weitgehend unzureichend erscheinen, schlage ich zuletzt einen alternativen Weg vor. Ich meine, daß lebensweltliche Naturerfahrung den Ausgangspunkt für eine Naturphilosophie bilden sollte, besonders wenn sie den Anspruch erhebt, Metaphysik sein zu wollen.

2. Metaphysik als Rede von Gott

Von Gott ist in naturwissenschaftlichen Weltbildentwürfen oft dann die Rede, wenn das „anthropische Prinzip“ zur Sprache kommt. Das „anthropische Prinzip“ besagt in seiner

---

[1] *H. Markl*, Pflicht zur Widernatürlichkeit, in: Der Spiegel Nr. 48 (1995) 206f.

[2] „Wenn wir Selbstverpflichtung zur Humanität, zur Menschenliebe, als unsere Aufgabe und unsere Verantwortung erkennen und annehmen, dann folgt daraus, daß wir die Pflicht zu einer Moral der Widernatürlichkeit akzeptieren müssen“ (*Markl* 207).

[3] *H.-P. Dürr*, Pflicht zur Mitnatürlichkeit, in: Der Spiegel Nr. 5 (1996) 154f.

[4] Vgl. von physikalischer Seite: *P. Davies*, Die Unsterblichkeit der Zeit. Die moderne Physik zwischen Rationalität und Gott, Bern 1995.

[5] Vgl. *H. v. Sprockhoff*, Naturwissenschaft und christlicher Glaube – ein Widerspruch?, Darmstadt 1992 (= WB-Forum 71) 145: „Grenzüberschreitungen sind erwünscht, sind sogar zu fordern, weil nur dann das Gespräch zwischen Naturwissenschaft und Theologie, und auch Philosophie, zustande kommt.“

schwachen Form, daß die Anfangsbedingungen und Naturgesetze des Kosmos so beschaffen gewesen sein müssen, daß Leben entstehen konnte, weil es nun einmal Leben gibt[6]. In seiner starken Form meint es hingegen ein ausdrücklich teleologisches Denken, das den Menschen von Anfang an als den Zweck und das Ziel der Naturgesetze sehen möchte[7].

Während das „starke anthropische Prinzip" meist als unwissenschaftlich abgetan wird, findet das „schwache" bei vielen Physikern Zustimmung. Freilich wird es nicht als naturwissenschaftliches Datum angesehen, sondern als methodisch wichtige Hypothese[8]. Im Laufe der Erörterung dieses Prinzips schließt sich fast immer eine Stellungnahme zur Metaphysik an. Dieser Begriff steht dann, gleichgültig ob Metaphysik für möglich gehalten wird oder nicht, vornehmlich für eine sinnvolle Rede von Gott. Wie solche Zustimmung beziehungsweise Ablehnung strukturiert ist, möchte ich nun an einigen Beispielen aufzeigen.

2.1 Aufhebung der Metaphysik

Der Philosoph Franz Josef Wetz hält die Naturwissenschaft für einen „Komplizen"[9] einer Weltanschauung, die jegliche teleologische Natursicht unmöglich macht. Wiewohl die Naturwissenschaften offenließen, ob es über die von ihnen erfaßte Welt hinaus noch etwas Reales gibt, seien ihre „methodische Abstraktion" sowie „ihr Absehen von allen höheren Sinn- und Wertbestimmungen" Ursache dafür, daß nur ein „sinn- und wertindifferentes Weltall" zum Vorschein komme[10]. Aber auch in inhaltlicher Sicht sei die Naturwissenschaft mit einer reduktionistischen Weltanschauung im Bunde, da „ihre Gesamtsicht der Welt jede andere Abschlußdeutung in höchstem Maße unglaublich mach[e], jedenfalls zu etwas Unwahrscheinlichem degradier[e]"[11]. Wetz tritt für einen „*Absolutismus der Welt*"[12] ein, den er als „das Ergebnis einer Hermeneutik des wissenschaftlichen Weltbildes"[13] bestimmt.

Dieser „Absolutismus der Welt" geht charakteristischerweise mit der Ablehnung dessen einher, was im „anthropischen Prinzip" zum Ausdruck kommt. Wetz spricht der Welt nicht nur jeden Sinn ab, sondern hält sie auch für grund- und zwecklos. Da der Mensch Teil dieser Welt ist, trifft die Aussage, wonach „gewissermaßen eine Gleichgültigkeit und Gleichwertigkeit jedes Augenblicks und jeder Raumstelle, jedes physischen Prozesses und Zustandes gegenüber allen anderen"[14] walte, auch auf ihn zu. Das bedeutet, daß der Mensch mit der „Gleichgültigkeit, Unerheblichkeit und Nichtigkeit [seines] Daseins im und für das Ganze des Weltgeschehens"[15] konfrontiert ist: „Weder ist der Mensch für die Welt geschaffen noch die Welt für den Menschen."[16]

Parallel zur Behauptung, die Naturwissenschaften hätten gezeigt, daß der Mensch eine Raum-Zeit-Stelle im Universum sei, die ohne jede Sinnstruktur zu denken ist, lehnt Wetz auch die Metaphysik ab. Die Bestreitung der spekulativen Metaphysik ist nach Wetz in der Moderne zur fast „unbezwinglichen Evidenz" gelangt[17]. Die „Behauptung privilegierter Erkenntnisquellen und das Versprechen sicherer Beweisführungen"[18] seien obsolet geworden. Metaphysik und Weltanschauungen, die im Gegensatz zu erste-

---

[6] *A. Benk,* Physik unterwegs zur Metaphysik? Theologische und philosophische Aspekte der modernen Physik, in: StZ 120 (1995) 663–676, 671.

[7] *Benk* 672.

[8] Vgl. *v. Sprockhoff* 144.

[9] *F. J. Wetz,* Lebenswelt und Weltall. Hermeneutik der unabweislichen Fragen, Stuttgart 1994, 332.

[10] Ebd.

[11] Ebd. 335.

[12] Ebd. 326.

[13] Ebd. 327.

[14] Ebd. 328.

[15] Ebd.

[16] Ebd.

[17] Ebd. 268. Vgl. auch die an dieser Stelle in zehn Punkten angeführte Kritik an der Metaphysik.

[18] Ebd. 269.

rer zwar noch Geltung beanspruchten, aber dafür weder Beweise noch Rechtfertigung geltend machten, seien in gleicher Weise überholt. Wetz weist dagegen der „naturalen Weltwirklichkeit" den Vorrang zu, „weil sie die lebensweltlichen und lebensgeschichtlichen Sinnwirklichkeiten in *ontologischer Hinsicht* [Hervorhebung von R. E.] an Gewicht überbiete."[19] Er plädiert für die Erfahrungswissenschaften, weil diese „im gegenwärtigen Zeitalter die vertrauenswürdige Quelle der Naturerkenntnis" seien[20].

Fraglich bleibt bei dieser Behauptung freilich, woher Wetz die in Anspruch genommene „ontologische Hinsicht" gewinnt, da er sich der Bereiche, die über die Naturwissenschaften hinausreichen, ja gerade entledigen möchte. Naturwissenschaften, die allein als wissenschaftliche Basis zugelassen werden, treiben ja weder Metaphysik noch Ontologie. Woher Wetz seinen Maßstab nimmt, bleibt also unaufgeklärt. Nichtsdestoweniger hält er die Frage nach dem Letzten im ganzen für gegenstandslos[21] und weigert sich, „nach dem *ontologischen* Ursprung möglicher Sinnerfahrung"[22] zu fragen. Übertragen auf die Stellungnahme zum Sinn von Religionen, bedeutet dies, daß Wetz zwar nicht ausschließt, daß zum Beispiel die christliche Religion logisch möglich ist, sie aber für eine Konstruktion hält, die mit dem wissenschaftlichen Weltbild nicht zusammenpaßt[23]. Die wissenschaftliche Weltsicht lasse sich nur gewaltsam mit religiösen Abschlußdeutungen in Einklang bringen. So könnten die Naturwissenschaften den Glauben zwar nicht widerlegen, wohl aber so erschüttern, daß er in eine tiefe Krise gerät. Heute seien etwa die Versuche von Glaubenden, eine Teleologie in die Natur hineinzulesen und sie mit der Schöpfungstheologie in Übereinstimmung zu bringen, nichts anderes als verzweifelte, aber wenig überzeugende Rettungsversuche. Wetz lehnt sowohl eine Naturteleologie als auch eine Metaphysik und eine religiöse Weltsicht ab. Zwar erklärt er sie nicht für gänzlich unmöglich, stellt sie allerdings unter das Richtmaß moderner Naturwissenschaften und versucht, sie dadurch als unzeitgemäß abzutun. Schlagende Argumente, wieso die Naturwissenschaften allein die maßgebliche Richtschnur für die Welterkenntnis sein sollen, bleibt Wetz allerdings schuldig.

2.2 Metaphysische Neutralität

Die Naturwissenschaften als das Paradigma wissenschaftlicher Vorgehensweise anzuerkennen heißt nicht, notgedrungen auch das „anthropische Prinzip" abzulehnen. Im Gegensatz zu Wetz findet es bei vielen Physikern – zwar nicht als falsifizierbare Theorie, wohl aber als „methodologisches Prinzip" – Anerkennung[24]. Zum Beispiel gibt John D. Barrow zu bedenken, daß die Ignoranz gegenüber dem „anthropischen Prinzip" zu ungerechtfertigten kosmischen Spekulationen führt[25]. Auch Barrow argumentiert mit dem Begriff der Metaphysik und widmet sich im Zusammenhang mit dem „anthropischen Prinzip" der Gottesfrage[26]. So behauptet er, daß viele Menschen auch heute noch der „unwiderstehlichen Versuchung" unterlägen, aus dem Faktum, daß der Mensch seine Existenz dem Zusammenspiel von Zufällen verdankt, einen „metaphysischen Schluß" zu ziehen, nämlich den, daß ein Gott existieren müsse, der das Weltall auf den Menschen hin geschaffen habe[27]. Barrow betont, daß das „anthropische Prinzip" einem solchen Schluß zwar nicht widerspreche, meint jedoch, daß dieser Schluß keinesfalls zwingend sei[28].

---

[19] Ebd. 324.
[20] Ebd.
[21] Ebd. 329.
[22] *W. Strolz,* Treue zur Erde. Neue Bücher zur Kosmologie und Naturphilosophie, in: HerKorr 49 (1995) 558–562, 561.
[23] Vgl. dazu und zum Folgenden: *Wetz* 335, 342f., 350–354.
[24] *J. D. Barrow,* Die Natur der Natur. Wissen an den Grenzen von Raum und Zeit, Reinbek 1996 (= rororo Sachbuch 9608) 538.
[25] Ebd.
[26] Vgl. *Barrow,* Die Natur 546–550.
[27] *Barrow,* Die Natur 547.
[28] *Barrow,* Die Natur 549.

Auf ähnliche Art und Weise argumentiert auch Paul Davies, der in seinem Buch „Gott und die moderne Physik" zwar die Vorstellung eines Schöpfergottes angesichts der kosmologischen Lösungsvorschläge für die Existenz des Universums für „überflüssig" hält, aber einen „allumfassenden Geist" als „natürlichen Gott" akzeptiert, den man sich als Teil des einzigartigen physikalischen Universums zu denken hat[29]. Davies meint, daß „das Weltall ... kein zweckfreier Zufall sein [könne]" und daß der Mensch „ganz wesentlich zum Plan der Dinge dazu gehöre"[30], bezieht sich also auf das „anthropische Prinzip" und folgert daraus die Notwendigkeit einer tieferen Erklärungsebene. Er erkennt Weiterführungen naturwissenschaftlicher Erkenntnisse jenseits der Naturwissenschaften an, verhält sich in bezug auf eine nähere Charakterisierung aber neutral. Wie diese Ebene zu beurteilen ist, sei „eine Frage des Geschmacks"[31], ob man sie mit dem Namen „Gott" zu benennen habe, sei strittig[32], sie einfach „Gott" zu nennen jedenfalls eine Sache der „Bequemlichkeit"[33].

Die Entscheidungen in diesen Fragen, die sich aus der Anerkennung des „anthropischen Prinzips" ergeben, sind für Davies nicht mehr wissenschaftlich motiviert, sondern Inhalte bloßer Spekulationen. Davies bestimmt Fragestellungen, die den Gottesbegriff berühren, als naturwissenschaftlich unentscheidbar und ordnet sie der Metaphysik zu, die er jenseits der Wissenschaften ansiedelt und deren Urteile er für Geschmacksurteile hält. „... aber wie immer in der Metaphysik ist die Entscheidung eher eine Sache des Geschmacks als des wissenschaftlichen Urteils."[34] Solche Urteile sind für Davies bloß subjektiv. Es gilt offenbar nur mehr die eine Hälfte von Kants Bestimmung des Geschmacksurteils, wonach es zwar bloß subjektiv gültig ist, aber dennoch alle Subjekte in Anspruch nimmt, als ob es ein objektives und auf Erkenntnis gründendes Urteil wäre[35]. Was die Gottesfrage betrifft, so wird sie weder abgeblockt noch entschieden. Obwohl er die Möglichkeit offenläßt, metaphysisch weiterzudenken, und seine eigene Position offenlegt, verweist Davies dort vertretene Ansichten in den Bereich bloßer Subjektivität. Er hält Metaphysik und die daraus möglicherweise erwachsende Religiosität für bloße Spekulation und verhält sich als Wissenschaftler solchen Aussagen gegenüber neutral.

2.3 Weiterführung der Metaphysik mit anderen Mitteln

Weniger neutral gegenüber metaphysischen Aussagen verhalten sich Physiker, die in Anspruch nehmen, daß die Physik selbst metaphysische und religiöse Themen hinreichend behandeln könne. Mehr noch, einige behaupten sogar, daß die Naturwissenschaft einen „sichereren Weg zu Gott" biete als die Religion[36]. Stephen W. Hawking hält die Naturwissenschaften für fähig, der menschlichen Vernunft zu ihrem endgültigen Triumph zu verhelfen, wenn sie die Frage nach dem Warum des Universums und des Menschen beantwortet haben; „denn dann würden wir Gottes Plan kennen"[37].

Daß Physik bloß „die einseitige Beschäftigung mit dem materiellen Aspekt der

---

[29] *P. Davies,* Gott und die moderne Physik, München 1989 (= Goldmann TB 11476) 286.

[30] *P. Davies,* Der Plan Gottes. Die Rätsel unserer Existenz und die Wissenschaft, Frankfurt/M. 1995, 14.

[31] Ebd.

[32] *Davies,* Der Plan 227.

[33] Ebd. 205.

[34] Ebd. 266.

[35] *I. Kant,* Kritik der Urteilskraft, B 142, in: *I. Kant,* Kant's gesammelte Schriften. Hg. v. der *Königlich Preußische(n) Akademie der Wissenschaften* 5, Berlin 1913, 165–544, 285: „Dessen [= des Geschmacksurteils; R. E.] Eigenthümlichkeit besteht aber darin: daß, ob es gleich bloß subjective Gültigkeit hat, es dennoch *alle* Subjecte so in Anspruch nimmt, als es nur immer geschehen könnte, wenn es ein objectives Urtheil wäre, das auf Erkenntnißgründen beruht und durch einen Beweis könnte erzwungen werden."

[36] So zum Beispiel Davies an zwei Stellen, obwohl er sonst einen eher neutralen Standpunkt einnimmt (*Davies,* Gott 15 und 294).

[37] *S. W. Hawking,* Eine kurze Geschichte der Zeit. Die Suche nach der Urkraft des Universums, Reinbek 1989, 289.

Welt“ [38] sei, leugnet auch Hoimar von Ditfurth entschieden. Vielmehr meint er, Naturwissenschaft könne als solche über diesen begrenzten Gegenstandsbereich hinaus Erkenntnisse gewinnen. So attestiert er beispielsweise Paul Davies, daß dieser bei seinem Vorhaben, einen deistischen Gott aufzuweisen, stets im Rahmen naturwissenschaftlicher Argumentation verbleibe [39]. Naturwissenschaften können nach von Ditfurth, auch wenn sie streng naturwissenschaftlich vorgehen, über Gott Aussagen machen. Sie sind „nichts Geringeres als die Fortsetzung der Metaphysik mit anderen Mitteln“ [40].

Einerseits wird unter der Metaphysik wiederum der Raum verstanden, in dem über Gott gesprochen wird, andererseits wird ihre Methode mit der der Naturwissenschaften gleichgesetzt. Über Gott zu reden heißt demnach, naturwissenschaftlich zu argumentieren. Darüber hinaus wird die Naturwissenschaft als die Erbin der Metaphysik vorgestellt. So behaupten etwa Ilya Prigogine und Isabelle Stengers, daß ihr Begriff des „dynamischen Chaos“ mit dem Grund des Seins zu identifizieren sei [41]. Das „dynamische Chaos“ sei zwar keine metaphysische Wahrheit, wohl aber „ein Produkt unseres erfinderischen und anspruchsvollen Dialogs mit der Natur“ [42]. Prigogine und Stengers unterlegen also klassische Begriffe der Metaphysik mit physikalischen Begriffen und verabschieden zugleich die bisher relevante Disziplin. Nicht metaphysische Wahrheit im alten Sinn ist ihr Ziel, sondern physikalisch-chemische Wahrheit als Ersatz für jene. Zu einer in diesem Sinn neuen „Metaphysik“ – so ihre Meinung – hätten sie auch durch die Einführung des Begriffs der „Kreativität“ in die Physik beigetragen [43].

Eine solche Ablösung der Metaphysik durch Naturwissenschaft kann unter verschiedenen Vorzeichen geschehen. Paul Davies zum Beispiel versteht unter der „neuen“ Metaphysik „die Untersuchung von Fragen zur Physik (oder zur Naturwissenschaft im allgemeinen)“ [44]. Er gibt der Metaphysik „die Bedeutung ‚Theorien über physikalische Theorien‘“ [45] und meint, daß die Physiker in diesem Sinn ohnehin schon lange Metaphysik betrieben [46]. Während Paul Davies Metaphysik als Metatheorie der Physik versteht, konstatiert Bernulf Kanitscheider, daß sich eine „moderne spekulative Physik“ etabliert habe, mit deren Hilfe „die kühne Spekulation von der Metaphysik auf die Naturwissenschaft übergegangen“ sei [47]. Offensichtlich traut er den Naturwissenschaften zu, wissenschaftliche Exaktheit mit Spekulation so zu verbinden, daß im Gegensatz zu herkömmlicher Metaphysik nunmehr in den theoretischen Naturwissenschaften ernstlich über die entscheidenden Fragen diskutiert werden könne.

Begünstigt wird der Anspruch, innerhalb der Naturwissenschaften letzte Fragen über alles sinnvoll abhandeln zu können, durch die verschiedenen „Theories of Everything“, die – wie der Name schon sagt – auf der Suche nach einer Einheitsformel sind, welche das Universum unter eine einheitliche und homogene Theorie bringen soll [48]. Für die Naturphilosophie und für die Theologie gilt dann, daß sie mit naturwissenschaftlicher Methode zu betreiben sind. Beispielsweise behauptet Frank J. Tipler, daß Theologie zu einer Naturwissenschaft werden müsse, wenn sie überhaupt noch sinnvoll sein soll [49].

---

[38] *H. von Ditfurth*, Vorwort. Naturwissenschaft als Fortsetzung der Metaphysik mit anderen Mitteln, in: *Davies*, Gott 7–11, 11.

[39] Ebd. 10.

[40] Ebd. 11.

[41] *I. Prigogine/I. Stengers*, Das Paradox der Zeit. Zeit, Chaos und Quanten, München 1993, 314.

[42] Ebd.

[43] Ebd. 313.

[44] *Davies*, Der Plan 32.

[45] Ebd. 34.

[46] Ebd. 35.

[47] *B. Kanitscheider*, Rez. zu: *J. D. Barrow*, Die Natur der Natur, Heidelberg 1993, in: Physikalische Blätter 50 (1994) 958.

[48] Vgl. zum Beispiel: *J. B. Barrow*, Theorien für Alles. Die Suche nach der Weltformel, Reinbek 1994 (= rororo Sachbuch 9534).

[49] *J. F. Tipler*, Die Physik der Unsterblichkeit. Moderne Kosmologie, Gott und die Auferstehung der Toten, München 1994, 26, 35, 403f.

Folgerichtig bekennt sich Tipler zu einem reduktionistischen Wissenschaftskonzept und behauptet, daß metaphysische Probleme zu physikalischen gemacht werden müßten und daß „die ‚wahrscheinlichen' Antworten der Wissenschaft den ‚absolut sicheren' – das heißt falschen – Antworten der Metaphysik vorzuziehen [seien]" [50].

Werden metaphysische und theologische Fragen jedoch ausschließlich naturwissenschaftlich abgehandelt, so kommt es zu Kategorienverwechslungen und falschen Begriffsidentifikationen [51]. Wirklichkeit kommt nur mehr unter dem Aspekt quantitativer Faßbarkeit zur Sprache, wird aber als Wirklichkeit schlechthin ausgegeben. Die Konsequenzen für Gottes- und Menschenbild sind entsprechend: Gott und Mensch kommen nur mehr als physikalische Größen vor [52].

2.4 Zwischenergebnis

Faßt man die vorangegangenen Analysen zusammen, so fallen unter anderem sowohl die zentrale Rolle des „anthropischen Prinzips" als auch die Schwierigkeiten auf, die im Zusammenhang mit dem Begriff der „Metaphysik" auftreten. Was das „anthropische Prinzip" betrifft, so ist dieses oft der Auslöser für metaphysische oder religiöse Fragen, die je nach Auffassung unterschiedlich beantwortet werden. Da das „anthropische Prinzip" auch in seiner schwachen Form im weitesten Sinn als teleologisches Prinzip anzusehen ist, sind metaphysische Themen angesprochen. Die damit einhergehenden Fragen nach einem Gottesbeweis kommen – diesmal in naturwissenschaftlicher Erscheinungsform – zu neuer Aktualität.

Nicht übersehen sollte man allerdings, daß das „anthropische Prinzip" ein methodologisches ist, und zwar der physikalisch betriebenen Kosmologie beziehungsweise der Evolutionsbiologie. Das heißt, daß die behandelten Schlüsse auf Gott nicht auf derselben Ebene angesiedelt sind wie die klassischen Gottesbeweise. Denn wird von einem solchen physikalischen Prinzip auf Gott geschlossen, so ist dieser Gottesbegriff selbst ein physikalischer. Gott ist – wie zum Beispiel bei Paul Davies – ein Teil der physikalischen Welt. Folgerichtig ist es also – wenn man nicht ohnehin das „anthropische Prinzip" ablehnt oder wie bei Frank J. Tipler und Bernulf Kanitscheider die Gottesfrage zu einer innerphysikalischen Frage macht –, sich metaphysisch neutral zu verhalten und sich dem Schluß von einem physikalischen Prinzip zu einem Gott zu enthalten, der nicht als physikalische Größe aufgelöst werden kann.

Der Begriff „Metaphysik" begegnet in allen analysierten Entwürfen, wird aber jedesmal in einen negativen Kontext gestellt. Nicht nur eine Einheitswissenschaft unter naturwissenschaftlichem Vorzeichen und agnostische Vorschläge haben ihre Schwierigkeiten mit der Metaphysik, sondern auch weltanschaulich eher neutrale Konzepte. Problematisch ist offenbar der methodische Bruch, der vollzogen werden muß, wenn von einer explizit naturwissenschaftlichen Basis auf Bereiche geschlossen werden soll, die nach traditioneller Auffassung von Metaphysik nicht mehr als naturwissenschaftlich zu bezeichnen sind.

Die Scheu vor diesem Methodenbruch im Übergang von den Naturwissenschaften zu genuin philosophischen oder theologischen Problemen versuchen die einzelnen Wissenschaftler verschieden zu bewältigen. Die einen vertreten einen „Absolutismus der naturwissenschaftlichen Welt" und lehnen den Bereich der Metaphysik überhaupt ab. Die anderen ziehen sich auf die Naturwissenschaften als eine objektive Sphäre zurück und erklären den Wirklichkeitsbereich, der nicht naturwissenschaftlich faßbar ist, zum Betätigungsfeld rein subjektiver Spekulationen oder Geschmacksurteile. Und die dritten versuchen des Problems so Herr zu werden, daß sie die Naturwissenschaften als für den Bereich der Metaphysik methodisch kompetent betrachten und die Metaphysik durch die Naturwissenschaften ersetzt wissen wollen.

---

[50] Ebd. 31.

[51] Siehe vor allem: *H.-D. Mutschler,* Mythos „Selbstorganisation", in: ThPh 67 (1992) 86–108.

[52] Vgl. zum Beispiel Tiplers Versuch, Gott als Omega-Punkt und den Menschen als Maschine zu denken.

3. Zum Programm einer Hermeneutik naturwissenschaftlicher Aussagen

Den methodischen Bruch zwischen naturwissenschaftlicher Objektivität und als unwissenschaftlich hingestellter metaphysischer Subjektivität zu überwinden ist heute für diejenigen ein zentrales Anliegen, die eine Zusammenschau von Naturwissenschaften und Philosophie sowie Theologie vorantreiben möchten. Soll dieser Vorgang nicht von vornherein die Naturwissenschaften als allein relevante Einheitswissenschaft einsetzen und soll Metaphysik nicht fraglos mit naturwissenschaftlichen Mitteln betrieben werden, so sehen viele in einem hermeneutischen Vermittlungsversuch die Lösung, die weder auf die Faktizität naturwissenschaftlicher Ergebnisse noch auf die darüber hinausgehenden Sinndeutungen verzichtet.

Interessanterweise treffen sich in einem solchen Anliegen sowohl Agnostiker als auch Theisten. Franz Josef Wetz, der – wie erwähnt – sowohl Metaphysik als auch christliche Weltdeutungen ablehnt, bekennt sich zu einer *„Hermeneutik des wissenschaftlichen Weltbildes"*[53], wobei er „wissenschaftlich" als „naturwissenschaftlich" versteht. Er meint damit die Auslegung und Deutung der von den Naturwissenschaften zu Tage beförderten Daten und Fakten. Diese Abschlußdeutung der Welt ist nach Wetz zwar nicht sinn-, wohl aber gegenstandslos. Das heißt, ihre Begriffe haben keine realen Referenten, vielmehr muß sich eine solche Deutung auf Plausibilitäten und Hypothesen einlassen und rhetorisch argumentieren[54]. Ihre Methode ist der „Weg der argumentierenden Beratung"[55]. In Wahrheit sind alle diese Deutungen also subjektive Projektionen. Denn: „Die Welt verrät uns ... an abschließenden Sinngedanken nicht mehr, als Prozesse der Projektion ihr einst unauffällig zugedacht haben."[56]

Anders als Wetz möchten christliche Wissenschaftler ein hermeneutisches Verfahren dazu benutzen, einen Zusammenhang zwischen naturwissenschaftlichen Fakten und religiösem Glauben aufzubauen. Harald v. Sprockhoff zum Beispiel sieht die „Deutung der wissenschaftlichen Ergebnisse", die er zugleich als „Sinngebung" versteht, als Chance an, die Grenze zwischen Naturwissenschaft und Glauben durchlässig zu machen[57]. Auch Hans-Dieter Mutschler sieht im Verhältnis zwischen wissenschaftlichen Daten und religiösem Glauben nicht nur ein Projektionsverhältnis. Damit man falsche Analogien und Kategorienverwechslungen vermeidet, schlägt er vor, die naturwissenschaftlichen Ergebnisse im nachhinein „hermeneutisch ‚aufzuladen'"[58]. Er versteht darunter eine „Sinnaufladung"[59] von weltanschaulich neutralen Fakten, die in einen lebensweltlichen Sinn- und Deutungshorizont eingebettet und so möglicher Gegenstand theologischer Reflexion werden.

Für Versuche, naturwissenschaftliche Daten mit Sinn aufzuladen, sehe ich eine doppelte Schwierigkeit. Zum einen haben die ökologischen Probleme aufgezeigt, daß sekundäre Interpretationen naturwissenschaftlicher Ergebnisse nur allzu leicht vor interessegeleitetem Denken kapitulieren. Dabei dient die Neutralität der Fakten als Vorwand für die Unabhängigkeit der Interpretation von Sinnstrukturen der Natur. Die Behauptung der Neutralität naturwissenschaftlicher Fakten ist jedoch selbst schon eine Interpretation, auf deren Basis technisches Verfügen über eine so interpretierte Natur sehr lange als politisch neutral ausgegeben wurde. Daß aber – noch vor technischer Anwendung der gewonnenen Gesetze – das naturwissenschaftliche Herangehen an Natur keineswegs neutral ist, hat neben anderen Georg Picht gezeigt, der darauf hinweist, daß das zergliedernde Vorgehen naturwissenschaftlicher Forschung schon während des Forschungsvorganges den eigenen Gegenstand, das heißt die Natur, zer-

[53] *Wetz* 312.
[54] Ebd. 320, 324.
[55] Ebd. 319.
[56] Ebd. 358.
[57] *v. Sprockhoff*, 143.
[58] *H.-D. Mutschler*, Physik – Religion – New Age, Würzburg ²1992, 39.
[59] Ebd.

stört[60]. Heutige naturwissenschaftliche Forschung ist darüber hinaus nicht nur ohne technischen Aufwand nicht mehr zu bewerkstelligen, sondern transferiert den Sinnhorizont des vorherrschenden Erkenntnisinteresses, das ihrer Methode zugrunde liegt, auch auf die mit Hilfe dieser Methode gewonnenen Ergebnisse.

Zum anderen können die Naturdaten und -fakten, die sekundären Sinnaufladungen und hermeneutischen Reinterpretationen zur Grundlage dienen, nicht als repräsentativer Querschnitt von Naturerfahrung gelten. Die spezifische Methode der Quantifizierung und des Experimentierens bestimmt, was Gegenstand naturwissenschaftlicher Forschung werden kann und wie Natur innerhalb der Naturwissenschaften zur Sprache kommt. Das bedeutet, daß Natur im Rahmen naturwissenschaftlicher Forschung als eingeschränkter Gegenstandsbereich erforscht wird, da ihr vorweg ein methodischer Rahmen gesteckt ist, der Erscheinungsformen ausblendet, die sich etwa der Quantifizierung entziehen[61]. Damit ist aber der Bedeutungsrahmen weder primär von der Natur her bestimmt noch neutral, vielmehr legt die methodische Vorentscheidung den naturwissenschaftlichen Sinnhorizont fest. Folglich steht eine Sinnaufladung weder vor sinnfreien Naturdaten noch geht sie von Naturerfahrung aus, die möglichst unvoreingenommen ist. Eine solche Hermeneutik naturwissenschaftlicher Ergebnisse kann also kaum der Natur so ansichtig werden, daß möglicherweise in der Natur schon vorliegende Sinnstrukturen zum Vorschein kommen. Auf die Natur wird beständig Sinn übertragen, es wird aber nicht bedacht, daß dem Denken möglicherweise von der Natur selbst her eine solcher Engführung vorausliegende Sinnstruktur vorgegeben ist.

4. Lebensweltliche Naturerfahrung als Ausgangspunkt einer Philosophie der Natur

Die vorgestellten Versuche einer Hermeneutik naturwissenschaftlicher Aussagen erweisen sich als Zwei-Stockwerks-Lehren. Die Basis bilden die naturwissenschaftlichen Fakten. Darauf ruhen die Deutungen auf, die diese Daten mit Sinn aufladen. Die zugrundeliegende Naturerfahrung, die auf quantifizierbaren Befunden experimentellen oder berechnenden Herangehens an die Natur fußt, ist eingeschränkt und gibt folglich den Bedeutungsrahmen vor, innerhalb dessen sich die anschließenden Deutungen bewegen. Als auf diese Weise hermeneutisch aufgeladene sind die Sinnstrukturen der Natur selbst verdeckt und von Sinnaufladungen überfrachtet.

Deshalb erscheint es angebrachter, die Vorgaben naturwissenschaftlichen Vorgehens nicht unhinterfragt als Voraussetzung für eine Philosophie der Natur zu übernehmen, sondern nach einem Zugangsweg zur Natur Ausschau zu halten, der auch die zumindest nicht schon von vornherein leugbaren Bedeutungs- und Sinngefüge der Natur selbst berücksichtigt. Dazu ist es notwendig, sich vom Monopolanspruch zu befreien, nach dem nur die naturwissenschaftliche Forschung adäquate Naturerfahrung sein kann. Daß die Thematisierung der Natur in den Naturwissenschaften nur eine beschränkte ist, hat auch Gernot Böhme gezeigt, der auf das „Atmosphärische in der Naturerfahrung“[62] hinweist, das etwa den dichterischen Zugang zur Natur wesentlich prägt, für die naturwissenschaftliche Natursicht aber nicht konstitutiv ist. Böhme unterscheidet „Naturcharaktere“ und meint damit die verschiedenen „Gesichter“, mit denen sich die Natur je nach Zugangsart zeigt[63]. Darüber hinaus weisen auch die Goethesche

---

[60] *G. Picht,* Der Begriff der Natur und seine Geschichte, Stuttgart ²1990 (= Vorlesungen und Schriften) 9 f.

[61] Das sieht auch Davies, betrachtet die Veränderung der Begriffsrahmen für religiöse Fragen durch naturwissenschaftliche Fortschritte aber als positiven Beitrag der Naturwissenschaften für die Theologie (*Davies,* Gott 280).

[62] *G. Böhme,* Atmosphärisches in der Naturerfahrung, in: *G. Böhme,* Atmosphäre. Essays zur neuen Ästhetik, Frankfurt/M. 1995 (= es N. F. 927) 66–84.

[63] *G. Böhme,* Was ist Natur? Charaktere der Natur aus der Sicht der modernen Naturwissenschaft, in: *G. Böhme,* Natürlich Natur. Über Natur im Zeitalter ihrer technischen Reproduzierbarkeit, Frankfurt/M. 1992 (= es N. F. 680) 56–76, 62 ff.

Naturlehre[64] oder spekulative Ansätze darauf hin, daß die Natur nicht notwendig ausschließlich naturwissenschaftlich erfaßte Natur ist[65].

Soll Natur aber einer Abschlußdeutung unterzogen werden, wie es die oben untersuchten Ansätze verlangen, so wird eine Hermeneutik, die nur auf naturwissenschaftliches Datenmaterial zurückgreift, den eigenen Ansprüchen nicht genügen können. Vielmehr müßte auf Naturerfahrung zurückgegangen werden, die noch nicht durch den Gegenstandsentwurf verkürzt ist, den die Anwendung der naturwissenschaftlichen Methode auf alltägliche Naturerfahrung vornimmt[66]. Die methodische Vorgabe, nur experimentell Nachprüfbares und mathematisch Faßbares[67] als Natur gelten zu lassen, bringt die oben beschriebenen Versuche nämlich von vornherein in Widerspruch zu den eigenen Ansprüchen, eine Universaldeutung bieten zu können. Da die methodische Verkürzung der Naturerfahrung von der in der Lebenswelt erfahrenen Natur ausgeht, die nicht durch einen methodischen Filter von vornherein inhaltlich geschmälert ist, wird eine universale Naturdeutung, die in den oben vorgestellten Entwürfen „Metaphysik" genannt wird, nicht umhin können, sich lebensweltlicher Naturerfahrung zu stellen.

Freilich ist die Lebenswelt selbst keine universal gleich strukturierte Basis der Naturerfahrung[68]. Sowohl geschichtlich als auch kulturell sowie sozial differenzierte Unterschiede prägen sie. Als solche bildet sie den Ausgangspunkt für die methodische Abstraktion der Naturwissenschaften, die die erwähnten Unterschiede auf Mathematisierbarkeit und experimentelle Wiederholbarkeit hin normiert. Das bedeutet jedoch, daß die Lebenswelt der einzelwissenschaftlichen Einschränkung des Wirklichkeitsbegriffes, die durch die spezifische Methode erfolgt, logisch vorausliegt. Lebensweltliche Naturerfahrung ist keiner methodischen Engführung unterworfen, so daß in ihr ein uneingeschränkterer Zugang möglich ist. Freilich ist in den Naturwissenschaften ein anderer Hinblick auf Natur eröffnet, der neue Aspekte von Natur in den Blick rückt. Dennoch bleibt dieser Naturzugang den Hinsichten der eigenen Methodik verhaftet, die den Wirklichkeitsbegriff verengt und deshalb nicht beanspruchen kann, der allein maßgebliche Zugang zu Natur zu sein.

Den Konnex zwischen den Ergebnissen in den Naturwissenschaften und lebensweltlicher Naturerfahrung sehe ich deshalb nicht in einer Sinnaufladung einzelwissenschaftlicher Daten, sondern in deren lebensweltlicher Relevanz. Nicht die hermeneutisch aufgeladenen naturwissenschaftlichen Ergebnisse sind primär für eine Philosophie der Natur maßgeblich, sondern die Lebenswelt, an die naturwissenschaftliche Ergebnisse durch die Lebenspraxis und die technische Umsetzung rückgebunden werden und die sich dadurch verändert.

Eine Philosophie der Natur, die den erwähnten Abstraktionen entgehen will, wird folglich einerseits einen methodisch möglichst uneingeschränkten Zugang zur Natur versuchen und andererseits von konkreten alltäglichen Naturerfahrungen ausgehen müssen. Sonst läuft sie Gefahr, rechtfertigender Überbau für eine auf Naturwissenschaften eingeschränkte Weltsicht zu sein. Um so mehr wird sich eine Metaphysik, die sich nicht nur als Gesamtschau der Natur, sondern auch als Rede von Gott versteht, solcher Engführung der Naturerfahrung enthalten müssen.

---

[64] Vgl. *Picht* 37–54, und *Strolz* 560.

[65] Vgl. *L. Honnefelder* (Hg.), Natur als Gegenstand der Wissenschaften, Freiburg/Br. 1992 (= Grenzfragen 19), besonders die Beiträge von *H. M. Baumgartner* und von *L. Honnefelder.*

[66] Vgl. *G. Pöltner,* Evolutionäre Vernunft. Eine Auseinandersetzung mit der Evolutionären Erkenntnistheorie, Stuttgart 1993 (= Urban TB 449) 190.

[67] Vgl. *Davies,* Der Plan 166: „Die Überzeugung, daß sich die Grundordnung der Welt mathematisch formulieren läßt, bildet den Kern aller Naturwissenschaft und wird selten in Frage gestellt."

[68] Vgl. zum Problem der Lebenswelt *H. Blumenberg,* Lebenszeit und Weltzeit, Frankfurt/M. 1986.

Buchbesprechungen

1. Philosophiegeschichte

Philosophen der Antike. Bd. I u. II. Hrsg. *Friedo Ricken.* Stuttgart u. a.: Kohlhammer 1996, 288/316 S.

Die beiden von *Friedo Ricken* herausgegebenen Bände mit knapp 600 Seiten über die Philosophen der Antike enthalten eine Sammlung von 30 Beiträgen über Philosophen und Philosophenschulen von Hesiod bis Johannes Philoponos, die von 27 international anerkannten Autoren und Autorinnen geschrieben und – gegebenenfalls – ins Deutsche übersetzt worden sind. Die verschiedenen Beiträge wollen auch zusammengenommen keine neue ‚Philosophiegeschichte der Antike' sein, sondern eine herkömmliche Philosophiegeschichte dadurch ergänzen, daß sie die Philosophen und philosophischen Richtungen unter einer bestimmten Fragestellung betrachten: Der für die Antike zentralen und in der zeitgenössischen Philosophie in Vergessenheit geratenen Frage nach dem guten Leben. Ein Schwerpunkt der Beiträge liegt darum – jedenfalls zumeist – in einem Referat der Ethik und der Lebensbedeutung der Theorien der jeweiligen Philosophen. Weil die verschiedenen Antworten auf die Frage nach dem guten Leben auch abhängig von den Lebensumständen und den sozialen bzw. politischen Hintergründen ihrer Zeit sind, werden die Biographien der Philosophen ausführlich behandelt. Wenn man die Philosophen der Antike auf ihre Bedeutung für die Frage nach dem guten Leben hin untersucht, dann ist von vornherein klar, daß bestimmte Philosophen mehr und andere weniger für eine interessante Antwort in Frage kommen, und daß vor allem die Philosophen und Philosophenschulen des Hellenismus und der Kaiserzeit zu Wort kommen müssen. Es ist erfreulich, daß auf der Darstellung dieser Philosophen auch der Schwerpunkt der beiden Bände liegt – nicht nur, weil diese Periode der Antiken Philosophie viel unbekannter und immer noch vorurteilsbehafteter als die klassische Philosophie mit Platon und Aristoteles sein dürfte, sondern auch, weil in der Erforschung dieser Periode in den letzten Jahrzehnten die meisten Anstrengungen unternommen worden sind und man durch die kompetenten Beiträge auch einen Überblick über die neueren Editionen und Forschungsergebnisse bekommt. Jeder Band schließt mit einer nützlichen Bibliographie, einer Zeittafel und einem Personenregister.

Im einzelnen: Der erste Band beginnt mit *Ernst Heitschs* Beitrag über Hesiod, in dem H. vor allem in den Gesamtaufbau der Theogonie und (etwas knapper) in Hesiods Tage und Werke einführt. *Thomas M. Robinson* hat über die ionische Aufklärung geschrieben und bringt Referate über Thales, Anaximander, Anaximines und Xenophanes. Überraschend ist in seiner Behandlung von Anaximander, daß er auf DK B1 nur am Rande eingeht; vielleicht könnte man gerade für die Fragestellung nach der richtigen Art zu leben B1 fruchtbarer interpretieren. *Carl A. Huffmans* Beitrag über die Pythagoreer behandelt nach einer biographischen Skizze differenziert die Frage, mit welcher Berechtigung und warum die Philosophenschulen bis zur Spätantike sich in ihren Anschauungen immer wieder auf Pythagoras als ihrer Autorität berufen haben. In seiner Interpretation des historischen Pythagoras betont er, daß es diesem nicht auf eine wissenschaftliche Erklärung eines nach Zahlen und Proportionen geordneten Kosmos angekommen sei, sondern darauf, eine religiöse Lebensweise zu propagieren, indem jeder angehalten werde, daß Schlechte in seiner Seele zu überwinden. *Dieter Bremers* Heraklitdarstellung ist einfühlsam und klar geschrieben. Gegen Versuche, von Aristoteles her die Fragmente Heraklits zu systematisieren, vergleicht er Heraklits Gnomen mit den Erkenntnissprüchen von Pindars Oden. In der Darstellung von Heraklits mystischer Grunderfahrung betont B. die Einheit von Verstehen und Verhalten, von Reden und Hinhören darauf, was die Dinge sind. Während B. vielleicht manchmal ein bißchen spekulativ den existentiellen Aspekt von Heraklits Philosophie herausarbeitet, bleibt *Rickens* Parmenidesinterpretation vielleicht zu sehr einer textnahen Interpretation der Fragmente verpflichtet. Das Verdienst seines Beitrages besteht darin, exemplarisch zu zeigen, wie fruchtbar sich

sprachanalytische Unterscheidungen auch auf antike Fragmente anwenden lassen; dennoch bleibt unklar, warum auf einmal ein Philosoph wie Parmenides anfängt, über das Seiende zu philosophieren und wonach er eigentlich genau fragt, wenn er nach dem Seienden fragt und damit eine Tradition begründet, in der wir heute noch stehen. Auf die Frage, was für ein existentieller Hintergrund hinter der Frage nach dem Seienden steht, geht R. nur sehr vorsichtig ein (vgl. 95). Ich denke, wenn man Parmenides' Ontologie mit dem Lebensgefühl kontrastieren würde, das sich in der griechischen Lyrik ausdrückt, dann könnte man vielleicht zu stärkeren Thesen über die Bedeutung der Parmenideischen Ontologie für die Frage nach dem guten Leben kommen: Die reflektierte Entdeckung von etwas absoluten, das dem unsicheren und schwankenden Leben, von dem die griechische Lyrik Zeugnis ablegt, Halt und Sicherheit gibt. *M. Rosemary Wright* argumentiert in ihrer Empedoklesinterpretation gegen Versuche, die beiden Lehrgedichte, die dem Studenten Pausanias gewidmete Physik und die an die Bürger von Akragas gerichteten Katharmoi, zu sehr von der neuzeitlichen Unterscheidung von Naturwissenschaft und Theologie her auseinanderzuhalten; vielmehr finden sich Themen und Motive der Physik auch in den Katharmoi. Beide Werke gehörten zusammen und stünden, wenn man den unterschiedlichen Kontext berücksichtigte, miteinander nicht im Widerspruch. *Alfred Stückelberger* untersucht Demokrit unter den drei Aspekten des Atomismus, dessen Grenzen wie empirische Grundlagen betont werden, der Evolutionslehre, d. h. vor allem seiner Theorie der Entwicklung menschlicher Zivilisation, und, angesichts der schwierigen Quellenlage sehr vorsichtig, der Moral. Ein Kapitel über die Nachwirkungen Demokrits vor allem in der Renaissance und Neuzeit beschließt S.s differenzierte, systematische und klare Darstellung. *Renate Wittern* hat den Beitrag über die Anfänge der griechischen Medizin geschrieben, in der sie vor allem auf Hippokrates und die schwierige Frage nach der Autorenschaft der unter seinem Namen erschienenen Schriften eingeht und einige der wichtigsten Schriften diskutiert. Sie betont die Einheit des Corpus Hippocraticum aufgrund des gemeinsamen Denkstils und der ionischen Wissenschaftssprache. Die Bedeutung der hippokratischen Medizin liege in der wichtigen Funktion, die bei der Diagnose und Therapie der Umwelt des Kranken zukommt, und in den genauen Krankheitsbeschreibungen und Anleitungen zur Diagnostik. Gegenüber dem hohen Niveau der anderen Beiträge ist *Barbara Cassins* Beitrag über die Sophistik und die großen Sophisten enttäuschend. Einmal abgesehen von rhetorischen oder poetischen Floskeln, die ihren Beitrag vage und unverständlich machen [was bedeutet es beispielsweise präzise, daß die „Sophistik sich gegründet" hat, zudem noch als „alter ego der Philosophie" (160)? Von einer „vorsokratischen Morgendämmerung" (160) zu sprechen, in der die Sophistik als Skandal empfunden wurde, mag poetisch sein, trifft aber sachlich kaum die intellektuelle Situation in der Mitte und am Ende des 5. Jahrhunderts; wer den Beitrag von Robinson über die ionische Aufklärung gelesen hat, wird nicht gewillt sein, davon zu sprechen, daß die Ionier „die Natur meditierten"; warum überragt Parmenides alle Ontologie „von der wir leben" (164)?], orientiert sie sich in der Darstellung der ersten Sophistik ausschließlich an Protagoras, Gorgias und Antiphon. Dadurch gelingt es zu wenig, die großen „Stars" der Sophistik als Teile einer gesamten Bewegung zu sehen, zu der ganz unpolemisch auch Sokrates und viele andere Lehrer, die in den Gymnasien Athens die Jugend unterrichtet haben, gezählt worden sind. Es verzerrt das historische Bild, wenn man die Sophisten allgemein als „Machtmenschen" und – in Anschluß an Hegel – „Lehrer der Beredsamkeit" charakterisieren will (160). Interessant ist ihr Ausblick auf die zweite Sophistik, mit dem sie ihren Artikel schließt. Wieder auf hohem Niveau sind die beiden Beiträge von *Klaus Döring* über Sokrates und die sogenannten Sokratiker und die von ihnen begründeten Traditionen. Für seine ausgewogene Sokratesinterpretation beruft D. sich auf Platons Apologie, da das dort gezeichnete Sokratesbild in groben Zügen mit dem, was man aus anderen Quellen erschließen kann, übereinstimme. D.s Interpretation der Sokratiker führt in die differenzierte Quellendiskussion ein und macht deutlich, warum sich (auch im Hellenismus und der Spätantike) so viele verschiedenen Philosophenschulen auf Sokrates berufen konnten. *Thomas A. Szlezák* hat einen unausgewogenen Beitrag über Platon verfaßt, der die Situation der Forschung nur einseitig wiedergibt. Der Schwerpunkt seiner Darstellung liegt auf Platons Biographie, seiner politischen Philosophie (Politeia und No-

moi) und Platons Lehre der Seele in Rep. IV und dem Phaidros. S. vertritt, daß die Probleme der Ideenlehre und der im Sophistes und Timaios diskutierten Schwierigkeiten durch die ungeschriebene Prinzipienlehre gelöst würden, die der Schlüssel zum Verständnis der Philosophie Platons sei und auf die S. im letzten Kapitel seines Beitrags eingeht. *Rickens* Aristotelesbeitrag orientiert sich in der Darstellung der Philosophie an den verschiedenen Stadien in Aristoteles' Leben und schließt mit einer am Protreptikos orientierten Darstellung des Zusammenhangs zwischen Philosophie und Leben. Von *William W. Fortenbaugh* und *Josip Talanga* ist der letzte Beitrag des ersten Bandes über Theophrast. Die Autoren skizzieren Theophrasts ungeheuer breites Forschungsinteresse, und versuchen, ihn ein wenig von seinem Ruf als wenig originellem Aristotelesschüler zu befreien.

Achim Engstler eröffnet den zweiten Band mit einer Darstellung der pyrrhonischen Skeptiker. E. betont, daß die Skepsis im Dienst des guten Lebens und der inneren Seelenruhe stehe, die durch Urteilsenthaltung erreicht werden solle; ob sich die Urteilsenthaltung im Lebensalltag konsequent durchhalten ließe, sei fraglich. *Maximilian Forschners* Beitrag über die ältere Stoa ist eine für das Ziel der beiden Bände vielleicht zu doxographisch orientierte, aber durchweg präzise und mit Quellenverweisen versehene Einleitung in die Hauptlehren der stoischen Logik, Physik und Ethik. *Michael Erler* arbeitet in seiner Darstellung von Epikur vor allem den Zusammenhang, in der die Erkenntnistheorie und die Physik zur Ethik stehen, und die Hauptlinien von Epikurs Hedonismus heraus; es wird deutlich, wie Epikurs theoretische Philosophie vor allem Hindernisse auf dem Weg zum guten Leben überwinden helfen soll. Von *Ian G. Kidd* ist der Beitrag über den Stoiker Poseidonios. Im Zentrum seiner Darstellung steht der Zusammenhang von Wissenschaft und Philosophie. K. zeigt, wie die Ethik auf der Psychologie, vor allem der Theorie der Emotionen, beruht und damit zum Teil der Naturphilosophie wird. Brillant ist *Woldemar Görlers* Artikel über Cicero. G. gelingt es, eine differenzierte Antwort auf die schwierige Frage nach Ciceros eigener philosophischer Position, einem skeptischen Platonismus, zu geben, der sich dennoch von der akademischen Skepsis unterscheidet. G. macht deutlich, daß Cicero alles andere als bloß ein Eklektiker gewesen ist (das lateinische Zitat S. 99 hätte freilich einer Übersetzung bedurft). *Guido Bonellis* Beitrag über den Epikureer Lukrez geht dem Verhältnis zwischen Vertrauen, Pessimismus und Atheismus in Lukrez' Lehrgedicht nach. Weil Lukrez sich ungleich mehr als Epikur der existentiellen Not des Menschen bewußt gewesen sei, sei ihm ein ungebrochenes Vertrauen in die Sinnhaftigkeit der physischen Ordnung des Universums unmöglich; eine religiöse Haltung dem Leben gegenüber sei ein unfruchtbarer Fluchtversuch, der Härte der eigenen Existenz entfliehen zu wollen. *David T. Runia* gibt eine fundierte Einführung in Philon von Alexandrien und entwickelt sorgfältig Philons Platonismus mit stoischen Einflüssen in der Sprache, der Methode der Allegorie und der Ethik. *Gregor Maurach* vollbringt zwar das kleine Kunststück, in seinem 23seitigen Artikel über Seneca knapp 40 mal auf eigene Publikationen zu verweisen; der Aufgabe, konzentriert Senecas Überzeugung vom guten Leben darzustellen, wird er jedoch kaum gerecht; wer aber an einer übersichtlichen Darstellung der Werke mit knapper Inhaltsangabe und Literaturhinweisen interessiert ist, wird den Beitrag nützlich finden. *Jackson P. Hershbell* hat die beiden Beiträge über Plutarch und Epiktet verfaßt. Plutarch sei weniger wegen seiner strengen philosophischen Argumentation als vielmehr wegen seiner Bildung und Gelehrsamkeit einer der bedeutendsten platonischen Philosophen der Kaiserzeit. Plutarchs Platonismus sei offen für stoische und peripatetische Gedanken. In seiner Ethik betone Plutarch den Wert von Erziehung, Freundschaft, Ehe und Familie und orientiere sich an Konventionen und Sitten. In seinem Epiktetbeitrag skizziert H. Epiktets Biographie, den Schulbetrieb Epiktets, die Quellenlage und den Streit um die Einschätzung der Diatriben; H. betont in seiner Darstellung der Philosophie Epiktets dessen Nähe zur frühen und mittleren Stoa, aber auch Epiktets eigene Akzente, die vor allem aus seinem eigenen philosophischen Schwerpunkt, der Ethik, resultieren. Schritt für Schritt skizziert H. die wichtigsten Punkte in Epiktets Ethik (von der Unterscheidung zwischen dem, was von uns, und dem, was nicht von uns abhängt über die Frage nach Epiktets Theologie bis zur Oikeiosis). In *Pierre Hadots* einfühlsamen, klaren und prägnanten Beitrag über Marc Aurel spricht aus jeder Zeile die Sympa-

thie, die der Autor für den Philosophen hat. Nach einer Einführung in die Fragen, was es heißen kann, ein Leben kohärent nach der Vernunft zu gestalten, die Wirklichkeit so zu bejahen, wie sie ist, und einem Rückblick auf Epiktet bringt H. eine differenzierte Interpretation der ‚Wege zu sich selbst', die auch Parallelen zum ‚Club der toten Dichter' und Vaclav Havel nicht scheut. Wenn man sich fragt, warum *Klaus Kremer* in seinem Artikel über Plotin nur wenig auf die den Bänden vorgegebene Fragestellung eingeht und weitgehend doxographisch Plotins ‚System' referiert (ohne daß es philosophisch geschieht, so daß deutlich werden würde, auf was für Fragen Plotins Philosophie eigentlich eine Antwort geben will, ob diese Fragen irgendwie auch heute noch philosophisch relevant sind, oder was die Wahrheitsbedingungen von Plotins Philosophieren sind), so hilft ein Blick in den 1995 von Friedrich Niewöhner im Beck-Verlag München herausgegebenen Band über die ‚Klassiker der Religionsphilosophie': Derselbe Artikel ist wörtlich und unverändert (nur um einige wenige Sätze und Fußnoten erweitert) bereits dort erschienen, ohne daß in dem einen auf den anderen Band verwiesen wird. Hoffen wir, daß K. daraus keine urheberrechtlichen Schwierigkeiten entstehen. *Andrew Smith* hat den Artikel über Porphyrios geschrieben. S. kommt es vor allem darauf an, differenziert Porphyrios' Stellung zwischen philosophischer Vernunft, heidnischer Religiosität und dem Christentum herauszuarbeiten. *John Dillon* versucht in seinem Beitrag über Iamblichos, diesen von seinem unfairen Ruf als einem eklektischen Philosophen, der platonisches Philosophieren mit heidnischer Magie vermischt, zu rehabilitieren. D. zeigt, daß Iamblichos in verschiedenen Bereichen differenziert und kritisch an Plotin anknüpft. Der Band schließt mit einem kompetenten Artikel von *Christian Wildberg* über Johannes Philoponos. In einer Zeit, in der die Philosophie zu einem guten Teil Soteriologie gewesen ist, konnte der Christ Philoponos, weil die Philosophie keine soteriologische Relevanz mehr für ihn hatte, auf Ungereimtheiten und Widersprüche in der Interpretation von Platon, Aristoteles und Proklos hinweisen und somit den Weg zu einer Neubestimmung der Antiken Philosophie bereiten.

Kurz: Ein gelungenes internationales Unternehmen, dessen Verdienst auch durch die wenigen weniger zufriedenstellenden Beiträge nicht beeinträchtigt wird. Für weitere Auflagen sollte vor allem das Literaturverzeichnis sorgfältiger auf Druckfehler durchgesehen werden. M. Bordt S. J.

Robinson, Thomas M., *Plato's Psychology.* Toronto u. a.: University of Toronto Press 1995. XXXII/202 S.

Der zu besprechende Band über Platons Seelenlehre, stolz vom Verlag als neue (zweite) Auflage angekündigt, freut und enttäuscht den Leser zugleich. Es ist erfreulich, daß eines der Standardwerke über Platons Lehre von der Seele, das lange schon vergriffen gewesen ist, nun wieder aufgelegt wurde. Die Besonderheit von R.s Studie besteht darin, den Zusammenhang zwischen Platons Auffassungen über die individuelle Seele, die R. anhand einiger ‚sokratischer' Dialoge, dem *Phaidon* und der *Politeia* entwickelt, mit Platons Lehrstücken zur Weltseele zu verbinden. Auf letzterem liegt auch der Schwerpunkt seines Buches mit zwei Kapiteln über den *Timaios,* je einem Kapitel zum *Phaidros, Politikos, Philebos* und den *Nomoi,* sowie einem systematischen Kapitel über die Dreiteilung der Seele, der Unsterblichkeit und dem Leben nach dem Tod. Enttäuschend an dieser Neuauflage ist freilich, daß die angekündigten Korrekturen von R. an seiner ersten Auflage sich nur auf sechs Anmerkungen in einem dem Band vorangestellten Vorwort („Upon Reflection") beschränken, die sich alle lediglich auf den *Timaios* beziehen. Auch die Indizes und das Literaturverzeichnis wurden nicht auf den heutigen Stand gebracht. Die ersten fünf Anmerkungen zum *Timaios* sind knapp gehalten und gehen auf bestimmte Diskussionen in der Forschung der letzten 25 Jahre ein. R. diskutiert John Whittakers Interpretation von *Tim,* 27c1–28a4 und schließt sich dessen Meinung an, daß ἀεί in 28a1 gestrichen werden muß (xvi); er diskutiert den Sinn von εἰκώς μυθος (xvii-xviii), geht auf die Frage ein, inwiefern sich die Seele selbst bewegt (xviii-xix), erörtert in Auseinandersetzung mit Richard Mohr den ontologischen Status des Demiurgen (xix-xxii) und betont die Bedeutung der Termini φέρεσθαι und ἀεί für eine *Timaios*interpretation (xxii-xxiv). In seiner letzten, ausführlichsten Anmer-

kung (xxiv-xxxii) diskutiert R. den Zusammenhang zwischen Platons *Timaios* und modernen Kosmologien. Die Berührungspunkte zwischen beiden seien viel enger als man angenommen habe, vor allem, weil man Platons Kosmologie zu wenig wörtlich genommen und seine erstaunlichen astronomischen Einsichten zu wenig hervorgehoben habe. Platons Theorie habe, wie auch durch eine Interpretation des Mythos aus dem *Politikos* bestätigt werde, eine erstaunliche Ähnlichkeit mit einer Variante der Big-Bang Theorie.

M. Bordt S. J.

Comoth, Katharina, *Rekonstruktionen zum Delphischen E und gnostischen* Γ (Beiträge zur Philosophie) Heidelberg: Winter 1995. 27 S.

Aus Münzfunden geht hervor, daß der Buchstabe Epsilon (E) ein Erkennungszeichen für Delphi war. Die Antike rätselte, was dieses Zeichen bedeutet; Plutarch legte in seiner Schrift *De E apud Delphos* fünf Deutungen vor. C. bringt Abbildungen von antiken Gefäßen, auf denen ein im Urzeigersinn um 90 Grad gedrehtes E zu sehen ist, und sie deutet dieses auf die Füße gestellte E als Symbol des Herdes. Zugleich sei das E der Anfangsbuchstabe von 'Εστία „Herd". 'Εστία sei „Ort und Erfahrung von Einheit, Gemeinschaft, Familie, Mittelpunkt" (16). Für diese Deutung bringt C. Stellen aus der antiken Dichtung und Philosophie. – Eine methodisch wenig durchsichtige Spekulation ist dagegen der zweite Teil über das gnostische Gamma (Γ). Weshalb es ein gnostisches Zeichen sein soll und wo es in der Gnosis eine Rolle spielt, erfahren wir nicht. Die Stadt Ephesos muß dazu herhalten, eine Verbindung zwischen Heraklit (Frg. 116) und dem Johannes-Evangelium (Joh 10,38) herzustellen. Der einzige, für mich faßbare sachliche Ertrag dieses Teils ist, daß das goldene Γ auf dem purpurnen Pallium des Christus-Mosaiks in San Michele in Africisco in Ravenna möglicherweise durch das γνῶτε in Joh 10,38 zu deuten ist.

F. Ricken S. J.

Abel, Karlhans, *Die Sinnfrage des Lebens.* Philosophisches Denken im Vor- und Umfeld des frühen Christentums (Philosophie der Antike 3) Stuttgart: Steiner 1995. 334 S.

Der Band umfaßt elf in den Jahren 1986–1992 entstandene Studien des dem Philosophiehistoriker vor allem durch seine zahlreichen Publikationen zu Seneca bekannten emeritierten Marburger Klassischen Philologen: Poseidonios über das sittlich Gute; Horaz und das Problem der Selbstheit; fünf Aufsätze zu Seneca; eine Arbeit zu Persius, die dessen dritte Satire als Werberede für die Philosophie interpretiert; drei Studien zu Tacitus, u. a. zu dessen Seneca-Rezeption. Exemplarisch seien zwei der neuesten, hier zum ersten Mal veröffentlichten Arbeiten etwas näher vorgestellt.

„Taciteische Geschichtsschreibung: Das Sinnproblem" (1992) (268–312) darf als geschlossene Monographie über Tacitus bezeichnet werden. A. geht einer Frage nach, die in den beiden großen Tacitus-Darstellungen von Ronald Syme (1958) und Pierre Grimal (1990) nicht in ihrer grundlegenden Bedeutung erkannt und nicht ausdrücklich thematisiert worden sei: Das Ziel, das Tacitus mit seiner Geschichtsschreibung verfolgt. A. geht ihr in einer sorgfältigen, eindringenden Interpretation der drei kleineren Werke *Agricola, Germania, Dialogus de oratoribus* und der beiden geschichtlichen Hauptwerke, der *Historien* und der *Annalen,* nach. Eine Menge von Fragen kommt zur Sprache: die Datierung des *Agricola,* die Echtheit des *Dialogus,* das Verhältnis von Geschichtsschreibung und Rhetorik und von Geschichtsschreibung und Dichtung, die Einordnung der *Germania,* die nach A. eine politische Zielsetzung verfolgt: Tacitus wende sich gegen die offizielle Politik, die um diese Zeit ihre Hauptstoßkraft vom Rhein an die Donau verlagere; er wolle zeigen, daß die Freiheit der Germanen viel gefährlicher sei als die Despotie der Asarciden. Der Schlüssel zum Gesamtwerk des Tacitus ist nach A. das Erlebnis der Gewaltherrschaft des Domitian, der den Despotismus des Nero gesteigert habe, indem er Senatoren zu Komplizen seiner Verbrechen gemacht und sie so gezwungen habe, zu Verrätern an ihrem Gewissen zu werden. Zu diesen Opfern zähle auch Tacitus; er hat unter Domitian hohe Ämter bekleidet, und er habe diese Kollaboration als Erniedrigung empfunden und unter ihr gelitten. Sinn des Geschichtswerkes sei es, diese Schuld zu sühnen. „Durch rücksichtsloses Aufdecken der Übelstände der *ser-*

vitus unter Domitian im Vergleich zum konsequenten Bemühen ihrer Beseitigung unter Nerva und Trajan konnte er auf den politischen Willen seiner Zeitgenossen einwirken und das Seine dazu beitragen, daß man nicht in die Fehler der Vergangenheit zurückverfiele und sich den Zufälligkeiten der Erbmonarchie ausliefere" (283 f.).

„Selbstfindung. Seneca, dial. 10" (1993) (136–165) ist eine Interpretation von Seneca, *De brevitate vitae*. A. ordnet die Schrift in die Gattung des philosophischen *Protreptikos* ein. In einer differenzierten Auseinandersetzung mit der modernen Forschung und in ständigem Rückgriff auf die antike Rhetorik, vor allem auf Quintilian, wird der Aufbau erarbeitet; der Schwerpunkt liegt auf der sorgfältigen gelehrten philologischen Analyse und Einzelinterpretation und weniger auf den philosophischen Fragen. Der Schlußabschnitt faßt die Analyse der Schrift zusammen und läßt einige thematische Schwerpunkte deutlicher erkennen: Die Schrift wolle hinführen von der Extravertierung zur Introvertierung; A. zieht Parallelen zu Heraklit, Pindar und dem Sokrates der Platonischen Apologie; hingewiesen wird auf die Menschheitsklage über die Kürze des Lebens in der Ilias und in den Psalmen. Senecas Zeitverständnis wird, in Abhebung von Leibniz und Newton, leider zu kurz und zu summarisch charakterisiert. F. Ricken S. J.

Libanius, *Autobiography and Selected Letters*. 2 vol. Edited and translated by *A. F. Norman* (Loeb Classical Library 478/479). Cambridge: Harvard University Press 1992. 540/496 S.

N. trat bereits 1965 mit einer neuen Edition der *Autobiographie (orat. 1)* des Libanius an die Öffentlichkeit. Schon 1969 und 1977 besorgte er zwei Bände mit Werken des Libanius in der LCL (Bd. 451: Die Julianischen Reden; Bd. 452: orat. 2.19–22). In zwei weiteren Bänden erscheint hier nun erneut der Text der *Autobiographie* mit einer Auswahl von Briefen nebst Übersetzung ins Englische sowie Anmerkungen. Letztere sind knapp, doch aufschlußreich, besonders was die Querverbindungen zum spätantiken Christentum in der Region (Antiochia, Kleinasien, Konstantinopel) betrifft. Im Vorwort (Bd. 1, vii-viii) werden außerdem die neueren Arbeiten von P. Wolf, J. Martin und P. Petit besprochen. Lediglich im Literaturverzeichnis angegeben (Bd. 1, 44–50) werden die neuesten Beiträge von G. Fatouros und T. Krischer (noch nicht dabei der Αντιοχικὸς von 1991 und der 1995 erschienene Band der Konkordanz).

Der heidnische Rhetor Libanius hinterließ ein umfangreiches literarisches Werk (Briefe und Reden), das auch für die Erforschung des zeitgenössischen Christentums von Bedeutung ist. Letzterem stand Libanius reserviert gegenüber. Sein Bekenntnis galt der Erneuerung einer pagan-antiken hellenistischen Religion. Doch die Verchristlichung des Imperiums (verstärkt nach dem Tod des Kaisers Julian i. J. 363 sowie unter der Herrschaft Theodosius') verurteilte jenes Programm einer umfassenden Erneuerung des Heidentums, politisch mit dem Namen Julians, geistig-kulturell mit dem Libanius' verbunden, zum Scheitern. Trotz seiner Opposition gegen das Christentum unterhielt Libanius freilich rege Beziehungen zu einigen von dessen herausragendsten Vertretern. So studierte Basileius von Caesarea mit ihm in Athen, ja vielleicht sogar bei ihm in Konstantinopel. *Epp.* 19 und 78 (Bd. 1, 408–409; Bd. 2, 86–89) an Basileius (= *epp.* 501 und 647 bei Foerster) werden von N. ausdrücklich als Briefe an den späteren Bischof von Caesarea identifiziert. Trotz der für Libanius charakteristischen Unverbindlichkeit in Stil und Inhalt zeugen sie von einer gewissen Vertrautheit und gegenseitigen Wertschätzung. Dagegen finden sich die aufgrund stilistischer Mängel und inhaltlicher Ungereimtheiten in ihrer Echtheit umstrittenen *epp.* 336, 339, 340 und 346 (Foerster) bezeichnenderweise nicht mit in die Sammlung aufgenommen. Auch *ep.* 763 (Foerster), einer der Briefe, die Libanius als Fürsprecher verfolgter Christen ausweisen, fehlt, nicht jedoch *ep.* 103 (= *ep.* 819 bei Forster; hier in Bd. 2, 158–163) an Belaeus, Statthalter von Arabien i. J. 362/3. Dessen Vorgänger Orion, ein Christ, war unter Julian enteignet und verbannt worden. Libanius aber macht keinen Hehl aus seiner Freundschaft mit Orion und bittet um dessen Verschonung. Das Beispiel zeigt, wie Libanius' Verhältnis zum Christentum als exemplarisch für die Beziehung von Heidentum und Christentum in der Spätantike zu bewerten ist. In der Sache war Libanius gegen das Christentum, im persönlichen Umgang jedoch gab er sich tolerant gegenüber Vertretern verschiedenster Religionen. Sein Inter-

esse galt nicht Lehrmeinungen (δόγματα), sondern „Beziehungen" (φιλία; lat. *amicitia*). Deren Medium war die Gelehrsamkeit (παιδεία). Sie verband Libanius mit Basileius als ehemaligem Mitstudenten ebenso wie mit zwei anderen christlichen Bischöfen, die seine Schüler waren: Amphilochius von Ikonium und Johannes Chrysostomus. In den unsicheren Zeiten des spätantiken Reichsregimes, in denen die Person des Kaisers Gesetz war und oft erschreckend willkürlich über Leben und Besitz einzelner Untertanen verfügte, wurden Kontakte zu Freunden dieser Art häufig zur letzten Hoffnung auf Rettung aus Todesgefahr oder zumindest aus der Gefahr der Verarmung durch Konfiskation des Vermögens. Beiden Gefahren sah sich Libanius zeit seines Lebens ausgesetzt. Umgekehrt versuchte auch er, seinen Einfluß geltend zu machen, wenn andere in Bedrängnis geraten waren (vgl. *ep.* 103). Mancher der Briefe spiegelt diese Situation wider, vor allem, wie sie sich gegen Ende seines Lebens immer mehr zuspitzt. Immer sorgfältiger werden die Formulierungen. Höflichkeitsfloskeln, Relativierungen eigener Meinungen häufen sich. Diese sprachlichen Eigenarten, so N., dürfen nicht mit sprachlichem Verfall gleichgesetzt werden. Sie resultieren zum einen aus Libanius' Leben in einem despotischen System, zum andern aber aus der verderbten Überlieferung der Texte. Oft wegen des Niveaus seiner Sprache kritisiert, wurde Libanius noch öfter imitiert und die mediokren Ergebnisse dann ihm selbst angelastet. Mit Erfolg versucht N. demgegenüber durch eine Auswahl authentischer Briefe zu zeigen, daß die Korrespondenz des Libanius auch heute durchaus den Eindruck erwecken kann, der auch schon bei den Zeitgenossen überwog: Daß nämlich Libanius ein Meister seiner Kunst war. Seine Meisterschaft, so N., bestand vor allem darin, daß er seine Kunst praktizierte, statt sie manieristisch oder auch durch Theoriebildung hochzustilisieren. Libanius' Briefe sind wirklich Briefe, ihre Überbringer häufig Teilnehmer an der Korrespondenz (Bd. 1, 22). Sie sind Geschenke, literarische Freundesgaben, gratuit graziöse Gnadenerweise. Libanius' Korrespondenz gleicht einem mit Mühe vor dem Zerreißen bewahrten Netzwerk intellektuell, spirituell und materiell bedeutender Beziehungen von Lehrern und Schülern, Intellektuellen und ihren Mäzenen, Angehörigen derselben gesellschaftlichen Gruppierung, alten Freunden, die über das unermeßlich große Gebiet des oströmischen Imperiums zerstreut und ständig irgendwelchen Bedrohungen oder auch nur länger andauernder Isolation ausgesetzt waren. Libanius' Korrespondenz entwickelt sich in einer entropischen Weise. Gegen Ende seines Lebens wurde die Luft zum Atmen für ihn immer dünner.

Diesen Eindruck dürfte ein Blick in die *Autobiographie* noch verstärken. N. stellt ihr eine redaktionsgeschichtliche Überlegung voran (Bd. 1, 7–17): in der ursprünglichen Form entstand *orat.* 1 i. J. 374 (§ 51 ταυτὶ δὲ ὄχεδὸν ἐξήκοντα). Der überlieferte Text berichtet jedoch auch von Ereignissen, die erst später eintraten. Offenbar reicht der Urtext nur bis § 155. Die §§ 156–285 wurden zwischen 380 und 393 in mehreren (insgesamt sieben bis neun) Etappen ergänzt. Die Ergänzungen waren nicht mehr zur Veröffentlichung bestimmt und deshalb auch nicht mehr so sorgfältig ausformuliert. Sie enthielten möglicherweise belastendes Material. Libanius berichtet von Feindschaften mit kaiserlichen Statthaltern, von der antipaganen kaiserlichen Religionspolitik und deren Auswirkungen, als die er die permanente Hungerkrise in Antiochia von 381 bis 386 deutete. Gegen sie halfen auch die vielen göttlichen Wunder, die dem ἱερεὺς θεῶν (§ 285), als den Libanius sich selbst stilisiert, und seinem unmittelbaren Umkreis widerfuhren, nichts. Sie war eine Rache der Götter (ebd.). Dieses Motiv am Schluß der Autobiographie stellt eine Art inclusio dar; denn der Titel des Werkes lautet βιὸς ἢ περὶ τῆς ἑαυτοῦ τύχης. Es geht um die τύχη des Libanius, und diese bestand nicht etwa darin, daß Libanius immer „Glück hatte", sondern daß die Götter ihm eine Mischung aus Glück und Unglück verabreichten, ohne ihn völlig zu vernichten.

Das τύχη-Motiv öffnet den Blick auf die theologische Dimension des Werkes, und zwar auf mehreren Ebenen: (1) Libanius sieht sein Leben als unter dem Einfluß göttlicher Vorsehung erzeugte Mischung aus Glück und Unglück bzw. Glück inmitten von je größerem Unglück. (2) Diese Mischung aus Glück und Unglück besteht nicht nur im Kleinen, sondern auch im Großen, und zwar so, daß zuerst das Glück, dann das Unglück überwiegt. (3) Damit tritt auch die ethisch-religiöse Dimension von

τύχη zutage. Glück und Unglück bzw. das tragische Voranschreiten vom Glück zum Unglück will mit Gleichmut ertragen sein. Das will mehr besagen als die altstoische ἡσυχία oder ἀπαθεία. Die Gabe der τύχη ist eine Gottesgabe, eine Gabe also der persönlichen Gottheit Τύχη. Sie ist παραμύιον, geistlicher Trost (§ 285; N.: „Consolation"). In seiner *Autobiographie* will Libanius deutlich machen, daß ihm sein Heidentum Bekenntnis ist, mehr als für die Christen ihr Christentum. (Dessen Bekenntnischarakter war nach Konstantin oft nur noch dem Schein nach vorhanden.) Seine Verehrung Julians auch nach dessen Tod bringt ihm viele Nachteile ein. Doch er steht zu seinem Glauben. Sein Heidentum ist nicht nur literarische Gelehrsamkeit (Sophistik). Seine Selbststilisierung als ἱερεὺς θεῶν zielt auf Höheres ab. Für ihn ist die pagane Religion eine Universalreligion. (4) Die τύχη erstreckt sich auch auf Antiochia als ganzes, das christliche eingeschlossen. Das Regime korrupter christlicher Statthalter wird für alle zum Fluch. Libanius verwebt so sein persönliches Lebensschicksal in einer quasi christologischen Stilisierung mit dem seiner Stadt bzw. deren politischen Anliegen, seine persönliche Frömmigkeit mit den großen geschichtstheologischen Herausforderungen seiner Zeit. Deren größte ist natürlich die Auseinandersetzung mit dem mächtigen Christentum. N. liefert zu diesem Bereich eine Fülle aufschlußreicher Anmerkungen in Text und Übersetzung. Libanius setzte sich nicht so sehr mit der Theologie des Christentums auseinander als mit den kulturellen Veränderungen (in seinen Augen Verfallserscheinungen), die seinen Aufstieg begleiteten. Straßenschlachten zwischen Homöern und Homoousianern in Konstantinopel i.J. 342 sah er nicht als theologische Auseinandersetzungen, sondern als δημομανία (§§ 44–45). Er kritisierte auch die Verfallserscheinungen des Heidentums, etwa die Bigotterie Kaiser Julians (§ 121) oder den allgemein verbreiteten Aberglauben (§§ 62–64.68–71.98.243–250). Militante Vertreter des Paganismus warfen ihm deswegen sogar vor, er sympathisiere mit dem Christentum (§ 74). Doch das Gegenteil war der Fall. Das Christentum war für ihn die deutlichste Form des Verfalls der Kultur seiner Zeit. In den §§ 39–40 verdeutlicht er am Beispiel eines heidnischen Rhetoren-Kollegen, der sich am Hof Konstantius' anbiederte und zur Einweihung von dessen „Tempel" „blasphemische" (= das christliche Kaisertum preisende) Reden hielt. Es waren aufrührerische Christen, die 387 durch Attacken auf Bilder des Kaisers ihre Stadt der Gefahr von Vergeltungsmaßnahmen aussetzten, und es war der maßvolle Heide Libanius, so die Darstellung in §§ 252–254, dem es durch sein mutiges und geschicktes Eintreten gelang, das Unheil von der Stadt abzuwenden. Erneut rechnet Libanius in seiner Frömmigkeit sich dies nicht selbst an, sondern Τύχη, die ihn zu diesem Dienst berufen habe.

So demonstriert diese Sammlung von Texten Libanius' Projekt, in Opposition zum herrschenden Christentum die pagan-antike Religion und Philosophie zu erneuern. Das Projekt erwies sich, wie auch das Schicksal Julians und seiner Religionspolitik zeigt, im Nachhinein als nicht umsetzbar. Die eigentliche religiöse und damit auch kulturtragende Kraft ging vom Christentum aus (selbst wenn auch dieses schon bald vom Islam überrollt werden sollte). Auf dem Hintergrund seiner Durchsetzung und des völligen Verschwindens ernsthaft praktizierter und als Theologie reflektierter paganer Religion ist Libanius' Anliegen heute bestenfalls als theologie- und religionsgeschichtliches Kuriosum nachvollziehbar. Doch gerade dies könnte vor dem Hintergrund der Situation des Christentums heute zu denken geben. J. Lössl

Speer, Andreas, *Die entdeckte Natur.* Untersuchungen zu Begründungsversuchen einer „scientia naturalis" im 12. Jahrhundert (Studien und Texte zur Geistesgeschichte des Mittelalters XLV). Leiden–New York–Köln: Brill 1995. XI/365 S.

Vorliegende Studie zu den Anfängen, zur Entfaltung und prinzipientheoretischen Grundlegung einer Naturphilosophie und Naturwissenschaft *(scientia naturalis,* hierzu cf. Kap. I: *„Accessus"*, 11–13) im 12. Jh. wurde im SS 1994 von der Philos. Fak. der Univ. zu Köln als Habilitationsschrift angenommen und 1996 durch diese Univ. preisgekrönt.

Das breit angelegte, dem 12. Jh. gewidmete Forschungsprojekt, in dem der historische Ansatz – „die Rekonstruktion einer historischen Position (...), in der Naturphilosophie

und Naturwissenschaft der Sache und dem Begriff nach gemeinsam als *scientia naturalis* auftreten" – voll und ganz zum Tragen kommt, wird durch die systematische Perspektive, die Suche nach der „Verwandtschaft" in den Fragestellungen und Intentionen bei den mittelalterlichen Denkern, „Problemstellungen, die sich aus dem Versuch der Begründung einer *scientia naturalis* ergeben", bestimmt (12, 16f., cf. 305f.). Die Untersuchung, deren Gegenstand, Voraussetzungen, Vorgehensweise und Ziel im Kap. I („*Accessus*". Die „Renaissance" im 12. Jahrhundert und die Entdeckung der Natur – Gegenstand und Vorgehensweise, 1–17) ausführlich beschrieben und genau bestimmt werden, stützt sich auf eine nunmehr im größeren Umfang vorhandene, verläßliche, d. h. kritisch gesicherte Quellenbasis, die bisher nur unzureichend bekannt und erforscht war (14, 16). Vier mittelalterliche Gelehrte: Adelard von Bath (Kap. II: A. v. B.: Natur ohne Buch, 18–75), Bernhard von Chartres (Kap. III: B. v. Ch.: Die kosmologische Grundlegung der Physik, 76–129), Wilhelm von Conches (Kap. IV: W. v. C.: Die dynamische Ordnung der natürlichen Welt, 130–221) und Thierry von Chartres (Kap. V: Th. v. Ch.: Schöpfung als natürlicher Prozeß, 222–228) – alle bis auf Adelard v. Bath sind die wichtigsten Exponenten der sog. „Schule von Chartres" –, stehen im Mittelpunkt dieser mit profunder Sachkenntnis, mit faszinierend klarem Blick und mit geradezu meisterhafter Ausdrucksform geführten „Untersuchung der ersten Begründungsversuche einer *scientia naturalis* im 12. Jh." (15).

Ausgehend von den grundlegenden Erkenntnissen M.-D. Chenus in bezug auf die Theologie im 12. Jh., daß die Entdeckung der Natur und die durch diesen Vorgang eingeleitete Entwicklung im Verständnis der Natur und im Verhältnis zu ihr das erste Kennzeichen einer „première scolastique" war, zeigt S. exemplarisch an den vier ausgewählten Persönlichkeiten, ihren Biographien und ihren Werken das Bestreben nach der Ergründung der Natur und die sich daraus ergebenden erkenntnis- und wissenschaftstheoretischen Folgen für ein neues, wissenschaftliches Verständnis der Natur auf. Daß der Übergang von der althergebrachten symbolisch-spekulativen Interpretation der Natur zum neuen, methodisch gewonnenen Naturbegriff und wissenschaftlichen Naturverständnis nicht unvermittelt erfolgt, sondern daß er einer Vielzahl von Voraussetzungen entspringt, zu denen sowohl äußere Einflüsse – vor allem das Bekanntwerden neuer Quellen – als auch traditionelle, im Rahmen der *artes* verbürgte Bildung und das tradierte Wissen gehören, weist S. am Beispiel der *Quaestiones naturales* des Adelard von Bath (27ff.) sowie anhand des Physikverständnisses des Wilhelm von Conches (215) nach. Das Neue im Naturverständnis des Adelard wird durch die Analyse von vier Problemfeldern aufgezeigt: (1) das Verhältnis von Vernunft und *auctoritas* (36–43), (2) der Einfluß neuer Quellen und die Erschließung neuer Wissenbereiche (44–52); (3) Themen, die im Rahmen der auf die Erforschung der „natürlichen" Ursachen ausgerichteten Naturbetrachtung und -erklärung erörtert werden, und die Art und Weise der Bestimmung der *causae rerum* (52–65); (4) die Frage nach der Möglichkeit, „das Interesse an der Struktur, Konstitution und Eigengesetzlichkeit natürlicher Phänomene hinsichtlich Gegenstand und Methode unter einen einheitlichen Begriff von Wissen bzw. Wissenschaft zusammenzufassen" sowie diesen im Verhältnis zur *artes*-Tradition zu bestimmen (65–75). Im Ergebnis stellt S. fest, daß der Ausgangspunkt für Adelards Interesse an der Natur theoretischer Art ist und daß dabei der Mathematik und den quadrivialen Disziplinen eine bedeutsame Rolle zukommt (74). Adelard erkannte zwar die Bedeutung der prinzipientheoretischen Begründung einer *scientia naturalis*, aber eine eingehende Erörterung dieser Frage blieb er schuldig (75).

Naturphilosophische Fragestellungen – die Konstitution der Welt, die Weltseele, die vier Gattungen von Lebewesen, der menschliche Körper und die Ursprungsmaterie – bilden nach S. den Schwerpunkt des Interesses in den *Glosae super Platonem* des Bernhard von Chartres (89). Der primäre wissenschaftssystematische Ort des *Timaios* sei für Bernhard das Quadrivium, wenngleich Platons Werk „sich doch vor allem auf die Physik" bezieht (91). Das Interesse an der Natur bei Bernhard ist aus dem inneren, eigenständigen Impuls, näherhin aus dem grammatischen Kontext des Triviums hervorgegangen, der zugleich ein Ausdruck der Kontinuität zwischen spätantiker und mittelalterlicher Bildung sei (92, cf. 83). Im Hinblick auf den Beitrag des Bernhard von Chartres zur wissenschaftstheoretischen Grundlegung der Naturphilosophie und -wissenschaft un-

tersucht S. eingehend folgende vier Fragen: (1) die Konstitution der natürlichen Welt als den Gegenstand der *physica* („*Constitutio mundi*". Die Einrichtung der natürlichen Welt, 93–102); (2) die metaphysischen Implikationen der Konstitution des *mundus sensilis* („*Formae nativae*". Das schöpferische Prinzip der natürlichen Welt, 102–113); (3) die begriffliche Konsistenz des Naturbegriffs („*Natura*". Die Ordnung und das Wesen der Dinge, 113–119); (4) der *Timaios* als ein wissenschaftstheoretisches Modell einer *physica* und die sich daraus ergebenden Konsequenzen für die Physik („*Physica*". Die Grundlegung einer Wissenschaft von der Natur, 119–129). Bernhard strebt an, einen Begriff der natürlichen Welt zu gewinnen, ohne dabei auf die Theologie rekurrieren zu müssen (126). Er entwirft somit eine metaphysisch motivierte Kosmologie (127), wobei sein Hauptinteresse der naturphilosophischen Grundlegung der Physik und ihres Wissenschaftssubjekts gilt (127 f.). S. stellt fest, daß ungeachtet der bei Bernhard bereits versuchten Grundlegung der *scientia naturalis* im Kontext einer Metaphysik „ein expliziter Begriff einer ersten Philosophie oder Metaphysik" noch fehlt (128).

Der Schüler von Bernhard von Chartres und ein „überragender Kenner des antiken und spätantiken Bildungsgutes" (131), Wilhelm von Conches, gehört nach S. bereits zur zweiten Stufe der *Timaios*-Rezeption, weil er im Gegensatz zu seinem Lehrer sich nicht darauf beschränkt, die authentische Lehre Platons zu explizieren, sondern auch die Diskrepanz zur biblischen Schöpfungslehre aufgreift und in eine Auseinandersetzung mit der Lehre des *Timaios* tritt. S. stellt den Versuch des Wilhelm von Conches, die Natur zu erklären, in fünf Schritten vor (cf. 138 f.): (1) der Gegenstand einer *philosophia mundi* und die Prinzipien der natürlichen Weltdeutung („*Philosophia mundi*". Die Prinzipien der natürlichen Weltauslegung, 139–150); (2) die Frage der Bewegung der Körper als der systematische Ort der Lehre von der *anima mundi* („*Anima mundi*". Die Frage nach der Bewegung der Körper, 151–162); (3) die Elementenlehre und „die Frage nach den Prinzipien der körperlichen Substanzen und nach den Trägern der natürlichen Ordnungskräfte („*Elementum*". Die Prinzipien der körperlichen Substanzen als Träger der natürlichen Ordnungskräfte, 163–192); (4) der Mensch und die anthropologischen Fragen in der naturphilosophischen Perspektive („*Homo artifex*". Der Mensch als Gegenstand einer natürlichen Anthropologie, 192–294); (5) der Zusammenhang von Naturbegriff und Naturerkenntnis und der wissenschaftstheoretische Status der Physik („*Natura operans*". Die wirkende Natur und die Naturerkenntnis, 205–221). Zu den wesentlichen von S. erzielten Ergebnissen der eingehenden Analyse der Schriften des Wilhelm von Conches gehört u. a. die Erkenntnis, daß die Grundlegung der Naturphilosophie bei Wilhelm im spekulativen, durch die Theologie vorgegebenen Rahmen und in „kritischer Auseinandersetzung mit dem Anspruch der Theologie auf eine die Frage nach dem Ursprung der Welt einschließende Gesamtdeutung" erfolgt. In diesem Vorgehen erkennt S. einerseits die Hinwendung der Naturphilosophie zur Metaphysik, andererseits aber „eines der wesentlichsten Motive für die unifaktorische Gestalt der *physica*" als einer von ihrem Anspruch her auf die Deutung der Natur im ganzen ausgerichteten Naturphilosophie (220 f.).

Der methodische Ansatz des Thierry von Chartres, sich bei seiner Auslegung der biblischen Kosmogonie *(Tractatus de sex diebas operibus)* ausschließlich auf den Literalsinn des Genesisberichtes zu stützen und die allegorische und moralische Deutung zu übergehen, wird nach S. in der einschlägigen Forschungsliteratur als „das Pathos des neu aufgebrochenen Naturinteresses" und „Programm wie methodisches Prinzip des diesem korrespondierenden Naturverständnisses" gewertet (229). Das „eigentliche Neue" weist S. in fünf Schritten nach, und zwar durch: (1) die sich anhand der Genesisauslegung manifestierende „Entdeckung der natürlichen Welt und einer natürlichen Ordnung" („*Ordo naturalis*". Die Entdeckung der natürlichen Welt, 232–239), (2) die Feststellung der Überleitung von den kosmologischen Grundfragen zur Reflexion der Prinzipien des Kosmos („*Universitas rerum*". Die Notwendigkeit der Seinswirklichkeit, 252–265), (3) die Aufdeckung des Notwendigkeitsgedankens als den Kernpunkt „der Frage nach den Prinzipien des natürlichen Kosmos" („*Ordo temporum*". Die Prinzipien des natürlichen Kosmos, 239–252), (4) die am Leitfaden des Naturbegriffs vorgenommene Erörterung der begrifflichen Konsistenz von Thierrys Welterklärung („*Natura*". Die Form der Dinge, 265–277), (5) die Klärung des Geltungsbereichs des Wissens von

der Natur und des Status der *scientia naturalis* bzw. der *physica* als des diesem Bereich zugeordneten Wissens („*Physica*". Der Geltungsbereich physikalischen Wissens, 277–288). Es sei hier lediglich hervorgehoben, daß bei Thierry von Chartres bereits eine systematisch entfaltete, auf Aristoteles zurückgehende und seit Boethius gefestigte Einteilung der theoretischen Philosophie in Theologie, Mathematik und Physik vorliegt, wobei der Theologie als dem äußersten Vermögen der theoretischen Philosophie die Funktion der Sicherung der obersten Prinzipien jeder spekulativen Erkenntnis zukommt. Durch die Prinzipienreflexion steht die Theologie als *scientia speculativa* wissenschaftssystematisch an der Stelle der Metaphysik. Trotz dieser faktischen Annäherung an die Metaphysik kennt Thierry – ähnlich wie Bernhard von Chartres und Wilhelm von Conches – den expliziten Begriff der Metaphysik nicht (287f., cf. 128, 220f., 294ff.). – Die Ergebnisse der Untersuchung und die sich hieraus eröffnenden neuen Forschungsperspektiven werden im Schlußkapitel zusammengefaßt (VI. „*Explicit*". Die entdeckte Natur und die Begründung einer *scientia naturalis* – Bilanz und Ausblick, 289–306). Den Band schließen Quellen- und Literaturverzeichnis (307–330) sowie drei Indices ab: *Index fontium* (331–356), *Index rerum* (357–362), *Index nomium et locorum* (363–365).

Die Wichtigkeit dieser Studie liegt nicht nur in einer lückenlosen Bestandsaufnahme und der kritischen Überprüfung sowie in der wesentlichen Korrektur der bisherigen Interpretationen der Anfänge einer *scientia naturalis* im 12. Jh., sondern primär in einer völlig neuen, aus den Quellen gespeisten Sichtweise auf die sich vollziehende, durch einschlägige Quellentexte hervorragend dokumentierte Entfaltung mittelalterlicher Naturphilosophie und Naturwissenschaft, im Aufweis der damit verbundenen Prinzipienreflexion und wissenschaftstheoretischen Grundlegung einer *scientia naturalis* noch vor dem Bekanntwerden der *libri naturales* des Aristoteles, der ein originäres, allein auf die natürliche Vernunft zurückgehendes „Interesse an der Struktur, Konstitution und Eigengesetzlichkeit" der physikalischen Phänomene zuerkannt wird (1, 11, 31, 36, 215, 289, 292f.), in der Neubewertung dieser Entwicklung und in der ausgezeichnet begründeten Zurückweisung des zumindest implizit in der philosophiegeschichtlichen Forschung vorherrschenden Urteils über die mittelalterliche Naturphilosophie als einer „konstitutiv in der Nachfolge des Aristoteles" bzw. „erst im Gefolge der sogenannten Aristotelesrezeption", „nicht vor dem Anfang des 13. Jh.s" beginnenden Wissenschaft (3, cf. 8f.). Eine durch die wissenschaftshistorische Forschung gefestigte Leitvorstellung in bezug auf die Naturwissenschaften des lat. Westen, daß diese zum wesentlichen Teil auf den arabischen Einfluß vornehmlich im 12. Jh. zurückgehen (P. Duhem, A. C. Crombie), wird von S. durch den Aufweis, daß „der arabische Einfluß auf die wissenschaftstheoretischen Begründungsversuche nur gering" ist, ebenfalls als nicht sachgerecht entlarvt (3, 9, 300). Es wird aber auch deutlich gemacht, daß das Chartreser, von Platon *(Timaios)* und vor allem von Boethius maßgeblich geprägte Wissenschaftsmodell und die boethianische Wissenschaftseinteilung sowie die in diesem Rahmen vollzogene prinzipientheoretische Begründung wegen „der fehlenden Möglichkeit einer Unterscheidung und Zuordnung der allein auf Vernunft gründenden Prinzipienreflexion gegenüber einer auf Offenbarung beruhenden Letztbegründung" bald auf Grenzen stoßen mußten und von der aristotelischen Wissenschaftslehre der Zweiten Analytiken und der Metaphysik, die einerseits für die Beschreibung und den Differenzierungsprozeß der Wissenschaft in Wissenschaftszweige, andererseits für die allein auf der Vernunft beruhenden Prinzipienreflexion eine begründungstheoretische Grundlage geschaffen haben, abgelöst wurden (295–298, 302, cf. 288). Mit Recht hebt S. hervor, daß die Begründungsversuche einer *scientia naturalis* im 12. Jh. mehr als nur eine Hinführung zur Aristotelesrezeption waren. In diesen wissenschaftstheoretischen Bemühungen sieht er sowohl die fortschreitende „Entfaltung der wissenschaftlichen Rationalität", die im Zusammenhang mit der Entdeckung der Natur unweigerlich zum Erwachen der Metaphysik führen mußte, als auch „ein entscheidendes philosophisches Motiv" der Aristotelesrezeption, die zunächst über die *libri naturales* des Stagiriten einsetzt. Die Chartreser Naturphilosophie habe ihre eigene Gestalt und ihren eigenständigen philosophischen Rang (294, 298, 300, 302). Wirkungsgeschichtlich blieb sie auch nach der Aristotelesrezeption lebendig, wie sich beispielsweise bei Nicolaus Cusanus beobachten läßt (303f.).

Diese mit bewundernswerter Sorgfalt ausgearbeitete Untersuchung, die im wesentlichen völlig neue Erkenntnisse im Hinblick auf die Anfänge einer Wissenschaft von der Natur verschafft, stellt einen sehr wichtigen und anregenden Beitrag zur historischen und systematischen Rekonstruktion der ersten Versuche der prinzipien- und wissenschaftstheoretischen Grundlegung der Naturphilosophie und -wissenschaft im 12. Jh. dar. Sie bietet darüber hinaus wertvolle dogmengeschichtliche Erkenntnisse. Die Lektüre des Bandes bringt dem am Mittelalter interessierten Leser nicht nur immense Bereicherung, sondern auch einen hohen intellektuellen Genuß. Dem Autor gebührt für diese exzellente und in jeder Hinsicht vorbildliche Studie Anerkennung und Dank.

H. Anzulewicz

Spruit, Leen, *Species intelligibilis: From Perception to Knowledge* (Brill's Studies in Intellectual History Vol. 48/49). Leiden–New York–Köln: Brill; Vol. I: Classical Roots and Medieval Discussions, 1994. X/452 S.; Vol. II: Renaissance Controversies, Later Scholasticism, and the Elimination of the Intelligible Species in Modern Philosophy, 1995. XIII/590 S.

Dieses zweibändige Werk ist von einer herausragenden Qualität, die ihresgleichen sucht, und sollte Pflichtlektüre für alle Philosophen sein, die sich mit Erkenntnislehre beschäftigen. Spruit (S.) hat mit diesem Werk eine an Vollständigkeit kaum zu überbietende Darstellung der Lehre von der species intelligibilis von der Antike bis zur beginnenden Neuzeit vorgelegt. Dabei zeigt S., daß er nicht nur über die behandelten Autoren Bescheid weiß, sondern auch die wichtigste Literatur kennt, und zwar nicht nur dem Titel, sondern auch ihrem Inhalt nach. S. gibt von fast jedem erwähnten Autor in der Fußnote die Lebensdauer an und liefert einige Informationen zu seinem Leben und seinen Werken. Trotz der immensen Fülle an Autoren und Material, die in diesem Werk aufgearbeitet werden, verliert der Leser nicht die Übersicht, da S. immer wieder in geschickten Überblicken den jeweiligen Stand der Species-Lehre zusammenfassend wiedergibt. Es ist unmöglich, eine inhaltliche Zusammenfassung dieser reichen und nuancierten Darstellung der Diskussion der Lehre von der species intelligibilis durch die Jahrhunderte hindurch von der Antike bis zum Beginn der Neuzeit zu geben. Darum kann hier nur ein kurzer Überblick über die beiden Bände dieses Werks gegeben werden.

Einleitend stellt S. die Problemstellung dar. Er skizziert die Grundelemente der Lehre von der species sensibilis und der species intelligibilis und zeigt, daß auch zeitgenössische Erkenntnistheorien sich mit den Fragen befassen, die in der Tradition mit der Theorie der species intelligibilis gelöst werden sollten. Das Problem, um das es geht, ist die Frage, wie sich die geistige Repräsentation eines erkannten Objektes erklären läßt. S. erörtert die Stärken und Schwächen dieser Theorie, die in der Aristotelischen Erkenntnisauffassung ihre Wurzel hat. Von Anfang an verweist er darauf, daß viele Einwände gegen die Theorie der species intelligibilis auf Mißverständnissen beruhen, vor allem auf der irrigen Annahme, diese species sei selbst ein Objekt bewußter Erkenntnis. In Wahrheit handelt es sich aber sowohl bei der Produktion der species intelligibilis als auch bei dieser selbst um etwas Vorbewußtes, so daß auf diese Weise auch die Gefahr einer zirkulären Erklärung des Zustandekommens der Erkenntnis gebannt ist. Das Hauptproblem dieser Lehre besteht darin, daß Aristoteles den Erkenntnisprozeß biologisch erklärt, aber zugleich der Auffassung ist, daß der Geist nicht auf Materielles reduziert werden kann. Ferner bleibt ziemlich unklar, welcher ontologische Status der species intelligibilis zukommt. Thomas vertritt die These, daß der intellectus agens unbewußt aus der species sensibilis die species intelligibilis formt, die der intellectus possibilis zu erkennen vermag. Auf diese Weise bleibt sowohl gewährleistet, daß die geistige Erkenntnis das tatsächliche Objekt erfaßt, als auch, daß sie unter den ihr angebotenen species aktiv auswählt. Dabei betont S. mehrfach, daß für Thomas die species intelligibilis keine species impressa darstellt, wie dies spätere Interpreten nicht selten zu Unrecht meinten.

Der Weg, den uns S. führt, geht von den Vorsokratikern über Platons Theaetet, Aristoteles und Epikurs Prolepsis zu den Stoikern und den Skeptikern. Des weiteren werden „intentio" und Abstraktion bei den arabischen Philosophen des Mittelalters untersucht. Sodann erfahren wir, daß in den Übersetzungen der griechischen Philosophen ins

Lateinische idea zu species wird und Calcidius in seinem Timäus-Kommentar oft von der species intelligibilis spricht, während sich bei Augustinus der Ausdruck „intelligibilis species" findet. Durch die Übersetzungen Wilhelms von Moerbeke wird species zu einem geläufigen Ausdruck. Sodann behandelt S. alle einigermaßen bekannten Autoren der Scholastik bis hin zu Thomas von Aquin, dessen Erkenntnisauffassung ausführlich dargelegt wird. Die Fülle der anschließend behandelten Autoren zeigt die verschiedenen Reaktionen auf die Thesen von Thomas. Ab Scotus bis zu Ockham beginnen neue Überlegungen, die dem erkannten Objekt ein vermindertes Sein zusprechen oder die species intelligibilis in Frage stellen. Aber trotz der Kritik Ockhams findet die Theorie der species weiterhin ihre Verteidiger. Dabei läßt S. keinen Autor der damaligen Zeit aus, der auch nur irgendetwas zum Thema beiträgt und beendet den 1. Bd. mit den Vorläufern der Schule von Padua: Paulus von Venedig, Cajetan von Thiene und Apollinare Offredi.

Der 2. Bd. beginnt mit der Wiederentdeckung des Platonismus und neuen Übersetzungen von De anima zur Zeit der Renaissance und behandelt als erste Denker Cusanus, Pico und Marsilio Ficino. Im 16. Jahrhundert werden verschiedenste philosophische Richtungen genannt: Scholastiker wie Cajetan und Sylvester von Ferrara, Reformatoren wie Melanchthon und nicht wenige italienische Denker. Die Linie dieser Denker führt weiter bis zu Bruno und Campanella und den späten Vertretern der Schule von Padua. Im 2. Teil des 2. Bd.s geht es um die Geschichte der Species-Lehre von den Hauptvertretern der spanischen Scholastik wie Toletus, Báñez und Suárez bis hin zu den Begründern der modernen Philosophie wie Descartes, Hobbes und Gassendi. Die Species-Lehre paßt nicht mehr in das Natur- und Erkenntnisverständnis der typisch neuzeitlichen Philosophen. Außerdem wird der Unterschied zwischen der sensiblen und der intelligiblen Species oft nicht mehr verstanden. Descartes karikiert die Species-Lehre und macht sie dadurch lächerlich. So verschwindet diese Theorie weitgehend aus der neuzeitlichen Philosophie, und an die Stelle der klassischen „species" tritt nun die „idea". Schließlich geht S. noch die Reihe der niederländischen und französischen Cartesianer durch und behandelt auch Locke und einige andere englische Autoren, um mit Leibniz sein monumentales Werk zu beenden. In einer Schlußbetrachtung faßt S. nochmals die Resultate seines geschichtlichen Durchgangs zusammen. Beide Bände schließen jeweils mit einer ausführlichen Bibliographie und einem Personenregister. H. Schöndorf S. J.

Gerl-Falkovitz, Hanna-Barbara, *Die zweite Schöpfung der Welt.* Sprache, Erkenntnis, Anthropologie in der Renaissance. Mainz: Grünewald 1994. 240 S.

In Ergänzung zur 1989 erschienenen *Einführung in die Philosophie der Renaissance* (Wiss. Buchges.) legt die Dresdener Philosophin hier, teils überarbeitend auf verstreut Publiziertes zurückgreifend, einen Kranz von Einzel-Aufsätzen und Abhandlungen zu dieser immer noch vernachlässigten Thematik vor; gebündelt in fünf Gruppen.

Zunächst ist die Selbstabsetzung vom „finsteren Mittelalter" zu korrigieren: *Ein Hauch von Humanismus: Sprache im Mittelalter.* Nach einem Überblick zu Rhetorik und Philosophie (interessant die Anwendung der Rhetorik auf die Briefkunst [17 – leserfreundlich wäre die Nennung ihrer fünf Teile]) wird das „Metalogicon" des Johannes von Salisbury vorgestellt, nicht bloß historisch, sondern im Blick auf eine heutige Ergänzung der Dialektik durch Rhetorik, was sich „postmodern" schon wieder anders ausnimmt. Ein „Sonderfall" die Sprachkritik des vom Einen faszinierten Robert Grosseteste, der Aristoteles so übersetzt wie Hölderlin den Sophokles. – *Die zweite Schöpfung der Welt: Sprache im Humanismus.* Den Intellectus beerbt das Ingenium: das Wort befreit sich aus der Nachordnung hinter der „Sache", um im Gegeneinander der Sprecher die Welt aufzufächern. Zur Wissenschaft tritt die unentwegte (Lob-)Predigt der „Tugend" (wo steht das Ovidsche „virtus laudata crescit" – und [176 – weil hier der Kontext wichtig wäre] Dantes „Schönheit ist Geist"?]. An Coluccio Salutatis „Arbeiten des Herkules" wird der neue philosophische Anspruch der Poesie erörtert (Cavalcanti, Dante). Dem entspricht die Aufwertung des „geschmückten Worts" (ornatus) bei Leonardo Bruni (92 f.: treffen die Pfeile den Gegenstand oder den Hörer?). Schließlich wird

gegen Apels Verdacht auf Sprachideologie Lorenzo Vallas Lob des „Sakraments der lateinischen Sprache" verteidigt. – *Neue gegen alte Wege: Wie baut sich Erkenntnis auf?* Nochmals eine Verteidigung Vallas und des Humanismus überhaupt (gegen seine philosophische Unterschätzung seit Descartes), seines „Paradigmenwechsels" von der Abstraktion zum sensus communis, in Anknüpfung an Aristoteles' *Topik*. Den Kontrapunkt dazu bietet die „Geometrisierung der Sprachkunst" durch Francesco Patrizi. – *„Das Ich ist dem Jupiter ähnlich": Zur Anthropologie der Renaissance.* Wiederum Valla. Das Ingenium, dem sich die Welt jeweils in neuer Weise zeigt, ist das des Einzelnen. Der anderseits wird nur durch Nachahmung zum Menschen, wie im Streit um den Cicero-Kult (gegen Erasmus) Joachim Camerarius vertritt. Der Aufbruch zu neuzeitlichen Maßstäben zeigt sich eigens im Blick auf die Frau in der Renaissance: Fürstin, Politikerin, Gelehrte, Dichterin, hier entfaltet für die mulier docta (exemplarisch Laura Cereta). Die Querelle des Femmes wird skizziert, von Christine de Pizan über Isotta Nogarola und andere zum „venezianischen Dreigestirn" Marinella, Fonte, Tarabotti und Marie le Jars de Gournay (während die Uhren in Deutschland nachgehen). – Die Schlußgruppe *Im epochalen Umbau: Das Christentum* bilden zwei Abhandlungen. Die erste gilt Entwürfen von Frieden und Toleranz (vor der späteren Folie Lessings, dessen Lösungsversuch ich zwar verständlich angesichts des innerchristlichen Blutvergießens, aber weder eine „Lösung" noch – mit seiner Abqualifizierung des Vaters – eine „noble" finden kann): theologisch Nicolaus Cusanus, philosophisch Giovanni Pico della Mirandola, politisch Erasmus. Die zweite informiert über die Mariologie der Renaissance: Streit um die unbefleckte Empfängnis (zum Hinweis auf Zeugung und Erbsünde [216]: 1. ist er so für den Normalleser unverständlich [sowenig anderseits Verf.n hier Klärungen zu conceptio activa und passiva sowie den Stufen letzterer bieten konnte], da die Erbsünde niemand leugnete; 2. war nicht gewichtiger die Frage der Universalität der Erlösungsnotwendigkeit durch Christus?); „nachbarliche Nähe" z. B. bei Bernardin von Siena; Marienlob in der Dichtung von Christine de Pizan bis Jacopo Sannazaro; Einpassung ins Heidentum (Vives), Zeitkritik inspirierend bei Erasmus, biblisch bei Lefèvre. Schließlich im Blick der Frauen: Lucretia Marinella nennt Maria „ein Geschenk des Himmels und der Erde". – 13 Schwarz-Weiß-Tafeln (Illustrationen von Dürer und Leonardo, Porträts ...) ergänzen passend den Band, durch den in der Tat – immer wieder aus den (teils noch unübersetzten) Quellen – in das bunte Renaissance-Bild Konturen einer inneren gedanklichen Struktur eingetragen werden. J. Splett

Hein, Olaf, *Die Drucker und Verleger der Werke des Polyhistors Athanasius Kircher S. J.* Eine Untersuchung zur Produktionsgeschichte enzyklopädischen Schrifttums im Zeitalter des Barock unter Berücksichtigung wissenschafts- und kulturhistorischer Aspekte. Band 1 (Studia Kircheriana II). Weimar u. a.: Böhlau 1993. 435 S.

Als Universalgelehrter korrespondierte Athanasius Kircher, der 1602 in Geisa bei Fulda geboren wurde und 1680 als Jesuit in Rom starb, mit den bedeutendsten Persönlichkeiten und renommiertesten Wissenschaftlern seiner Zeit. Von Ägyptologie bis Zoologie beschäftigte er sich mit nahezu allen damals bekannten Wissenschaften und veröffentlichte zahlreiche, reich illustrierte Schriften, deren Druckkosten wohlhabende Mäzene übernahmen. Deshalb ist es eine reizvolle Aufgabe und ein wichtiger Beitrag zur Buchhandels- und Verlagsgeschichte des siebzehnten Jahrhunderts, die Drucker und Verleger der Werke Kirchers vorzustellen. Die Ergebnisse seiner mehrjährigen Studien, mit denen er an der Universität Mainz promovierte, möchte H. in einer fünfbändigen Monographie veröffentlichen. Der kostbar ausgestattete und reich bebilderte erste Band, der hier besprochen wird, dokumentiert mit zahlreichen Anmerkungen, Graphiken und Übersichtstabellen den Fleiß und die immense Belesenheit des Autors, der ein besonderes Augenmerk auf die Buchproduktion sowie die Beziehungen Kirchers zu seinen Druckern und Verlegern richtet und die Rezeption und Distribution der Werke des gelehrten Jesuiten bewußt ausklammert. – Nach einer detaillierten Inhaltsübersicht werden in der Einleitung Leben und Werke, der Briefwechsel und das Museum Kirchers in Rom sowie die Quellenlage und der heutige Forschungsstand kurz vorgestellt. Unter den vielen Anmerkungen finden sich auch ein Verzeichnis der Werke Kirchers, die in

mehreren Auflagen erschienen sind, und eine Liste der abgebildeten Titelblätter und Vignetten, die das Buch bereichern und das Auge des Betrachters erfreuen. – In sehr kurzen „analytischen Essays" beschreibt H. im Hauptteil des Werkes die Kriterien, nach denen Kircher seine Drucker und Verleger auswählte, und das persönliche Verhältnis, das er zu ihnen hatte. Nach einem Hinweis auf den zeitgeschichtlichen Hintergrund, beschäftigt sich H. mit den Ursachen, die den Universalgelehrten zum Verlagswechsel veranlaßten, macht auf die Bedeutung und das geistig-politische Klima der Verlagsorte aufmerksam, in denen seine Schriften erschienen, und nennt Privilegien, die Raubdrucke verhindern sollten. Da „eine systematische Auswertung sämtlicher nach 1631 erschienener Meßkataloge den Rahmen der vorliegenden Untersuchung sprengen würde und daher einer gesonderten Studie vorbehalten bleiben muß" (184), kann H. die Präsenz von Kirchers Verlegern und seinen Werken auf Buchmessen sowie ihre Verzeichnung in Meß-, Verlags, Lager- und Auktionskatalogen nur flüchtig erwähnen. Etwas ausführlicher behandelt er Vertrieb, Auflagenhöhe, Verkaufspreis und Produktionskosten der Bücher, die meist angesehene Mäzene übernahmen. In den Schlußkapiteln verweist H. auf die römische Buchhändlervereinigung, benennt ordensinterne Zensoren der Werke Kirchers und erläutert, was unter einem „Pseudepigraph", „Manuskript" und „Geistertitel" zu verstehen ist. Besondere Aufmerksamkeit verdient ein kleiner Katalog der von Kircher geplanten und veröffentlichten Schriften, der sich in den Anmerkungen des vierzehnten Kapitels findet. Eine umfangreiche Ikonographie der Titelblätter sämtlicher Veröffentlichungen Kirchers sowie der Signete von Druckern und Verlegern schmücken den aufwendig ausgestatteten Band und fordern ihren Preis, den heute die wenigsten Bibliotheken, Institute und Wissenschaftler bezahlen können. – Obwohl ein abschließendes Urteil wegen der noch ausstehenden vier Bände nicht möglich ist, sei auf einige Mängel verwiesen, die teilweise noch zu beheben sind. Aufgrund seiner langjährigen Beschäftigung mit Kircher verweist H. immer wieder auf ungelöste Fragen und Probleme der Kircherforschung und Buchgeschichte, ohne sie allerdings selbst aufzugreifen und einer Lösung zuzuführen, obwohl sie das Thema seiner Dissertation unmittelbar betreffen. Dazu gehört beispielsweise die systematische Auswertung alter Bücherverzeichnisse und Meßkataloge, die wegen des Arbeitsaufwandes auf einen späteren Zeitpunkt verschoben wird. Unverständlich ist, warum im fünften Kapitel nur die historische Bedeutung der Verlagsorte Rom und Neapel behandelt wird, obwohl in der beigefügten Übersichtstafel weitere acht Erscheinungsorte genannt werden, zu denen auch Amsterdam gehört, wo Kirchers Hausdrucker Janssonius lebte. Viele wertvolle Erkenntnisse und nützliche Hinweise, die der Leser in der äußerst knappen und bisweilen oberflächlichen Darstellung vermißt, finden sich überraschenderweise in den unzähligen und teilweise überflüssigen Anmerkungen. Trotz des ausgeklügelten Verweissystems, das schwer zu durchschauen ist, fehlen ein alphabetisches Literaturverzeichnis sowie ein Personen- und Sachregister, die das Studium erheblich erleichtern und deshalb wohl im fünften Band folgen werden. Obwohl solche Mängel die hohen Erwartungen etwas dämpfen, werden die restlichen Bände des Werkes mit Spannung erwartet.

J. Oswald S. J.

Belaval, Yvon, *Leibniz. De l'âge classique aux lumières.* Lectures Leibniziennes. Présentées par *M. Fichant* (Bibliothèque des Archives de Philosophie, Nouvelle Série 58). Paris: Beauchesne 1995. 298 S.

Es handelt sich um eine posthum hg. Sammlung von Aufsätzen des bedeutenden Leibniz-Forschers Yvon Belaval über Leibniz, die in verschiedenen Zeitschriften und Sammelbänden bereits publiziert worden sind. Belaval (B.) vergleicht dabei zu einem nicht geringen Teil Leibniz mit anderen Philosophen oder philosophischen Strömungen, angefangen von Platon über die Renaissance bis zu Descartes, Spinoza und Kant. Der erste Art. spricht über das Verhältnis von Theorie und Praxis und stellt deren gängige Gegenüberstellung in Frage, um sodann Leibniz als einen Denker zu präsentieren, bei dem sich Theorie und Praxis verbinden. Der nächste Art. hebt Platonische Momente am Leibnizischen Denken heraus wie den mundus intelligibilis, die Weltentstehung und die kalkulatorische Logik zum Zweck des größten Gutes. Im folgenden Art. hebt B. hervor, daß

Leibniz trotz seiner Zugehörigkeit zum deutschen Luthertum positiv zur Renaissance stand. Die nächsten beiden Art. charakterisieren die Unterschiede zwischen Descartes und Leibniz: es handelt sich bei beiden um verschiedene Vorgehensweisen, die ihre Konsequenzen für das Verständnis des Denkens, der Materie und des Gottesbegriffs haben. Descartes ist für B. der Denker der kommenden „Lumières" und des wissenschaftlichen Fortschritts, Leibniz der Denker der Aufklärung und des humanen Fortschritts. Anschließend erörtert B. die Kritiken, die Leibniz an Spinozas Philosophie anbringt, und verweist sodann als Rezension eines Buches von Friedmann u. a. darauf hin, daß Leibniz Spinoza oft nicht gerecht wird und ihm in bezug auf seinen moralischen Determinismus durchaus nahesteht. Ein weiterer Art. befaßt sich mit dem von Leibniz aus Spinoza zeitweise übernommenen Ausdruck „adäquate Idee" und dessen Zusammenhang mit der Frage nach wahrer und falscher Erkenntnis. Anläßlich Leibnizens Schrift „Nova Methodus" würdigt B. sodann den von Leibniz erfundenen Infinitesimalkalkül. Ein weiterer Art. diskutiert die Frage, ob es für Leibniz einen oder viele Räume gibt. Verschiedene Welten können sich nicht nur durch ihre Geometrie voneinander unterscheiden: der Raum ist ideal. Aber Leibniz habe die Möglichkeit einer topologischen Geometrie vage erahnt. In welchem Sinne Leibniz Historiker war, fragt sich B. im folgenden Art., und gibt eine nuancierte Antwort: Leibniz trägt zusammen, kommentiert, vergleicht, erläutert die Geschichte innerhalb der Perfektibilität des Menschen und untersucht die Verschiedenheit der Sprachen. Ein weiterer Art. befaßt sich ausführlich mit der „Kette der Wesen" bei Leibniz. Im folgenden Beitrag erweist B. Leibniz als Mitglied der europäischen Gelehrtenrepublik sowohl durch die vielfältigen Kontakte und Beziehungen während seines Lebens als auch durch seine Wirkungsgeschichte. Das letztere Thema wird im nächsten Art. unter dem Stichwort „Leibnizens Einfluß" weitergeführt. Inwieweit Kant von der Monadologie geprägt ist oder sich von ihr entfernt, untersucht der nächste Beitrag. Die perceptio ist bei Leibniz Ausdruck der Vielheit in der Einheit, ist Gestalt. Für Kant ist sie Vorstellung mit Bewußtsein. Statt eines univoken Seins optiert Kant für Analogie; die Einheit wird vom „Ich denke" gestiftet. In Kants Erkenntnislehre gibt es nur eine negative Monadologie, aber seine Moralphilosophie läßt die Möglichkeit einer positiven Monadologie offen. Ein letzter Art. hat die ausführliche Kritik von Comenius an Descartes zum Thema, die breit ausgeführt wird. Gegen Ende wird diese Kritik mit derjenigen verglichen, die Leibniz an Descartes geübt hat. Dabei erweist sich Leibniz im Vergleich zu Comenius als der tiefere und besonnenere Denker. Leibniz kann dank seiner Infinitesimalrechnung eine Dynamik vertreten, zu der Comenius noch nicht gelangen kann. Zum Schluß bestreitet B., daß die Kenntnis Descartes' zu einer Änderung der Position von Comenius geführt hat. Im Gegensatz zu Leibniz konnte Comenius nie eine mathematische Physik akzeptieren; er ist weder Gelehrter noch Mathematiker, er ist bestenfalls ein philosophierender Theologe, während Leibniz ein wahrer Gelehrter, Theologe und Philosoph zugleich ist. H. Schöndorf S. J.

Pätzold, Detlev, *Spinoza – Aufklärung – Idealismus.* Die Substanz der Moderne (Philosophie und Geschichte der Wissenschaften. Studien und Quellen 29). Frankfurt a. M.: Lang 1995. 212 S.

In dieser seiner Habilitationsschrift behandelt Pätzold (P.) wichtige Momente der Rezeptionsgeschichte Spinozas. Nach einem Überblick über die französische und deutsche Spinozarezeption bis zum Ende des 18. Jahrhunderts wird ausführlich das Verhältnis von Leibniz und Lessing zu Spinoza dargestellt, und in einem letzten Kapitel wird die Spinozarezeption im Deutschen Idealismus untersucht, wobei auch kurz auf Kant eingegangen wird.

In der knappen Zusammenfassung seiner theoretischen Erkenntnislehre und Ontologie schildert P. Spinoza vor allem als rationalistischen Denker, während die Rolle der Affekte in Spinozas Denken nicht erwähnt wird. Der zweite Teil skizziert die zunächst weithin kritische Aufnahme, die Spinozas Gedankenwelt im deutschen und französischen Raum erfahren hat. Von besonderem Interesse sind die Darlegungen P.s ab dem dritten Teil, der die Interpretation und Kritik Spinozas durch Leibniz ausführlich darlegt und dadurch auch einen wichtigen Beitrag zur Entwicklung von Leibnizens eigener

Philosophie liefert. P. zeigt, daß Leibniz offensichtlich Spinozas Ethik schon sehr früh kritisch durchgegangen ist, was dazu geführt hat, daß er nicht immer dem vollen Sinn von Spinozas Theorien gerecht wird. Vor allem kreidet Leibniz Spinoza die Ablehnung der Teleologie, den Substanzmonismus und den Determinismus an. Das vierte Kap. beschäftigt sich mit einem von den Philosophen meist vernachlässigten Thema, nämlich der Rezeption Spinozas durch einen Autor, der meist mehr der Literatur als der Philosophie zugerechnet wird: Lessing. Dabei kommt auch Lessings Verhältnis zu Leibniz ein wenig zur Sprache. Jacobis kritischen antispinozistischen Bemerkungen sei es zu verdanken, daß Spinoza in die allgemeine Aufmerksamkeit gerückt wurde. P. analysiert das Gespräch zwischen Jacobi und Lessing über dieses Thema, aus dem sich ergibt, daß Lessing Spinoza besser verstand als Jacobi. Sodann geht P. dem Weg nach, den Lessings Denken bis zum Spinozismus zurückgelegt hat. Hierbei ist es nicht immer leicht, Lessings Position zu bestimmen, die nicht zuletzt auch durch Leibniz beeinflußt ist. Lessing übernimmt Spinozas Pantheismus. Seine Religionsphilosophie beweist auch eine starke Leibnizrezeption. Aber er stimmt mit Spinozas Determinismus und der Intention von dessen theologisch-politischem Traktat überein. Bei all diesen Analysen setzt sich P. eingehend mit den verschiedenen Meinungen auseinander, die in der Literatur über Lessing vertreten werden. Ähnlich wie Spinoza will Lessing zu einem aufgeklärten Gottesverhältnis gelangen.

Im 5. und letzten Kap. seines Werks geht P. relativ kurz auf Kants Ablehnung des Spinozismus ein und untersucht dann die Positionen von Fichte, Schelling und Hegel gegenüber der Philosophie Spinozas. Auch für Fichte repräsentiert Spinoza den Dogmatismus. Er kritisiert besonders, daß Spinoza das absolute Ich nicht im reinen Ich, sondern in Gott ansetzt. Leider übergeht P. Fichtes Darstellung des Spinozismus in der „Bestimmung des Menschen" und konzentriert sich für die Zeit nach 1800 auf die Einschätzung Spinozas in Fichtes Korrespondenz mit Schelling und in der Weiterentwicklung der Wissenschaftslehre, wo Fichte Spinoza das Fehlen von Freiheit und Reflexion vorwirft, aber im Gegensatz zu früher auch auf Spinozas Attributenlehre eingeht. Schelling würdigt das Dynamisch-Generative in Spinozas Naturbegriff, lehnt aber die Attributenlehre ab. Er gelangt zu einer Interpretation Spinozas im Sinn seiner eigenen Lehre vom ununterschiedenen Einen. Hegels Bewertung der Philosophie Spinozas ist ambivalent und nach wie vor umstritten. Zu Unrecht sieht er wie Jacobi in Spinozas Absolutem eine ununterschiedene Substanz, die zur Struktur weiterzuentwickeln sei, und kritisiert seinen Akosmismus, d. h. das Aufgehen der Welt in Gott. In Spinozas Attributenlehre sieht Hegel eine nur äußerliche Reflexion, während Leibniz das Prinzip der Reflexion-in-sich ansatzweise realisiert und Fichte es weitergeführt habe. Die Frage ist, inwieweit Spinoza nicht schon die Unterscheidungen innerhalb des Absoluten lehrt, die Hegel fordert. Interessant ist die unterschiedliche Bewertung Spinozas durch Fichte, Schelling und Hegel auch deshalb, weil sie zugleich ein Licht auf das Verhältnis dieser drei Denker zueinander wirft. H. Schöndorf S. J.

Kraft, Volker, Rousseaus ‚Emile'. Lehr- und Studienbuch. Bad Heilbrunn: Klinkhardt 1993. 335 S.

Jean-Jacques Rousseau hat die Geschichte der Erziehungswissenschaft so nachhaltig beeinflußt, daß man sich fragen darf, „wer von seinem Gedankengut eigentlich unberührt geblieben ist" (1). Maßgeblich in dieser Hinsicht ist selbstverständlich der *Emile*, den man laut Volker Kraft „als eine Einführung in pädagogisches Denken lesen" (o.S.) kann. Dieser Status des *Emile* macht die Absicht von K. verständlich: „die narrative Vision soll als pädagogische Konstruktion erkennbar gemacht und damit lehrbar werden" (7). Das Interesse der Arbeit ist mithin „nicht primär historisch, sondern systematisch gerichtet" (ebd.), die Methode hermeneutisch, d. h. der Text des *Emile* zunächst seines „erzählerischen Gewandes zu berauben" (8) und sodann auf seinen „explikativen Gehalt zu verdichten" (ebd.). Dabei werde der *Emile* „als ein anthropologischer Idealtypus der Moralerziehung aufgefaßt" (ebd.). Hinsichtlich der Erziehung bestimmend sind dann laut K. „die Pflichten des Menschen gegenüber sich selbst" (ebd.), die sich konkret „als Prinzip der Selbsterhaltung" (ebd.) artikulieren. Der Gedanke der Moralerziehung er-

klärt, warum sich die Interpretation auf die ersten vier Bücher des *Emile* beschränkt. Mit dem im vierten Buch erreichten Ende der Jugend seien nämlich „alle drei notwendigen Komponenten der Moral eingeführt: die Pflichten des Menschen gegenüber sich selbst, gegenüber anderen und gegenüber Gott" (14).

Das *erste* Kapitel hat zwei Aufgaben, nämlich einerseits dem Leser die „pädagogischen Grundannahmen" (20) von Rousseau nahezubringen und andererseits zu zeigen, daß man seine Pädagogik „angemessen nur im Kontext seiner Philosophie" (ebd.) verstehen könne. Das geschieht in fünf Schritten: Zunächst werden „*die drei Erzieher*" (ebd.) – Natur, Dinge und Mensch – vorgestellt und ihre wechselseitige Beziehung erläutert. Dabei erweist sich die Natur als letzte bzw. höchste Instanz der Erziehung (20 ff.). Danach erläutert K. den Rousseau'schen Begriff der ‚Natur' (22 ff.), was notwendig zum Problem der Moral führt, insofern die Aufgabe der Erziehung sein soll, die Sittlichkeit des Menschen im Naturzustand, seine natürliche ‚Güte' in Gestalt der Tugend sozusagen ‚wiedereinzuholen' (27 ff.). Das erste Kapitel abschließend entwickelt der Autor Grundzüge „*naturgemäßer Erziehung*" (32). „Das Ziel der Erziehung" (38) schließlich sei die (subjektive) Glückseligkeit, die Tugend hervorbringen und – gemäß dem Zusammenhang von Individuum und Gesellschaft sowie eine Beziehung von Pädagogik und Politik generierend – die objektive Glückseligkeit befördern solle (38 ff.) – „Die Art und Weise, in der die Erwachsenen auf die entwicklungsbedingten Bedürfnisse der Säuglinge und Kleinkinder eingehen, ist für die Entstehung des moralischen Bewußtseins von grundlegender Bedeutung" (44). Diese These versucht K. in seinem *zweiten* Kapitel in zwei Schritten zu belegen. Zunächst klärt er allgemein den Wert, den „Rousseau der mütterlichen Fürsorge als Voraussetzung für eine naturgemäße Erziehung" (ebd.) beilegt (vgl. 44 ff.). Danach skizziert K. „das Zusammenspiel von Lernaufgaben und Lernfähigkeiten in der frühen Kindheit (essen, wahrnehmen, sich bewegen, gehen und sprechen lernen) und entsprechenden Lernhilfen in curricularer Hinsicht" (ebd., vgl. 47 ff.). – Der folgende Abschnitt der Kindheit reiche „vom zweiten bis zum zwölften Lebensjahr" (65). K. erläutert zunächst die nach Ansicht von Rousseau bedeutendste Gefahr der Erziehung in diesem Lebensabschnitt: Die ‚Rationalisierung', die Förderung (der Entwicklung) der Vernunft dürfe nicht unangemessen forciert werden. Denn Ziel der Erziehung sei zwar durchaus, einen vernünftigen Menschen zu bilden, aber gerade dazu sei es unumgänglich, die Kinder auch Kinder sein zu lassen (65 ff.). Als Leitfaden der pädagogischen Aktivität(en) auf der zweiten Stufe der Kindheit gelte bei Rousseau die These, daß sich eine naturgemäße Erziehung ergeben werde, wenn man das Kind von den Dingen abhängig halte (70). Diesen Gedanken begründe Rousseau ‚curricular-retrospektiv' (vgl. 70 ff.) – die, um mit Dilthey zu sprechen, ‚Widerstandserfahrung', sei erforderlich, um das zum Leben unvermeidlich gehörende Leid ertragen zu lassen – sowie ‚curricular-prospektiv' – die Vernunft entwickele sich im Rahmen der Erfahrung von Dingen (78 ff.). – Das „Prinzip der Selbsterhaltung" (86) diene bei Rousseau als „Grundlage für eine Moral der Kindheit" (ebd.) und mithin auch für die moralische Erziehung „in der zweiten Stufe der Kindheit" (ebd.), für die, entsprechend der Logik der Entwicklung kognitiver Prozesse in Auseinandersetzung mit den Dingen, gelte, das Kind „sinnlich fundierte" (87) Vorstellungen „durch eigenes Handeln" (ebd.) erwerben zu lassen. Das geschehe durch eine „pädagogische Inszenierung" (91): Der Erzieher solle die Elemente der Umwelt in einer im Hinblick auf den Lernerfolg geeigneten Weise (91 ff.) ordnen: „Gestaltung der Lernumwelt, Auswahl nachahmenswürdiger Vorbilder und Verdinglichung durch Ironie: das sind im wesentlichen die Mittel der pädagogischen Inszenierung […]" (144 ff.). – „*Das friedliche Verstandesalter*" (112) bildet die dritte Stufe der Entwicklung der Kindheit bei Rousseau. Es soll „etwa vom 10. bis zum 15. Lebensjahr" (ebd.) reichen und konkret durch zwei Momente geprägt sein. Einerseits hat „die Geschlechtsreife noch nicht begonnen" (ebd.), so daß sich der Verstand ohne Behinderung „durch Triebansprüche" (ebd.) weiter entwickeln könne; andererseits sei die Kraft relativ am größten, weil das Vermögen die Wünsche übersteige (ebd.). Dieser ‚Energieüberschuß' sei laut Rousseau dafür zu nutzen, daß man lernt. Die stoffliche Überfülle aber erfordere, vor allem ‚lernen zu lernen' (vgl. 112 ff.) und dabei „radikal am Prinzip der Nützlichkeit orientiert" (115) vorzugehen. Wie Rousseau dieses Thema mit Bezug auf das theoretische Wissen (115 ff.), das praktische Wissen (134 ff.)

und in moralischer Hinsicht variiert, entfaltet K., bevor er bilanziert, wie es um den Edukanden am Ende der dritten Stufe der Kindheit steht. Dessen Status konkretisiert sich im Ideal des Robinson Crusoe (146), insofern diese Gestalt „nicht nur die Personifizierung einer vollendeten Kindheit, sondern darüber hinaus das Leitbild des Menschen schlechthin" (ebd.) sei: „Selbsterhaltung, praktisches Wissen, theoretisches Wissen und ein ohne Reflexion gelebter kategorischer Imperativ" (ebd.).

Das *fünfte* und *sechste* Kapitel der Untersuchung von K. beschäftigen sich mit der „etwa vom fünfzehnten bis zum zwanzigsten Lebensjahr" (148) dauernden Zeit der Reife (ebd.). Prägend für diesen Abschnitt soll die Erfahrung der Geschlechtlichkeit sein (ebd.), deren „curriculare Bedeutungen und erzieherische Implikationen" (ebd.) bei Rousseau K. in einem ersten Schritt erläutert (149 ff.). Zusammenfassend kann man sagen, daß laut Rousseau „eine entscheidende Aufgabe" (164) dieser Zeit darin bestehe, die geschlechtliche Energie „für die Entfaltung und Ausbildung der zwischenmenschlichen Gefühle nutzbar zu machen (z. B. Freundschaft, Humanität)" (ebd.). Noch wichtiger für den Educandus sei freilich, „zu lernen, wie man selbständig in der Gesellschaft lebt" (148). Dazu müsse er die Menschen studieren, wie sie „‚wirklich' sind" (166), was bei Rousseau in zwei Abschnitten geschehen soll, die K. als ‚Grund'-, und ‚Hauptstudium' (vgl. 148) voneinander unterscheidet. – Das ‚Grundstudium' bezieht sich „auf die Außenseite der Menschen" (201), was bedeutet, sich zunächst anhand von Geschichte und Kultur ein Bild der Menschen zu machen (vgl. 166), um „ihnen schließlich, einzeln und in Gruppen, leibhaftig zu begegnen" (ebd.). Das Hauptstudium betrachtet sodann „die Menschen auch innen" (182). Laut K. läßt es sich in drei Teile gliedern, die – nacheinander – „das *Prinzip der Selbsterhaltung*" (ebd., vgl. 182 ff.), die „Lehre vom Mitleid" (188) als Verallgemeinerung der Eigenliebe (vgl. 188 ff.) und schließlich das Gewissen als die Gefühl und Vernunft zusammenfassende Instanz betreffen (194 ff.). – Die religiöse Erziehung behandelt K. in einem separaten Kapitel, da sie zwar im Jugendalter relevant werde, aber „das Problem der Religion in gewisser Weise ein eigenes Thema" (148) bilde. Um die äußerst komplexe Problematik im Sinne der von ihm „gewählten biographisch-systematischen Perspektive zu reduzieren" (203), benutzt K. als „Interpretationsrahmen" (ebd.) die von Luckmann *(Das Problem der Religion in der modernen Gesellschaft. Institution, Person und Weltanschauung)* vorgelegte „phänomenologisch (wissenssoziologisch) orientierte Religionssoziologie" (205), weil sie „das Problem der Religion sowohl in gesellschaftlicher als auch in individueller und institutioneller Hinsicht plausibel aufzugliedern vermag" (ebd.). Dementsprechend referiert K. zunächst die Gedanken von Luckmann (205 ff.), um danach zu skizzieren, warum Rousseau die Religion für eine wesentliche anthropologische Komponente, d. h. den Glauben für notwendig hält (216 ff.). Die Rousseau'sche „*Kritik der ‚kirchengebundenen Religiosität'*" (233) und das sich aus ihr ergebende „Gebot der Toleranz" (ebd.) markieren den nächsten Schritt der Ausführungen von K. (233 ff.), der abschließend zeigt, daß „naturgemäße Erziehung" (239) bei Rousseau „notwendig Glaubenserziehung" (ebd.) sei. – Den Kommentar zum Text des *Emile* selbst beendet K., indem er ausführt, wie sich nach Ansicht von Rousseau „im Jugendalter" (252) verglichen mit der Kindheit die pädagogische Beziehung von Erzieher und Educandus verändere (252 ff.). – Kritisch bemerkt K. in einem „*Schluß*" (262), daß Rousseau den Zögling zu einem „Ende in Unfreiheit" (265) erziehe, weil Emile die Freiheit der Innerlichkeit mit der ‚echten' Autonomie der Beeinflußbarkeit äußerer Verhältnisse verwechsele, was, laut K. wiederum mit dem utopischen Charakter der Rousseau'schen Reflexion zusammenhängen soll (262 ff.). – Ein zweiteiliger Anhang zeigt ausgehend von Überlegungen zur „*Bedeutung idealtypischer Konstrukte für die pädagogische Theoriebildung*" (268) zunächst, warum man den *Emile* als eine derartige Konstruktion ansehen könne (268 ff.). Ein didaktisches Schema illustriert sodann die Mannigfaltigkeit interpretatorischer Perspektiven, unter denen man das Werk von Rousseau lesen kann (315 f.).

Die ebenso verständlich geschriebene wie übersichtlich gegliederte Arbeit erfüllt zweifelsohne ihren eigenen Anspruch, in die Lektüre des *Emile* wie in pädagogische Reflexion überhaupt einzuführen. Angesichts der historischen und systematischen Beziehung(en) von Pädagogik und Philosophie werden auch Philosophen das Werk mit Gewinn lesen.

Th. Damast

Hegel, Georg Wilhelm Friedrich, *Vorlesungen über die Geschichte der Philosophie. Teil 3: Griechische Philosophie II. Plato bis Proklos.* Hrsg. von *Pierre Gamiron* und *Walter Jaeschke* (Vorlesungen. Ausgewählte Nachschriften und Manuskripte 8). Hamburg: Meiner 1996, X/489 S.

Vor einem Jahrzehnt hatte die Edition der philosophiegeschichtlichen Vorlesungen mit dem letzten, vierten Teil begonnen (ThPh 62 [1987] 449–450). Nun findet sie (ThPh 65 [1990] 435–436; 70 [1995] 427–429) ihren Abschluß mit dem Herzstück. Fast hundert Seiten widmet Hegel dem dritten Abschnitt des ersten Teils der griechischen Philosophie: Platon und Aristoteles, mehr als Teil II und III zusammen. (Der Umfang entspricht dem des ersten Abschnitts über die Vorsokratiker, knapp 80 Seiten umfaßte der zweite: Sophisten, Sokrates, Sokratiker.) „Hiermit scheiden wir von Plato; man trennt sich ungern von ihm; indem wir aber zu Aristoteles kommen, muß uns noch mehr bangen, weitläufig werden zu müssen …" (59) „Hiermit wollen wir es in Ansehung der Aristotelischen Philosophie bewenden lassen; es ist schwer davon loszukommen …" (99). In ihrer Vorbemerkung sprechen die *Herausgeber* den „für die Philosophiegeschichte wohl einzigartigen Akt" an, daß Hegel den Grundriß seines Systems, die Enzyklopädie, mit einem Aristoteles-Zitat beschließt (VII; vgl. W. Kern, Aristoteles in Hegels Philosophiegeschichte – eine Antinomie, in: Schol. 32 [1957] 321–345). Bei Platon zeigt Hegel seine Ambivalenz dem Mythos gegenüber, der bei aller Anziehung eine „Ohnmacht des Gedankens" (7) bekunde; zum Programm der Philosophen-Könige weist er auf den unterschiedlichen Gebrauch von ‚Philosophie' hin (bei den Engländers für „experimentierende Physik" [10]), in den modernen Staaten sei Platos Forderung erfüllt (11). Wie der reiche Jüngling vor der Forderung Jesu lasse man sich zwar den Platonischen Enthusiasmus gefallen, weiche aber vor seiner Dialektik zurück (26); insofern sei das Esoterische bei ihm (das Spekulative) sehr wohl gedruckt und doch verborgen (31). 41 fällt – zum Thema Analogie im Philebos – das Wort von der „gebrochenen Mitte" (50 f. zur Identität von Idee und Wirklichkeit) … Keinem Philosophen sei so viel Unrecht getan worden wie Aristoteles, einem „der reichsten, wissenschaftlichsten, umfassendsten, tiefsten Genies, was je erschienen ist …" (59; 61: Alexander „eine Widerlegung des Geschwätzes über die praktische Unbrauchbarkeit der Philosophie"). Hat Hegel Platos Denken in einem Dreischritt vorgestellt: Dialektik, Naturphilosophie, Philosophie des Geistes, so sind es bei Aristoteles vier Kapitel: Metaphysik, Naturphilosophie, Geistphilosophie, Logik (83: „das Unglück der Natur ist eben, nur an sich, nicht für sich der Begriff zu sein"; 93 gegen das „Gerede", der von Natur schöne, edle Mensch sei edler als die Pflicht).

Der zweite Teil ist seinerseits zwei[drei]geteilt. Zunächst geht es um die dogmatische Philosophie (einerseits Stoa [118: „Denken des Logos", „Bewußtsein des Allgemeinen"], anderseits die Epikureer [ebd.: „Bestimmung der Empfindung, des unmittelbaren Einzelnen"]) „Epikurs Moral ist das Verschrieenste und daher auch das Interessanteste" (128). Ein „geistreicher Gedanke" sein berühmtes Wort über den Tod (133): „Das Zukünftige ist weder unser, noch ist es auch nicht unser. Der richtige Gedanke über die Zukunft ist, daß wir es nicht erwarten als ein solches, welches sein wird, noch auch in Rücksicht auf dasselbe verzweifeln als an solchem, was nicht sein werde; es geht uns nichts an …" Dem steht die skeptische Philosophie gegenüber: die neuere Akademie und der Skeptizismus. Der gelte bis heute als furchtbarster und unbezwinglicher Gegner der Philosophie, was subjektiv, bzgl. des sich verweigernden Individuums, auch zuzugeben sei (143 f.); doch ist er in Wahrheit die Dialektik. 155 „der beliebte Tropus neuer Zeit, daß wegen der Verschiedenheit der Philosophien nichts von der Philosophie zu halten sei." (159 die Wendung, daß man der Idee die Krätze antue, um sie dann zu kratzen.) Das „philosophische Komplement der christlichen Religion" (IX) dann: Dritter Teil. Die neuplatonische Philosophie (Philo, Kabbala, Gnostiker, Alexandrinische Schule). Erwartungsgemäß wird das Trinitäts-Denken hervorgehoben. 190: „‚Mystisch' heißt im eigentlich[en] Sinn ‚spekulativ'."

Zur Methodik der Edition verweisen die *Herausgeber* auf die bisherigen Bände, vor allem auf das Vorwort in Bd. 1; dem folgt Rez. mit Verweis auf ThPh 70 (1995) 427–429. Daß Apparat und Anhang wieder dem selbstgesetzten hohen Stand entsprechen, sei

doch eigens vermerkt (der Anmerkungsteil zu den 192 Seiten Text umfaßt die Seiten 199–472). An nachzutragenden Korrekturen sind mir nur aufgefallen (außer soeben im Schlußzitat): 132/739: οτέρησις, 146/126: σωματικώτερον, 155 f. (mehrfach); ins unendliche (nach der noch geltenden Rechtschreibung, da ja die „schlechte" – in*de*finite – Unendlichkeit gemeint ist), 333 Z. 16 v. u.: gesunden. Der Genugtuung wie der Dankbarkeit beider Herausgeber können wir Nutznießer uns nur anschließen, mit Dank an sie.

J. Splett

Hegel, Georg Wilhelm Friedrich, *Vorlesungen über die Philosophie der Weltgeschichte.* Berlin 1822/1823. Nachschriften von Karl Gustav Julius von Griesheim, Heinrich Gustav Hotho und Friedrich Carl Hermann Victor von Kehler. Hrsg. von *Karl Heinz Illting, Karl Brehmer* und *Hoo Nam Seelmann* (Vorlesungen. Ausgewählte Nachschriften und Manuskripte 12). Hamburg: Meiner 1996. X/626 S.

Die bisherigen Editionen der Vorlesung haben aus den vorliegenden Materialien *einen* Text hergestellt, mit Akzent auf den späteren Vorträgen, doch ohne die stofflichen wie konzeptionellen Änderungen von Jahrgang zu Jahrgang kenntlich werden zu lassen (die *Hrsg.* heben – VIII – hervor, daß jetzt erstmals der systematische Ort der Geographie klar wird). Welches Gewicht die Entwicklungsgeschichte besitzt, haben (außer – VIII – den Editionen Illtings) die vorangehenden Bände dieser Reihe gezeigt. Die hier dokumentierte Vorlesung ist Hegels erste. Da weitere nicht angekündigt werden, sähe Rez. diese Wahl gern begründet; denn nach Hegels eigenen Prinzipien hätte durchaus die fünfte den Vorrang, solange es um Philosophie (sei's der Geschichte) statt Historie (sei's des Geistes) geht. Der Editionsbericht belegt das Vorgehen (Hotho als Leittext) und führt es 534 f. an der Synopse eines Textabschnitts vor (er findet sich 17 f.; dort auch mit klarerem Apparat, während hier die Zeichensetzung wohl noch ein früheres Stadium zeigt – außerdem muß es in der vorletzten Zeile des Kehler-Textes ‚uninteressante' heißen). Auch im übrigen entspricht die Gestaltung den bisherigen Bänden; allerdings fallen die Anmerkungen (nicht die zum China-Abschnitt, die *Gerhard Alt* beiträgt) sparsamer aus, als der – vielleicht verwöhnte – Leser gewohnt ist (z. B. 288/688 f.: Heraklit; 339/140, 421 f./472 f., 422/483: NT; oder interne Verweise wie von 314/441 f. auf 115/92 ff.), und – anders als bei der Philosophiegeschichte – wäre außer dem Personenregister wohl ein Sachregister wünschenswert. Doch sollte bisherige Verwöhnung nicht undankbar machen für die hier geleisteten Dienste.

Die Vorlesung hat zwei Hauptteile: Der Begriff der Weltgeschichte – Der Gang der Weltgeschichte. Von der ursprünglichen über die reflektierte führt Hegel zur philosophischen Behandlungsart der Geschichte. Diese bringt den „Gedanken der Vernunft" in der Geschichte mit (22), bestärkt durch die christliche Gotteserkenntnis. (Wird diese bestritten, dann haben „freie Hypothesen … ihren Spielraum, und die selige Eitelkeit hat ihre vollkommene Freiheit. Die Demut weiß wohl, was sie durch ihren Verzicht gewinnt" – 24. [Warum wird 24/574 ‚und' ergänzt statt ‚denn'?]) Im Zentrum steht die Idee der menschlichen Freiheit, für den Anfang (der als Naturzustand zu verlassen war) wie für den Fortgang, der sich statt als naturgeschichtliches Nach- im Nebeneinander in Auseinandersetzung – innerhalb eines Volksgeistes wie von Volk zu Volk – vollzieht. Dessen Glieder haben ihre Pflicht zu tun (ohne davon viel Reden zu machen); die großen, welthistorischen Individuen aber opfern sich ihren Leidenschaften auf, nicht glücklich („ein Trost für die, welche eines solchen Trostes bedürfen" – 70, da „der Neid [nur er? – vgl. 415/292 f.] beweist, daß sie immoralisch waren" – 71). Eigentliche Geschichts-Subjekte aber sind nicht sie (die berühmte „List der Vernunft" begegnet in unserer Vorlesung nicht – siehe ThPh 70 [1995] 429), sondern die Staaten als substantielle Verwirklichung der Freiheit, welche sich – von Ost nach West – freilich erst herausarbeiten muß: von der eines Einzelnen über die besonderer Kreise zur allgemeinen Bestimmung. Das entsprechende Bewußtsein legt sich nach seinem wahren Inhalt in Religion, Kunst und Wissenschaft (= Philosophie) aus; seine Endlichkeit wird durch Bezug auf die Bedürfnisse konturiert (Wissenschaften); an dritter Stelle steht die „unmittelbare Naturbestimmtheit": Klima, Boden etc. (82 – so prägt Europa, anders als Asien, das Meer, „das Hinaus des Lebens über sich selbst" (111); der Umgang mit ihm verlangt Tapferkeit mit

Verstand, „der größten List"; deren Instrument ist das „Schiff, dieser Schwan" – 112). Den Kern der Freiheit bildet jedoch das Selbstbewußtsein des Geistes, und der „Mittelpunkt dieses Wissens ... ist die Religion überhaupt" (83). Demgemäß läßt sich die Geschichte als Weg vom Kindes- (China) und Knabenalter „sich raufender" Staaten (Mittelasien) über das griechische Jünglings- und römische Mannesalter zum vierten, dem Greisenalter der Germanen zeichnen (114–117).

Dies wird nun auf 400 Seiten ausgeführt. Orient (China, Indien Persien, Ägypten), die griechische Welt (Ursprung, Reife [Sieghaftigkeit], Verfall); Rom (ebenso dreiphasig), die germanische Welt (Vorbereitung des frühen Mittelalters, Mittelalter, Neuzeit). Überaus eindrucksvoll, in welcher Fülle und Aktualität Hegel hier ihm zugängliches Material verarbeitet. Einigermaßen schlecht kommt Indien weg („In China ist alles Staat; in Indien ist nur ein Volk, aber kein Staat" – 172; gegenüber heutiger Faszination: „In Indien ist so das Bestimmende der entwürdigendste Despotismus. Religion ist genug da, aber nicht Religiosität: – 173). „An der syrischen Küste ... erlangt der Schmerz seine Ehre" (266, auch 284); „überall, wo die Religion von der Natur anfängt, ist der Gott ein Hervorgegangenes, nicht das Absolute Erste wie in einer Religion des Gedankens" 282). Zum Griechentum taucht wieder die bekannte Aporie auf, daß einerseits hier das „Prinzip noch nicht zu einer Welt des Gedankens ausgebildet" ist (431), die „Griechen noch nicht Denkende waren" (342 – nicht des Gedankens der Inkarnation fähig; mit deutlicher Schiller-Kritik), anderseits wir ihnen Platon und Aristoteles verdanken (siehe 382 – vgl. die vorangehende Rez.). Tatsächlich ist (350) bei ihnen der Geist „nicht mehr in die Natur versenkt (obgleich man diese Einheit jetzt für das Vortrefflichste hält)". Rom dann „hat das Herz der Welt gebrochen" (393, vgl. vorher 383 [zu Sokrates]), womit „die Zeit" für den Eintritt des Christentums „erfüllt" ist („Das Unglück heißt jetzt das Unglückselige, die Seligkeit des Unglücks" – 432). In erstaunlichem Maß wird das vierte Zeitalter als Christentumsgeschichte ausgelegt (z. B. im Sinn der *Phänomenologie* die Kreuzzüge – 484–486; 499: Luthers Eucharistielehre), bis dazu hin, daß in Deutschland („seine Völker sind von jeher wegen ihrer Freiheit berühmt gewesen" – 451; „das feste, knorrige Eichenherz ... in sich zerspalten durch das Christentum" 466) die Revolution darum geglückt sei, weil sie sich hier als Reformation vollzogen habe (519 f.). Derart gibt der Geist „dem Geist Zeugnis", mit der Einsicht (so die Schlußworte), „daß das, was geschehen ist und geschieht, nicht nur von Gott kommt, sondern Gottes Werk ist."

Soweit mir aufgefallen, seien wie bei früheren Bänden Corrigenda notiert (für eine Neuauflage, in die dann auch die nachträglich aufgefundene Nachschrift – 527 – einzuarbeiten wäre): 83/202; κατ' ἐξοχήν; 195/99: der Ganges; 245/498: Verbrechen; 261/912: σοφός; 263/965: Krieger mit denen, mit denen; zu 272/212 wäre auch Herodot II 2 zu nennen, womit Hegel korrigiert wird (wie offenbar auch 309/297 f. nicht zutrifft, darum keine Anmerkung?); 297/925; deren; 304/151: in den; Athene wird 310 (2 x) und 332 Palas genannt, erst 361/760 Pallas; 348/388 [ ]: warum nicht ‚der' statt ‚einer' (vgl. 349/419)?; 356/624 [ ]: nicht schon in Rom?; 400/856: eigenen; 530 Abs. 3, Z. 6: zerstört; 531 Z. 5 v.u.: Problematik (?), 532 Z. 1: und werden, Z. 5: umfassendsten, 594; Z. 1 v.u.: distressed; im Blick auf die Anmerkungen wäre im Quellenverzeichnis sinnvoll die Angabe: Zend-Awesta →Du Perron. Mehrfach begegnet der falsche Dativ in Appositionen: 155/968, 286/629, 300/47, 530 Abs. 3 2.4. J. Splett

Burkhardt, Bernd, *Hegels „Wissenschaft der Logik" im Spannungsfeld der Kritik.* Historische und systematische Untersuchungen zur Diskussion um Funktion und Leistungsfähigkeit von Hegels „Wissenschaft der Logik" bis 1831 (Studien und Materialien zur Geschichte der Philosophie 18). Hildesheim–Zürich–New York: Olms 1993. 561 S.

Geht man von Hegels eigenem Begriff seiner spezifischen Logik aus, so definiert er diese Wissenschaft als „nicht nur abstrakt Allgemeines, sondern als das den Reichtum des Besonderen in sich fassende Allgemeine" (Theorie-Werk-Ausgabe, Bd. 5, S. 54). Die Wissenschaft der Logik erscheint damit nicht nur als eine (abstrakt allgemeine) Wissenschaft, die – und hierauf bezieht sich der genannte Terminus Hegels – speziell das Denken im Gegensatz und im Kontrast zu anderen Materialobjekten anderer Wissenschaf-

ten zum Gegenstand hat. Dieser Satz Hegels beinhaltet zugleich aber die Aussage, daß diese Wissenschaft, indem sie das abstrakt Allgemeine des Denkens thematisiert, die (Denk)Grundlagen aller übrigen (besonderen) Wissenschaften in sich befaßt, die Logik selbst damit instantan eine erste Wissenschaft ist.

Nimmt man diesen Hegelschen Begriff seiner Logik ernst, kann eine Studie, die sich dieser Wissenschaft und der Kritik an ihr widmet, „nicht bei einem unverbindlichen und oberflächlichen Vergleichen des zu beurteilenden Gegenstandes und seiner kritischen Prüfung ihr Bewenden haben", da der mit dieser Wissenschaft erhobene Wahrheitsanspruch eine erste Wissenschaft zu sein, in der Kritik als solcher auf seine systematische Stringenz hin befragt werden muß. Das im Untertitel der vorgelegten Untersuchung genannte Attribut ‚historisch' muß daher zwangsläufig gegenüber dem systematischen Aspekt des dargelegten Problems von inhaltlich subordinierter Bedeutung sein. Es kann nämlich, so der Autor, angesichts der Programmatik der Hegelschen Logik nicht darum gehen, daß „jede einzelne kritische Äußerung gegen Hegels Logik dokumentiert ist, sondern es soll eine systematische Rekonstruktion der zentralen Hauptargumente geleistet werden, welche ein begründetes Urteil über die Stichhaltigkeit der damals vorgebrachten Argumente ermöglicht" (1). Aus der Affirmation der Hegelschen Ausgangsbedingungen durch den Autor folgt zwangsläufig die These der Untersuchung: Wird der vorgetragene Anspruch der Logik per se als Standard der Rationalität schon zu Beginn der Untersuchung akzeptiert, kann die Beurteilung und Rekonstruktion des Streites um Hegels Logik kein abgeschmacktes Unternehmen sein, denn letztlich muß die Studie die Entkräftung von Vorurteilen gegenüber der Hegelschen Logik darlegen, die dann als Wissenschaft – unberücksichtigt ihrer historischen Genese – mit ihrem Geltungsanspruch philosophischer Letztbegründung der Grundlagen der Wissenschaften auch heute noch zur Disposition steht. Im Blick auf die Kritik kann demnach aber nur eine Kritik stichhaltig sein, die sich der Logik gegenüber „nicht als eine äußerliche, von vorgefaßten Meinungen präokkupierte, sondern als eine *immanente Beurteilung* des Gegenstandes entfaltet" (2). Auf dem Hintergrund dieser Voraussetzungen ergibt sich auch die Vorgehensweise des Autors bei der Konzeption seiner Studie: In einem ersten Teil (Kapitel I-VI) werden zunächst – basierend auf Texten aus dem zeitlichen Umfeld von 1831 – die zentralen Argumente der Hegel-Kritiker dargelegt. Es handelt sich dabei um die Hegel-Kritik Schellings, Ch. H. Weißes, I. H. Fichtes, Ch. J. Braniß', J. F. Fries', J. F. Herbarts, K. E. Schubarths und K. A. Carganicos sowie einiger anonymer Autoren. Im zweiten Teil der Studie (Kapitel VII-X) folgt die Prüfung der Stichhaltigkeit der Einwände gegen Hegels Logik: Kapitel VII eröffnet diese Prüfung, indem der Autor zunächst eine zusammenfassende Übersicht der Einwände gegen die Wissenschaft der Logik liefert, im VIII. Kapitel kommt Hegel selbst durch seine programmatischen Vorreden zur Logik und zur Enzyklopädie bzw. durch verschiedene Rezensionen zu seinen Kritikern in den ‚Jahrbüchern für wissenschaftliche Kritik' zu Worte, in Kapitel IX werden Verteidigungen der Schüler Hegels referiert (C. F. Göschel; H. F. W. Hinrich; G. A. Gabler und C. L. Michelet). Das X. Kapitel schließt – wie zu erwarten – die Untersuchung mit der systematischen Beurteilung der Einwände ab. Inhaltlich lassen sich die Einwände gegen die Hegelsche Logik – nach Meinung B.s – auf eine Trias reduzieren: Die Einwände gegen den Anfang der Logik, gegen die dialektische Methode der Logik und gegen die gesamtsystematische Stellung der Logik. B. destilliert dabei aus den konsultierten Texten der verschiedenen Kritiker 20 Einwände gegen Hegels Logik, die er der genannten themenzentrierten Trias der Einwände zuordnet. Fokussiert werden diese Einwände nochmals im Begriff des ‚positiven Mehr', insofern „Hegel sich zuerst aus dem Reichtum und der Mannigfaltigkeit der Welterfahrung in abstrakter Weise hinausreflektieren mußte, um den abgehobenen Standpunkt und den (vorgeblichen) Inhalt seiner Logik zu gewinnen, dann wird er ... an irgendeiner Stelle auch wieder versuchen müssen, zu dieser zurückzukehren" (326). In der Vorgehensweise der Abstraktion von der konkreten Welterfahrung, bzw. der Rückkehr zur konkreten Welterfahrung zeige sich daher, so die Zielrichtung dieser Kritik, daß sowohl der Anfang der Logik wie ihr Übergang zu den anderen Teilen des Hegelschen Gesamtsystems nur durch den methodisch gewaltsamen Akt der abstrakten Negation vermittelt ist, so daß sich gerade in der Berücksichtigung des ‚Mehr', d. h. des ‚Umfeldes' der Logik, ihr Defizit offenbare. Daß

B. in seiner Beurteilung der vorgelegten Argumente dieser Perspektive der Kritik nicht zustimmen kann, ist aufgrund seiner Prämissen verständlich. „Weil jede sinnvolle Kritik, auch die des schärfsten Skeptikers in Behauptungen sich artikuliert, die nicht ohne den faktischen Gebrauch von gewissen basalen logischen Bestimmungen auskommen" (347), so kann, setzt man zugleich die Triftigkeit der Hegelschen Kant-Kritik (die Begründung des Anfangs der Logik betreffend) und zugleich die methodische Legitimation des Prozesses der Selbstentfaltung des Denkens als zentraler Punkt der Kritik voraus, der Autor nur zu dem Urteil kommen: „Daß es insofern zu einer weitgehenden Zurückweisung der Einwände gegen den logischen Anfang und die Methode kommt, ist nicht der Hegelschen Logik anzulasten, sondern hat seinen Grund in dem Unvermögen der Kritiker, ihre Vorbehalte in einer systematischen Form vorzutragen, die ihrem Gegenstand gemäß ist" (529). Die vorgefaßte Optik der Beurteilung der Einwände darf allerdings die minuziöse Rekonstruktion der Hegel-Kritik nicht schmälern, die der Autor in hervorragender Weise vorlegt. G. Kruck

Schmidt, Josef, *„Geist", „Religion" und „absolutes Wissen"*. Ein Kommentar zu den drei gleichnamigen Kapiteln aus Hegels „Phänomenologie des Geistes". Stuttgart–Berlin–Köln: Kohlhammer 1997. 491 S.

Es gibt eine kaum noch aufzuarbeitende Fülle an Literatur zur *Phänomenologie* (= PG), darunter auch verdienstvolle Kommentare (sowie – ebenfalls als solche lesbar – Übersetzungen). Trotzdem stehe man noch immer vor einem vierfachen Problem: erst einmal sprachlich den (gesamten!) Text zu verstehen, aus ihm nachvollziehbare Gedankengänge zu gewinnen, und daraus die Hauptgedanken der Kapitel wie des ganzen Werks, um so zu ihrer/seiner eigentlichen philosophischen Relevanz zu gelangen, „die ja doch allein die ungeheure Mühe rechtfertigt, welche dieses Werk jedem Leser abverlangt" (13). Im Blick darauf bestimmt Verf. sein Ziel, „ein sehr schlichtes hermeneutisches (immer auch am Studenten orientiertes)" (ebd.). Und – um es gleich zu sagen – er erreicht es mit einem überaus eindrucksvollen Ergebnis.

Zugrundegelegt wird im Sinn der Ziel-Orientierung die auf Bd. 9 der Ges. Werke fußende Studienausgabe von Wessels/Clairmont. Sie ist erschwinglich, kommt mit der Zeilenzählung am Innenrand dem Unternehmen sehr entgegen und hat obendrein die Anmerkungen und ergänzenden Texte aus der Großen Edition übernommen (15[8]: Errata-Korrekturen und Ergänzungen zu den Zitatnachweisen). Für die zahlreichen Bezugnahmen auf andere Schriften Hegels wird in erster Linie die Suhrkamp-Werkausgabe verwendet (für die WL [Logik] die Lasson-Ausgabe). Schließlich folgt aus der Zielsetzung auch die Selbstbescheidung des Autors in der Hereinnahme von und der Auseinandersetzung mit der Sekundärliteratur. Der Kenner bemerkt durchaus implizite Bezugnahmen bei Interpretationsentscheidungen; explizit aber begegnen sie nur sensu positivo, wo Verf. sie als Quelle nennt oder dem Leser weitere Hilfen empfiehlt. – Dabei bietet die Schrift mehr, als der Titel verspricht. Die dort genannte Lese-Arbeit bildet erst den – freilich überwiegenden – Zweiten Teil der Untersuchung, ab S. 69. Ihm steht als Erster Teil ein Kurzkommentar zur „Einleitung" und den Kapiteln I bis V voran. In der Tat bedürfen die intrikaten Kapitel VI bis VIII solcher Hinführung und Vorbereitung. Zugleich aber hat dieser Vorlauf in seiner Dichte und Klarheit dankenswertes Eigengewicht. Der Kommentar folgt den Hegelschen Überschriften (zu I gibt es die Untergliederung von drei „Versuchen"; ähnlich zu IV B). Vielleicht nur, wer selbst schon Studenten an Hegel heranzuführen versucht hat, ermißt nicht bloß die Arbeit, sondern die Leistung dieser so durch- wie einsichtigen Weg-Skizze auf gut 50 (freilich dichtgefüllten) Seiten, in einer Sprache, die klar, genau und ganz unprätentiös ist.

Kapitel VI bis VIII der PG nun werden im einzelnen durchbuchstabiert, bis hin immer wieder zu Erklärungen, „wo in einem Satz das Subjekt zu finden ist und worauf sich die Pronomina beziehen" (14). Der Leser erfährt auf mehreren Ebenen Unterstützung, von der strukturellen Durchgliederung des Stoffs durch Vor- und Rückblicke und (in Klammern gesetzte) Zwischenüberschriften bis zu Worteinfügungen, -umstellungen und dergleichen, die meist in Fußnoten geboten werden. Hier auch Erläuterungen zu Grundbegriffen bzw. Grund-Sachverhalten (z. B. *Kategorie, Sprache, Moment* oder

Tod/Geist, schöne Seele) mit Vor- und Rückverweisen, auch über die PG hinaus (dankenswert hierzu das dem Literatur- und Namenverzeichnis folgende Sachregister). Ganz im Sinne Hegels überzeugt die Durchführung durch ihre faktische Erhellungsleistung, vom Globalen bis in das konkrete Satzgefüge. Dazu kommen reizvolle Nebenbemerkungen wie etwa 148[171] zur Entschränkung der Dialogik oder knappe Grundsatzklärungen wie 265 zum spekulativen Begreifen (dazu die prägnante Sentenz 421). Mitunter ist es geradezu spannend, wie dunkle Texte zu sprechen beginnen. Soll man dies oder jenes besonders hervorheben (etwa als ein schönes Beispiel genauer Lektüre: 386[236])?

S. 470 ist das Schiller-Zitat des Schlusses erreicht. Und in nun schon gewohnter Verbindung von Klarheit und Knappheit folgen acht Seiten „Allgemeiner Rückblick": zunächst auf den ersten Hinführungsteil der Untersuchung. Sodann auf die Hauptschritte des großen Zweiten Teils. Zum Religionskapitel (Schöpfung und Inkarnation) sei zitiert (476): „Ohne diesen Schritt wäre die göttliche Beziehung – um es mit der ‚Vorrede' zu sagen – ‚ein Spielen der Liebe mit sich selbst' (PG 14,34) ohne letzten ‚Ernst' (PG 14,36). Doch dieser Zusammenhang ließe sich wohl, in Konsequenz des Offenbarungsbegriffes, auch so formulieren: In diesem *geschichtlichen* Ernst spricht sich der *ewige* Ernst der Liebe vollkommen aus." Geht hier die benigna interpretatio nicht doch zu weit? Daran möchte ich eine grundsätzliche Anfrage knüpfen: Der Autor macht die nicht bloß vertretbare, sondern wohl einzig sinnvolle Voraussetzung, bei seiner Arbeit an der PG „mit ihrer gedanklichen Kohärenz und argumentativen Treffsicherheit in vielen Einzelbereichen und auch im Gesamtentwurf" zu rechnen (15). Er interpretiert grundsätzlich wohlwollend, auch insofern, als er die beigezogenen Texte aus den späteren Vorlesungen im Sinn erhellender Kommentation liest (ebd.), statt auf eventuelle Spannungen, gar Widersprüche abzustellen. Allermeist sollte der Leser ihm hier ohne Schwierigkeiten folgen können; ich nenne als Beispiel nur 314[8] (zum Sichwissen des Absoluten im endlichen Geist). Darf man aufs Ganze gesehen den Kommenta(to)r „rechtshegelianisch" nennen? Hier hat nun Rez. gewisse Schwierigkeiten. Der Verteidigung auf S. 161 (zu Hegels Sicht des Verhältnisses von Gut und Böse) pflichtet er bei; aber verlangt die Bestimmung des Bösen als Gedanke des Andern (423: PG 508) nicht energischen Einspruch? Rez. läßt sich gesagt sein, daß der Kritik das Verstehensbemühen voranzugehen habe, dem der Kommentar dient, zumal eben zu diesem Punkt der Verf. selbst seine „bleibenden Bedenken" artikuliert (426[343]). Aber hier wird der dichte systematische Text auf die „anschaulicheren" Vorlesungen hin ausgelegt, während vielleicht doch eher umgekehrt er deren „eigentlich Gemeintes" offenbart. Daß das Böse „notwendig *nicht sein soll*" (ebd.), bedeutet bei Hegel nun einmal, „daß es aufgehoben werden soll" (RP § 139 A). Und hierfür ist es ausgerechnet das Vorlesungsmanuskript zur Religionsphilosophie, das den Nachsatz unzweideutig klarstellt: „... aber nicht ein solcher [– gar das Böse nur „ermöglichender" – Zustand], der nicht eintreten soll" (Vn 5, 42). Mag Hegel also gewöhnliche Entschuldigungen ironisch entlarven, wie steht es mit seiner eigenen spekulativen Rechtfertigung des Bösen? So fragt halt (nicht ein Linkshegelianer, doch) ein Leser, der – bedauernd – eher in den Linkshegelianern die genuinen Erben (wenn nicht des Denkers, so doch seines Denkens) sieht. Aber das sind altbekannte Positionsdifferenzen (443[369] weist Verf. selbst nochmals auf kritischere Stimmen hin). Vor allen Detail- oder Grundsatzdisputen ist hier dankbar die Förderung im konkreten Verständnis eines besonders dunklen Grundwerks der Philosophie anzuzeigen, nicht zuletzt auch als Basis solch weiterer Dispute. Eigens beeindruckend die Verbindung von Forschungsertrag und philosophischem Erkenntnisgewinn mit deren pädagogischer Vermittlung. Verf. kann es sich leisten, auf alles wissenschaftliche Imponiergehabe zu verzichten. Hier imponiert Handwerk ohne „Klappern"; und dies gerade – so gelassenen wie wirksam – in der Handhabung von Hegels um- und übergreifendem Denk-Angebot. Die Untersuchung bezeugt eine souveräne Kenntnis des Gesamtwerks und ein durch Jahre gewachsenes Daheimsein in der *Phänomenologie des Geistes*, bei ökonomischem Einsatz der Forschungsliteratur, obendrein in einer gewinnenden Sprache von schöner Schlichtheit. Einladung zum Gespräch im Dienst – und darin als Geschehen – einer „Offenbarung der Tiefe" (477f.: PG 530). J. Splett

Okochi, Ryogi, *Wie man wird, was man ist.* Gedanken zu Nietzsche aus östlicher Sicht. Darmstadt: Wissenschaftliche Buchgesellschaft 1995. 130 S.

Der gehaltvolle Band des japanischen Autors Okochi (O.), der gute Voraussetzungen für vergleichende Studien mitbringt (Studium der Philosophie, der Religionswissenschaft und Germanistik, u. a. in Heidelberg, seit 1974 an der Universität in Kobe, seit 1989 Prof. für Germanistik und Internationale Studien in Kyoto), bringt östliches (asiatisches, japanisches) Denken und zentrale Optionen Nietzsches (N.) in vier (überarbeiteten) Studien, die zwischen 1965–1988 entstanden sind, miteinander ins Gespräch.

Geradezu spannend ist die Einleitung „Wieso N. in Japan für Japaner?" (1–11). Außerhalb Europas „undenkbar", sei das Phänomen N. „ein spezifisch europäisches Ereignis" (1). Gleichwohl begann die Rezeptionsgeschichte in Japan bereits Ende der achtziger Jahre des 19. Jahrhunderts (s. H. J. Becker, Die frühe N.-Rezeption in Japan [1893–1903]. Ein Beitrag zur Individualismusproblematik im Modernisierungsprozeß. Wiesbaden 1983; Oishi Kiichiro: N. als Philologe in Japan – Versuch einer Rekonstruktion der Rezeptionsgeschichte, in: N.-Studien. Internationales Jahrbuch für die N.-Forschung 17, 1988, 315–335); die N.-Gesamtausgaben, einschließlich (der größten Teile) der historisch-kritischen Ausgabe von Colli/Montinari liegen in Übersetzungen vor. Zahlreiche wissenschaftliche Arbeiten über N. sind erschienen; ein Auswahlband, der den „Zarathustra" und die „Geburt der Tragödie" enthält, ist Bestseller geworden. Abgesehen von Nähe und Verwandtschaft der nihilistisch-anarchistischen Stimmung in N.s Werk und im modernen Japan, ist vor allem die Denkweise faszinierend: „Nicht was, sondern wie er denkt, erscheint einem Japaner sehr anziehend" (4). Wesentlicher, wenn auch „recht kompliziert", dürfte die „Wesensverwandtschaft zwischen dem buddhistischen und N.s Denken" sein, und dies „trotz äußerster Verschiedenheit ihrer Herkunft" (5; cf. 114f.) sowie bloß einseitiger und unzureichender (damaligem Niveau der deutschen Indologie entsprechender) Buddhismus-Kenntnisse N.s. Buddhistisch geprägte Japaner erspüren in N.s Denken, zumal dem seiner späten Aufzeichnungen, ihr eigenes aktuelles Geschick: die Not-wendigkeit, immer neu (idealistische) Horizonte aufzureißen, zu erweitern und möglicherweise wie N. Nihilismus durch Nihilismus zu überwinden (N.s Topoi dafür: amor fati; das Dionysische). Der als Quelle der Ichverfangenheit und des Unheils zu überwindende Idealismus ist auch Thema, Aufgabe und Ziel des Buddhismus. Diese Nähe zu N.s Problematik sei damit „der Hauptgrund dafür, daß den Japaner N. mehr als alle anderen großen Denker des Abendlandes interessiert" (10). Die Auseinandersetzung mit ihm könne dienen, die „Krisis Japans klären zu helfen. Denn wir meinen, daß das Hauptziel des Menschseins im Buddhismus, das ‚Buddha-Werden', und die Aufgabe Europas, die N. in der Überwindung des Nihilismus sieht, zwei Motive sind, die sich nun in Japan begegnen" (11; cf. 90ff.). – N. verstehen zu lassen, setzt O. mit einer Interpretation von Jugendschriften (v.a. „Fatum und Geschichte", „Willensfreiheit und Fatum") ein. Im Untertitel von „Ecce homo": „wie man wird, was man ist" sieht er einen „wichtige(n) Schlüssel zu N.s widerspruchsvoller Gedankenwelt" (13); so fragt er, was N. in Wahrheit gewesen und was er demgemäß geworden sei. In den Jugendschriften habe man den „Anfang seines Fragens, seines *Denkens,* seines *Versuchens*" (17); was z. B. in bezug auf das Christentum 1864/65 in statu nascendi war, ist „im Jahre 1888 Urteil und Verurteilung geworden" (24). Besonders in den Gedanken über das menschliche Fatum sucht O. den Zugang zu N. Damit ist in der vorliegenden Sammlung der Beiträge der Bogen geschlagen zum letzten, umfänglichsten Beitrag, der auf „amor fati und Karma. N.: ein tiefreligiöser Mensch aus östlicher Sicht" reflektiert (65–130). Dazwischen liegen gerade für europäische N.-Leser so interessante Kapitel über „Sprache und Denken: Nicht ‚ich denke', sondern ‚es denkt'" (32–46) und über „N.s Naturbegriff: Vermenschlichung der Natur- und Vernatürlichung des Menschen" (47–64). Was N.-Lesern schon vertraut ist, bekommt eine neue Färbung, da der Vf. N. durch die Brille des Japaners, des Nicht-Europäers sieht und ihn damit Europäern verfremdet bzw. ganz neu plausibel macht; was Europäern ohne Kenntnis bestimmter, von der indo-europäischen (O.: „indogermanisch") abweichenden Grammatik sonderlich erscheinen mag, wirkt im Lichte der japanischen Sprach- und Denkform (das Japanische gehört nach neuesten Forschungen vermutlich

zu der ural-altaischen Sprachfamilie, was N. bestätigt) wie selbstverständlich: Die „Subjekt-Objekt-Spaltung" liegt keineswegs in Denken und Sprache als solchen, sondern ist eine kontingente, z. B. in der indoeuropäischen Sprachfamilie beheimatete Sprach- und Denkregel. N. sah diesen Zusammenhang, z. B. in „Jenseits von Gut und Böse" 34: „Ist es denn nicht erlaubt, gegen Subjekt, wie gegen Prädikat und Objekt, nachgerade ein wenig *ironisch* zu sein?". O. gibt in diesem Zusammenhang interessante Ausblicke auf dialogisches Denken, das einerseits klassisch gewordene Denkbahnen verläßt, andererseits ihnen aber auch noch verhaftet bleibt (35 f., 44 f., 100 ff.). – O.s Reflexionen auf den Naturbegriff erweisen diesen als zentral: N.s Gedanken „beziehen sich stets auf seine leidenschaftliche Kritik am ‚Glauben', an der ‚Moral', ... an der neuzeitlichen ‚Wissenschaft'" (51); „N.s Besinnung auf die Natur bzw. auf die Natürlichkeit bewegt sich nicht mehr im Rahmen des wissenschaftlichen Denkens nach Descartes." In der Kritik der abendländischen Tradition will er „diesen Rahmen durchbrechen, wiewohl er dieser Tradition angehört" (51). In einer Konfrontation mit dem östlichen Verständnis von Natur (52–59) arbeitet O. N.s Intention heraus, das abendländische bloß-wissenschaftliche Denken wegen der implizierten nihilistischen Konsequenzen zu überwinden und auf ein genuines Naturverständnis hin zu überschreiten. Erst von N.s wissenschaftskritischem „Versuch einer Überwindung der ‚Modernität'" (63) her sei die „Überlegung zum ‚reinen Begriff der Natur', zur ‚Vernatürlichung des Menschen' bzw. zur ‚Entmenschlichung der Natur' richtig zu verstehen" (61). N.s Fragen seien so aktuell wie je: „seine Größe als Denker liegt nicht zuletzt darin, daß er bereits am Ende des vorigen Jahrhunderts die großen Gefahren eines ausschließlich cartesianisch-newtonisch orientierten Wissenschaftsdenkens erkannte und zu überwinden suchte" (63). – N. wird in seinen tiefsten Intentionen dann begriffen, wenn gesehen wird, daß er Rätsel, Frage *ist* und bleibt, daß – wie O. reduktionistisch formuliert, immerhin mit Berufung auf N. selbst – Denken „nichts anderes als Erfahren" (68) sei: „Denken ist Erleben, und der Gedanke ist die Spur, die das Denken zurückläßt, nicht umgekehrt" (72). Die „ewige Wiederkunft" – schwerster „Gedanke", größte „Lehre" – als Überwindung des Nihilismus, als „höchste" Formel der Bejahung, die überhaupt erreicht werden kann" (N. in „Ecce homo"), ist nur so faßbar. Die Formel ist kein klarer, einfacher, clare et distincte, d. h. im Subjekt-Objekt-Schema vollziehbarer Gedanke, vielmehr Ausdruck eines Inspirationsereignisses, das überwältigt, eigentlich nicht mitteilbar ist, von N. aber doch (wenn auch vielfach symbolisch verschlüsselt) mitgeteilt wird. Den Fragen, die hier aufbrechen, geht O. sorgsam nach; er schließt Brüche, ja Spaltung im Denken N.s nicht aus (78), sucht aber nach tieferen Zusammenhängen, die sich im „amor fati" als „letzte(r) und endgültige(r) Formel" (88; 85 ff.) entschlüsseln, freilich verschieden interpretierbar, der Eindeutigkeit entbehrend, weshalb O. sie in Abhebung von und im kundigen, einläßlichen Vergleich mit buddhistischen Karma-Samsara-Vorstellungen entwickelt (90 ff.). Schließlich stellt sich O. der Frage, ob „amor (fati)" denn „überhaupt als Wille zu verstehen ist" (117), wie etwa in Heideggers Auslegung (N., Bd. 1, 470 f.), die zwar vielleicht „die prägnanteste und abendländischste (ist), die je in bezug auf ‚amor fati' geschrieben worden ist" (117), die aber als solche besonders be-denk-lich ist. Wenn auch N. selbst sich darüber (abgesehen von immanenten Problemen, diesen Sachverhalt „einfach" zu fassen) nicht ganz klar geworden zu sein scheint, was seine widersprüchlichen bzw. tastenden Formulierungen und seine vage Begrifflichkeit verraten, so kann, ja muß man doch davon ausgehen, daß ihm „Wille" durchaus Wille und „*zugleich* nicht mehr Wille" bedeutet, auch im Programmwort „Wille zur Macht". „Dieses ‚zugleich' hat er erlebt, dieses Erlebnis hat er als die letzte und höchste Bejahung all dessen, was ist, ‚amor fati' genannt" (121 f.). Doch was er erlebt hat, das hat er letztlich – so O., wie manche vor ihm, wenn auch aus anderer Perspektive – doch nicht tief genug ausgelotet; das „Ich will" des Löwen („Von den drei Verwandlungen" im „Zarathustra") tritt in Spannung zum „ich bin" des Kindes (122 ff.). So resümiert O.: In Auseinandersetzung mit N. kommt man an der Einsicht kaum vorbei, daß er die dritte Verwandlung „wohl nicht hat vollziehen können, kraft derer ein Mensch gelassen wird, weise, ja im eigentlichen Sinn ‚natürlich'" (126). N. hat Tiefstes (an-)gedacht, sich aber im letzten um den Ertrag seiner Einsichten und Erfahrungen gebracht, weil er die Transzendenz, „wiewohl er sie erlebt", anscheinend „geradezu hartnäckig" ablehnt. „Dem Schriftsteller

und Dichter N. (allerdings) ist es in manchen Prosastücken und Gedichten gelungen, sein tiefstes Erleben zur Sprache zu bringen" (130).

O. gelingt ein bedeutsamer (trotz öffentlicher Beschwörung von Interkulturalität noch seltener) Brückenschlag zwischen den tiefsten (a-theistisch-religiösen) Intentionen N.s und den besten, wahrsten Momenten östlicher Spiritualität und Lebenshaltung. Der Vf. zieht eine bloß „wissenschaftlich" operierende, wissenschaftlich über Wissenschaft disputierende, über sich selbst auch nur „wissenschaftlich" aufgeklärte N.-Exegese aus den Niederungen ihrer selbst hervor, indem er sie mit genuin religiösen Anfragen – aus östlicher Sicht – konfrontiert und diese als N.s eigene aufdeckt. Er bietet konzentrierte und verläßlich weiterbringende Information über asiatisches Denken wie über N., d. h. eine – besonders im Schlußkapitel aufleuchtend – eigenständige, originelle N.-Interpretation, die ihren östlichen (buddhistischen) Blickwinkel nicht verleugnet, die natürlich auch um ihr Bestes gebracht würde, wenn sie das täte. Der Wissenschaftlichen Buchgesellschaft Darmstadt ist zu danken, daß sie dieses Werk in ihr Programm aufgenommen und damit auch einem über Fachgrenzen hinaus orientierten Leserkreis erschlossen hat. Gerade für westliche Leser/innen dürften die gewohnte Perspektiven transzendierenden Studien voller Anregungen zu neuer N.-Lektüre (relecture) wie nicht zuletzt auch zu persönlicher, niveauvoller Neu-Orientierung über Grundfragen des Daseins sein.

Bedauerlich ist, daß Vf. bzw. Lektorat sich nicht entschließen konnten, die N.-Zitation auf den neuesten Stand zu bringen und zu vereinheitlichen. – Sinnstörende Druckfehler: S. 21 muß es heißen: „Ereignis" (statt: Ergebnis); S. 28: „Absonderung" (statt: Ansonderung); S. 103: „v. Chr." (statt: n. Chr.). U. Willers

Wahrheit und Geltung. Festschrift für Werner Flach. Hrsg. *Alexander Riebel/Reinhard Hiltscher.* Würzburg: Königshausen und Neumann 1996. 317 S.

Die vorliegende Festschrift ist einem Gelehrten gewidmet, der sich in besonderer Weise um die Diskussion und Aktualisierung neukantianischer Theoreme verdient gemacht hat.

Der Band wird eröffnet mit Überlegungen von *R. Breil* zum philosophischen Systemgedanken bei Cohen, Natorp und Rickert (9–34). Bei aller Kritik an den Engführungen der ursprünglichen kritizistischen Systemdisposition sieht Breil keineswegs ein Scheitern der „Programmatik einer Transzendentalphilosophie im Anschluß an Kant" (34). Denn „nicht nur in der monadologischen Transzendentalphilosophie Hönigswalds kündigt(e) sich eine Systemrevision an, die wieder stärker den Kantischen Ursprüngen verhaftet" war, sondern „paradoxerweise führ(t)en auch die neu-ontologischen Umbildungen Hartmanns wieder in die sachliche und methodische Nähe der Kantischen Ursprünge" (ebd.). Probleme des Kulturvergleichs diskutiert *Th. Göller* (35–62). Dabei stellt er nicht nur die Frage nach dessen gemeinsamer formaler Struktur, sondern auch die Frage nach dessen möglicher Objektivität. *B. Grünewald* erörtert unter dem Titel ‚Teleonomie und reflektierende Urteilskraft' (63–84), die Frage, wieweit sich das Kantische Biologiekonzept im Problemkontext der modernen biologischen Forschung situieren läßt. *R. Hiltscher* untersucht die Stellung des Bösen in Kants Moralphilosophie (85–118) und widerspricht im Blick auf Kants Religionsphilosophie der Behauptung, Kant habe in seiner Moralphilosophie nicht zureichend die Möglichkeit freien und damit zurechenbaren Bösen bedacht. *H. Kaschmieder* analysiert das Problem des Einzelnen in Cohens Logik (119–140) und weist zugleich auf das Desiderat „eine(r) stringente(n), auf das systematische Ganze gerichtete(n) Darstellung der reinen Erkenntnislogik" (119) Cohens hin, das trotz des neuerlich feststellbaren Interesses am Werk des Marburger Denkers bis heute nicht eingelöst sei. *H. D. Klein* skizziert ein Metaphysikkonzept, das gleichermaßen analytische und transzendentale Perspektiven aufnimmt (141–150). *K.-H. Lembeck* geht im Sinn einer philosophischen Motivgeschichte der Frage nach, in welcher Weise neukantianische Motive bei Heidegger in verwandelter Form wieder auftauchen (151–168). *W. Marx* weist in seinem Beitrag ‚Autonome Reflexion und Gliederung' (169–178) auf die „Inkonsistenzen reiner Reflexionstheorie" hin, und versucht, auf diese Weise indirekt die Rickertsche Kritik am dialektischen Konstruktivismus zu

bestätigen, daß nämlich „Andersheit ein im Zusammenhang einer Theorie der Negativität nicht faßbarer Faktor ist, obwohl er in ihr selbst vorausgesetzt werden muß" (169). *S. Nachtsheim* befaßt sich im Blick auf Tendenzen in der kritizistischen Kulturphilosophie, „die Selbständigkeit der Geltungshinsichten unter der Hand zu einer bestimmten Form wechselseitiger Beziehungslosigkeit zu überdehnen" (179), mit dem Problem der Prinzipienverschränkung zwischen praktischer und ästhetischer Sphäre (179–199). *E. W. Orth* diskutiert das Verhältnis von Technik- und Kulturphilosophie (201–216) auf dem Hintergrund von „ungeklärten Verschlingungen", die sich im Verhältnis von Technik und Kultur ergeben „aus der Verkennung dessen, was man die conditio humana nennen kann" (206). *A. Riebel* beschäftigt sich mit der vor allem im Südwestdeutschen Neukantianismus erörterten Frage nach dem Verhältnis von Reflexivität und Konstitutivität (217–234) und geht in diesem Zusammenhang auch auf E. von Hartmann ein, dem er eine Vermittlerrolle zwischen Hegel und dem Neukantianismus zuschreibt. *B. Schneider* befaßt sich mit Fragen des Verhältnisses von Realität und Wahrheit (235–255). *A. Schöpf* stellt die von Kant behauptete universale Geltung praktischer Grundsätze der Universalisierung perspektivischer normativer Erwartungen bei Piaget und Mead gegenüber (257–266). *G. Seel* vertritt in seinem Beitrag ‚Wahrheit oder praktische Geltung?' (267–287) die These: „Weder der radikale Kognitivismus, der Wahrheit für die einzige Form ausgibt, in der praktische Sätze gültig sein können, noch der radikale Antikognitivismus, der überhaupt die Geltungsdifferenz praktischer Sätze leugnet, trifft die Sache wirklich. Vielmehr ist eine Position zu entwickeln, die an der Geltung praktischer Sätze festhält und auf diese Weise kognitivistische Einsichten aufnimmt, dabei jedoch das Eigentümliche der praktischen Sätze nicht aus dem Auge verliert" (287). Eine Auseinandersetzung mit der Saussureschen Sprachtheorie bietet schließlich *J. Ziegler* (291–307). Dabei knüpft er mit seinem Rekurs auf das Prinzip der Arbitrarität und das Prinzip der Linearität des sprachlichen Zeichens bei zwei Lehrstücken Saussures an, die s. E. die Basis für dessen gesamte Sprachtheorie bilden, aber bei diesem selbst nicht konsequent durchgeführt wurden. Soweit einige Hinweise zu den Beiträgen der vorliegenden Festschrift, die bei aller Verschiedenheit gut verdeutlichen, in welcher Weise W. Flach anregend auf den aktuellen philosophischen Diskurs gewirkt hat.

H.-L. Ollig S. J.

Müller, Claudius, *Die Rechtsphilosophie des Marburger Neukantianismus.* Naturrecht und Rechtspositivismus in der Auseinandersetzung zwischen Hermann Cohen, Rudolf Stammler und Paul Natorp (Tübinger Rechtswissenschaftliche Abhandlungen 75). Tübingen: Mohr (Paul Siebeck). 1994. 212 S.

Läßt sich überhaupt von „der" Rechtsphilosophie des Marburger Neukantianismus (MNK) sprechen, lautet Müllers (M.) erste Frage in seiner, in Tübingen eingereichten Dissertation. Eine zweite drängt sich dabei dem Leser auf, ob es nämlich „den" MNK gebe. Solcherart sensibel gemacht, vertraut sich der Leser M.s Untersuchung an, die übersichtlich in vier Teile gegliedert ist. Die ersten beiden sollen helfen, das philosophische Terrain des MNK zu betreten, der dritte Teil stellt in markanter Profilierung in jeweils drei Kapiteln Hermann Cohens (1842–1918), Paul Natorps (1854–1924) und Rudolf Stammlers (1856–1938) Rechts- oder Sozialphilosophien vor, während der vierte Teil, welcher auch der ausgiebigste ist, die Entwicklungslinien des rechtsphilosophischen Denkens aufzeigt. – Linien lassen sich von zwei Werken Cohens, „Kants Theorie der Erfahrung" (1871) und „Kants Begründung der Ethik" (1877), zu Stammler ziehen. Stammler erarbeitete seinen Ansatz, auf den wiederum Cohen positiv, dann aber nach dem Erscheinen weiterer Arbeiten Stammlers zunehmend kritisch antwortete (137). Die Replik Stammlers blieb nicht aus; sie schlug sich in einer Neukonzeption seiner Rechtsphilosophie nieder. Natorp habe, so M., es versucht, in seinem eigenen rechtsethischen Nachdenken zwischen Cohens und Stammlers Ansätzen zu vermitteln. Soweit ein knapper Überblick über M.s Arbeit, welche neben detailliert gebotener Information von dem Bemühen gezeichnet ist, heutigem Rechtsdenken zur eigenen Verortung zu verhelfen und die Dringlichkeit, ja Unumgänglichkeit mancher Fragestellungen, wie die nach „Recht und Sittlichkeit", aufzuweisen. M. verfolgt mit seiner Arbeit noch das wei-

tere Anliegen, Urteile über den MNK oder über den Neukantianismus selbst als Vorurteile zu entlarven und ihre Unrichtigkeit aufzuzeigen. So das Urteil über die Leere, die Beschränkung auf das „rein Formale", oder der „Entleerung alles Lebendigen" (1). – M. verlangt dem Leser insofern viel ab, als er viel voraussetzt. Dies ist keine Kritik, nur eine Feststellung. Ein überdurchschnittliches Maß an Kenntnissen über neukantianische Strömungen und ein hohes Maß an Kenntnis der Werke Cohens, Natorps und Stammlers ist gefordert, um diejenige Einstiegshöhe erklimmen zu können, welche es überhaupt erst erlaubt, die Vergleiche zwischen den drei philosophischen, rechtsethischen und rechtswissenschaftlichen Bemühungen zu verstehen und damit M.s Forschungsbeitrag zu würdigen. M. verschont den Leser nicht mit den Schwierigkeiten einer philosophischen Strömung, welche ja nicht an den Sachen selbst, wie dem Recht der Geschichte etc., jedenfalls nicht bei Cohen, ansetzt, sondern an der wissenschaftlichen Bearbeitung dieser Gegenstände, also an der Rechtswissenschaft, der Geschichtswissenschaft etc. (92f., 126f., 179, 185). M. schreibt in äußerst dichter, konzentrierter Sprache, wenn auch, dem MNK wohl angemessen, höchst unanschaulich abgefaßter. M.s Sprache ist dabei wohltuend beschreibend, nur selten wertend (78, Beginn des 1. neuen Absatzes); und noch seltener habe ich das passende Zitat zu seinen Behauptungen vermißt (134, Anm. 154 belegt m. E. nicht die Behauptung, aber es tun auch nicht andere Zitate, die im Umkreis stehen). Er vermag trotz aller Schwierigkeiten, die dem Leser bleiben, die hermetisch wirkende Sprache des MNK aufzuarbeiten und die einzelnen Theorieansätze in ihrer Auseinandersetzung, in ihrem Hin und Her der Profilierung aus der rechten Distanz zu verfolgen. Wohltuend, weil glaubwürdig ist dabei auch M.s Interpretation der Denkentwicklungen der drei Neukantianer gelungen: Ms. heuristisches Prinzip ist das der Entwicklung (114ff., z. B.) die durchaus kleinere Brüche und Wendungen einberechnet, nicht aber von der völligen Abkehr von früheren Ansätzen ausgeht. – Welche Ernte kann nun eingefahren werden? 1. Was es M. – bewußt oder unbeabsichtigt – zu zeigen gelingt, ist nun aber Folgendes. Wie nämlich diese drei Denker, vor allem Cohen, sich Kants Denken und den jeweiligen Auslegungen zuinnerst verbunden und zugleich unter höchster geistiger Anstrengung und aus tief empfundener sittlicher Verantwortung verpflichtet fühlen, „ihre eigene Zeit in Gedanken zu fassen", um Hegel zitieren zu dürfen. Sie versuchen, um ein Bild zu gebrauchen, das Schneckengehäuse ihrer philosophischen Vorbildung aufzusprengen und bleiben bei und trotz allem Wachstum und Anbau ihm doch unentrinnbar verhaftet. M. vermag zu zeigen, wie alle drei mehr oder weniger zögerlich den Umbau ihrer Frühwerke vornehmen, mutig und besorgt um ein jeweils persönliches Anliegen, das sich ihnen drängend auferlegte, und wie sie so auf ihre vorangegangenen Werke und auf die der geistigen Wegbegleiter antworteten. Die Treue zu einem je verschieden gedeuteten Denken Kants entläßt keine der drei aus dessen Bannkreis: Mag es die Einheit des Bewußtseins und eine ihm mitgegebene sittliche „Dimension" (falsch wäre es von einer ihm auferlegten Verantwortung zu sprechen) bei Cohen sein; oder die Unterwerfung unter die Geschichte samt einem optimistisch mitgeteilten Kulturprogressismus und die Anknüpfung an die ungeschriebenen Gesetze in Platons Nomoi bei Natorp; oder das Herausstellen der Aufgabe der Rechtswissenschaft, die Einheit ihrer Begriffe zu besorgen und sich – getrost – dem Lauf der Geschichte anvertrauen zu dürfen, welche das jeweilige Rechtssystem auf ein richtiges Recht hin reguliere, bei Stammler; wobei aber die Methode oder Grundidee eines allgemein verwendbaren formalen Verfahrens die Geschichte wiederum übersteigt und eben auch damit antwortet. 2. Mit Erfolg und Gewinn für den Leser vermag M. zu zeigen, daß die Spannung zwischen einem naturrechtlichen Ansatz und einer positivistischen Position sich im MNK wiederfindet und auf die dem jeweiligen Denker je eigene Weise durchbuchstabieren läßt. Insofern kann M. allerdings bereits von der Bresche profitieren, welche E. Winter in und mit seiner Neubewertung des MNK geschlagen hat, die 1979 unter dem Titel „Ethik und Rechtswissenschaft. Eine historisch-systematische Untersuchung zur Ethik-Konzeption des Marburger Neukantianismus im Werke von Hermann Cohen" erschienen ist (Berlin: Duncker & Humblot). 3. M. geht es jedoch auch nicht darum, Zusammenhänge und Kontinuitäten von Fragestellungen, im Sinne eines „déjà vu", sondern um „Wege (aufzuzeigen), auf denen eine Vermittlung von Naturrechtsdenken und rechtspositivistischer Auffassung gelingen kann" (5). Ob der Ge-

gensatz sich mit dem „Naturrecht mit wechselndem Inhalte" auflösen läßt, ist allerdings fraglich (5). Ja, etwas erzürnt oder erbost mag mancher Leser sich sagen, daß jene ständige, fast manische Weigerung der drei Autoren, materiale Aussagen zu geben und sich inhaltlich festzulegen und im besten Falle immer weiter zu verweisen, zwar eine Reihe wichtiger, hochinteressanter Aspekte vermittele, aber bezüglich der Unterscheidung von richtigem und unrichtigem Recht nur die Auskunft erteile, daß ein Recht dann kein Recht mehr sei, wenn es den Menschen wie eine Sache und ein Tier behandele (187 f.). Natürlich: Daß ein „Naturrecht" immer wieder angedacht und eine naturrechtlich ausdeutbare Position eingenommen wurde, zeigt M.s dichter Blick in diese Zeit des Deutschen Kaiserreichs, der Industrialisierung, von Liberalismus, Sozialismus und zunehmend stärker reflektierter Weltgesellschaft, die in Pluralität auftritt. Cohens Kampf gegen die Verselbständigung von Ausdifferenzierungen und sein Hinweis auf eine bleibend-unverzichtbar dem Menschen mitgegebene sittliche Dimension wird ebenso zur Kenntnis zu nehmen sein wie die Auseinandersetzung mit der Frage, ob Recht eine bloße Durchgangsstufe eines über es einmal hinwegschreitenden Entwicklungsprozesses oder unaustauschbare, unverzichtbare Regelung sei. Auch bleibt als Anfrage, inwieweit sich in dem Streben nach Einheit (oder auch Kohärenz genannt) – sei es durch den Rechtswissenschaftler und Ethiker oder im Begriff (183 f.) selbst oder zwischen Begriff und ethischer Rechtfertigung (183 f.) – bereits eine erste Verweigerung gegenüber Zumutungen ausspreche (92). M. selbst hält sich mit Kritik äußerst zurück. Weshalb aber bringt er seine ausführlichste Kritik überhaupt, die am Denken Stammlers übrigens, in einer Fußnote unter (106, Anm. 63)? – Wünschenswert wäre ein deutlicherer Bezug auf den „Sozialismus" und diese „sozialistische Tendenz" des MNK gewesen. Interessant wäre es auch gewesen zu erfahren, woher der stärker oder schwächer ausgeprägte Fortschrittsoptimismus herrührt: Aus einem vulgären Evolutionismus, aus einer Anleihe bei Hegels Geschichts- und Geistphilosophie oder aus Kants geschichtsphilosophischen Schriften, wie der „Idee zu einer allgemeinen Geschichte in weltbürgerlicher Absicht" oder aus seinem Essay „Zum ewigen Frieden"? Auch wäre der Leser dankbar gewesen, nicht lediglich die tatsächliche beschrittenen Gedankenpfade mitgeteilt zu erhalten, sondern gleichsam von einem Überblick her auch die Möglichkeiten anderer Wege zu erfahren, um so die mögliche von der tatsächlichen Denkentwicklung unterscheiden und die Leistungen angemessener würdigen zu können. Es sind M. solche Desiderate völlig nachzusehen, mußte er doch angesichts der immensen Fülle des Stoffes und der schwierigen Vergleichsarbeit sich Begrenzungen auferlegen. Daß die drei Denker weder Kants Niveau noch Engagement erreichen, ist ihnen – trotz aller mühseligen Anstrengungen – leider zu bescheinigen. M. ist zu danken, daß er sich einer solch schwierigen Vergleichsarbeit unterzogen hat. Er hat sie meisterhaft ausgeführt. Nicht zuletzt fällt auf H. Kelsens Anliegen und Entwurf durch M.s Erhellung neues Licht.

N. Brieskorn S. J.

Jammer, Max, *Einstein und die Religion.* Konstanz: Universitäts-Verlag Konstanz 1995. 125 S.

Vielen Menschen ist der Ausspruch Einsteins bekannt: „Gott würfelt nicht." So könnte man meinen, es müsse sich um einen Wissenschaftler handeln, der an Gott glaubt. So einfach verhält es sich mit der Religion bei Einstein aber nicht, wie das vorliegende Büchlein deutlich macht. Obwohl im jüdischen Glauben in Bayern aufgewachsen, hat Einstein sich doch nicht dieser Religion zugehörig gefühlt, sondern sich eher als religiös bezeichnet und zwar an einen Gott glaubend, der sich in der Natur offenbart, in der Berechenbarkeit der Naturgesetze zeigt. Ja er hat sich selbst als „religiösen Ungläubigen" bezeichnet. Das Buch ist hervorgegangen aus einer Vortragsserie, die der ehemalige Präsident und Rektor der Bar-Ilan-Universität in Ramat-Gan (Israel) im Jahre 1993 in Einsteins Sommerhaus in Caputh bei Potsdam gehalten hat. Es werden aber nicht nur im I. Kap. Einsteins Religiosität (19–40) kritisch dargestellt, sondern auch im II. Kap. dessen Aussagen über Religion (41–56). Einstein wurde in seinem Denken beeinflußt von dem niederländischen Philosophen Baruch Spinoza (1632–1677) bzw. er fand seine eigenen Denkansätze am besten bei Spinoza wieder. Der Begründer der Relativitäts-

theorie suchte mit rationalen Gründen zu beweisen, wovon er persönlich überzeugt war, daß das göttliche Wesen sich in der Natur manifestiere und von logischer Einfachheit sei. Ihm widerstrebte zeitlebens der quantenmechanische Ansatz von der Unbestimmtheit der Natur und er sträubte sich, diese Theorie in sein Weltbild einzubauen. Aus dieser Auseinandersetzung stammt das eingangs genannte Zitat. Zu den Vorträgen von Caputh ist dann noch ein Kapitel (Kap. III) hinzugefügt worden, das von den geistigen Vorgängern und Nachfolgern handelt, nämlich von Philosophen, Physikern und Theologen, besonders solchen, die meinten, aus seinen physikalischen Theorien der Relativität von Raum und Zeit theologische Schlußfolgerungen ziehen zu können. Wichtig zum Verständnis dieses Buches ist das Vorwort vom *Verf.* und das Nachwort von *Friedrich von Weizsäcker.* Besonders letzteres setzt – obwohl im allgemeinen zustimmend – noch einmal Akzente in dem geistigen Umfeld, aus dem Einstein kommt. Obwohl es eine große Zahl von Biographien über Einstein gibt, so ist darin sein Verhältnis zur Religion nicht explizit behandelt worden. In seiner Kindheit scheint es ein ungebrochenes Verhältnis zur Religion zu geben. Er war von der Welt des Glaubens fasziniert, lebte sogar strenger nach den jüdischen Gesetzen als seine liberalen Eltern. Ja, er komponierte sogar Lieder zur Ehre Gottes. Als er aber 13 Jahre alt wurde und damit nach dem jüdischen Gesetz zur religiösen Mündigkeit gelangte, verweigerte er die Bar-Mitzwa, die offizielle Eingliederung als Erwachsener in den jüdischen Glauben. Er untersagte auch später den eigenen Kindern die Teilnahme am Religionsunterricht. Trotzdem steht sein Wort „Wissenschaft ohne Religion ist lahm, Religion ohne Wissenschaft ist blind" als zentrale Aussage seines eigenen Denkens über Wissenschaft und Religion. Einstein unterscheidet drei Phasen in der Religion der Menschheit: die Furcht-Religion, die Moral-Religion und die kosmische Religion. Aus der anfänglichen Moral-Religion wandelte er sich hin zu einer kosmischen Religiosität, d.i. die Ehrfurcht vor der Erhabenheit der Schöpfung und die Freude an der Schönheit und Vernünftigkeit der Welt. So schreibt er einmal: „Was mich eigentlich interessiert hat, ist, ob Gott die Welt hätte anders machen können; und das heißt, ob die Forderung der logischen Einfachheit überhaupt die Freiheit läßt" (10). Auf die Frage des New Yorker Rabbiners Herbert S. Goldstein, ob er an Gott glaube, antwortete Einstein kurz und präzis: „Ich glaube an Spinozas Gott, der sich in der gesetzlichen Harmonie des Seienden offenbart, nicht an einen Gott, der sich mit den Schicksalen und Handlungen der Menschen abgibt." Wie ist das Verhältnis von Wissenschaft und Religion bei Einstein zu fassen? Obwohl es im Dialog zwischen Naturwissenschaftlern und Theologen sehr nützlich ist, zunächst einmal auf die verschiedenen Sprachspiele beider Disziplinen hinzuweisen, so sollte man doch dabei nicht stehenbleiben. Mit Einstein könnte man dem zustimmen, das Verhältnis als gegenseitige Abhängigkeit und Befruchtung zu bezeichnen. Das vorliegende Büchlein ist in seiner Ehrlichkeit gleichsam ein Spiegel der Aufrichtigkeit des großen Physikers unseres Jahrhunderts, ein Buch das zum Nachdenken und Weiterdenken anregt.

R. Koltermann S. J.

Werner Heisenberg, Physiker und Philosoph. Verhandlungen der Konferenz „Werner Heisenberg als Physiker und Philosoph in Leipzig" vom 9.–12 Dezember 1991 an der Universität Leipzig. Herausgegeben von *Bodo Geyer, Helge Hertwig* und *Helmut Rechenberg.* Heidelberg–Berlin–Oxford: Spektrum Akademischer Verlag 1993. 383 S.

Am 5. Dezember 1991 wäre Werner Heisenberg 90 Jahre alt geworden. Aus diesem Anlaß fand in Leipzig ein Kongreß zu seinen Ehren statt, an dem 148 Schüler und Kollegen teilnahmen, von denen 45 Vorträge gehalten wurden. Ziel des Kongresses war es, „das Leben und Wirken Werner Heisenbergs, der der Alma Mater Lipsiensis von 1927 bis 1942 angehörte, ... unter nachdrücklicher Berücksichtigung gerade der Leipziger Zeit ins Gedächtnis" zu rufen (7). C. F. v. Weizsäcker, der die Schirmherrschaft übernommen hatte, führte die Schülerschaft an. Dazu kamen frühere Mitarbeiter, von denen nur Erich Bagge, Hans Peter Dürr und Kazuo Yamazaki genannt seien. Auch die Familie war durch Elisabeth Heisenberg, die Ehefrau des großen Naturforschers und ihre beiden Söhne Wolfgang und Jochen vertreten. Für den vorliegenden Kongreßband wur-

den die Vorträge überarbeitet und auch gekürzt, damit der Umfang des Buches einigermaßen in Grenzen blieb. Die Vorträge sind in 7 Teile gegliedert. Teil 1 (13–27) umfaßt den Festvortrag „Werner Heisenberg als Physiker und Philosoph" und die Schlußbemerkungen zur Konferenz, beides von *C. F. v. Weizsäcker.* Teil 2 (29–94) „Werner Heisenberg und seine Zeitgenossen" zeichnet die Persönlichkeit des Nobelpreisträgers nach. Zu nennen ist hier vor allem der Sohn Wolfgang, der seinen Vater aus nächster Nähe erlebte. *David Cassidy,* Verfasser der bisher umfangreichsten Heisenberg-Biographie (1991 in Englisch, 1995 in Deutsch) berichtet „Wie der junge Heisenberg zur Physik kam". Der bekannte Astrophysiker *Arnim Hermann* läßt in seinem Beitrag „Werner Heisenberg im Ruf seiner Kollegen" deutlich werden, welches Ansehen dieser genoß. Seine hervorragende Begabung zeigte sich darin, daß er schon mit 22 Jahren promovierte, mit 27 Jahren Ordinarius in Leipzig war und mit 32 Jahren den Nobelpreis für Physik erhielt. Bekanntlich gab es mit Einstein keine Einigung über die Quantenmechanik und die Heisenbergsche Unschärferelation. Für Einstein war der Zufallscharakter in der Quantenmechanik (Welle-Teilchen-Dualität des Lichtes) mit den von ihm so aufgefaßten deterministischen Gesetzen nicht vereinbar. „Gott würfelt nicht", wandte der Entdecker der Relativitätstheorie ein. Ein Beispiel für hervorragende Zusammenarbeit war die Beziehung Heisenbergs zu Wolfgang Pauli. Darüber berichtet *K. v. Meyenn* in einem eigenen Vortrag. Heisenberg hatte in der Leipziger Zeit immer zahlreiche Schüler und internationale Gäste, besonders aus Japan *(S. Tomanaga* über die Mesonentheorie). Dieser 2. Teil wird abgeschlossen durch einen Beitrag von *H.-P. Dürr* „Werner Heisenberg als Mensch und Forscher". Dürr hat Heisenberg auf einem langen Stück Weges, zu einer einheitlichen Beschreibung der Mikrophänomene der Materie vorzustoßen, begleitet. Dieses Grundanliegen des wissenschaftlichen Lebenswerks Heisenbergs lief fast parallel zu den Bemühungen Einsteins, der von den Phänomenen des Makrokosmos kommend seine Relativitätstheorie aufbaute. Heisenberg hatte einen starken Sinn für Struktur und Verknüpfung von Gedanken und ebenfalls für philosophische Probleme, die sich aus den neuen Ergebnissen der theoretischen Physik stellten. Teil 3 „Die Leipziger Jahre – Physik und Gesellschaft" (95–162) berichtet von grundlegenden Anwendungen der Quantenmechanik, über deren Ausbau zur Beschreibung relativistischer Prozesse (der Phänomene in Atomkernen und der sogenannten Höhenstrahlung) bis hin zu Untersuchungen, aus der Kernspaltung, die Otto Hahn 1938 gelungen war, Energie zu gewinnen. Die Zeit des Dritten Reiches brachte erhebliche Schwierigkeiten, den Verlust vieler Mitarbeiter und Schüler, ja sogar politische Angriffe auf seine Person und seine Wissenschaft als jüdische, moderne Physik. Im Juli 1942 übernahm Heisenberg auch die kommissarische Leitung des Kaiser-Instituts für Physik in Berlin, wo ihm der theoretische Durchbruch für den Bau eines Kernreaktors vor den entsprechenden Bemühungen in USA gelang. Heisenberg ist das oft als aktive politische Unterstützung des nationalsozialistischen Regimes ausgelegt worden, er sah es aber mehr als eine friedliche Nutzung der Kernenergie. Teil 4 „Quantenmechanik – Unbestimmtheitsprinzip und Meßprozeß" (163–208) stellt die Grundzüge der Theorie dar, „zu deren formaler Begründung, Anwendung und philosophischer Deutung Heisenberg so entscheidende Beiträge geleistet hat" (163). Die Quantenmechanik ist durch eine wohldefinierte mathematische Struktur gegeben und ihre physikalische Interpretation ist in fast allen Aspekten unbestritten. Dennoch ist die quantenmechanische Grundlagendiskussion nie ganz verebbt. Handelt es sich um eine Unschärfe oder eine Unbestimmtheit? (vgl. den Beitrag von *T. Görnitz,* 187–193). Teil 5 „Theorie und Erkenntnis" (209–261) setzt sich mit den erkenntnistheoretischen Problemen auseinander, die mit der Quantentheorie gegeben sind: der Einfluß des messenden Subjektes bei der Messung ändert das Ergebnis. Die unreflektierten Realismuskonzepte der Physik hatten keinen Bestand mehr angesichts der „Relationierung in der quantenphysikalischen Zustandsbeschreibung" (209). Das Verstehen der Natur beginnt nach Heisenberg mit der konkreten Wahrnehmung und kognitiven Handlungen des Menschen, so daß das Ziel der subjektiven Erkenntnis ist, möglichst ein objektives Bild der Wirklichkeit zu entwerfen. Was ist Wahrheit in diesem Erkenntnisprozeß? In den sieben Beiträgen dieses Teils werden einige Aspekte des umfangreichen erkenntnistheoretischen Schaffens von Heisenberg schwerpunktmäßig aus heutiger Sicht diskutiert und weitergeführt. Besonders zu erwähnen

sind die beiden Referate der Naturphilosophen *M. Drieschner* und *P. Mittelstaedt* zur Objektivierungsproblematik der Wissenschaften. Teil 6 „Quantenfeldtheorie – Elementarteilchen, Wechselwirkungen und Symmetrien" (263–332) behandelt die Begründung der Quantenfeldtheorie durch Dirac, Heisenberg, Pauli und Jordan. Im Gegensatz zur nichtrelativistischen Quantenmechanik ist ihre mathematische Struktur aber noch nicht völlig aufgeklärt. *D. W. Schirkow* sieht in seinem Beitrag das Quantenfeld, das die Begriffe des klassischen Feldes und des klassischen Punktteilchens in der Physik in sich aufnahm, als einzige Materieform an. Nach Heisenberg sind die Symmetrien der Schlüssel zum Verständnis der Elementarteilchen und ihrer Wechselwirkungen. H. Fritzsch gibt in seinem Referat offen zu, wie wenig wir heute trotz aller Fortschritte beim Verständnis der primären Wechselwirkungen darüber wissen. *H. Saller* befaßt sich in seinem Beitrag mit einem wichtigen Punkt der Forschung und Theorienbildung Heisenbergs: der Einheitlichen Feldtheorie. Obwohl schon in vielen Beiträgen philosophische Grundgedanken eine große Rolle spielten, befaßt sich der 7. Teil „Platon, die Symmetrie und das Schöne" (333–368) explizit mit der Philosophie, speziell der Platons und seinen Deutungsmustern der Wirklichkeit. Heisenberg war ja bekanntlich überzeugt, daß die Entwicklung der modernen Physik Platon philosophisch recht gibt. Besonders war er sich bewußt, daß die Wissenschaft allein keine Werte und normative Maßstäbe setzen kann. Die menschliche Gesellschaft könne nicht auf die Inhalte ethischen Denkens und Handelns verzichten, auch nicht auf religiöse Überzeugungen und Glaubensbekenntnisse. Hinzu kommt der Bezug zum Schönen: das eigentlich wissenschaftliche Denken komme nicht ohne seine ästhetische Formierung und die lebendige Berührung mit seinen Gegenständen aus. *M. Stöckler* untersucht die Platoninterpretation Heisenbergs und ihre tatsächliche Wirkung auf dessen physikalische und philosophische Arbeit. *K. Mainzer* diskutiert Heisenbergs fundamentale Erkenntnisse zum Symmetrieproblem und den davon angestoßenen Vorstellungen zu einer künftigen Einheit der Wissenschaften. *Y. A. Smorodinsky* setzt sich mit den bemerkenswerten Gedanken Heisenbergs und Diracs über das Wesen und die Bedeutung des Schönen in der exakten Naturwissenschaft auseinander. Das Buch wird abgeschlossen durch das Programm des wissenschaftlichen Kongresses, fotografische Streiflichter der Teilnehmer und das Autorenverzeichnis. Das Buch gibt einen sehr guten Überblick über die Gestalt und das Werk von Werner Heisenberg und führt die wissenschaftliche Erkenntnis in vielen Beiträgen weiter.

R. Koltermann S. J.

Visages de Wittgenstein. Sous la direction de *Renée Bouveresse-Quilliot* édité avec le concours du Centre Culturel de Cerisy-la-Salle (Bibliothèques des Archives de Philosophie NS 59). Paris: Beauchesne 1995. 393 S.

Der Grundstock dieser Texte geht zurück auf ein internationales Kolloquium im August 1984 in Cerisy-la-Salle; er ist ergänzt durch Arbeiten, die 1993 verfaßt wurden. Eine erste Gruppe befaßt sich mit dem *Tractatus;* thematische Schwerpunkte sind hier Wittgenstein und Heidegger *(Gilbert Hottois, Peter Kampits)* und Wittgenstein und der Wiener Kreis *(Brian McGuinness, Antonia Soulez).* Die folgenden sechs Aufsätze stehen unter der Überschrift „Vers une philosophie de l'esprit". *Gilles Gaston Grangier* interpretiert *PU* §§ 93–97. *Jean-Luc Petit* stellt die Frage, ob Wittgensteins Philosophie der Psychologie nicht dazu führe, daß wir blind werden für die Bedeutung der Kognitionswissenschaft für die Philosophie. Er kommt zu dem Ergebnis, daß es schwer sei, eine Philosophie gegen den Verdacht des Obskurantismus zu verteidigen, welche die Psychologie auf ihre Sprache festlege und davon abhalte, die Sprache vom Standpunkt der Psychologie aus wissenschaftlich zu untersuchen. Im Gegensatz dazu entwickelt *Christiane Chauviré* eine Wittgensteinsche Kritik an den naturalistischen Tendenzen in der gegenwärtigen Philosophy of Mind; sie befaßt sich mit Wittgensteins Freud-Kritik und seiner Kritik am psychophysischen Parallelismus in *Zettel* § 610. Wittgensteins ambivalentes Verhältnis zu Freud dokumentiert *Renée Bouveresse-Quilliot. Newton Garver* vertritt die These, daß es nach Wittgenstein nur *eine* menschliche Lebensform gibt; die erfundenen Sprachspiele bzw. Lebensformen, z. B. in *PU* § 19, hätten die Aufgabe, gerade die Einzigkeit der menschlichen Lebensform aufzuzeigen; diese Lebensform könne

als transzendental bezeichnet werden. Vom dritten Teil des Bandes „Des mathématiques à l'esthétique" seien zwei Beiträge genannt, die nach der politischen Bedeutung der Philosophie Wittgensteins fragen. Die Ausführungen über Sprachspiele, Lebensformen und Regeln haben Wittgenstein den Vorwurf eingetragen, ein Philosoph des Konservatismus zu sein. Nach *Allan Janik* müßte eine philosophische Reflexion über die Politik im Geiste Wittgensteins die Form einer kantischen Frage annehmen: Wie ist Politik möglich? Um diese Frage zu beantworten, müßte der Philosoph seine politische Gemeinschaft verlassen und die Welt unter Nietzsches Sicht der ewigen Wiederkehr betrachten. Wittgenstein habe sich bemüht, als Philosoph und als Mensch so unpolitisch wie möglich zu sein, und genau in dieser unpolitischen Einstellung bestehe seine Bedeutung für die politische Philosophie. Durch sein Bemühen, gegenüber den Ideologien seiner Zeit nicht blind zu sein, habe er eine eminent antiideologische Weise des Philosophierens entwickelt, die noch lange nicht hinreichend gewürdigt sei. *Arne Haselbach* beklagt, daß die Sozialwissenschaften unfähig seien, etwas zur Lösung der Weltprobleme, vor allem des Nord-Süd-Gefälles, beizutragen. Er sieht in Wittgensteins Kritik am Streben nach dem Allgemeinen und an der Frage nach dem Wesen eine Herausforderung. Auch auf die übliche Sozialwissenschaft fordere eine „Kristallreinheit", auch sie sei „aufs Glatteis geraten, wo die Reibung fehlt", und auch für sie gelte deshalb Wittgensteins Forderung: „Zurück auf den rauhen Boden" (*PU* § 107).

Der Band schließt mit einer kurzen Auswahlbibliographie von *Ch. Chauviré*, die besonders die neueren französischen Wittgensteinübersetzungen (seit 1984) und Werke über Wittgenstein in französischer Sprache berücksichtigt. Leider fehlt ein Verzeichnis der Abkürzungen. F. Ricken S. J.

Deguy, Jacques. *Jean-Paul Sartre.* „La Nausée". Paris: Editions Gallimard 1993. 252 S.

1938 veröffentlichte ein bis dato nahezu unbekannter französischer Schriftsteller einen Roman. Der Autor hieß Jean-Paul Sartre, das Werk *La Nausée*. Zwar gilt für seinen ersten Roman, was für das Werk von Sartre insgesamt gilt, nämlich in einer kaum mehr überschaubaren Flut von Literatur analysiert, kommentiert und interpretiert worden zu sein. Doch rechtfertigt nach Ansicht von Deguy die Veröffentlichung einer Reihe von Dokumenten im Zusammenhang mit der Genese von *La Nausée* – das letzte Manuskript, die Jugendschriften – neuerlich einen Blick auf das Werk zu werfen (11 f.).

Das erste Kapitel der Publikation von D. widmet sich dem historischen Umfeld: die biographische Situation von Sartre 1938, Genesis und Rezeption von *La Nausée* (27 ff.). Sodann wird der Roman im Hinblick auf seinen kurios verschachtelten Aufbau von Widmung, Motto, Hinweis der fiktiven Herausgeber und Tagebuch des Protagonisten Antoine Roquentin sowie die Bedeutung dieser ‚Formalia' betrachtet (27 ff.). Bekanntlich setzt *La Nausée* eine philosophische Suche literarisch um. Dabei evoziert Sartre – ein für ihn typisches Verfahren – eine ganze Reihe philosophischer Systeme und Richtungen, wie den Positivismus, die transzendentale Phänomenologie von Husserl oder Elemente aus Nietzsche. Rezeption und Transformation dieser Versatzstücke im Roman – wie eine parodistische reductio ad absurdum von Descartes' Rationalismus (58 f.) – erläutert D. in seinem dritten Kapitel (44 ff.), bevor er sich den verschiedenen Personen aus *La Nausée* zuwendet. Zunächst behandelt er die Person des Antoine Roquentin unter äußeren (biographische Merkmale) (71 ff.) und inneren (psychopath[olog]ische Züge) Aspekten (79 ff.). Desillusioniert durch die Erkenntnis der Kontingenz ist Roquentin zugleich „*eine herabgewürdigte Gestalt*" (79) und ein absurder Held. Er verkörpert den moralischen Wert, jegliche Selbsttäuschung im Hinblick auf einen vermeintlichen Sinn der Welt abzulehnen (vgl. 92 ff.). Gleichsam kontrapunktisch dazu wirken die übrigen Gestalten, die auf unterschiedliche Weisen die Illusion einer Sinnhaftigkeit der Existenz aufrechtzuerhalten suchen und sich in zwei Gruppen einteilen lassen: der Marquis de Rollebon, der Autodidakt, die Person der Anny erscheinen als „alter ego" (109) zu Roquentin in seinem Scheitern, während sich die von jedem existenziellen Zweifel freien Bürger von Bouville in diametralem Gegensatz zu diesen Personen befinden (114 ff.). Das vorletzte Kapitel der Arbeit von D. behandelt *La Nausée* gleichsam unter schriftstellerischem Aspekt. Abgesehen von literaturwissenschaftlich interessanten stilisti-

schen Fragen greift D. das Problem auf, daß Roquentin am Ende von *La Nausée* eine literarische Tätigkeit als Möglichkeit für sein künftiges Leben angibt. Dieser Schluß wirft die Frage nach der philosophisch-systematischen wie nach der autobiographischen Relevanz dieser Option auf (125 ff.). Dem zweiten Aspekt ist das letzte Kapitel der Untersuchung gewidmet (155 ff.). Ein Anhang versammelt Dokumente unterschiedlichster Art: biographische Texte und retrospektive Äußerungen von Sartre über den Roman sowie Auszüge von Interpretationen bekannter Schriftsteller, Philosophen und Literaturwissenschaftler. – Angesichts der philosophischen Dimension ist eine Lektüre von *La Nausée* unumgänglich für jedermann, der sich mit Sartre als Philosophen beschäftigen will. D. bietet eine vorzügliche Einführung, die sowohl für eine erste als auch für eine vertiefte Auseinandersetzung mit dem Roman äußerst hilfreich sein wird. Th. Damast

Historisches Wörterbuch der Philosophie. Band 9: Se-Sp. Herausgegeben von *Joachim Ritter* und *Karlfried Gründer.* Basel: Schwabe & Co. 1995. 1558 S.

Der vorliegende 9. Band des bewährten Wörterbuchs bringt eine Reihe von wichtigen Artikeln. Erwähnt seien nur die großen Artikel ‚Seele', ‚Sein, Seiendes', ‚Selbstbewußtsein', ‚die Sinne', ‚Skepsis', ‚Sollen' und ‚Sprache', die in vieler Hinsicht Maßstäbe setzen. Daß das Lexikon durchaus um Aktualität bemüht ist, zeigen Artikel wie ‚Selbstorganisation', ‚Sexismus/Feminismus' und ‚Speziezismus'. Auffällig ist, daß neben dem Begriff ‚Sozialismus' auch Begriffe wie ‚Soziale Frage', ‚Sozialhygiene', ‚Sozialpolitik' und ‚Sozialstaat' ebenso Aufnahme gefunden haben wie die Begriffe ‚Sozialanthropologie', ‚Soziobiologie', ‚Sozialgeschichte', ‚Sozialpsychologie' und ‚Sozialwissenschaft'. Desgleichen informiert der 9. Band ausführlich über verschiedene Formen des Selbstverhältnisses wie Selbstachtung, Selbstbeherrschung, Selbstbestimmung, Selbsterhaltung, Selbstliebe, Selbstsorge und Selbstverwirklichung. Außerdem findet der Leser eine ganze Reihe sprachphilosophischer Stichworte wie ‚Semantik', ‚Semiotik', ‚Signifikation', ‚Sinn/Bedeutung', ‚Sprachanalyse', ‚Sprachkritik', ‚Sprachspiel', ‚Sprechakt'. Ein Muster philosophiehistorischer Gelehrsamkeit stellen die Artikel ‚sensus communis' und ‚species' dar. Erfreulich ist, daß da, wo es angebracht erscheint, auf kritische Akzente nicht verzichtet wird. So heißt es in dem Artikel ‚Sinn des Lebens' von *V. Gerhardt:* „In der jüngeren Philosophie hat es den Versuch gegeben, dem ‚Sinn des Lebens' einen eng begrenzten historischen Geltungsraum zuzuschreiben. O. Marquard hat behauptet, der Terminus komme erstmals 1883 vor und habe erst in den Jahrzehnten danach seine ‚sensationalistische' Bedeutung erlangt. Wortgeschichtlich läßt sich diese These nicht halten, und auch begriffsgeschichtlich ist sie wenig überzeugend, wenn man den bruchlosen Übergang von Wert, Zweck und Ziel zum Sinn in Rechnung stellt. Dann gehört die Frage nach dem Sinn des Daseins zu den ältesten philosophischen Fragen überhaupt" (821 f.). Wichtige Hinweise auf die aktuelle Diskussionslage enthalten die Artikel von *W. Kersting* über ‚Sitte' und ‚Sittlichkeit'. Den Artikel ‚Sitte' beschließt Kersting mit folgendem Hinweis: „In der praktischen Philosophie der Gegenwart gibt es große Bemühungen, den aristotelisch-hegelschen Standpunkt wieder zur Geltung zu bringen. Jedoch genießt der Sittenbegriff in den Auseinandersetzungen der Hermeneutiker mit den Diskursethikern und der Kommunitaristen mit den Rawlsschen Liberalen keine sonderliche konzeptuelle Aufmerksamkeit. Allenfalls im Usualismus von O. Marquard kommt ihm Bedeutung zu. Aber auch hier bleibt er unbestimmt, verschwindet in der Menge der unscharfen ‚Üblichkeiten', die Marquard gegen die ... diskursethische Dauerproblematisierung des Herkömmlich-Konventionellen mit dem anthropologischen Argument in Schutz nimmt, daß Menschen aufgrund ihrer Endlichkeitsverfassung nicht umhin können, an Bestehendes anzuknüpfen" (905 f.). In dem Artikel ‚Sittlichkeit' weist er hingegen darauf hin, daß in der gegenwärtigen Liberalismus-Kommunitarismus-Debatte der Moralitätsstreit zwischen Kant und Hegel eine Fortsetzung finde und gibt eine kurze Charakterisierung der Position des Kommunitarismus. Aufschlußreich ist auch die Behandlung philosophiegeschichtlicher -Ismen. So schließt der Artikel ‚Spätidealismus' mit dem Hinweis, dieser Begriff sei von der Geschichtsschreibung und Lexikographie kaum aufgegriffen worden. Bei dem Begriff ‚Spiritualismus' dagegen heißt es: „Nach einer Publikations- und Zeitschriftenflut zwischen 1877 und 1910 und der Bil-

dung von mehr als 150 spiritistischen Vereinigungen wird der Terminus ... in der zweiten Hälfte des 20. Jahrh. nur noch selten verwendet, die mit ihm bezeichneten Phänomene wuchern jedoch – besonders in Gestalt exotischer Synkretismen und unter anderem Namen wie etwa ‚New Age' – umso heftiger weiter" (1403). Diese wenigen Hinweise mögen als Beleg für den Informationsreichtum und die vielseitige Verwendbarkeit dieses Lexikons dienen, das längst zu einem unentbehrlichen Standardwerk geworden ist und dem man nur wünschen kann, daß es in absehbarer Zeit zum Abschluß kommt. H.-L. Ollig S. J.

Geschichte der philosophischen Traditionen Osteuropas. Hrsg. *Helmut Dahm* und *Assen Ignatow*. Darmstadt: Wissenschaftliche Buchgesellschaft 1996. 696 S.

Mit Recht machen die Herausgeber geltend, daß ihr Werk „etwas völlig Neues" darstellt: Es bietet einen zusammenfassenden Überblick der philosophischen Entwicklung in Ländern, von denen in deutscher Sprache keine Darstellung vorliegt (Rußland und Ungarn ausgenommen). Konzipiert ist das Werk als Handbuch, das sich in vielen Teilen gut als Nachschlagewerk eignet. Es ist in sieben Abschnitte unterteilt: Über die Philosophie in Rußland, verfaßt von *G. A. Wetter, H. Dahm, A. Ignatow* (253 S.), in Polen von *M. Gogarcz, E. Nieznański, T. Slipko* (129 S.), in Tschechien und der Slowakei von *K. Mácha* (60 S.), in Ungarn von *T. Hanák, F. L. Lendvai* (64 S.), in Rumänien von *D. Amzăr* (73 S.), in Bulgarien von *G. Schischkoff* und *A. Ignatow* (50 S.), in Serbien und Kroatien von *P. M. Grujić* (34 S.).

Die Herausgeber haben dem Abschnitt über die russische Philosophie eine Skizze zu deren Ursprüngen von *G. A. Wetter* (verstorben 1991) vorangestellt. Wetter macht hier auf die Bedeutung der Liturgie und der patristischen Theologie bei der Vermittlung der griechischen Philosophie auf das kulturelle und schließlich philosophische Leben in Rußland aufmerksam (ausgewählte Beispiele aus den Hymnen des Stundengebets belegen diese Vermittlung). Wichtig ist auch sein Hinweis auf das nicänische Homousios für die späten russischen All-Einheits-Spekulationen und die chalcedonensische Zwei-Naturenlehre für die spätere philosophische Unterscheidung einer realen und idealen Welt. Der dem Bewußtsein der Russen auf diesem Wege vermittelte Neuplatonismus habe schließlich die russischen Intellektuellen gegen Ende des vorigen Jahrhunderts für den Deutschen Idealismus, insbesondere für die dialektische Philosophie Hegels empfänglich gemacht. Im russischen Philosophieren sieht Wetter „über weite Strecken eine Fortsetzung des griechischen Denkens mit modernem philosophischen Instrumentarium". Wetter legt freilich indirekt auch den Finger auf Schwächen mancher russischer Philosophen, sofern es diesen nur unzureichend gelang, intuitiv gewonnene Einsichten (etwa in den „sophianischen" Charakter der Welt oder in die „Wesenseinheit" aller Seienden) argumentativ so auszuführen, daß auch der kritische Verstand diese Erkenntnisse nachvollziehen kann. – *H. Dahm* überschreibt seinen Beitrag zur russischen Philosophie „Aufstieg zur Weltgeltung". Dem Rezensenten scheint das zu hoch gegriffen, denn von „Weltgeltung" der russischen Philosophie kann seiner Meinung nach nicht gesprochen werden. Man kann das bedauern und für ungerechtfertigt halten, das ändert aber nichts daran, daß die russische Philosophie im Diskurs unseres Jahrhunderts keine bemerkenswerte Rolle gespielt hat. Die Herausgeber selbst bestätigen dieses Urteil, wenn sie im Vorwort ihr „Erschrecken" darüber zum Ausdruck bringen, daß in den deutschen Darstellungen der vierziger und fünfziger Jahre über die europäische Philosophie des 20. Jh. zur osteuropäischen Philosophie „so gut wie nichts zu finden ist"; für Darstellungen aus früheren Jahrzehnten – nicht nur deutsche – gilt diese Beobachtung nicht minder. – Besondere Aufmerksamkeit wendet Dahm W. Solowjow zu; ausführlich verteidigt er hier seine schon früher vertretene Auffassung, daß Solowjows Einsichten „das Denken der deutschen Phänomenologie, besonders aber von Max Scheler, in erstaunlicher Weise vorwegnahmen" (77). Infolge des starken Interesses an Solowjow bleibt für die Philosophie des 20. Jahrhunderts nur wenig Raum: S. L. Franks philosophisches Werk wird nur gestreift, das von G. Špet und A. Losev wird nur beiläufig erwähnt. Keine Beachtung findet das philosophische Werk M. Bachtins, von dem wichtige Bücher ins Deutsche übersetzt sind. – *A. Ignatows* Beitrag über das „Verhältnis

zwischen westlichem und russischem Philosophieren", provoziert die Frage, ob summarische Vergleiche „westlicher" und „russischer" Philosophie, die schon bei Slawophilen und Westlern anzutreffen sind und dann in der sowjetischen Philosophie-Geschichtsschreibung üblich wurden, überhaupt einen Aussagewert haben. Ignatow charakterisiert die „russische" im Unterschied zur „westlichen" Philosophie: „Das Größte und Positivste in der russischen philosophischen Tradition besteht in ihrer feinen Sensibilität und Aufgeschlossenheit für das Spirituelle, Rätselhafte und Mystische. Es handelt sich um eine Philosophie des lebendigen Gottes und konkreter Menschen, die jedem Reduktionismus abgeneigt ist, sich aber auch mit westlicher Metaphysik, transzendental-kritischer oder spekulativer Philosophie nicht deckt" (231). Den jüngsten Kontroversen in Rußland zufolge ist es keineswegs evident, daß überhaupt von „russischer" Philosophie gesprochen werden könne; Ignatow bringt hierzu aufschlußreiche Informationen. – Unter den weiteren Beiträgen sollen nur die für den deutschen Leser besonders interessanten hervorgehoben werden: Die Beiträge zur Philosophie in Polen sind wohltuend nüchtern und sachlich und bieten eine Fülle in dieser Konzentration sonst nirgendwo zu erhaltender Informationen. Sie sind übersichtlich gegliedert nach Zeitabschnitten, Lehrstätten, Personen, Schulrichtungen und Themenbereichen, wobei die Geschichte der Logik in Polen im 20. Jahrhundert die ihr gebührende besondere Darstellung erfährt. Gleichfalls lobend hervorzuheben ist der klar gegliederte, gut geschriebene und sehr informative Beitrag zur böhmischen Philosophie.

Auch dem, der manche philosophische Aussagen und philosophiehistorische Wertungen mit Skepsis liest oder nicht mitvollziehen kann, bietet das Werk eine Fundgrube sorgfältig belegter Zitate und Quellenangaben. – (Nebenbei: Böhmen und Mähren „Osteuropa" zuzuschlagen, geht schwerlich an, weder geographisch, noch in kultureller Hinsicht. Die Universität in Berlin ist erst nach dem 2. Weltkrieg unter dem Einfluß der Kommunisten „Humboldt-Universität" benannt worden). P. Ehlen S. J.

Systematische Philosophie

Lanz, Peter, *Das phänomenale Bewußtsein.* Eine Verteidigung (Philosophische Abhandlungen 69). Frankfurt/M.: Klostermann 1996. 260 S.

Lanz (L.) wendet sich in dieser überarbeiteten Fassung seiner Habilitationsschrift (Bielefeld, 1993) einem klassischen Thema neuzeitlicher Philosophie zu, welches von Anfang an auch eine bedeutende Rolle in der analytischen Strömung unseres Jahrhunderts gespielt hat – man denke nur an die an Moore anknüpfende Debatte über „sense-data" –, nämlich der Frage nach dem ontologischen Status von Sinneseindrücken wie Farben, Tönen, Gerüchen usw. L. ist in dieser Tradition beheimatet und bekennt sich näherhin (10) zu einem „agnostischen Materialismus" im Sinne Strawsons. Wie dieser, und eindeutiger noch dessen Vorgänger am Oxforder Lehrstuhl für Metaphysik, Ryle, verzichtet er jedoch auf formale Logik als einer Methode philosophischer Argumentation. Dennoch – für manchen Leser wohl auch *deswegen* – sind L.s Darlegungen erfreulich klar, gut gegliedert und insgesamt deutlich genug. Es sei schon vorweg festgestellt, daß die Lektüre dieses Buches sogar da, wo man sich inhaltliche Abweichungen oder doch zumindest Ergänzungen gewünscht hätte, ein konstantes intellektuelles Vergnügen bereitet. Alle fünf Kapitel (1. Sinneseindrücke; 2. Die Struktur des phänomenalen Bewußtseins; 3. Die Galilei-Locke Tradition; 4. Farben; 5. Einzelne Sinne) bieten ein ausgewogenes Verhältnis von Information – zu einem beträchtlichen Anteil auch aus den Naturwissenschaften einschließlich der empirischen Psychologie – und eigenständiger Argumentation. Allerdings dürften die historischen Verweise durchwegs zu kurz und dürftig ausgefallen sein.

In einem *ersten Schritt* wird die These von Ryle u. a., wonach es sich bei „Sinneseindruck", „Sinnesdatum", „Perzept" etc. um inhaltlich leere Kunstwörter handle, als unzureichend begründet zurückgewiesen. In diesem Zusammenhang finden sich auch wirkungsvolle Einwände gegen verschiedene Formen des radikalen Materialismus', denen

zufolge bewußte Sinneseindrücke (L.: „phänomenales Bewußtsein") entweder gar nicht existieren – so der „eliminative Materialismus" – oder doch etwas ganz anderes sind als sie ihren Besitzern zu sein scheinen, beispielsweise „Gehirnzustände" oder „Dispositionen neuraler Zustände zu bestimmtem Verhalten". – In einem *zweiten Schritt* werden vier eigene Thesen formuliert, die sich sehr weitgehend in Übereinstimmung mit der Galilei-Locke Tradition wissen (mit der Lehre von den „sekundären Qualitäten"). Diese Doktrin wird prägnant vorgestellt und gegen einige, aus der Philosophiegeschichte bekannte, Widersprüche verteidigt. Hinsichtlich dieser Apologie eines Grundbestandteils klassisch-mechanistischer Weltanschauung bleiben nun aber auch einige Wünsche offen. Der Vorliebe des Autors für „Oxford philosophy" entsprechend, richtet sich dieser apologetische Versuch fast ausschließlich gegen die Kritik Peter Hackers – bei annähernd völliger Mißachtung der „großen" Locke-Kritiker, als da sind Berkeley, Hume, Kant und Husserl! Davon abgesehen, hätte die Verteidigung einer Lehre, die so innig mit dem klassisch-physikalischen Weltbild („Die ganze oder doch zumindest die körperliche Welt besteht lediglich aus ‚körnigen' Atomen im Leeren") verknüpft ist, doch zumindest nachzuweisen versuchen sollen, daß der Wechsel zur nachklassischen Physik in unserem Jahrhundert für den hier in Frage stehenden Bestandteil Galilei-Newtonscher Physik ohne oder ohne größere Bedeutung ist. Ein solcher Nachweis liegt ja ebensowenig auf der Hand wie es als selbstverständlich erscheint, daß allein die Hakkerschen Kritikpunkte gegen die Galilei-Locke Tradition Anspruch auf Beachtung erheben dürfen. – Die „vier Thesen" L.s lassen sich in etwa wie folgt zusammen fassen: Im phänomenalen Bewußtsein werden sinnliche Qualitäten unmittelbar präsent, etwa Farben für das visuelle Bewußtsein. Diese „Qualitäten" sind jedoch gar keine Eigenschaften von materiellen Gegenständen, d. h. keine, die ein materieller Gegenstand *per se* besitzen würde. Wir schreiben Farben etc. Gegenständen oder Medien vor oder jenseits der Sinnesorgane zu – allerdings zu unrecht. Gegenstände präsentieren sich ausschließlich bewußtseinsbegabten Lebewesen in einem „sinnlichen Kleid". Eine solche „Einkleidung" hilft diesen Wesen sich in ihrer Umgebung zu orientieren: sie „repräsentiert" Dinge, die für das eigene Wohlergehen einen Unterschied machen. (Wir stellen das Problem der Repräsentation vorerst noch zurück.)

Ein Hauptbestandteil des *dritten Schrittes* besteht in der Verteidigung der „Sekundäre-Qualitäten Theorie" mittels eines Arguments, das Locke unbekannt war und das sich auch bei seinen Nachfolgern nirgendwo in dieser Klarheit und Ausführlichkeit findet. L. nennt es 173 und 189 das „Argument F" (vgl. für eine Kurzfassung evtl. auch seinen Epilog): Sinnliche „Qualitäten" bilden jeweils spezifische Strukturen, die mit den physikalischen Reizen, welche diese entsprechenden Qualitäten verursachen, keinerlei (Struktur-)Ähnlichkeiten aufweisen, weswegen besagte Qualia auch nicht mit den (physikalischen) Merkmalen von Gegenständen und Medien vor den Sinnesorganen identisch sein können. Dazu zwei Beispiele: Die phänomenalen Farben lassen sich zu einem sog. geschlossenen Farbenkreis ordnen, beginnend etwa (im Uhrzeigersinn) mit Rot (12 Uhr), zu Orange und Gelb (3 Uhr), weiter über Gelb-Grün zu Grün (6 Uhr), hinüber bis Blau (9 Uhr), zurück über Violett zum Ausgangs-Rot. Temperaturempfindungen sind ähnlich geordnet – von schmerzhaft (kalt) um „12 Uhr" über kalt, lauwarm, warm, heiß bis zurück zu schmerzhaft (heiß). Diese zum Kreis gebogenen Empfindungscodices hätten nun mit der physikalisch-meßbaren Realität vor den Sinnesorganen schlechthin gar nichts zu tun, seien doch beispielsweise die Wellenlängen der elektromagnetischen Strahlungen im sichtbaren Bereich – nicht anders als die Temperaturgrade im empfindbaren – linear angeordnet. Da sich ähnliche Radikaldifferenzen auch für das Spektrum des Hörbaren feststellen ließen, bedeute dies das „Aus" für die (naive) Objektivitätsthese. Ein Sinneseindruck wie die Farbe Rot sei gar keine objektive Eigenschaft von Gegenständen oder Medien, sondern lediglich Element eines subjektiven Codes im phänomenalen Bewußtsein zur überlebensfördernden Repräsentation realer, nämlich physikalischer Objekte. – Wie verschiedene Indizien ergeben, ist dem Verf. dieser „dritte Schritt" am wichtigsten; auf ihn legt er wiederholt (auch noch im Epilog) das größte Gewicht, m. E. jedoch zu unrecht, wirkt doch gerade dieser Schritt nicht sehr fest gesetzt; andererseits enthält L.s Buch eine Fülle von wertvollen Einsichten, Argumenten, Gedanken, Zusammenfassungen, gelungenen Beleuchtungen thematisch einschlägi-

ger psychologischer und neurologischer Forschungsergebnisse u.v.a.m., so daß es mir für jeden, der sich ernsthaft mit dem Problem der sekundären Qualitäten befaßt, beinahe unentbehrlich zu sein scheint. Ohne jeden Zweifel schließt „Das phänomenale Bewußtsein", zumal für die deutschsprachige Diskussion, eine Lücke, deren Bestehen erst retrospektiv so richtig bewußt wird. Und sicherlich stellt auch das „Argument F" zumindest eine interessante Ergänzung der Debatte dar; wirklich schlüssig scheint es allerdings (wie angedeutet) nicht zu sein. Die Frage ist doch eigentlich die: Könnte nicht etwa der Farbenrealist, der so gerne die Farbe, beispielsweise einer Orange, für eine wirkliche Eigenschaft dieser Frucht ausgeben möchte – prinzipiell nicht anders als auch deren mehr oder weniger sphärische Form – mit seiner Auffassung im Recht sein; und dies auch vor dem Hintergrund der von ihm einmal zugestandenen Tatsache, daß ein geeignetes physikalisches Meßgerät lediglich elektromagnetische Strahlungen der Wellenlänge 595 nm anzeigt? In diesem Zusammenhang gälte es wohl, folgende Aussage des berühmtesten aller Farbenrealisten, J. W. von Goethe, zu beachten und zu bedenken: „Der Mensch an sich selbst, insofern er sich seiner gesunden Sinne bedient, ist der größte und genaueste physikalische Apparat, den es geben kann; und das ist eben das größte Unheil der neuern Physik, daß man die Experimente gleichsam vom Menschen abgesondert hat, und bloß in dem, was künstliche Instrumente zeigen, die Natur erkennen, ja was sie leisten kann dadurch beschränken und beweisen will ... Dafür steht ja der Mensch so hoch, daß sich das sonst Undarstellbare in ihm darstellt. Was ist denn eine Saite und alle mechanische Teilung derselben gegen das Ohr des Musikers?" (Wanderjahre, Aus Makariens Archiv). Wer somit mit L. lediglich darauf verweist, daß sich etwas zu einem intuitiv einsichtigen Farbenkreis Gehöriges, nämlich eine phänomenale Farbe, nicht meßtechnisch nachweisen ließe (nachweisen ließen sich immer nur linear angeordnete Varianzen elektromagnetischer Strahlungen verschiedener Wellenlänge), könnte vom Farbenrealisten zur Antwort bekommen: „Das stört mich nicht nur nicht, davon bin ich geradezu ausgegangen. Die elektromagnetische Strahlung ist eben nicht die ganze Farbe, sie stellt allenfalls eine meßtechnisch relativ einfach erfaßbare, vielleicht notwendige aber niemals hinreichende Bedingung von etwas dar, das sich (vorläufig noch?) allein einem allen anderen weit überlegenen Apparat zu erkennen gibt, d.i. dem menschlichen Auge." L. ist zwar grundsätzlich berechtigt, einen materialistischen Standpunkt einzunehmen (vgl. 10), aber dies kann bei einer Themenstellung, darin die Haltbarkeit dieser Position (bei ihrer Konfrontation mit dem Problem der phänomenalen Qualitäten) gerade zur Diskussion steht, allenfalls auf heuristische Weise geschehen. Offenbar darf niemals – und, sei es, versteckt – der materialistische Ausgangspunkt das Ziel des Argumentationsweges bereits festlegen. Genau dies ist aber einmal dort der Fall, wo (versteckterweise) allein dies für real akzeptiert wird, was mittels physikalischer Apparaturen registriert werden kann, und es scheint schon vorher (noch verborgener) dort der Fall gewesen zu sein, wo der repräsentationale Charakter der bewußten Sinneseindrücke betont worden ist. Denn wer überhaupt von „Repräsentation" spricht (dies war bereits ein Punkt Berkeleys) setzt voraus, daß er nicht nur von dem repräsentierenden Sinnesdatum, sondern auch von dem *repraesentandum,* also dem realen Gegenstand vor den Sinnesorganen Kenntnis hat. Andernfalls könnte er die Art der Beziehung zwischen beiden ja nicht festlegen und insb. nicht als eine solche der *repraesentatio* spezifizieren. Der Umstand, daß L. davon ausgeht, die repräsentierten Dinge an sich wären restlos Gegenstände der (klassischen? modernen?) Physik, stellt nun weder eine Selbstverständlichkeit noch eine (in diesem Zusammenhang!) neutrale und methodologisch einwandfreie Annahme dar, sondern eine verborgene inhaltliche (wohl nur halbbewußt getroffene) Entscheidung gegen den Farbenrealismus, welche seinen Gedankengang schon in einem frühen Stadium festgelegt hat.

Kant hatte darauf aufmerksam gemacht, daß selbst in der Physik eine Reihe von Annahmen steckten, welche nicht empirischen Ursprungs sind. Es handelt sich dabei ausnahmslos um Erkenntnisprinzipien, die mit dem endlichen und „ektypischen" Charakter des menschlichen Erkenntnisvermögens zu tun haben, so v.a. das Angewiesensein auf ein raum-zeitliches Schema der Bewußtwerdung bzw. -machung. Aus diesem Grunde sei auch die Physik keine absolute, von der spezifisch menschlichen Vernunft losgelöste, Erkenntnisweise – sie sei nicht die wahre Metaphysik. Schon vor Kant hatte

Berkeley auf den engen erkenntnistheoretischen Zusammenhang zwischen sog. primären und sekundären Qualitäten verwiesen und dabei die Subjektrelationalität auch der ersteren betont. Sein Ansatz führt jedoch nicht eigentlich in den subjektiven Idealismus, sondern in eine, durchaus an Goethe gemahnende, Immaterialismus genannte Position oder Philosophie. In ähnliche Richtung verweisende Einsichten und Überlegungen finden sich auch bei Hume, Bergson und Husserl. Von diesem ganzen, hier nur gerade einmal ansprechbaren, Themenkreis, so gut wie vollständig geschwiegen zu haben, darin besteht m. E. der größte Mangel des L.schen Buchs und zugleich eröffnet sich hier der Blick auf das wichtigste Desiderat zukünftiger Arbeiten an dieser, von L., auf seine Weise durchaus interessant präsentierten Sache, dem in der Tat „phänomenalen"Forschungsgegenstand „Bewußtsein". S. Bonk

Denken der Individualität. Festschrift für Josef Simon zum 65. Geburtstag. Herausgegeben von *Thomas Sören Hoffmann* und *Stefan Majetschak*. Berlin-New York: de Gruyter 1995. XI/ 421 S.

Der Titelgebung der vorliegenden Festschrift entsprechend, befassen sich eine ganze Reihe von Beiträgen mit dem Problem der Individualität. So schreibt etwa *W. Wieland* über das Individuum und seine Identifizierung in der Welt der Kontingenz (3–26), *G. Wohlfahrt* über das Dichten der Individualität (55–66), *R. Stuhlmann-Laeisz* über die Individualität von Gedanken (87–101), *E. Behler* über die Konzeption der Individualität in der Frühromantik (121–150), *E. Vollrath* über Tocqueville und die politischen Implikationen des neuzeitlichen Individualismus (239–252). Eine knappe Charakterisierung von Simons eigenem individualitätstheoretischem Konzept findet sich zu Beginn der Überlegungen von *Th. S. Hoffmann* zum Thema ‚Idee, Natur und System' (183–208). Dort heißt es: „Josef Simon hat den Begriff des Individuellen nicht nur hauptthematisch, sondern geradezu kriteriell in den Bereichen der Sprachphilosophie oder einer Ethik der Anerkennung und darüber hinaus vom Ansatz einer Philosophie des Zeichens her mit Anspruch auf eine Grundlegung der Philosophie überhaupt verwendet. Aber es geht dabei nicht nur um Verwendungen, viel eher schon darum, das Individuelle eigentlich erst in den Blick zu bekommen, indem es sich zunächst als Fluchtpunkt bestimmter Aporien theoretischer und praktischer Ansätze zeigt, die in ausdrücklicher oder auch unausdrücklicher Absehung von individuellen Momenten oder gar Konstituentien ihr Feld bestellen zu können meinen" (183). Interesse verdienen aber auch die Beiträge von *R. Specht* und *M. Frank*. Specht nimmt den Artikel ‚Person' im ‚Historischen Wörterbuch der Philosophie' zum Anlaß einer Gegenüberstellung des klassischen Personenverständnisses, wie es sich in der abendländischen Geschichte entwickelt hat, mit dem heutigen Gebrauch des Wortes ‚Person' bzw. ‚Persönlichkeit' (27–37) und Frank untersucht im Rekurs auf Arbeiten aus dem Bereich der analytischen Philosophie den Zusammenhang von psychischer Vertrautheit und epistemischer Selbstbeschreibung (67–86). Ein weiterer Schwerpunkt der vorliegenden Festschrift liegt auf Untersuchungen zur Geschichte der neuzeitlichen Philosophie. So behandelt *H. Röttges* das Thema ‚Zweifel, Methode und Wahrheit bei Descartes' (105–120), *P. Baumanns* untersucht den Weg Kants zu seiner Theorie des Selbstbewußtseins (151–168), *W. Hogrebe* analysiert unter dem Titel ‚Schwermut' das Verhältnis des späten Schelling zur Kunst (169–182), *E. Heintel* befaßt sich mit dem Hegelschen Konzept der Positivität des Christentums (209–226), *W. Marx* mit dem Problem des Hegelschen Systemabschlusses (227–237), *W. Müller-Lauter* handelt über ‚Stolz und Eitelkeit bei Kant, Schopenhauer und Nietzsche' (253–274) und *M. Riedel* über Heideggers ursprüngliche Deutung von ‚aletheia' (275–293).

Fragen der Ethik und Hermeneutik kommen in den Beiträgen von *L. Honnefelder, T. Borsche* und *J. Grondin* zur Sprache. Honnefelder erörtert das Problem der Bedeutung der Religion für die Ethik (297–308) und kommt dabei zu dem Ergebnis, daß es die Kontingenz der sittlichen Freiheit und ihrer Resultate sei, welche die Ethik auf die Religion verweist. Borsche und Grondin untersuchen hingegen Probleme des Verstehens, wobei Borsche den Akzent auf die Individualität und Negativität des Verstehens legt (309–324) und Grondin das Problem der Distanz und Selbstreflexion im Verstehenspro-

zeß aufgreift (325–334). – Schließlich befassen sich mehrere Beiträge explizit mit Problemen einer Philosophie des Zeichens. So versucht *W. Stegmaier* in seinem Beitrag ‚Zeichenphilosophie, Ontologie und Ethik' (337–358), „die Ontologie vom Rand der Zeichenphilosophie in ihre Mitte zu tragen", da er der Überzeugung ist, „wenn die Ontologie ... über 2000 Jahre lang das abendländische Denken beherrschte, dann muß auch die Zeichenphilosophie, nachdem sie die Grenzen der Plausibilität der Ontologie deutlich gemacht hat, unter ihren neuen Bedingungen Dinge denken lassen können" (350). *B. Scheer* vertritt in ihren Überlegungen zum Verhältnis von Zeichen und Erfahrung (359–356) die These, daß die Philosophie des Zeichens mit ihrer Gleichsetzung von Zeichen und Wirklichkeit nur dann eine Entwirklichung des Weltbezugs vermeiden kann, wenn der Erfahrungsprozeß in all seinen Dimensionen ausdrücklich thematisch gemacht wird. Mit dem späten Wittgenstein als einem Gewährsmann für Simons eigenes Verständnis von Zeichen und Wortbedeutung befaßt sich *S. Majetschak* (367–380) und schließlich diskutiert *G. Abel* in einem interpretationsphilosophischen Kontext den Zusammenhang von Imagination und Kognition (381–397). Die Beiträge verdeutlichen gut wesentliche Schwerpunkte von Simons Denken, für das eine entschiedene Verteidigung der ‚ineffablen Individualität' ebenso wesentlich ist wie die Entwicklung einer Philosophie des Zeichens, die einerseits das Gespräch mit dem Denken der Tradition sucht und zugleich spezifische Problemstellungen der Gegenwartsphilosophie aufnimmt.

H.-L. Ollig S. J.

Lange Irrfahrt – grosse Heimkehr. Odysseus als Archetyp? – Zur Aktualität des Mythos. Hrsg. *Gotthard Fuchs.* Frankfurt/M.: Knecht 1994. 240 S.

Er-Fahrung sei zum Codewort des modernen Bewußtseins geworden, schreibt der Herausgeber in der Einleitung, mit Blick auf Don Quijote und Robinson Crusoe. So tauche auch Odysseus „prototypisch ... aus dem kollektiven Unterbewußtsein auf" (10), nachdem er schon in der Patristik mit Jesus Christus zusammengeschaut worden ist. Aus einer Akademietagung in Fulda hervorgegangen, dokumentiert der Band Facetten der Vielfalt von Lesarten durch Jahrhunderte hin bis heute. *U. Hölscher* stellt den „epischen Odysseus" vor: Die Odyssee treibt ein ironisches Spiel zwischen Märchenhaftigkeit und Heroik, List und Leid. Odysseus wird glücklich dank der unbegründbaren Liebe der Götter, dem freilich auf seiner Seite die „unverwüstliche antike Gesundheit des Menschen" (47) entspricht. *G. P. Landmann* stellt dar, wie zuvor die Ilias den Märchenhelden ins Heroische geadelt hat (leider bei der ersten Hälfte der Zitate ohne Stellenangabe). „experiens Ulixes" überschreibt (nach Ovid, Metamorphosen) *R. Imbach* seine Hinweise zur Odysseus-Figur in Patristik, Mittelalter und bei Dante, wobei das Mittelalter – ohne Kenntnis Homers – Odysseus vor allem mit den Augen Vergils sieht: „als Inbegriff griechischer Perfidie", obwohl Cicero und Seneca ihn zum Vorbild des Weisen erhoben haben. Für die Patristik stehen Auslegungen der Sirenen-Episode (der Mastbaum als Kreuz); doch all das verblasse „vor Dantes einzigartiger Auslegung im XXVI. Gesang des Inferno" (71). Danach hat Odysseus jenseits der Säulen des Herkules vor dem Berg des irdischen Paradieses Schiffbruch erlitten. *R. Sühnel* informiert über Odysseus in der englischen Literatur, von Shakespeares „Troilus und Cressida" – über Chapmans Homer („mit kursiv gedruckten Sentenzen aus der Stoa und mit barock-theologischen Exkreszenzen" – 88), Popes Iliad, Ch. Lambs „Adventures" (die den elfjährigen James Joyce für einen Schulaufsatz „My favourite hero" Odysseus wählen lassen) und A. Tennysons dramatischen Monolog – zu Joyce's „Ulisses" (nach fast 3000 Jahren sei damit der Wunsch des Laertiden – am Schluß von Platons Politeia –, als tatenloser Biedermann wiedergeboren zu werden, in Erfüllung gegangen). Tennysons Gedicht steht, nach einem Rückblick auf die Metamorphose von Homer zu Dante, im Zentrum des folgenden Beitrags von *A. Assmann;* der Leser findet es dankbar anschließend (im Originaltext). *A.* stellt einem heroischen Selbstbehauptungswissen weisheitliche Selbstbegrenzung gegenüber. „Die Größe wird von Tennyson emphatisch angestrahlt, das Elend steht zwischen den Zeilen" (114). Sie spricht von den pathologischen Zügen eines Menschenbildes, in dem nach Verlust des Ziels die unendliche Fahrt propagiert wird. In der Tat, besonders zu nennen wäre wohl

Lessings Duplik und ihre heutige Karriere. „Das Schweigen der Sirenen" F. Kafkas interpretiert *W. Lesch*, mit Einbezug von W. Benjamin, B. Brecht und M. Blanchot. Geht es hier um Hermeneutik und Ästhetik, so gilt sein zweiter Beitrag ausdrücklich der Philosophie als Odyssee – mit den Namen E. Lévinas, M. Horkheimer, Th. W. Adorno und E. Bloch. Odysseus – Abraham lautet eine bekannte Kontraposition des litauischen Denkers. Von „blindem Gehorsam" (162) sollte freilich auch nicht mit Fragezeichen die Rede sein, da die eigentliche Prüfung Abrahams nicht eine des Gehorsams war (angesichts damals üblicher Kinderopfer), sondern seines Glaubens und Hoffens: bzgl. Gottes Verheißung *in* diesem Sohn. Wenn *L.* aber gegen Levinas auf die Teiresias-Weissagung eines letzten Aufbruchs auch des Odysseus verweist, dann ist wohl nicht bloß der „jüdische Kontext" zu berufen, sondern ebenso der von Levinas häufig zitierte Plotin (siehe oben 72f.). Und gegen die Resignation der „Dialektik der Aufklärung" sollte man weder nochmals einen „aufgeklärten Polytheismus" à la Marquard, Blumenberg ins Gespräch bringen noch die Bestreitung von Schuldzusammenhängen durch Ezechiel – trifft es doch schlicht nicht zu, daß nur der Esser saurer Trauben selber stumpfe Zähne bekommt (18, 1f.). Den Schluß bildet eine tiefenpsychologische Lektüre der Odyssee durch *E. Rüf.* Hier wird die Stellungnahme naturgemäß Einstellungssache, zumal wir „mit blutleeren intellektuellen Begriffsbildungen nicht weit" kämen (191), „seit dem Sündenfall der Bewußtwerdung" in widerspruchsvoller Lage (214f.). Dafür waren wir (190) „beim Urknall alle dabei und haben seither nicht aufgehört, in irgendeiner Form zu existieren." Daß die religiöse Funktion ein Instinkt sei, dürfte einer der „bedeutendsten Beiträge [C. G. Jungs] zur Geisteswissenschaft wie zur Naturwissenschaft sein" (196), zusammen mit dem Gedanken, „daß das Kriterium für Religion nicht Wahrheit ist, sondern Echtheit", Basis von „Verständnis für die völlige Natürlichkeit und gleichzeitig Gottunmittelbarkeit des Lebens in sogenannt ‚heidnischer' Frühzeit – frei von der dogmatischen Rechthaberei und dem unersprießlichen Gezänk unserer eigenen Religionsgeschichte" (197). Neu gelernt hat Rez., daß Kant gesagt haben soll, „List ist klein, aber schön" (200). *R.* läßt die Frauengestalten Revue passieren, nach dem Strukturschema T. Wolffs: Mutter, Hetaira, Mediale und Amazone. Poseidon sodann: Der Schritt in die Individuation bedeute tragische Schuld (dazu Goethes Harfnerlied – 217). Es sei „unbegreiflich, wie die Forderung nach Selbstwerdung immer noch mit narzißtischer Nabelschau und egozentrischer ‚Pflege des Seelengärtleins' verwechselt werden kann" (222 – in der Tat wäre es schön, wenn es hierbei statt „gefährlicher[er] Experimente" [auf wessen Kosten?] nur um Gartenpflege ginge). Nach anderen Plagen bildet den Schluß Polyphem: der Phallus, egozentrischer Kannibale, in schutzloser Jugend verletzt und seither der Erlösung harrend. „Odysseus, Ödipus und Sokrates sind die drei wahrheitssuchenden Weltgestalter der griechisch-hellenischen Antike. Die älteste und wirkungsvollste der drei Gestalten aber ist Odysseus" (*G. Fuchs* 15). J. Splett

Herrmann, Eberhard, *Scientific Theory and Religious Belief.* An Essay on the Rationality of Views of Life. (Studies in philosophical theology 16). Kampen: Kok Pharos 1995. IX/126 p.

Eberhard Herrmann (H.) versucht in „Scientific Theory and Religious Belief" die Frage nach der Rationalität von Religion, bzw. von Lebensanschauungen allgemein, durch die Analyse ihres Verhältnisses zu den Wissenschaften zu beantworten. In den ersten beiden Kapiteln seines Buches beschreibt H. den Rahmen seiner Arbeit und legt grundsätzliche philosophische Voraussetzungen seiner Argumentation dar. Danach faßt er die wissenschaftstheoretische Diskussion um den Status von Theorien zusammen und entwickelt eine eigene Lösung. In Kapitel 4 untersucht er mit diesem wissenschaftstheoretischen Instrumentarium formale Ähnlichkeiten und Unterschiede zwischen wissenschaftlichen Theorien und Lebensanschauungen. Zum Abschluß erörtert er die Frage nach dem Realitätsbezug von Lebensanschauungen. – Ausgangspunkt für H.s Argumentation ist das von ihm sogenannte „Dilemma der westlichen religiösen Intellektuellen", die zwar gewissen mit der gegenwärtigen „wissenschaftlichen Weltsicht" unvereinbaren zentralen Aspekten religiösen Glaubens kritisch gegenüberstünden, aber trotz-

dem meinten, daß Religion etwas Wesentliches über die Wirklichkeit und das menschliche Leben zu sagen habe. Ziel des Buches ist die Lösung dieses Dilemmas anhand der Aufklärung der Bedingungen der Möglichkeit der Rationalität von Religion (20). Dazu unterscheidet und klärt H. die unterschiedlichen Fundamente und Funktionen von Lebensanschauungen und Wissenschaften. Letztere lieferten Wissen über die Welt und die Mittel, sie zu verändern. Lebensanschauungen dagegen vermittelten mehr oder weniger angemessene Ausdrucksformen der unbestreitbaren und unauflösbaren Kontingenzen unseres Lebens. Wir seien nicht imstande, unser Leben vollständig zu begreifen, sondern könnten nur lernen, es anzunehmen. Dabei leisteten Lebensanschauungen einen unersetzlichen Beitrag. H. bestreitet zwar, daß Lebensanschauungen Wissen vermitteln, da ihre „Wissensansprüche" nicht durch das Falsifikationsverfahren überprüfbar seien, aber sie vermitteln „Einsicht" in das, was es heiße, ein menschliches Lebewesen zu sein, indem sie uns Begriffe und v.a. Bilder von einem idealen Zustand menschlichen Lebens zur Verfügung stellten. Aus der Erfahrung der Spannung zwischen diesem idealen Zustand und der Realität menschlichen Lebens entstünde das Gefühl für Gut und Böse, Richtig und Falsch, d. h. Werte, die wir für die Anwendung unseres Wissens auf die Welt benötigten (59). Erst Lebensanschauungen gäben dem wissenschaftlichen Wissen über die Welt die nötige Wertorientierung. Sie sagten, auf welches (letzte) Ziel hin es angewendet werden solle. Aus dieser Aufgabenteilung rührt die Unverzichtbarkeit von Lebensanschauungen in Hs. Entwurf. Wissenschaftliches Wissen über die Welt und weltanschaulich-religiöse Einsicht in mögliche ideale Zielvorstellungen unseres Lebens seien beide notwendige Bedingungen für die Lösung individueller, sozialer und globaler menschlicher Probleme. Deswegen dürften Lebensanschauungen auch nicht von vornherein als irrational abqualifiziert werden. – Aus der Darstellung der Funktion von Lebensanschauungen ergeben sich Hs. Rationalitätskriterien für Religion: Religion ist dann rational rechtfertigbar, wenn sie den Kriterien für Lebensanschauungen gerecht wird, d. h. v. a. eine angemessene Möglichkeit bietet, auszudrücken, was es heißt, ein Mensch zu sein. Religionen müßten zudem konsistent (d. h. intern widerspruchsfrei), kohärent (widerspruchsfrei in bezug auf unser sonstiges Wissen) und den Phänomenen menschlichen Lebens angemessen sein, sowie einen Beitrag zu einem wertvollen Leben leisten (110ff.). – H. betont aber nicht einseitig die Differenzen zwischen Lebensanschauungen/Religionen und Wissenschaften, sondern arbeitet anhand einer holistischen (mehr systemtheoretisch als strukturalistisch ausgerichteten) non-statement-view von Theorien neben grundlegenden Unterschieden auch formale Ähnlichkeiten zwischen beiden Wirklichkeitszugängen heraus. Basis einer non-statement-view von Theorien ist die Einsicht, daß Theorien nicht aus Aussagen bestehen, sondern aus einer formalen Struktur und deren Anwendungen auf die Objekte des jeweiligen Forschungsgebietes mit Hilfe eines Modells. Beurteilungskriterium einer Theorie in einer non-statement-view sei nicht ihre Falsifikation, da Theorien keine falsifizierbaren Aussagen machten, sondern ihre interne Konsistenz (87). Andererseits ermöglichten sie die Aufstellung von falsifizierbaren Hypothesen über die Wirklichkeit. Als Bedingung der Möglichkeit von Hypothesen hätten insofern auch Theorien einen Wirklichkeitsbezug, den H. als „reality-depicting" charakterisiert (92). Daraus ergebe sich als weiteres Kriterium zur Beurteilung von Theorien: die Fähigkeit, bestätigte Hypothesen zu ermöglichen („Fruchtbarkeit der Theorie"). Auch Lebensanschauungen könnten teilweise nach dem Muster der non-statement-view gedeutet und als „reality-depicting" bezeichnet werden (105ff.). Diese Deutung führt bei H. zu folgenden Konsequenzen: insofern Lebensanschauungen als Theorien im Sinn der non-statement-view gedeutet werden, spielen Beobachtungsdaten für sie keine entscheidende Rolle: qua Theorie sind sie nicht falsifizierbar. Eine Lebensanschauung produziere im Gegensatz zu wissenschaftlichen Theorien auch keine falsifizierbaren Hypothesen (108), hätte aber trotzdem in einem gewissen Sinn einen Wirklichkeitsbezug. Man könne nämlich fragen, ob eine Lebensanschauung die Kontingenzen unseres Lebens mehr oder weniger adäquat ausdrücke bzw. wichtigen Phänomenen des Lebens nicht gerecht werde. (120f.) Religion und Wissenschaft haben so bei H. einen „nichtrepräsentativen Realismus" gemeinsam, der zwar an der ontologischen Unabhängigkeit der Welt von menschlicher Erkenntnis festhält und behauptet, daß Wissenschaften und Religion sich „irgendwie" auf die Wirklichkeit be-

ziehen, aber diese Beziehung nicht als Korrespondenz deutet. (27f.) – Hs. Lösung des Dilemmas der westlichen religiösen Intellektuellen scheint mir folgendermaßen formulierbar: Religion ist nur dann rational versteh- und akzeptierbar, wenn sie Möglichkeiten bereitstellt, adäquat auszudrücken, was es heißt, in der Beziehung zu sich selbst, zur Umwelt und zu Transzendentem Mensch zu sein. Sobald aber Religion sich auf die Behauptung von Wissensansprüchen verlegt, wird sie irrational und gerät mit den Hypothesen der Wissenschaften in Konflikt. Das Dilemma kann nur aufgelöst werden, wenn Religion auf jede Aufstellung von Lehrsätzen verzichtet und sich statt dessen auf die Bereitstellung von Ausdrucksmöglichkeiten der Kontingenzen und Idealvorstellungen unseres Lebens beschränkt. – H.s Thesen zeichnen sich u. a. durch großen Respekt und Verständnis für Religion aus und weisen durch die Einbeziehung der Diskussion um die non-statement-view von Theorien auf neue Möglichkeiten der Analyse von Religionen und v. a. der Theologie hin. Allerdings stellen sich mir Fragen v. a. in bezug auf H.s Gebrauch des Falsifikationskriteriums und seine nicht weiter diskutierte Annahme, Lebensanschauungen seien auch nicht indirekt falsifizierbar und deswegen ohne kognitiven Gehalt. Hinsichtlich des Falsifikationskriteriums weise ich nur auf die bekannten Probleme einer adäquaten Formulierung des Verifikations- bzw. Falsifikationskriteriums hin. H. geht auch nicht auf vorhandene Theorien einer eschatologischen Verifikation/Falsifikation des christlichen Glaubens ein. H.s Behauptung, Religionen erlaubten nicht die Ableitung von Hypothesen scheint mir zumindest diskutierbar. Seine Ausführungen über die Wissenschaftlichkeit der Geisteswissenschaften erinnern stark an B. Mitchells These von Parallelen zwischen der rationalen Rechtfertigung religiösen Glaubens und geisteswissenschaftlicher Theorien/Hypothesen. Wenn Geisteswissenschaften aber, wie H. zugibt, zurecht Erkenntnisansprüche stellen und (die christliche) Religion zumindest in ihrer theologischen Systematisierung ähnliche Strukturen der Theorie-/Hypothesenbildung und -überprüfung wie Geisteswissenschaften aufweist, ist unklar, was gegen religiöse Erkenntnisansprüche spricht. H.s Lösung des Dilemmas der westlichen Intellektuellen scheint mir so zumindest teilweise von einer vorschnellen Aufgabe des kognitiven Anspruchs von Religion abzuhängen. Dies hat u. a. zur Folge, daß, trotz H.s Absicht, eine reduktive Religionstheorie zu vermeiden, manchmal unklar ist, was seine Ausführungen wesentlich von emotivistischen Analysen religiöser Sprache unterscheidet. – Bei diesen Anfragen ist aber zu bedenken, daß H. auf noch nicht einmal 130 Seiten eine Vielzahl von philosophischen Fragen anschneidet bzw. behandelt und deswegen nicht alle Thesen im gleichen Maß argumentativ absichern kann. Auf jeden Fall ist H.s Buch eine wichtige Neuerscheinung, die zu intensivem Nachdenken über Funktion, kognitiven Gehalt und Wirklichkeitsbezug von Religionen anregt und durch ihre non-statement-view von Theorien hoffentlich die Diskussion um den wissenschaftstheoretischen Status der Theologie neu inspiriert. O. Wiertz

Schlette, Heinz Robert, *Mit der Aporie leben.* Zur Grundlegung einer Philosophie der Religion. Frankfurt/M.: Knecht 1997. 211 S.

In Fortsetzung seiner „kleinen Metaphysik" (1990) und anknüpfend an die „Skeptische Religionsphilosophie" (1972) plädiert der Bonner Lehrer erneut für seinen Kerngedanken eines humanen Agnostizismus und einer agnostischen Humanität, eines Humanismus durch Agnostizismus. *Teil I* bringt eine „relativ ausführliche Erläuterung der Fragestellung". Durchgehend in der serenen Gelassenheit, die dem Skeptiker ansteht; schriller werdend, wenn er zu „sich philosophisch gebenden Positionen" kommt, für die Gottesbeweise nicht schon ausgemachterweise überholt sind (22), angesichts „traditioneller metaphysischer Lehren oder Ansichten" (188), die „sich als religiöse oder gar als christliche" verstehen (40), also „mit christlich-philosophischen bzw. christlich-metaphysischen Begriffsverpanschungen und Problemverzerrungen" operieren (54). Erstaunlich, wie hier immerfort von *der* Philosophie und *dem* Philosophieren die Rede ist, als hätte in dieser Frage je einer – und ausgerechnet der Skeptiker? – ein Definitionsmonopol. Voraussetzung dafür scheint die Übernahme des modernen Fortschrittsbegriffs (58), womit „heutig" zum Argument wird gegenüber Thesen, die „inzwischen" nicht mehr „akzeptiert werden" (40f.), „obsolet" sind (204). Allerdings nimmt Verf. das

Heute nicht bloß theoretisch, sondern es ist ihm ganz wesentlich eines „nach Auschwitz", womit die Aporetik von Welt und Leben und der Suche nach Sinn endgültig als „bleibend" erkannt ist. Der Teil läuft auf W. Weischedels Skepsis angesichts des Gottes der Philosophen zu: Philosophie als radikales und unendliches Fragen, wobei es Sch. stört, daß Weischedel das Woher dieser Fraglichkeit nach wie vor „Gott" nennen möchte. – *Teil II* bietet Beispiele für heutiges Leben mit der Aporie: Simone Weil, Albert Camus, Jean Améry, Emile M. Cioran; schließlich eine gewisse „Pia Fraus" ohne berichtbare Lebensdaten, deren Religions-Sicht (nomen – omen) so aber, statt behauptet, referiert werden kann. „Einige Konsequenzen" dieses Teils: Auch „post-aporetische" Positionen setzen bleibend die bleibende Aporie voraus. Das „Leben mit der Aporie" kann auch eins *in* ihr sein. Sodann liest sich nun doch (178), daß Aussagen davon „abhängen, was man als ‚Philosophie' auffaßt und gelten läßt. Schließlich gibt es Aporien nicht bloß philosophisch, sondern auch religiös – mit Hinweis auf E. Wiesel. – *Teil III:* Das Verkennen der Aporie. Individuell spannt sich hier der Fächer vom Leben in den Tag hinein bis zur „Selbstsicherheit der *beati possidentes,* der ‚Wahrheitsbesitzer' in Philosophie und anderswo" (188). Bzgl. der Kulturen ist Abschied zu nehmen von der Vorstellung, sie ruhten auf bestimmten festen, wenngleich verschiedenen Grundlagen. Ihre gemeinsame Basis ist vielmehr die Aporie, sie darum auch die einzige Basis aller Bemühungen um Interkulturalität. Und endlich steht es im Blick auf die Religionen nicht anders. Eigens bezieht Sch. sich auf die Kyoto-Schule: Ist sie eine Religion? Was könnte sie zu Auschwitz sagen? Jedenfalls löst auch Meditation die Aporie nicht; sie mag freilich helfen, mit ihr zu leben – und so sollten auch die Religionen sich sehen. – Ein launiger Ausblick als *Teil IV:* auf den „Grundbegriff ‚Jagenau'". Ihn für sich und die eigene „Wahrheit" (in Anführungszeichen) in Anspruch zu nehmen brächte den Autor natürlich in Selbstwiderspruch; darum stellt er sich und seine immer wieder direkt angeredeten verehrten, geneigten, lieben, getreuen Leser und Leserinnen mit dem letzten Wort des Buches unter das „Prinzip Vielleicht" (211).

Das vorletzte Wort: Die Aporie sei „keine Interpretation, sondern, bei Licht besehen, unsere ‚letzte' und gemeinsame philosophische ‚Wahrheit'." Damit bezieht sich Sch. zurück auf den Einwand R. Panikkars, der ihn offenbar getroffen hat (55): nicht bloß „alles übrige" sei „Interpretation", sondern auch, was Sch. als „unsere [einzige und] fundamentale Wahrheit" verkündet: die Aporie. Rez. tritt ihm hier erst einmal zur Seite: Auch mir erscheint die Aporie unbestreitbar. Aber ist nicht schon ihre Bestimmung als „bleibend" tatsächlich Interpretation? Das muß ja nicht schlimm sein (außer für einen antihermeneutischen Szientismus); denn diese Lebens-Sicht hat wahrlich gute Gründe. Ich jedenfalls kenne niemand, der nicht mit unbeantworteten Grund-Fragen lebt. Insofern wundert mich der durch manche Spaßetteln nur dürftig verdeckte prophetische Impetus des Buchs. (Um nicht von Aggressivität zu reden, etwas Ernsterem als Streitbarkeit und Streitlust. Bei einer Schreiber*in* hieße das abzurufende Klischee – und ich würde es gern balancierend den S. 9 aufgespießten Gemeinplätzen beigesellen – „Trauer und Wut". – Sollte man dem Verf. [den Skeptiker von Geburt – 159] Cioran als Vorbild empfehlen?) Zweifellos Deutung ist – doch minder zweifellos begründet – die tragende Rolle, die der Aporie zufällt. Aporie (195) nicht als (faktischer) Ausgangspunkt (darüber ließe sich reden), sondern als „Basis" zu entwickelnder Interkulturalität? Das setzt doch wohl die Situation mit der Maßgabe unserer Antwort auf sie in eins. Wäre der Versuch, den Imperativ (als solchen) zur Humanität (als solcher) aus der Aporie (als solcher) abzuleiten, nicht wirklich so etwas wie „Begriffsverpanschung": Kategorienverwechslung? Um es mit A. Camus zu pointieren: Unsere „letzte Wahrheit" ist nicht die Aporie, sondern unser Revoltieren dagegen – und unser Wissen um das Recht solchen „Murrens". Hätte nun Philosophie nicht eben nach dem Verständnis dieses Rechtes und seines Woher zu fragen? Ein christlicher Philosoph, der freilich erstaunlicherweise in seinem Abschieds-Buch sich überhaupt nicht als Christ zeigt: Boethius hört im Kerker von der ihn tröstenden Philosophie eine doppelte Frage: Si Deus est, unde malum? Bona vero unde, si non est? Auf die erste – erkläre auch ich – gibt es hienieden keine (Letzt-)Antwort, die nicht des Zynismus zu überführen wäre. Aber der Protest, der sich darin ausspricht, lebt aus dem, worum es in der zweiten Frage geht: nicht aus den schwachen Nerven eines Sensiblen oder dem Genörgel eines woher immer chronisch Mißvergnügten, sondern aus

dem Recht einer Pflicht zum Nein gegen das Unrecht. Und das Wissen um das Recht dieser Pflicht steckt mitnichten im Sumpf (211) eines puren Vielleicht. Hier wird Wahrheit „besessen", besser: gehabt, oder meinetwegen werden wir es von ihr. Demokrit wie Sokrates *wußten,* daß Unrecht tun schlimmer ist, als es zu erleiden. Von Besessenheit spricht E. Levinas – und dem knappen Statement des Aquinaten „Si malum est, Deus est" (das natürlich nicht – so C.-F. Geyer – die Aporie erledigen will), respondiert sein herrlicher Satz: „Gott überhäuft mich nicht mit Gütern, sondern drängt mich zur Güte, was mehr ist als alle Güter, die man auf uns häufen könnte." Gott als Woher meiner Freiheit und meines Menschlich-sein-sollens. Damit zeigt Menschlichkeit sich eo ipso als mehr denn Mit-Menschlichkeit, nämlich als Antwort-Situation diesem Fordernden gegenüber. (Darum ist nicht Fragen das erste, gar Erste – nicht einmal philosophisch –, vielmehr das Sich-der-[An-]Frage-Stellen.) Daß die Antwort hier keineswegs bloß Gehorsam („Pietät") heißen muß, sondern auch Protest und Anklage erlaubt, mitunter fordert, ist gegen gewisse christliche Traditionen durchaus einzuschärfen, allerdings (auch) gerade im Namen der Glaubensurkunden selbst. Doch eben solcher Protest ist Gebet: Anerkennung der Autorität seines Adressaten. Darum gilt auch hier: Aporie mag der faktische Ausgangspunkt religiöser Vollzüge oder auch nur einer Philosophie ihrer sein; die Berufung darauf mag zum Argument der Kritik, ja der Bestreitung und Verwerfung von Religion dienen (was – einschlägigem Wortgebrauch entgegen – etwas anderes ist als Kritik). Doch inwiefern taugt sie „zur Grundlegung einer Philosophie der Religion"? Oder anders: was wäre für eine solche Philosophie Religion – und was für eine Philosophie wäre das (die anscheinend ein „sich als religiös oder gar als christlich" verstehendes Denken „verabscheut wie der Teufel das Weihwasser" [40f.])? *Als Aporie* ist Aporie bloß ein Faktum; zum Argument wird sie „aufgrund" eines Prinzips, eines Grundes, der nicht sie ist – und der selbstverständlich kein neutrales Prinzip ist ... Manche nennen ihn das Heilige; doch kann zuletzt ein Es in Anspruch nehmen? Sch. zitiert S. Weil (103): „Schließlich handelt es sich bei alledem nicht um mich. Es handelt sich nur um Gott." – In der Tat, um Ihn ist es allen Ernstes zu tun. Bei ihm beklagt der Beter sich in seiner Ausweglosigkeit noch mehr als seiner selbst wegen „um Deines Namens willen": weil man ihn abschätzig fragt, wo sein Gott sei (Ps 42; 79); d. h., gegen Gott protestiert er bei Gott – und sogar letztlich Gott zuliebe.

Stellt sich nun der Beter, angefochten, auch selbst jene Frage, oder ringt er mit anderen – in der gemeinsamen Sprache der Gläubigen und der Ungläubigen (also ohne Berufung auf seine heiligen Schriften) – darum, so führt den Diskurs auf keinen Fall er als Philosoph, nicht einmal der – zwar respektierte – Atheist (148f.), sondern allein der skeptisch Ungläubige? – „Vielleicht" (oder auch: *habeat sibi)!* J. Splett

Angesichts des Leids an Gott glauben? Zur Theologie der Klage. Hrsg. *Gotthard Fuchs.* Frankfurt/M.: Knecht 1996. 267 S.

Die Theodizeefrage hat gegenwärtig Konjunktur in Philosophie und Theologie. Es wäre aufschlußreich, den Gründen dafür nachzugehen; doch nicht diesen Orts. Hier ist die Dokumentation einer Fuldaer Akademietagung von 1994 anzuzeigen. Einführend zitiert *Hrsg.* C. S. Lewis und F. Stier dafür, daß Schmerz und Leid erst auf dem Boden des Gottesglaubens zum Problem werden. Anderseits fehlt der Neuzeit, die Gott den Prozeß macht, offenbar die Erfahrung, selbst von Gott an-geklagt zu werden („Mein Volk, mein Volk, was tat ich dir ..."). Gegen bürgerliche Beruhigung und Stillstellung der Fragen wie gegen Antwort-Erwartungen an die Botschaft soll hier die Theodramatik der Geschichte wiederentdeckt werden (im Wissen natürlich, nach Auschwitz zu leben), mit einem Doppelakzent: Problematisierung der neuzeitlichen Theodizeefrage und Erinnerung an die Geschichte christlicher Mystik der Passion (die Scotus-Angabe Anm. 4?). Die Beiträge gliedern sich in drei Gruppen:

I. Zur Fragestellung heute. *G. Neuhaus* (vgl. ThPh 69 [1994] 615f.) erarbeitet, wonach die Theodizeefrage (ob vertrauend oder protestierend) fragt: nach der menschlichen Identität angesichts einer Wirklichkeit, die dem Vernunftanspruch auf Einheit nicht entspricht. In der Bibel demgegenüber hat der Beter seine Klage zu/gegen Gott um dessentwillen erhoben. Ist die Theodizeefrage also keine des Glaubens? Nach H. Lübbe

„‚unterfüttert' die Religion gleichsam das genannte Vernunftbedürfnis" (31) und erlaubt vertrauensvolle Unterwerfung (Nathan); nach G. Streminger hingegen verbietet sich solches Gottes-Vertrauen. Er setzt an dessen Stelle die praktische Philosophie. „Wozu aber überhaupt Moral, wenn Leben, Natur, Geschichte ‚unmoralisch' sind?" (Nietzsche – 40) *N.s* These (41): An der sittlichen Option läßt sich nur festhalten, wenn man einen Gott postuliert, der die Ermordeten zu beleben vermag (?) – womit die Theodizeefrage wiedererscheint: weder also zu eliminieren noch zu beantworten. Zu Lübbe nimmt *N.* nicht explizit Stellung. (Wieweit funktionalisiert nicht auch er die Religion? Und inwiefern andererseits *muß* man bei ihm über die Nathan-Unterwerfung hinaus zur Theodizeefrage kommen?) Überzeugend hingegen sein Rückverweis, transzendental, auf die „Wurzel unserer möglichen Empörung" (47). Damit ist die Frage tatsächlich offen. „... lautlos geschrien, daß es anders sein soll": Unter diesem Adorno-Wort steuert der *Hrsg.* theologische Anmerkungen zur Dichtung Paul Celans bei (die Unterscheidung von privater Krankheit und objektivem Wahn [59] verstehe ich nicht). In verständlicher Behutsamkeit (die Rez. Adorno gegenüber sich entschiedener wünschte [vielleicht auch ein Zeitindex des schon älteren Beitrags?]) gibt er erst beiden das Wort, ehe er sich in ihr „Gespräch im Gebirg" mischt. Achtsam auf die Hoffnungen des Gedichts, z. T. in Gebetsprache, auf das messianische Licht im umfassenden Dunkel, schließlich auf das schweigende Reden von Gott (wobei man Ihm das Wissen nicht absprechen sollte – 75; zur Ohnmacht Seiner später).

II. Gefährliche Erinnerungen. *W. Groß* stellt als Alttestamentler heraus, daß für Israel selbstverständlich JHWH die Übel in Natur und Geschichte bewirkt: „Trifft ein Unglück die Stadt, und der Herr war nicht am Werk?" (Am 3,6) Darum Empörung gegen Gott (oft abgeschwächt zu einem „Wie lange?" oder verneinter Bitte: „Verwirf mich nicht!"). In einem zweiten Beitrag legt *G.* Ps 88 aus, den „dunkelsten aller Psalmen", der in die Nacht verstummt. Gleichwohl findet er sich im Gebetbuch Israels, im Kontext positiver Lieder. Doch eben dies unaufgelöste (weil hienieden unauflösbare) Nebeneinander markiert den Unterschied zu unserer „jederzeit gnadenlos und unengagiert heiter gestimmten Liturgie" (114). „Durch Leiden Gehorsam lernen?" hat der Neutestamentler *R. Dillmann* sein Referat überschrieben: erst zu Jesus, dessen Verlassenheitsschrei nicht „vorschnell" aufgelöst werden dürfe (124). Vorschnell gewiß nicht; aber gar nicht? (Zumal – ebd. – *D.* selbst bemerkt, gerade in der Gottverlassenheit werde die Nähe Gottes spürbar, und sich auch nicht jenen anschließt, die dem „Anführer unseres Glaubens" [ihre eigene?] Verzweiflung unterstellen – 128). Und wieso kündet dem Hebräerbrief zufolge (129) Gottes „beredtes Schweigen" in Welt und Geschichte „von der Ohnmacht Gottes"? Dabei wird anschließend Jesu Getsemani-Gebet (nach Mk) ausgelegt, das angesichts von Gottes Ohnmacht sinnlos wäre. Sodann geht *D.* auf Paulus ein. Der zeigt seinen Lesern, daß Leiden nicht mehr ängstigend als Strafe aufgefaßt werden müssen, sondern von Christus her als Weg mit Gott. In dieser Linie deutet *D.* schließlich – im Rückgriff auf Väter- und mittelalterliche Exegese – auch den weißen Reiter der Apokalypse auf Jesus Christus. Unter dem Bernhard-Wort „Wir sind sein Kreuz" stellt der *Hrsg.* Gestalten der Leidensmystik vor – als Anteilnahme am Leiden Gottes aus offensiver Einwilligung „und gerade nicht aus einer billigen Zustimmung zu ihm" (149). Bernhard meditiert Jesu Leben als passive Aktion und sein Sterben als aktive Passion (155); Hildegard beschwört den Aufschrei der vom Menschen pervertierten Elemente; Mechthild gerät in eine Gottesfinsternis „bis unter Luzifers Schwanz" – in einer Ergebenheit, da ihr „Gottes Entfremdung lieber ist als er selbst" (IV 12; V 4; das ruft nach Vertiefung im Gegenüber zu „Jossel Rakover"/Levinas); Eckhart predigt ein wonniglich Leiden ohne Leid, Tauler „die Umkehrung des lidens in ein gotliden". *F.* spricht die irritierende „Ausklammerung der Klage" an (166f.). Ein „delegatives Abschieben der Leidursachen auf Gott" werde abgelehnt, der „christusgestaltige Mensch" stehe „letztverantwortlich im Mittelpunkt". Und Jesu Klageruf am Kreuz? Im zweiten Teil zieht *F.* ein Fazit: anthropomorphe Gott-, theomorphe Menschenrechte, Dialogik, Theodramatik und Theozentrik ... Unbefriedigend kurz die Sätze zur Ohnmacht Gottes. Ein Satz wie „Gottes Allmacht zeigt sich in der Ohnmacht seiner Treue" bleibt mir in solch knapper Apodiktik leider unverständlich, zumal wenn ich dafür auf H. Frohnhofen und gar G. Schiwy verwiesen werde. (Sitzt jener beim Stein-Paradox nicht schlicht der for-

malen doppelten Verneinung auf? Jeden Stein, den Gott schaffen kann, kann er auch heben [siehe schon Anselm – Cur Deus homo II 17 – zum Prädikat „un-besiegbar"]. Und bei diesem findet Henrix in seinem „Gespräch mit H. Jonas" die Frage möglicher Hoffnung für die Toten „eigenartig ausgeblendet" – ThPh 71 [1996] 465). „Männerphantasie" sähe ich gerade in der umstandslosen Gleichsetzung von Leiden mit Ohnmacht; ersteres dürfen wir (erlaubt, weil geschenkt) Gott zusprechen, aber schon dies nicht – *das* meint ja Rahners Protest – als Letztantwort und „Trost im wahrsten Sinne des Wortes"; nicht jedoch das zweite. Mit K. Berger gesagt: „Die Konstruktion eines ohnmächtigen Gottes ist Widerspiegelung einer Epoche, die das Gebet nicht verstehen kann ..."

III. Systematische Perspektive. *G. Langenhorst* (siehe ThPh 70 [1995] 304–306) berichtet über die Hiobsgestalt bei jüdischen Dichtern unseres Jahrhunderts: J. Roth, M. Susman, M. Kaléko, K. Wolfskehl, Y. Goll, N. Sachs (von ihr auch die Titel-Zeile: „Zuviel warum gefragt"), E. Wiesel. Er referiert R. L. Rubensteins Einspruch gegen das Interpretament, schließt jedoch demgegenüber mit der Hiob-Paraphrase in einem Gedicht von Langgässers Tochter C. Edvardsson: Die Liebe lebt. Den End- (und Ziel-?) Text der Sammlung bildet *K.-J. Kuschels* Plädoyer für eine Theologie der Anklage: Ist Gott verantwortlich für das Übel? Daß die christliche Tradition hier – wohl von Ostern her (Lk 24,25–27) – Ausfälle zeigt, ist heute ja unbestritten (siehe [183, Anm. 44] O. Fuchs u. a.); doch hat das „Stillstellen des Protestes durch die Rede von der Alleinschuld des Menschen" das hier behauptete Ausmaß? Vom „zweifelnden und verzweifelnden [sic!] Warum-Schrei Jesu" sei „nichts mehr übrig geblieben" (229). Lukas und Johannes ersetzen den „Verzweiflungsschrei" durch einen „Vertrauenssatz" (ebd.). „Nirgendwo im gesamten Neuen Testament" nehmen „Christen ihr unschuldiges Leiden zum Anlaß einer Rückfrage an Gott" (Offb 6, 10?); Paulus als „Archetyp einer Leidenstheologie, welche den Protest gegen das Leid durch Verweis auf die Gleichförmigkeit mit dem Leiden Christi letztlich aufzuheben weiß" (Röm 8, 35f.?). Dann wird das „ontologische Argument" von der „privatio boni" auf's Korn genommen. Auch *K.* (denke ich) will den Dualismus abgewehrt wissen (daß freilich das Übel einzig durch den Menschen komme, hat die Tradition nie gelehrt); doch (233, korrekterweise ganz zitiert) „ließen sich die Grundsatzfragen nicht unterdrücken: Wenn das Übel keinen eigenen Urheber seiner selbst und keine Substanz hat, wenn es, wie alles Geschaffene aus der Schöpferhand Gottes kommt, hat dann Gott das Übel nicht ebenso gewollt wie das Gute?" a) eben weil es nicht aus Gottes Hand selbst stammen kann, war ihm das Sein abzusprechen – was mitnichten (am wenigsten für Augustinus) seine quälende Realität bestritt (das besagt ja „Beraubung"). b) Findet *K.* es falsch, daß man (234f.) zwischen Wissen („Vorherwissen" freilich sähe ich gern problematisiert) und (Vorher-)Bestimmen unterschied? c) In der Frage nach der Verantwortung Gottes habe man sich mit der Unterscheidung von Wollen und Zulassen beholfen (235–237). Nun ist 1. diese Unterscheidung keineswegs müßig: Wer Böses will, *ist* böse (dies der Wortsinn); wer es zuläßt, ist dies noch nicht ipso facto. Hier kommt es 2. darauf an, ob er sich rechtfertigen könne. Darum *löst* die Unterscheidung das Dilemma gerade nicht, hält es vielmehr im Gegenteil offen. Gott ist selbstredend verantwortlich für die Schöpfung, d. h. für sein Schaffen wie für den Gang des Geschaffenen. Daß Theologen immer wieder näherhin zu wissen glaubten, *wie* Gott sich angesichts des Weltlaufs rechtfertigen könne, bemängele ich mit *K.;* aber das ist eine andere Sache. Im Recht ist auch seine Kritik an der Liebe-Leid-Theologie, wo diese sich wirklich als *Auflösung* der Theodizee-Frage vorstellt, sowie an der „free-will-defense" bzw. an der Rede vom Leid als Preis der Liebe, jedenfalls wenn man beim Leid an „der Übel größtes, die Schuld" denkt. Bedenkenswert der Hinweis auf das Fehlen von Klage und Anklage in kirchlichem Gebet- und Liedgut. Aber gäbe es keine Rückfragen an Iwan Karamasow in seiner Empörung (248) und als Antwort an Dr. Rieux (249f.) nur das, was Camus dem Pater Paneloux in den Mund zu legen vermochte? Der Protestatheismus ist eben nicht bloß ohne Hoffnung (und *insofern* sinnlos), sondern schon – siehe oben *Neuhaus* – in sich *als Protest* unmöglich, soll der mehr sein als die Bekundung subjektiver Unzufriedenheit. Schön die Formulierung (254), daß man „vom Warten auf Theodizee" sprechen könne, nämlich seitens Gottes selbst. (Ich möchte das als Klärung jener merkwürdigen Sätze aus „Ich schaffe Finsternis und Unheil" lesen, wo es [218] zum Fehlen der Rede von Gottes Schuld in der Bibel

heißt: „Der Theologe ist hier gebunden, so schwer ihm das fallen mag. Die Schrifttexte legen uns eine Grenze auf, die zu respektieren ist.") Ob freilich Heine und Roths Rebell Andreas die rechten Vorbilder sind – während *K.* die „Kreuzesnachfolge bis hin zur Leidensmystik" (252) nur unter theologisch nicht ausgeschlossene „*Bewältigungsmodelle* [Hervorhebung J. Sp.] des Leidens" reiht? (Nicht geklärt ist so für mich die Frage nach Jesus Christus.) Von Jesu Gestalt und der Kraft seines Geistes spricht nochmals der *Hrsg.* in einem kurzen Nachwort: „Alles mit Gott, alles gegen Gott, nichts ohne Gott" sei die Logik von Israels Glauben, Jesu und der Christen. *Ausdrücklich* christlich würde die Meditation dieses Wortes in trinitarischem Aufblick. J. Splett

Spaemann, Robert, *Personen.* Versuche über den Unterschied zwischen ‚etwas' und ‚jemand'. Stuttgart: Klett-Cotta 1996. 275 S.

Angestoßen durch die These (D. Parfit, P. Singer, N. Hoerster), nicht alle Menschen seien Personen, verteidigt das Buch gleichwohl nicht schlicht die dadurch angegriffene Tradition; sie selbst nämlich habe den Boden ihrer Destruktion bereitet, indem sie Bewußtsein/Subjektivität vom Leben isolierte. Demgegenüber ist es das Grundanliegen Spaemanns, Personen als Lebewesen zu sehen; Lebewesen freilich, die in einer eigentümlichen Distanz zu sich selbst existieren, sich zu ihrer „Natur als zu einer Rolle" verhalten (32). Dies aber nicht im Namen einer allgemeinen Vernunft (wir können – für Platon undenkbar – unvernünftig sein *wollen*), sondern als unvertretbar „Einzelne". Den Blick hierfür und darum auch die Begrifflichkeit verdanken wir der Reflexion auf Erfahrungen mit Jesus Christus; aber was sich hier zeigt, begegnet in menschlichem Miteinander: in der wechselseitigen Anerkennung als Person. Und nur so; Personen bilden nicht eine an deskriptiven Merkmalen identifizierbare Klasse; sie sind als solche weder von außen noch in innerer Wahrnehmung zu erkennen (48), sondern einzig anzuerkennen. Ihr Einzel- und Einzig-sein besagt so zwar eine „ultima solitudo" (44 – Duns Scotus), doch wird hier zugleich (anders als bei Denken und Bewußtsein) der Solipsismus undenkbar. „Wenn später die Neuscholastik lehrte, die ‚natürliche Vernunft' könne es zum Gedanken eines einpersönlichen Gottes bringen, so ist diese Lehre unvereinbar mit dem Gedanken einer freien Schöpfung. Ein einpersönlicher Gott hätte nämlich endliche Personen zu seinem notwendigen Korrelat." (36). „Der philosophische Monotheismus ist daher immer ambivalent. Wenn er nicht trinitarisch wird, dann tendiert er notwendigerweise zum Pantheismus" (49).

Erkennbar muß freilich sein, wo solche Anerkennung ansteht. S. handelt vom Negativen, von Intentionalität und Transzendenz. Zum Leben gehört die Innen-Außen-Differenz (dann von Systemen, simuliert); Negativität erscheint hier als Schmerz, das wesentlich Anomale (was Humes Trennung von Sein und Sollen falsifiziert – 55) gegenüber einem – triebhaft fraglosen – Aus-sein-auf. Personen können sich dazu unterschiedlich verhalten. Versucht man nun solches Aus-sein-auf zu beschreiben, muß man – mangels spezifischer Kategorien – (subtraktiv) die Sprache bewußter Intentionalität benutzen. Intentionalität ist mehr als Teleologie, doch auch nicht völlig davon abzuheben (als „Geist in der Maschine"); in ihr kommt sozusagen jene zu sich. Darum müssen wir sie in einem ersten Grade bereits höheren Tieren zuschreiben, allerdings in lebensweltlicher Gebundenheit. Demgegenüber bildet die Isolierbarkeit von Akten praktischer und theoretischer Intention, die Pluralität unabhängiger Aktarten, „vielleicht das eindeutigste Merkmal für Personalität" (68). Damit zeigt sich eine Distanz, deren abstrakteste Stufe im Begriff „Sein" erreicht wird. Noch demgegenüber kann man sich distanzieren: in Descartes' Zweifel. Als dessen Grenzen benennt Verf. den Anderen. „Es gibt kein Kontinuum vom Wissen des einen zum Wissen des Anderen ... aber es gibt das Wissen eines jeden, daß dies so ist. Es gibt das Wissen, daß es den Anderen als Anderen gibt. Denn ich weiß, daß ich selbst der Andere des Anderen bin und nicht aufgehe in dem, als der ich von dem Anderen gewußt werde" (75). Derart bilden (= errichten, nicht füllen) Personen einen Raum (der Anerkennung). Und innerhalb dessen ist ihr Leben nicht eine „Weise zu leben" (eine Weise, die realisiert sein kann oder nicht), vielmehr *haben* sie eine Weise des Lebens, verhalten sich zu ihr. „Das meinen wir, wenn wir sagen, Personen seien nicht etwas, sondern jemand" (81). Das gesprochene „ich" bezieht sich nie auf

Imaginäres. So ist hier der Ort von Kontingenz im Vollsinn: als Differenz von So- und Dasein (die Aristoteles noch nicht kennt, erst Avicenna artikuliert 79/81): Person staunt über ihr So-sein wie über ihr Daß. Und dies elementar in der sich an-vertrauenden Selbst-Transzendenz des Ineinanderblicks („Wenn ich nicht ein ‚Du' bin, kann ich auch nicht ‚ich' sein" – 88).

Fiktion, Religion sind die beiden folgenden Kapitel überschrieben. (Das Buch macht es dem Rez. ähnlich schwer wie der Vorgänger von 1989 [vgl. ThPh: 67 (1992) 147–150]: unmöglich, die Fülle an Einsichten und Ausblicken zu referieren; vielleicht nicht unmöglich, doch ungehörig, aus der durchmessenen Denklandschaft den – mitunter in Tunneln verschwindenden – Gleisstrang der zielstrebigen Argumentation rein für sich herauszupräparieren. Darum wählt Rez. die Methode eklektischen Durchgangs.) Spiel und Rolle werden bedacht, Selbststilisierung („Der humane Rang einer Zivilisation zeigt sich darin, ob in ihr die Heuchelei gedeiht, die ‚Verbeugung des Lasters vor der Tugend'..." 96), Metaphorik als nicht nachträglicher, sondern ursprünglicher Wortgebrauch und das neuzeitliche Vorurteil, etwas sei „um so objektiver, je weniger subjektiv es ist" (99). Wie Wittgenstein nimmt Verf. Dostojewskijs Satz auf, ohne Gott wäre alles erlaubt (195): 1. können nicht wir selbst das Wovor unserer Verantwortung sein; 2. entlastet nur Religion von lähmend universaler Verantwortung; 3. stellt einzig sie Verzeihung in Aussicht und schenkt so Zukunft. Das führt weiter zur *Zeit* sowie zu *Tod und Futurum exactum.* Bewußtsein als solches ist zeitlos, doch Person hat eine „Außenseite": „Natur"; sie lebt im Prozeß des Sich-äußerlich-Werdens durch die Zeit – als Bedingung für Intersubjektivität, doch um den Preis, daß Vollendung Vergangensein hieße. Im Todesbewußtsein erscheint jenseits vitaler Bedeutsamkeit der Horizont eines „Sinnzusammenhangs", der Nichtigkeit in Kostbarkeit verwandeln kann (128 f.). Erst solche Antizipation ermöglicht „jenes *Haben* des Lebens, das das Sein der Person ist" (131). Und nur ein Leben, das man hat, kann hingegeben werden (ja, Hergeben ist die „eigentliche Bewährung wirklichen Habens" – 133). Steht Lebendiges im Lebenskontext (Leidvermeidung als bestimmende ethische Perspektive), so zeigt sich innerhalb seiner das Gesicht von Person in eigentümlicher *Kontextunabhängigkeit* (das gilt ebenso für eine wahre Behauptung – während der Lügner sich um Kohärenz sorgen muß – welche indes gerade ein falscher Satz sprengt). Doch ist eben Person zugleich lebendig.

Zum *Sein von Subjekten* steht so die Diskussion mit jener Tradition an, in der die eingangs genannten Autoren argumentieren, der Bewußtseinstheorie von Person, die auf John Locke zurückgeht (dort schon sind der schlafende und der wache Sokrates nicht dieselbe Person – 153) und bei David Hume bereits die Konsequenzen eines solipsistischen „Instantanismus" zeitigt. Gegen dessen These: „We never really advance a step beyond ourselves", beruhen personale Existenz wie Wahrheit „immer auf einem ‚Sich-Verlassen' auf etwas, auf jemanden oder auf sich selbst" (157). Bewußtsein und Leben müssen wir in ihrer Kohärenz wahrnehmen. Darum ist auch der aristotelische *Seelen*-Begriff zurückzugewinnen, gegen die Verdrängung des Lebensprinzips nicht erst durch Descartes' *res cogitans,* sondern schon vorher in der christlichen Tradition durch die Geist-Seele. S. ficht also an beiden Fronten, gegen Dualismus wie Monismus, und hier gegen Idealismus wie Materialismus. Seelisches Erleben ereignet sich in der Zeit; aber wie Erleben als solches einer anderen Ordnung angehört als die es induzierenden materiellen Vorgänge, so sind die intentionalen geistigen Akte (die es nur als erlebte gibt) nach ihrem So-sein zeitlos und nicht einmal als physisch induziert zu denken. Dies trägt den Gedanken der Unsterblichkeit der Seele: ein Postulat der Liebe; das an Stimmigkeit gewinnt, sobald sich ihm der Gedanke einer neuen Leiblichkeit verbindet, in Erwartung eines Lebens jenseits triebhafter Vital-„ego"-zentrik: „*zoe* anstelle von *bios*" (174). Dessen naiver Egozentriertheit entreißt uns schon jetzt, uns zugleich radikal vereinzelnd, „das eindeutigste Signum der Person" (178), das *Gewissen.* Es gibt uns die Würde des Richters letzter Instanz in eigener Sache und verbietet zugleich, unsere Einzigkeit als Einzigartigkeit zu mißdeuten; gründet in der Vernunft und macht eben so allem „Vernünfteln" ein Ende. „Autonomie" schließt Gehorsam nicht aus; vielmehr mag es gerade (zumal wenn man selbst involviert ist) Gewissenspflicht sein, dem Urteil eines anderen zu folgen. Und zwar darf man niemals gegen sein Gewissen handeln, doch ihm zu folgen ist nicht in jedem Fall gut. Gegen „eine Art ‚moralischen Hedonismus'"(187) besteht. S. mit dem

Aquinaten auf der Schuld dessen, der „guten Gewissens" in *ignorantia iuris* handelt. Alle Gewissens-Pflicht gegen Personen nun läßt sich auf den Nenner bringen, sie als solche wahrzunehmen. Das geschieht – wie eingangs schon gesagt, doch jetzt in einem eigenen Kapitel entfaltet – nicht als Erkennen, sei es auch auf dem Wege von Vermutung oder Analogieschluß, sondern nur als *Anerkennung* (die weiß sich geschuldet, doch dies Wissen ist, statt ihr vorausgehend, mit ihr eins – 195). Deren praktische Relevanz wird zumeist über- oder unterbestimmt. Das Verfolgen eigener Zwecke erlauben wir bereits Tieren; Verzicht auf jegliche Instrumentalisierung machte ein Zusammenleben unmöglich; das Ideal reiner Kooperation in gemeinsamem Interesse hat bisher ungleich mehr Opfer gefordert als jeder Interessenkonflikt. Also ist der Kampf legitim. Politik sucht ihn zu domestizieren; doch muß die Anerkennung von Person als unbedingte sich selbst mit dem Kampf auf Leben und Tod vereinbaren lassen. Das spezifische Verhältnis zwischen Personen heißt freilich Frieden, als geschlossener ein Rechtszustand. S. selbst spricht an, daß im Zeitalter globaler Systeme derlei unwirklich klingt; doch können Personen sich nochmals frei dazu verhalten, daß sie nicht mehr Herr der Lage sind. Notierenswert sein Protest gegen das „penetrante personalistische Vokabular" (z. B. Vorschriften in Form des Danks für ihre Befolgung – 207) zu reibungsloserem Funktionieren.

Das führt zum Thema *Freiheit.* Es meint mehr als jene Distanz zur eigenen Natur und Situation, die der stoische Weise der Vernunft dankt. Er identifiziert sich mit dem Kosmos; der Christ steht ihm gegenüber, indem er sich zu dessen personalem Schöpfer verhält. Das eröffnet die Alternative von Selbstbehauptung und Selbsttranszendenz – und *agere sequitur esse.* Warum aber ist jemand so, wie er ist? Das Patt in der endlosen Diskussion läßt vermuten, daß die Frage falsch gestellt ist (nicht ein Selbst [in mir], ich selbst bin verantwortlich). S. unterscheidet ein Mit-sich-zu-Rate-gehen von Entscheidungen um Gut und Böse. Zu ersterem mündet seine Argumentation gegen den Determinismus (reductio ad absurdum; kein psychisches Kräfteparallelogramm; ‚Notwendigkeit' setzt ‚Möglichkeit' voraus, die wir im Können erfahren) in das Fazit: „Das Wissen um Ursachen kann nicht Wirkung eben dieser Ursachen sein" (227). Das zweite kannte die Antike nicht; in der Tat nicht als Willensakt denkbar. „Was wir lieben, darüber entscheidet nicht das Wollen, aber was wir wollen, darüber entscheidet die Liebe" (228). Und diese erfahren wir als spontane Antwort; Freiheit darin als „Freiheit von uns selbst" (230). Wir öffnen uns nicht in einem Entschluß, können uns jedoch der Eröffnung (der Wirklichkeit für uns bzw. unser für sie) verweigern – in (bei allen Gründen letztlich grundloser) Ratifizierung des natürlich ‚Egoismus'; daher die Rede von „Autonomie". Vermag nun mein primäres Wollen (H. Frankfurt: die „secondary volitions") mein konkretes Wollen zu bestimmen oder ist es nur ohnmächtiges Reflektieren? Der Alternative begegnet S., im Rückgriff auf William James, mit der These, es gehe um Lenkung der Aufmerksamkeit. Dafür das Beispiel *Versprechen und Verzeihen.* Zeigt sich sittliche Verpflichtung nicht gerade im Verbot einer „Reflexion, mit der Personen sich aus jeder Verbindlichkeit herausreflektieren können" (237)? Exemplarisch das Eheversprechen („die Entwicklung der eigenen Persönlichkeit … nicht mehr als unabhängige Variable zu verstehen" – 242). Wenn solch personale Identitätsstiftung im Bruch des Versprechens scheitert, dann heißt den Schuldigen darauf nicht festzulegen, sondern ihm zu erlauben, sich bezüglich des Getanen neu zu definieren: verzeihen. Das kann weder der Sokratiker noch jener, der das Böse dämonisiert („Niemand weiß, wenn er das Schlechte tut, vollkommen, was er tut" – 251); es gründet in der „ontologischen Verzeihung" (Glück und Wohlwollen 242) angesichts der Tatsache, daß wir einander nie „gerecht" werden können, und erfüllt sich in der Symmetrie von Versöhnung.

Zum Schluß erneut die Frage: *Sind alle Menschen Personen?* Stiftete erst Anerkennung Personalität, dann wäre deren Verweigerung nicht rechtfertigungsbedürftig. Schon das Sprachliche gibt zu denken; weder „Wann ist *etwas* jemand?" läßt sich fragen noch „Wann ist *jemand* als Person anzuerkennen?" 1. Art bei Lebewesen besagt Verwandtschaft. 2. Als jemand erkennt sich nur, wer als jemand behandelt wird. 3. Das Nichtvorliegen von Intentionalität ist nie so gewiß wie das Vorliegen. 4. Auch schwer Debile sind nicht, sondern haben ihre Natur. 5. Personen besitzen Potenzen, doch es gibt keine potentiellen Personen. 6. Der Anspruch auf Anerkennung als unbedingter kann nicht an stets nur hypothetischen empirischen Voraussetzungen hängen.

Es folgt der Anmerkungsteil zu den oft eindrucksvoll prägnanten Zitaten (wobei der Prägnanz mitunter nachgeholfen wird). Hier mag Rez. seinen Unmut nicht verschweigen, zu oft beim Nachschlagen düpiert. Es geht noch, wenn der Fundort in der Nähe liegt wie 266[26]: Art. 1 statt 2 (außerdem sind hier [25] und [26] zu tauschen); 269 (8.)[1]: 68 statt 69; 271[20]; § 19 statt 18; 272[20]: 114d statt 115a; 274 (18. Kap.)[2]: Art. 1 statt 3; oder wenn 270 (11. Kap.)[9] das S.th. I jeweils in I-II zu korrigieren ist; aber „Forma dat esse" (268[6])? (De princ. nat 1, Nr. 339f.; in etwa S.th I, 14, 2 ad 2; 75, 5 ad 3?) oder die „ultima solitudo" (267 [3. Kap.][1])? (Op. Ox. III, d. 1, 1, Nr. 17?) 272[7]? (76, 1?). Für eine Folgeauflage seien gleich noch weitere Corrigenda benannt (außer dem durchgängig entfallenen Œ bzw. Œu bei den französischen Werkausgaben): 10 13 v.u.: Derek (?); 46: *identitas;* 60 (mitte): systematisches Selbst*miß*verständnis (?); 85 10: *als* statt *an;* 126 (Abs. 2) 3: *un*vernünftig (?); 141 12 v.u.: *Pseudo-Dionysius* statt *Boethius;* einmal der falsche Dativ nach *als:* 186 12 v.u. (unabhängige Größen); 203 7: beziehen; 194 9: Gegebensein; 195 (mitte): Wahrnehmung; 268[12]: IV § 13; 271 (11. Kap.)[10]: Philosophie; [7]: Brief; [21]: Treatise of: 274 (17. Kap.)[4]: I, 115, 4. Doch noch dies möchte Rez. als eine Weise seines Danks verstanden wissen für ein Werk, in dem der Autor Wortmeldungen der letzten Jahre systematisch situiert und unterfängt und das seinerseits eine Wortmeldung – eben nicht bloß humaner Vernunft, sondern – vernünftiger Humanität bedeutet. Über Einzelnes sei jetzt bewußt nicht disputiert. Daß aber hier disziplinen-übergreifend gedacht und argumentiert wird, sollte man nicht als Weg zur Aufhebung „erkenntnisgewinnbringende[r] Arbeitsteilungen" sehen (U. J. Wenzel); es will nur den Ausweg verlegen, solche Arbeitsteilung als Alibi für den Verzicht auf ganzmenschliches Beanspruchtsein zu mißbrauchen. Das gilt vor allem für S. offen bekundete Orientierung am „Paradigma" der christlichen Religion. Sie besagt keineswegs, daß schließlich auch „die Schranke zwischen Philosophie und Theologie fallen" müßte. Das Verhältnis von Philosophie und Theologie ruft in der Tat nach Klärung. Doch ist das eine eigene andere Frage. Hier sollte man der Auseinandersetzung nicht dadurch auszuweichen versuchen, daß man die vorgetragenen – philosophischen – Argumente immunisierend als christlich-theologisch regionalisiert. J. Splett

Brüntrup, Godehard, *Das Leib-Seele-Problem.* Eine Einführung. Stuttgart u. a.: Kohlhammer 1996. 160 S.

Godehard Brüntrup, Dozent für Metaphysik an der Hochschule für Philosophie in München, legt mit diesem Buch erstmals im deutschen Sprachraum eine einführende Übersicht zum gegenwärtigen Stand der Diskussion um das Leib-Seele-Problem (LSP) vor. Dieses Problem besteht in der Frage, wie mentale Prozesse auf physische Prozesse bzw. mentale Zustände auf physische Zustände bezogen sind. – Durch die Erfolge der Biowissenschaften hat das LSP in den vergangenen Jahren eine besondere Aktualität gewonnen. Nobelpreisträger wie Francis Crick versprechen die Lösung dieses Problems durch die empirische Forschung. B. zeigt mit seinem Buch, daß dieses Versprechen voreilig ist und die Philosophie zur Klärung dieses Problems einen wesentlichen Beitrag leistet. Da sich die derzeitige Diskussion fast ausschließlich in der analytisch geprägten angelsächsischen Philosophie abspielt, stellt B. vornehmlich Positionen englischsprachiger Philosophen dar. Er orientiert sich dabei an der Frage mentaler Verursachung, also der Frage, ob mentalen Zuständen bzw. Prozessen eine kausale Kraft zugesprochen werden kann.

Im ersten Kapitel entwickelt B. eine erste Systematisierung an Hand der Dualität in unserer Erfahrung. Dabei ordnet er dem mentalen Bereich die Begriffe subjektiv, privat, unkorrigierbar, temporal, intentional und frei zu, dem Bereich des Physischen die Gegenbegriffe objektiv, öffentlich, korrigierbar, spatio-temporal, nichtintentional und determiniert. Das führt ihn zur Standardformulierung des Problems, die Bieri 1981 in die deutschsprachige Diskussion eingeführt hat (20): – [I] Die physische Welt ist kausal lückenlos geschlossen. – [II] Aus der kausalen Geschlossenheit der physischen Welt folgt die kausale Wirkungslosigkeit mentaler Entitäten. – [III] Mentale Entitäten sind kausal wirksam.

Diese drei Prinzipien sind nicht miteinander in Einklang zu bringen. Sie ermöglichen

aber ein Ordnungsschema für die folgende Darstellung der Positionen, je nachdem, ob diese Positionen [I], [II] oder [III] verneinen. B. fügt noch ein zweites Ordnungsschema an, das sich an der ontologischen Frage orientiert, ob mentale Entitäten einem vom physischen Bereich unabhängigen Bereich angehören. – Der Dualismus ist dabei diejenige Position, die diese Frage bejaht: Der Dualität in der Erfahrung entspricht ein ontologischer Dualismus von Mentalem und Physischem. In der Form eines interaktionistischen Substanzendualismus, wie er sich exemplarisch bei Descartes findet, wird das Prinzip [I] verneint. Dieser Interaktionismus, die Vorstellung also, daß z. B. unsere Wünsche einer denkenden Substanz (Seele) zugehören, die kausal mit der physischen Welt interagiert, ist zumindest für viele Gläubige das Vorstellungsmodell schlechthin. Es ist eine bedeutende Leistung von B., daß er diesen Dualismus im Unterschied zu den neueren englischsprachigen Einleitungen ausführlich darstellt. Einerseits bringt er die cartesischen A-priori-Argumente und ihre moderne Weiterführung durch Bealer, andererseits die A-posteriori-Argumente, wie sie typischerweise Eccles entwickelt hat. Die apriorischen Argumente arbeiten rein begrifflich. Der Fehler dieser Argumente besteht darin, daß aus dem, was unter epistemischen Bedingungen (de dicto) gedacht werden kann, darauf geschlossen wird, was in Wirklichkeit möglich ist (de re). – Auch die Rekonstruktion, wie sie Bealer vornimmt, hängt von Voraussetzungen ab, die nicht notwendigerweise geteilt werden müssen. Deshalb bleibt eine apriorische Beweisführung für den Dualismus problematisch. Aber auch die aposteriorischen, auf der Quantenmechanik beruhenden Argumente von Eccles können nicht überzeugen. Eccles will das Problem der psychophysischen Wechselwirkung dadurch lösen, daß er mit Hilfe einer bezweifelbaren Ad-hoc-Hypothese zu zeigen versucht, daß sogenannte Psychonen mit den Nervenzellen interagieren können, ohne die Gesetze der Physik zu verletzen. – B. baut in dieses dritte Kapitel den vielleicht zentralsten Abschnitt des ganzen Buches (46–50), der vorher (19) bereits angeklungen war, ein: Warum ist überhaupt von einer kausalen Geschlossenheit der physischen Welt auszugehen? Zu diesem Zweck erläutert er die Prinzipien eines methodologischen Physikalismus (alles Physische ist physisch zu erklären) und der Exklusion von Kausalerklärungen, d. h. man kann nicht dasselbe Ereignis kausal *vollständig* auf zwei Weisen erklären, wie man auch nicht zwei völlig verschiedene Landkarten derselben Region machen kann. Außerdem führt er in die Quantenmechanik ein (57–61). An späterer Stelle wird er diese Darstellung ergänzen (146–149). Die Berücksichtigung der Quantenmechanik ist deshalb notwendig, weil sie aufgrund ihrer unterschiedlichen Interpretierbarkeit für mehrere, sich wiedersprechende Lösungen des LSP zur Hilfe genommen wird.

Im vierten Kapitel behandelt B. den nichtreduktiven Physikalismus. Diese Position vertritt die These, daß der Bereich des Mentalem vom Physischen abhängig ist, ohne auf diesen reduziert werden zu können. Sie behauptet die kausale Wirksamkeit mentaler Ereignisse bei gleichzeitiger kausaler Geschlossenheit der physischen Welt. Eine emergenztheoretische Begründung dieser These, nach der die neuartige Systemeigenschaften (das Mentale) aus dem Physischen bei einer bestimmten Komplexität auftauchen, kann jedoch entweder nur die kausale Wirksamkeit mentaler Ereignisse oder aber die kausale Geschlossenheit der physischen Welt begründen; denn entweder „sind die neuartigen emergenten Eigenschaften aus sich heraus kausal wirksam oder aber sie haben keine eigene kausale Kraft und übernehmen all ihre kausalen Kräfte nur von ihrer physischen Basis" (72). – In ähnliche Schwierigkeiten geraten die Supervenienztheorien. Eine aussagekräftige Supervenienztheorie enthält drei Elemente, Kovarianz der supervenienten mentalen Eigenschaften mit den subvenienten physischen Eigenschaften (1) Abhängigkeit der supervenienten Eigenschaften von den subvenienten Eigenschaften (2) gleichzeitige Nichtreduzierbarkeit der supervenienten Eigenschaften (3). Im Unterschied zu den Emergenztheoretikern verstehen die meisten Vertreter der Supervenienztheorie die mentalen, supervenienten Eigenschaften als vollständig durch ihre physikalische Basis bestimmt. Dann aber stellt sich die berechtigte Frage, warum die supervenienten Eigenschaften nicht auf ihre physikalische Basis reduzierbar sein sollten. – Auch Davidsons Theorie zeigt, daß ein nichtreduktiver Physikalismus nur auf der Ebene der Erklärung, aber nicht ontologisch von einer Kausalität des Mentalen reden kann. Zu Recht spricht Brüntrup deshalb von „Dualismus in der Ideologie, Monismus in der Ontologie". Al-

lerdings haben dies sowohl Supervenienztheoretiker als auch Davidson selbst eingeräumt. Den Vorwurf, das Mentale sei nur epiphänomenal, hätte also keine eigenen kausalen Kräfte, könnten sie mit ihrer monistischen Ontologie kontern: Mentale Ereignisse sind gerade tokenidentisch mit physischen Ereignissen und haben qua Identität eine kausale Kraft, die in strikter Gesetzmäßigkeit freilich nur auf der physischen Ebene faßbar wird. – Doch wenn eine Nichtreduzierbarkeit nur epistemisch gilt, warum sollte man dann nicht gleich einen reduktiven Physikalismus vertreten? Im fünften Kapitel stellt Brüntrup deshalb zwei der gegenwärtig wichtigsten Positionen dar, Lewis' begrifflichen Funktionalismus, der genauer als psychophysische Typenidentitätstheorie zu verstehen ist, und den starken tokenidentischen Maschinenfunktionalismus. Lewis' Grundidee besteht darin, einen mentalen Zustand über seine kausale Rolle zu identifizieren. Die wissenschaftliche Theorie identifiziert diese kausale Rolle mit einem neuronalen Zustand. Also sind beide Zustände identisch. Doch besteht eine Assymetrie: Nur die physikalische Analyse bestimmt die Natur des Zustands tatsächlich. Dagegen beschreitet der starke Funktionalismus einen anderen Weg. Er „will nicht nur eine funktionale Analyse der alltagspsychologischen Begriffe liefern, sondern behauptet, daß die wissenschaftlich erforschbare Natur des Mentalen in seiner funktionalen Organisation liegt" (98). Gegen beide Formen des Funktionalismus wird von Kritikern geltend gemacht: Mentale Zustände haben einen intrinsischen Erlebnisgehalt, der sich nicht funktional bestimmen läßt. Außerdem sei das Reduktionsprogramm utopisch. – Dieser Vorwurf, ein utopisches Programm zu verfolgen, trifft auch die radikalsten Lösungen des LSP, Dennetts Abstraktionismus und den eliminativen Materialismus der Churchlands. Beide Positionen bezweifeln die Realität des Mentalen. Das einzige, was wirklich ist, ist das Physische. Mentale Zustände sind nicht mit physischen Zuständen identisch, sondern die Rede vom Mentalen ist nur begriffliche Abstraktion (Dennett) bzw., noch radikaler, ein einziger Irrtum (Churchlands). Die Naturwissenschaften würden dies in der Zukunft erweisen. – Doch vielleicht liegt die Lösung außerhalb dessen, was Menschen möglich ist. Im letzten Kapitel thematisiert B. deshalb McGinns Annahme, daß eine Lösung des LSP unsere kognitiven Grenzen übersteigen würde. Eine solche Annahme hat allerdings etwas Unbefriedigendes, wie Brüntrup selbst betont. Anschließend erläutert er die problematische Voraussetzung aller besprochenen Lösungsversuche, ihren metaphysischen Realismus. Er beendet seine Übersicht mit einem Ausblick auf eine Zwei-Aspekte-Theorie, also die Theorie, daß das Mentale und das Physische zwei Aspekte der einen Wirklichkeit seien. Dafür macht er die bohmsche Interpretation der Quantenmechanik fruchtbar. Zugleich räumt er jedoch auch die Vorläufigkeit dieses Versuchs ein.

B. hat eine kompakte Einführung in das LSP geschrieben, die den Leser mit einer inneren Notwendigkeit von Position zu Position führt. Im Buch selbst werden eine Fülle von für die analytische Philosophie wichtigen Begriffe, wie „mögliche Welten-Semantik", „Supervenienz", „Ramsey-Satz" erklärt. Zudem schließt es mit einem nützlichen Glossar zu Fachtermini des LSP. Allerdings sollte man sich durch das Wort „Einführung" nicht täuschen lassen. Der Band ist anspruchsvoll und verlangt die Bereitschaft, manche Passagen mehrfach zu lesen. Wer dazu bereit ist, hat nach der Lektüre von B.s Buch einen ausgezeichneten Überblick über das LSP unter dem Aspekt mentaler Verursachung gewonnen. N. Knoepffler

Haeffner, Gerd, *In der Gegenwart leben.* Auf der Spur eines Urphänomens. Stuttgart u. a.: Kohlhammer 1996. 171 S.

Jeder von uns lebt in der Vergangenheit. Aber man kann auch woanders leben, z. B. mittels Phantasie in der Gegenwart oder Zukunft. Das sind Möglichkeiten für den Menschen, aber auch Gefahren. Was bedeutet es, angesichts dieser Möglichkeiten und Gefahren in der Gegenwart zu leben? Das zu sagen ist offenbar nicht leicht. Es dennoch zu sagen und sich damit der „Gegenwart" als einem „Urphänomen" anzunähern, macht sich Haeffner (H.) zur Aufgabe.

In einem ersten Teil (A) werden zunächst einige wertvolle sprachliche Hinweise gegeben (12ff.) „Gegenwart" oder „gegenwärtig" kann zeitliche oder räumliche Bedeutung

haben. Erstere ist gegeben in dem Ausdruck „der gegenwärtige König", zweitere in dem Satz: „der König ist gegenwärtig". Im lateinischen „präsens" ist die räumliche Bedeutung die ursprüngliche (13). Gleiches gilt für das deutsche „Gegenwart". Denn „-wart" kommt nicht von „warten", sondern hängt mit dem lateinischen „vertere" (wenden) zusammen und verstärkt das bereits räumliche „gegen" (13 f.). – Räumliche und zeitliche Gegenwart können zwar auseinanderfallen. Sie bilden aber doch eine ursprüngliche Einheit (15 ff.). Diese besteht in einem Sein-bei-etwas, d. h. einem etwas, das in sich steht, mich aber „angeht" und so mein Bei-mir-selbst-Sein vertieft. Stets wird hierbei ein zeitlich räumlicher Rahmen mitentworfen, in welchen sich das gegenwärtige Ereignis einfügt. Aber das Verhältnis scheint ein asymmetrisches zu sein, da der objektive Rahmen nicht ohne den subjekthaft bestimmten Gegenwartspunkt auskommt, dieser aus jenem Rahmen aber nie einfachhin abzuleiten ist (16).

Im Gespräch mit vier Philosophen (Teil B) wird die Thematik weiter erschlossen. Zunächst mit *Blaise Pascal* (19 ff.): Nach ihm leben wir meistens in der Zukunft oder Vergangenheit, „weil uns das Gegenwärtige für gewöhnlich verletzt" (19), d. h. als schwer erträglich erscheint. Das aber bedeutet: Wir leben eigentlich nie, da uns doch nur die Gegenwart gehört. Daß wir in der Gegenwart leben könnten und müßten, darauf weist uns die „schuldbewußte Trauer" (25) hin, die uns bei der Fluchtbewegung erfaßt. Unsere Aufgabe bestünde, wie wir fühlen, darin, ganze Menschen zu sein. Doch eben dies ist beschwerlich, und so ziehen wir normalerweise die „Zerstreuung" vor (25). Die geforderte Gegenbewegung wäre die „Sammlung". H. faßt zusammen: „Der gesammelte, innerlich beruhigte Mensch ist in einer Weise bei sich, die es ihm erlaubt, sowohl dem Andrängenden gegenüber eine freiere, distanziertere Haltung zu haben als auch dem Begegnenden eine größere und sensiblere Empfänglichkeit entgegenzubringen" (28). – Nach *Sören Kierkegaard* (29 ff.) hat der Mensch eine bestimmte Verfaßtheit, ist aber damit nicht ein bloßes Faktum. Denn es gilt für ihn, das, was er ist, als Selbstverhältnis zu vollziehen. Kierkegaard nennt dies die „Wiederholung". Erst wenn der Mensch die ihm eigene Synthese aus Zeitlichkeit und Ewigkeit in der rechten Weise vollzieht, ist er als Geist er selbst. Die Möglichkeit dazu gibt ihm der „Augenblick". Kierkegaard: „Der Augenblick ist jenes Zweideutige, in dem Zeit und Ewigkeit einander berühren, und hiermit ist der Begriff der *Zeitlichkeit* gesetzt, in der die Zeit beständig die Ewigkeit abreißt und die Ewigkeit beständig die Zeit durchdringt" (34). Ein erster Versuch, diese Synthese einzuholen, ist der des Ästhetikers. Er meint sie im Erleben der sinnlichen Unmittelbarkeit zu finden, und, da diese rasch entschwindet, in ständiger und rastloser Wiederholung solchen Erlebens. Dagegen weiß sich der Ethiker vom Unbedingten und Ewigen angesprochen und in Pflicht genommen. Er hat einen höheren, gleichsam überzeitlichen Standpunkt, der zu ihm wesentlich gehört. Doch das Problem, an dem er scheitert, ist die Schuld. Die Macht der Vergangenheit kann durch keine Zukunft gebrochen werden, es sei denn durch eine Zukunft, die zugleich die alles begründende Macht selbst ist, so daß der Mensch im Blick auf sie, wie der Autor sagt, fähig ist, „seine Vergangenheit nach vorne zu wiederholen" (55). Dies ist aber nur dem religiös Glaubenden möglich, genauer gesagt dem Christen. H.: „Die Macht der Vergangenheit, daß nämlich das Getane in alle Ewigkeit das Getane bleibt und als solches in seinen Auswirkungen das zu Tuende prägt, wird überwunden von der größeren Macht neuer Zukunft und macht so wieder frische Gegenwart möglich" (56). Durch Christus kann dies dem Menschen zugesprochen werden, und der Glaube daran setzt den Menschen mit dem Jesus der Geschichte in eine „Gleichzeitigkeit", die der höchste Vollzug jener Synthese ist. Nach *Ernst Bloch* (63 ff.) ist der moderne Mensch metaphysisch heimatlos geworden. Für ihn gelten keine tragenden Ordnungen mehr. Doch ist dies ein Zeichen seiner Kreativität. Denn er will selbst gestalten und nicht mehr einfach vorfinden und hinnehmen. Damit ist er mehr als je zuvor auf sich selbst zurückgeworfen. Wer aber ist er selbst? Er ist sich dunkel. Seine eigene Unmittelbarkeit kann er gar nicht erleben, es sei denn, er betrachte sich aus einer Distanz, d. h. als Gewesenen. „Daß ich gehe, spreche, ist nicht da. Erst unmittelbar nachher kann ich es vor mich hinhalten" (68); „wir leben uns, aber wir ‚erleben' uns nicht" (68). Das Dunkel der Selbstpräsenz ist freilich auch Potentialität, Quelle der Kreativität und des Neuen. Von ihm aus wird Zukunft und Vergangenheit unableitbar neu gestiftet. Dichte Erfahrungen des Schöpferischen oder des Staunens zei-

gen uns dann ein „Zuhause", wo „wir noch niemals waren" (80). Da diesem Tun aber in keiner Weise so etwas wie Gewährung oder Verheißung entgegenkommt, wirken Blochs Ausführungen zuweilen verkrampft voluntaristisch. H. dazu: „Jedenfalls erhebt sich der Verdacht, daß hier ein Wollen an die Stelle einer fehlenden Gegebenheit tritt" (84). – Bei *Martin Buber* (86 ff.) finden wir den oben schon genannten Aspekt des räumlichen Gegenübers besonders hervorgehoben. Denn im begegnenden Du erfüllt sich nach Buber das, was eigentlich Gegenwart ist. Erst von ihr abgeleitet (gleichsam als platonisch sekundäre Sphäre des Scheins gegenüber dem Sein) konstituiert sich das Verhältnis zu den Gegenständen, zum Es. Denn erst durch eine aus dem Verfügen- und Durchschauenwollen kommende Vergegenständlichung bildet sich diese Sphäre aus. Hinwiederum hat der Du-Bezug mit Gewährung und Beanspruchtsein zu tun. Erst in diesem Beansprucht- und Gemeintsein bin ich zu mir selbst erweckt. Erst so eröffnet sich mir eine eigentliche Welt. Diese Eröffnung muß allerdings nicht von einer faktischen Person mir gegenüber ausgehen. Das Beanspruchtsein und damit die Erfahrung intensiver Gegenwart sieht Buber nämlich besonders in der künstlerischen Inspiration gegeben (93). Dennoch sind die verschiedenen Gegenwartserfahrungen umgriffen von der Begegnung mit dem göttlichen, „ewigen Du" (98). Ihm entspricht im Menschen ein Du-Apriori, das aber nicht ohne das Angerührtsein durch jenes göttliche Du zustande kommt. Das Wort „Gott" ist der „innersten ‚Schicht' der Gegenwart" (99) zuzuordnen. – *Simone Weil* (102 ff.) sieht im gegenwärtigen Verlust aller traditionellen Ordnungen die Chance für einen Neuaufbau. Der Mensch ist schöpferisch. Sein „Verlangen (désir)" ist ein „Drang des Geistes auf die Zukunft hin" (103). Die so sich bildende Spannung zwischen noch ausstehender Erfüllung und jetzigem Handeln macht die „Zeit" aus. Die Zeit untätig mit bloßem Wünschen zu verbringen ist Faulheit (literarisches Exempel: Oblomow, 103). Entsprechend ambivalent ist die „Imagination" (104 f.) als schöpferischer Vorlauf, aber auch als Flucht. Doch ist der Zukunftsbezug ebenso wichtig wie der Vergangenheitsbezug. Wer die beiden nicht hat, schrumpft auf momentane Faktizität zusammen. Er verliert sein Selbstsein und wird manipulierbar. Den Verlust der Zukunft beobachtet Weil z. B. an Fabrikarbeitern (107). Die Zerstörung der Vergangenheit geht ihr an den kolonialisierten Polynesiern auf (109). Zeit zu erfahren bedeutet freilich auch das Bewußtsein des Angekettetseins an sie und mit ihr an den Leib, wie Simone Weil in Anspielung an Platons Höhlengleichnis bemerkt (111). Demgegenüber gilt es, die Zeit als Bild der Ewigkeit zu begreifen (ebenfalls Platon) und (dies ist nicht mehr platonisch) sie zu einem solchen zu „machen" (115), indem die Unterwerfung unter die Zeit zugleich schöpferisch tätiges (Selbst-)Verhältnis ist. Mehrfach zitiert sie Bacons Devise: „homo naturae parendo imperat" (112). Das Verhältnis jedoch, welches die Zeit zur Gegenwart in einem erfüllten und die Zeitdimensionen in sich versammelnden Sinn werden läßt, ist die „Aufmerksamkeit". Sie ist eine „kontemplative Einstellung" (124), die zum „Sein" durchstößt und „Freude" mit sich bringt (124). So kommt sie zu dem Schluß: „Die Aufmerksamkeit ist auf ihrer höchsten Stufe das Gleiche wie das Gebet. Sie setzt Glaube und Liebe voraus" (123).

In einem letzten Teil (C) werden dis bisherigen Linien zusammengeführt. Wir Menschen haben die Gegenwart offenbar nicht als bloße Fixierung auf sie, sondern stets zusammen mit der Möglichkeit, uns von ihr abzuwenden und in der Vergangenheit und Zukunft zu leben. Erst diese Distanzierung macht uns gegenwartsfähig und läßt die Gegenwartserfahrung zu einer freien Zuwendung werden. – Vergangenheit und Zukunft können wir uns vorstellend vergegenwärtigen. Ich bin dabei allerdings auch der Regisseur ihrer „Vorstellung" (im Sinne des Theaters) und habe beide nur „jetzt". Mein gegenwärtiges Leben ist mir niemals direkter Gegenstand. „Je mehr man engagiert lebt, desto weniger lebt man reflektiert; je mehr man lebt, desto weniger hat man sich als Gegenstand" (134). Ich habe die Gegenwart nur indirekt, nämlich im Hingegebensein an das gegenwärtig Andere (135). Die (indirekte) Selbstgegenwart ist immer im Spiel (135 f.), auch die Gegenwart einer umgebenden „Welt" (136). Zugleich kommt das Begegnende in meine, und ich komme in seine Gegenwart (139). Denken wir etwa an Menschen, die Präsenz ausstrahlen, die aber auch anderen Menschen Präsenz einzuräumen vermögen (140 f.), oder an die uns zuweilen beherrschende Präsenz eines Kunstwerkes (142) oder (vielleicht durch das Kunstwerk hervorgerufen) an die Präsenz von sinnli-

chen Dingen (143)! Gegenwart kann dabei so mächtig werden, daß wir uns denkend von ihr distanzieren müssen (147). – Solche Distanzierung und die Fähigkeit, nicht in der Gegenwart, sondern in Vergangenheit und Zukunft zu verweilen, ist zugleich der Grund dafür, in der Gegenwart leben zu können (149 ff.). Nur im Ineinander von Abwesenheit und Anwesenheit „habe" ich Vergangenheit, Zukunft und Gegenwart (151 ff.). Deren „Zugleich" (154) ist die Basis der Erfahrung der Zeit und ihrer Dimensionen, aber auch ihrer Überschreitung auf die Ewigkeit hin (154 ff.). Dieser Schritt ist als vollzogener immer schon Hintergrund und Möglichkeitsbedingung für die Zeiterfahrung. Doch kann und soll er auch immer wieder neu in der Erfahrung vollzogen werden. Denn „daß sich Vergangenheit und Zukunft in der Gegenwart konzentrieren, erfahren wir wohl nur in jener Sammlung, die durch das Aufscheinen des objektiv Ewigen in einer endlichen Erlebnisgestalt möglich wird" (155). – Das rechte, also das wahrhaft humane Leben in der Gegenwart (158 ff.) hängt an der gelingenden Verknüpfung dieser Aspekte. Es hängt an einem Seinlassenkönnen der Vergangenheit und Zukunft (159 ff.) und an einem durch die zeitlichen Distanzierungen ermöglichten aufmerksamen Verweilen beim gegenwärtig Anderen. Denn: „Was uns ‚heißt', in der Gegenwart zu leben, ist diese selbst. Dieses ‚Geheiß' ist eine sehr leise Einladung. Man könnte sie als einen Ruf der Stille beschreiben" (169).

Das Buch von H. verbindet strenge Philosophie mit einer Art meditaver Anleitung zur Erfahrung und ihrer reflektierenden Vertiefung. Es zeichnet sich aus durch ein behutsames Nach-denken philosophischer Positionen wie durch ein an der phänomenologischen Tradition der Philosophie geschultes Beschreiben und Entfalten exemplarischer Situationen. Daß Philosophie erfahrungsrelevant ist (erfahrungserschließend, -vertiefend und -fördernd), das kann bei der Lektüre dieses Buches selbst zur Erfahrung werden.

J. Schmidt S. J.

Leib und Gefühl. Beiträge zur Anthropologie. Hrsg. *Michael Großheim* (Studien zur Neuen Phänomenologie 1). Berlin: Akademie Verlag 1995. 306 S.

Der interdisziplinäre Sammelband *Leib und Gefühl* enthält eine Sammlung von Vorträgen, die auf dem 2. Symposion der Gesellschaft für Neue Phänomenologie gehalten wurden. Das Anliegen dieses Bandes ist einmal „eine philosophisch grundlegende Sichtung" der Phänomenbereiche Leib und Gefühl, zum anderen die Erbringung des Nachweises, „daß philosophische Bemühungen in der Lage sind, andere Wissenschaften anzuregen" (7).

I. Philosophischer Teil: *Hermann Schmitz* entfaltet im einführenden Teil „Leib und Gefühl in der Kunst" seine der traditionellen rhetorischen Protoästhetik verwandte These, Kunst sei eine Weise der „antwortenden Vergegenständlichung", die es dem von Eindrücken und Atmosphären betroffenen Menschen ermögliche, „sich zurechtzufinden und zu dem Betroffenmachenden in ein mehr oder weniger stabiles, mindestens nicht ganz haltloses Verhältnis zu setzen" (10). Gegen die reduktionistische Sichtweise des „Physiologismus", d. h. der Lehre, „daß Botschaften aus der Außenwelt zum Menschen nur auf dem Wege über gewisse Körperteile wie Auge, Ohr, Nerven, Gehirn gelangen, und nur in dem Maß, wie solche Körperteile Reize aufnehmen und durchlassen", bringt er vor, daß „jeder vollsinnige Mensch ... Dunkelheit, Stille, leeren Raum, Zeit, Atmosphäre, Sachverhalte und Situationen nicht weniger als Farben, Schälle, Flächen und Bewegungen" wahrnehme (11). *Andreas Wildt* setzt sich mit Schmitz' Moralphilosophie auseinander, in der „verbindliche rechtlich-moralische Geltung auf eine in bestimmter Weise qualifizierte ‚Autorität von Gefühlen' zurückgeführt wird (27). Obwohl Wildt der Sache nach grundsätzlich Schmitz' Ansatz teilt, bemängelt er zwei Dinge: zum einen habe „Schmitz kein ausreichendes Kriterium zur Unterscheidung der moralischen von den nicht-moralischen Gefühlen entwickelt", zum zweiten seien „seine Ideen zu einer rationalen Kritik moralspezifischer Gefühle ... nicht ausreichend dafür, deren normativen Geltungsanspruch, also ihre moralische Autorität, so weit zu verteidigen, daß sie als entscheidende Evidenzen moralischer Argumentationen akzeptiert werden können und müssen" (27). *Jürgen Frese* vergleicht Gefühlsstrukturen mit einer Opernpartitur (45). Dieses Bild dient ihm als Leitfaden für die Beschreibung von Ge-

fühlen in dreizehn Thesen. Sie stützen sich auf eine Definition der Gefühle als „räumlich ergossene Atmosphären, deren im leiblichen Spüren als machtvoll ergreifend erlebter Anspruch sich verdichten kann zu komplexen Situationen ...“ (50). *Hilge Landweer* untersucht die Möglichkeit der „Verständigung über Gefühle“, ausgehend von dem Paradox, daß einerseits jeder Gefühle kennt, andererseits Gefühle eminent subjektiv zu sein scheinen, da niemand genau wissen kann, wie der andere ein bestimmtes Gefühl empfindet. Zwischen den beiden sich hieraus ergebenden extremen Standpunkten des „Gefühls-Universalismus“ einerseits, der von einer allgemein möglichen sinnvollen Verständigung über Gefühle ausgeht und des „radikalen Gefühls-Relativismus“ andererseits, der die intersubjektive Vermittelbarkeit von Gefühlen ablehnt, sucht Landweer eine vermittelnde Lösung (71). *Reiner Wiehl* folgt einem Hinweis von Nietzsche, wenn er versucht, das Gefühlsleben mittels der beiden Disziplinen Chemie und Historie, die für ihn „in einer Hermeneutik des Gefühlslebens untrennbar zusammen“ gehören, zu erschließen (89). Während die „Chemie der Empfindungen“ es mit den Elementen, deren Verbindung und Trennung, den „chemischen“ Ursachen und Wirkungen, sowie den Wertigkeiten zu tun hat, die die Elemente positiv oder negativ an bestimmte Gefühlsgegenstände binden, spürt die historische Betrachtungsweise den „Triebschicksalen“ der sich „an Geschichten oder als Bestandteile von Geschichten“ zeigenden Gefühle und Empfindungen nach (90). *Christopher Macann* skizziert im Anschluß daran eine Theorie der persönlichen Beziehungen, die durch die vier Stadien: Einfühlung, Entfremdung, Isolierung und Sympathie gekennzeichnet ist (97). Ausgangspunkt und Grundlage ist die „einfühlende Beziehung“, die Schelers Begriff der „Sympathie“ nahesteht: „eine primordiale Situation, in der das Selbst *das Leben des Anderen als sein eigenes lebt*“ (98). Bezüglich der zweiten Ebene, der der „Ent-fremdung“, begnügt sich Macann mit einem Verweis auf Sartres *Das Sein und das Nichts* (105f.), wobei für den Leser, der Sartre nicht kennt, weder der konkrete Inhalt seiner Theorie noch der Zusammenhang mit der ersten Ebene ganz klar wird. Nachdem das Selbst auf der zweiten Ebene immer perversere und destruktivere Formen der Beziehung erlebt hat, zieht es sich auf sich selbst zurück und findet sich dabei wieder (dritte Ebene: Isolation), wodurch die vierte Ebene, die Rückkehr zum Anfang, zur Sympathie, möglich wird, die allerdings nun insofern verändert ist, als in ihr „das Selbst *das Leben des Anderen als anderes lebt*“ (107). Die Erfahrung von Anwesenheit untersucht *Michael Hauskeller.* Er spricht von Anwesenheit so, daß damit „immer schon Erfahrung von Anwesenheit“ gemeint ist; was auf keine Weise erfahren werde, sei auf keine Weise anwesend (110). Erfahrung erschöpfe sich jedoch nicht in der sinnlichen Wahrnehmung, sondern es gebe in der Erfahrung etwas wie eine „Realitätsgewißheit“, die jede bloße Ansammlung von Sinnesdaten übersteige. Gegen die heute vielfach als selbstverständlich betrachtete Meinung, ohne Sinnesorgane könne es keine Wahrnehmung geben, wird von ihm das Empfinden atmosphärischer Ausstrahlung, die über das nur sinnlich Erfahrbare hinausgeht, ins Feld geführt: „wir spüren Anwesenheiten auch dort, wo sinnlich nichts mehr gemerkt wird, in völliger Dunkelheit, in völliger Stille“ (113). Welterfahrung ist für Hauskeller immer auch Anwesenheitserfahrung – sowohl Erfahrung der Anwesenheit der Welt für mich als auch Gewahrwerdung meiner Anwesenheit für die Welt (117).

II. Beiträge aus anderen Wissenschaften: Der Erziehungswissenschaftler *Horst Rumpf* setzt sich mit dem aktuellen pädagogischen Slogan: „Mit allen Sinnen lernen“ auseinander, der sich gegen die „‚Verhirnlichung‘ der Lernprozesse“ richtet (119). Er unterscheidet zwei Formen der sinnlichen Betätigung: einerseits den zweckgerichteten Einsatz der Sinne im Dienst instrumenteller Weltbewältigung, bei dem er eine Tendenz zur „Forcierung der Sinnlichkeit“ feststellt, „die es darauf anlegt, vom Bann und den Einschränkungen der Sinnlichkeit möglichst freizukommen“, und andererseits eine nichtinstrumentelle, „sicheinlassende Sinnlichkeit“ (121). Zugewinn an Sinnlichkeit bedeutet für Rumpf nicht bloße Quantitätssteigerung einer der beiden Sinnlichkeitsformen. Vielmehr liegt die „Pointe“ für ihn darin, „daß das Widerspiel beider Arten kunstvoll inszeniert wird“ (124). Der Kulturwissenschaftler *Hartmut Böhme* will aus Sicht der Goethezeit aufzeigen, daß die Debatte zwischen Naturalismus und Konstruktivismus in der Naturästhetik müßig ist. Unter Konstruktivismus versteht Böhme „jene Auffassungen, die argumentieren, daß die Vermögen, durch welche wir uns auf anderes

beziehen, ... immer schon – transzendental, historisch, sprachlich oder kulturell – konstituiert sind" (129). Die naturalistische Position vertritt demgegenüber die Meinung, daß „in den Wahrnehmungsakten, objektbezogenen Handlungsvollzügen, kulturellen Aneignungsformen irgend etwas anderes als wir selbst sich artikuliere, also etwa die Natur oder die Dinge" (129). Am Beispiel eines Wortes von Walter Benjamin, der von der „Stummheit" als einer „Traurigkeit der Natur" spricht, entfaltet Böhme seine eigene These: „Natur – oder ein Teil von ihr – kann in unsere Wahrnehmung fallen, derart, daß sie dabei in uns, als selbst ihr zugehörige Lebewesen, inne wird in einer Trauer, die wir nicht als unsere, sondern als ihre spüren" (131), anders ausgedrückt: „das Empfindungsvermögen selbst *und* seine Form der Kultivierung ist als die Weise zu verstehen, in der wir uns – eben auch als Natur realisieren" (132). Dem Dramaturgen *Lenz Prütting* geht es um die Erklärung des Phänomens des „Mitgehens", bzw. der Bühnen-Illusion (141). Die traditionellen Erklärungsmodelle, z. B. die „Einfühlungstheorie" von Lipps, Geiger u. a., führen in Aporien. Allein der von H. Schmitz geprägte Begriff der „Einleibung" vermag nach Prütting den Sachverhalt des „Mitgehens" des Zuschauers mit dem Schauspieler zufriedenstellend zu beschreiben und zu deuten (143). Die „transorchestrale [den Orchestergraben überspringende] Einleibung", wie Prütting das „Mitleben" deshalb auch nennt, ist kein isoliertes Phänomen, sondern Teil eines zugleich aktiven und passiven Verhaltenskomplexes, der sich aus den Verhaltensweisen: aufmerken, sich ausrichten, „aufmachen" (= sich öffnen, sich einlassen auf), einleiben und mitgehen zusammensetzt (147). Der Archäologe und Kunsthistoriker *Heiner Protzmann* geht anhand von neunzehn Abbildungen menschlicher Skulpturen aus verschiedenen Epochen der Frage der Raumwirkung von Masse unter dem Gesichtspunkt der Distanzbildung nach und kommt hierbei zu dem Ergebnis, daß „Wirkung ... Massendichte bzw. eine gewisse Tiefe des Volumens, Raumgriff der Komposition im realen wie seelischen Sinn" voraussetzt (160). *Herbert Jardner,* Assistent am Seminar für Indonesische und Südseesprachen der Universität Hamburg, geht aus von der Schmitzschen These, das Wohnen sei eine Weise, „sich leiblich mit räumlich ergossenen Atmosphären auseinanderzusetzen, um der bloß passiven Ergriffenheit durch sie zu entgehen, indem der Mensch sie sich nahebringt, vertraut und gewissermaßen gefügig macht". Diesen Gedanken überträgt er auf die Bräuche der Atoin Meto, eines Volksstammes in West-Timor, für die nicht nur die Behausung, sondern insbesondere auch die Kleidung die Funktion der Umfriedung des Leibes erfüllt (173). Hierbei spiele insbesondere die Musterung der Stoffe mit Hakenmotiven eine große Rolle, die symbolisch „Gefühle der Angst und des Schreckens vor anziehenden, bannenden Mächten" repräsentieren, „die im ungeschützten Draußen der Welt als schlimmer Tod, als lauerndes Krokodil oder als gegen ihn gerichtete Magie gegenwärtig sind" (188). Die Nachahmung dieser Mächte im Hakenmotiv sei „ein Exorzismus, welcher der ziehenden Kraft der Mächte des Draußen die bannende Macht dieser Motive entgegenhält" (189). Der em. Ordinarius für Psychiatrie *Wolfgang Blankenberg* untersucht „das Sich-Befinden zwischen Leiblichkeit und Gefühl" (193), besser: „zwischen ‚Leben' und ‚Erleben'" (203). Das Verhältnis des Sich-Befindens zum Leib bezeichnet er als ein „Grundverhältnis", da „im Befinden das Erleben die Bedingtheit seiner selbst – diese als ihren eigensten ‚Gegenstand' freilich ganz ungegenständlich, nämlich zuständlich – erfährt" und „dabei auf die eigene Kontingenz verwiesen" wird (202). Im Hinblick auf das Gefühl (im engeren Sinne) stellt die Befindlichkeit „eine marginale, elementare Stufe des Erlebens dar", ein „Grund-gefühl, auf dem alles intentional gerichtete Fühlen basiert", ein „vorintentionales Erleben" (203). Das Sich-Befinden ist somit „die Vermittlung zwischen Leiblichkeit und Gefühl" (203), die Stelle, an der „das seelische Erleben seiner vitalen, ... leiblichen Basis ... am nächsten" ist, wo „bloßes Leben in Erleben" übergeht (205). Ebenfalls aus psychiatrischer Sicht nimmt sich *Matthias Hartmann* des Themas von Leib und Gefühl an in dem Bestreben, „die Bedeutung der Philosophie von H. Schmitz für die Psychiatrie herauszustellen" (215). Er wendet sich gegen den Krankheitscode der klassischen Psychopathologie, der auf der Grundlage des cartesischen Dualismus entwickelt wurde und konsequenterweise das Krankhafte mit dem Somatogenen gleichgesetzt hat (217), und fordert eine Neudefinierung des Krankheitsbegriffes der Psychopathologie auf der Grundlage von Schmitz' „Neuem Dualismus". Danach werden „krank im Sinne der Psychopathologie ... alle seelischen Zu-

stände und Prozesse genannt, die von der Lebenswelt als *negativ* bewertet und der Psychiatrie als kausal determiniert überantwortet werden" (222). Der Psychiater *Dirk Schmoll* stellt eine Gruppe schizophrener Psychosen vor, die durch „anhaltende Veränderungen des Leibempfindens" charakterisiert werden (229). Von Schmitz übernimmt er die Einteilung der Affekte in „Gefühle" und „leibliche Regungen", sowie die Beschreibung, wie Gefühle über „Veränderungen leiblicher Engung und Weitung, die in einem dialogischen Verhältnis zueinander stehen und als Spannung und Schwellung aneinander gebunden sind", den Leib ergreifen (232). Mit Hilfe dieser Phänomenologie versucht er, die Leibgefühlsstörungen präziser zu erfassen, um im Anschluß daran die Frage aufzuwerfen, „ob den Leibsymptomen nicht ein verborgener oder vergessener Sinn bei der Auseinandersetzung mit der Psychose zukommt" (234). Gegen die Üblichkeiten seines eigenen Berufsstandes mächtig polemisierend wirbt der Mediziner *Alexander Risse* für die Anwendung der Neuen Phänomenologie in der Medizin, speziell in seinem Fachbereich Diabetologie. Es geht ihm hierbei um die Überwindung der auf dem anthropologischen Dualismus basierenden naturwissenschaftlichen Medizin, die sich isoliert mit der Behandlung des als Maschine verstandenen Körpers befaßt. Die Neue Phänomenologie versuche demgegenüber „unter Umgehung, bzw. ohne Kontamination durch fehlgeleitete Entwicklung, einen begrifflich und systematisch unverstellten Blick auf die Phänomene der Leiblichkeit zu gewinnen und impliziert damit auch eine völlig andere Anthropologie. Gegenstand der Kategorialanalyse der Leiblichkeit ... ist „das, was Menschen am eigenen Leib spüren können, wenn sie hierzu in der Lage sind ..." (254). Eine Therapie auf dieser Grundlage beinhaltet unter anderem: „die geschmeidige Handhabung von Einleibung", „die Berücksichtigung personaler Regression und Emanzipation", „den Umgang mit Gefühlen als ergreifenden Atmosphären", „die Berücksichtigung der Architektur des Krankenhauses nach Art des Wohnens als Kultur dieser Gefühle im umfriedeten Raum" etc. (245). Der Verhaltensphysiologe *Horst Mittelstaedt* berichtet „über phänomenologisch relevante Aspekte einer Analyse der visuellen und der leiblichen Vertikale" (271). Seine Versuchsbeschreibung (271–279) habe ich leider trotz der erläuternden Diagramme und Formeln nicht verstanden. Das Ergebnis soll jedenfalls „die Kritik von H. Schmitz am ‚Physiologismus'" bestätigen (279). Bevor der Sportpsychologe *Jan-Peters Janssen* beschreibt, welchen Nutzen seine Disziplin aus der Philosophie von Schmitz ziehen kann, stellt er zunächst sehr knapp und klar dessen Phänomenologie des Leibes und der Gefühle dar (– eine solche Darstellung hätte ich mir schon zu Beginn dieses Bandes gewünscht und nicht erst im vorletzten Beitrag!) Als Ergebnis seiner Ausführungen hält er fest, daß diese Phänomenologie der Sportpsychologie und Bewegungslehre Anregungen für die empirische Forschung gibt. Im übrigen sei seinen Kollegen das Kategoriensystem der Leiblichkeit nicht ganz neu, da zwischen Schmitz' Gefühlstheorie und psychologischen Gefühlstheorien, die seit den sechziger Jahren entwickelt wurden, Ähnlichkeiten bestehen (293). Der letzte Beitrag stammt von dem holländischen Verwaltungsrechtler *Berend C. Vis.* Ausgehend von der Feststellung, daß Zielsetzung und Position der Staatsorganisation fragwürdig geworden sind, geht er – anhand von Schmitz' „System der Philosophie" – den beiden Fragen nach, für wen die Staatsorganisation tätig ist und wozu diese Organisation funktionieren soll (296). Eine inhaltliche Verbindung zum Thema der vorliegenden Sammlung ist auf den ersten Blick nicht erkennbar – es sei denn, man rechnet die im letzten Abschnitt angesprochene „Bangnis" des Individuums, das sich als Mitglied des Staatsvolkes „in einem Netz" zentripetaler, aber unbestimmter Anmutungen" befindet (300), unter die Rubrik „Gefühle".

Aufgrund der interdisziplinären Ausrichtung hätte ich eigentlich erwartet, Vorträge in allgemeinverständlicher Sprache vorzufinden. Leider haben sich nicht alle Autoren darum bemüht. Etwas einseitig finde ich die fast ausschließliche Ausrichtung auf Herrmann Schmitz – wenn es auch bei einem Symposion der Gesellschaft für Neue Phänomenologie eigentlich nicht anders zu erwarten war. Trotzdem hätte ein wenig kritische Distanz oder ein anderer Blickwinkel dem Ganzen nicht geschadet. Gefreut habe ich mich daher besonders über die Beiträge aus den nichtphilosophischen Wissenschaftsbereichen, die durch ihre Blicke aus den verschiedensten, oft ungewohnten Perspektiven dem Band Farbe verliehen und Leben eingehaucht haben. Ein Anliegen dieses Buches

bestand darin, zu zeigen, daß „philosophische Bemühungen in der Lage sind, andere Wissenschaften anzuregen" – ich als Philosophin bin meinerseits dankbar für die Anregungen, die ich von diesen Wissenschaften erhalten habe. U. Hoffmann

Putnam, Hilary, *Words and Life.* Cambridge/MA: Havard University Press 1994. LXXXVI/531 S.

Der Titel dieses Werkes ist Programm. Quines bekanntes Werk „Word and Object" gilt als *der* Klassiker der nach-positivistischen analytischen Philosophie. „Words and Life" stellt der physikalistischen Ontologie Quines eine Position entgegen, die innerhalb der Perspektive menschlicher Praxis und humaner Vernunft argumentiert. Die Gegenstände menschlicher Alltagsontologie sollen nicht einer szientistischen Revision zum Opfer fallen. Putnams (P.) philosophischer Einfluß beruht – mehr noch als auf seinen Büchern – auf den markanten Essays, die in den Bänden seiner *Philosophical Papers* und in *Realism with a Human Face* gesammelt wurden. Der vorliegende Band steht in dieser Tradition. Wie gewohnt finden sich auch in dieser Textsammlung Essays zu sehr verschiedenen Themen. Im weitesten Sinne handeln sie von erkenntnis- und wissenschaftstheoretischen Fragestellungen und auch von der Philosophie des Geistes. Daneben finden sich auch philosophiehistorische Texte über den Logischen Positivismus, den Pragmatismus, Wittgenstein und Aristoteles. Was alle 29 Essays thematisch umgreift, ist eine Kritik an den verbreiteten szientistischen Vorurteilen, die dazu führen, den Respekt vor der Naturwissenschaft mit einer physikalischen Metaphysik gleichzusetzen.

P.s Philosophie ist ständig in Bewegung. Wie kaum ein anderer Gegenwartsphilosoph hat er seine Position kontinuierlichen kritischen Revisionen unterzogen, die ihn mehrmals zur Aufgabe eines früher vertretenen Standpunktes zwangen. Im vorliegenden Band radikalisiert er nochmals seine Selbstkritik. Er selbst tendierte früher dazu, den kritisierten Positionen eine neue Theorie entgegenzusetzen. Die alternative Theorie erwies sich aber nicht selten gerade in ihrer Absetzung als implizit abhängig von ihrer Vorgängerin, beide Theorien teilten entscheidende Prämissen. Der späte P. kritisiert nun mehr und mehr das Aufstellen philosophischer Theorien überhaupt. In Anlehnung an Wittgenstein und die Pragmatisten redet er nun von Bildern (pictures), die der Philosoph zu skizzieren und zu kritisieren habe. Der vorliegende Band ist mehr als frühere Veröffentlichungen P.s ein metaphilosophisches Werk, das die Eigenarten und Grenzen philosophischer Reflektion bedenkt. Es exemplifiziert die Einstellung eines Denkers, der, auf eine große Karriere zurückblickend, Bilanz zieht. Einige der Essays beginnen mit einer autobiographischen Bemerkung, die P.s eigene Entwicklung gleichsam „von außen" beleuchtet. Das Buch gliedert sich in 7 Teile: The Return of Aristotle, The Legacy of Logical Positivism, The Inheritance of Pragmatism, Essays after Wittgenstein, Truth and Reference, Mind and Language, The Diversity of the Sciences. Ich will im folgenden gleich den ersten Teil exemplarisch herausgreifen: Die Wiederkehr des Aristoteles. Die drei Essays dieses Teiles handeln insbesondere von der aristotelischen Philosophie des Geistes und der Erkenntnis.

Philosophiegeschichte ist nicht nur das Hervorbringen neuer Ansätze und Ideen, sondern ebenso das Vergessen älterer Theorien und Vorstellungen. Die moderne Philosophie des Geistes vernachlässigt nach P.s Auffassung die Problemstellungen und Lösungen der Tradition. Für die gegenwärtige Debatte ist im Gefolge des Empirismus seit Hume ein Sinnesdatum der Inbegriff eines mentalen Phänomens. Philosophen der Antike und des Mittelalters haben hingegen den Nous oder den Intellekt als das charakteristisch Geistige betrachtet. Was Aristoteles unter „Psyche" verstand, hat nichts zu tun mit dem modernen Bild eines inneren Theaters, in dem bewußte Erlebnisgehalte auftreten. Die Psyche ist das formende Prinzip des Organismus, das beispielsweise auch für körperliche Vorgänge wie den Stoffwechsel zuständig ist. Der Begriff „Nous" ist also viel enger, der Begriff „Psyche" viel weiter als der moderne Begriff des Geistes (mind). Das heutige psycho-physische Problem stellte sich dementsprechend in der Antike nicht, jedenfalls nicht auf die gleiche Weise.

In den drei Essays dieses ersten Teils (How Old is the Mind?, Changing Aristotle's

Mind, Aristotle after Wittgenstein) argumentiert P. aus verschiedener Rücksicht, daß die Position des Aristoteles in die gegenwärtige Debatte eingebracht werden müsse. Einerseits kann das nicht überraschen: In der gegenwärtigen Diskussion ist die Position des Funktionalismus diejenige, die Aristoteles am nächsten steht. P. ist einer der Gründerväter des Funktionalismus. Auf der anderen Seite kann man aber durchaus überrascht sein: P. hat sich nämlich in den letzten 10 Jahren von einem Befürworter zu einem Gegner des Funktionalismus gewandelt. Wenn Aristoteles die Psyche in gewisser Weise als „funktionale Organisation" des Organismus auffaßt, so muß sich diese Position also vom Funktionalismus des frühen P. unterscheiden. Der entscheidende Unterschied liegt darin, daß P.s Funktionalismus ein szientistischer Reduktionismus war. Eine ideale wissenschaftliche Psychologie sollte ein präzises Computermodell des Geistes entwerfen. Die Sprache der Alltagspsychologie sollte auf diese funktionalistische Sprache reduzierbar sein. Diesen Teil des funktionalistischen Programms hält P. heute für undurchführbar. Die metaphysische Grundeinsicht des Funktionalismus hält er aber für richtig: die funktionale Ebene ist aufgrund ihrer multiplen Realisierbarkeit unabhängig von einer bestimmten materiellen Grundlage und daher nicht auf diese reduzierbar. Diese Einsicht finde sich schon bei Aristoteles. Ein Fortschritt in der Analyse des Leib-Seele-Problems lasse sich nur durch eine Rückkehr zu dieser aristotelischen Einsicht erreichen. Eine ähnliche These vertritt P. bzgl. des Problems der Bezugnahme (Referenz) des Geistes (der Sprache) auf die Welt. Die modernen kausalen Referenztheorien lösen das Problem der Unbestimmtheit der Referenz nicht, da sie die extramentalen Entitäten als unstrukturierte Ereignisse konzipieren (ohne eine „selbst-identifizierende" Struktur, ohne eine Essenz). Es ist völlig unklar, wie die Bestandteile solcher Ereignisse durch die Kausalrelation mit den Bestandteilen von Sätzen eindeutig verbunden werden könnten. Eine Rückkehr zur aristotelischen Einsicht, daß im Bezeichnungsakt die Form des Bezeichneten erkannt und sprachlich repräsentiert werde, könnte dieses Problem vermeiden. Eine Abbildtheorie der sprachlichen Repräsentation in der aristotelischen Tradition kann das Referenzproblem lösen, da Zeichen und Bezeichnetes durch die Form verbunden sind.

P. behauptet aber nicht, daß er eine solche neo-aristotelische Theorie vorlegen könnte. Im Gegenteil, er hält eine Rückkehr zu einer hylemorphistischen Metaphysik im klassischen Sinne für undurchführbar. Er bleibt seiner Kritik am metaphysischen Realismus treu: Das, was man in aristotelischer Tradition als Form oder Struktur einer Entität ansieht, ist nur relativ auf Interessen und die Weise, wie wir mit dieser Entität interagieren, bestimmbar. Der Aristoteles der klassischen Metaphysik ist für Putnam nicht mehr aktuell. Auf der anderen Seite wendet er sich entschieden gegen Auffassungen, die aristotelischen Einsichten seien im Kontext des heutigen naturwissenschaftlichen Weltbildes nicht mehr brauchbar. Es seien vielmehr bestimmte philosophische Vorentscheidungen, welche die aristotelische Sicht als obsolet erscheinen ließen. Die gegenwärtige Philosophie trennt zunächst den Geist von der Materie (kausale Geschlossenheit des Physischen Bereichs), um dann vor dem Problem zu stehen, diese Dualität wieder überwinden zu müssen. Die angezielte Lösung ist dann die Reduktion des Geistes auf das Physische (reduktiver Physikalismus). Wenn dies nicht gelingt, geht man konsequenterweise den nächsten Schritt zur Elimination des Geistigen (eliminativer Physikalismus). Wenn man aber diese Vorentscheidungen nicht akzeptiert, indem man Geist und Materie als eine grundlegende Einheit auffaßt, dann vermeidet man auch die Konsequenz, zwischen Reduktion und Elimination wählen zu müssen. Genau dies ist nach P. die Lektion, welche die aktuelle Debatte von Aristoteles lernen könnte. P. weist allerdings wiederholt darauf hin, daß man bei Aristoteles keine ausgearbeitete Theorie vorfinden kann, die heutigen Standards genügt. Vielmehr liefere Aristoteles eine Reihe von sehr schwer zu interpretierenden Intuitionen. Der Hylemorphismus ist ein Beispiel für eine solche Intuition, die aus alltäglichen Beobachtungen gewonnen wurde, um die Gegenstände der Alltagswelt zu verstehen. P. argumentiert, daß Aristoteles (wie der späte Wittgenstein) keine Realität hinter den alltäglichen Erscheinungen gesucht habe. Die Philosophie soll uns nicht unsere Alltagswelt rauben, um sie dann durch eine Metaphysik des „eigentlich Wirklichen" zu ersetzen.

Bereits diese wenigen Grundlinien zeigen, daß der späte P. ein kaum noch zu fixieren-

des Gegenüber in der Debatte geworden ist. Seine Ablehnung von Theorien verdeutlicht sich in den eigenen Texten. P. vertritt keine klare eigene Position mehr, sondern hinterfragt aus wechselnden Perspektiven die Voraussetzungen der gängigen „Orthodoxien". Dieses Vorhaben steckt aber voller interner Spannungen. Man kann die herrschenden Theorien nur kompetent angreifen, wenn man zumindest die Grundzüge einer alternativen Theorie vorlegt. P. legt einerseits solche Alternativen nahe, weigert sich aber andererseits sie auszuarbeiten, schwächt ihren Status als metaphysische Theorie weitgehend ab und fordert sogar auf, beim Alltagsweltbild zu bleiben und die Philosophie im wittgensteinschen Sinne zu Ruhe zu bringen. Er scheut nicht davor zurück, selbst Aristoteles an ein solches wittgensteinsches Denken zu assimilieren. Obwohl ausnahmslos alle Aufsätze in diesem Band wahre Fundgruben an wichtigen Einsichten und brillanten Analysen sind, kann meines Erachtens P.s Strategie der „Theorieverweigerung" nicht überzeugen. Das sei am Beispiel der aristotelischen Lösung des Leib-Seele-Problems verdeutlicht:

Der Hinweis, daß der Bereich des Mentalen und der Intentionalität ganz und gar in der Materie realisiert sei, nicht aber auf diese reduzierbar sei, ist weit davon entfernt das Leib-Seele-Problem zu lösen. Es handelt sich vielmehr um eine ganz grobe Beschreibung dessen, was man heute „nicht-reduktiven Physikalismus" nennt. Diese Auffassung ist mit notorischen Schwierigkeiten belastet: Bei genauer Analyse entpuppen sich diese Ansätze meist entweder als verdeckter interaktionistischer Dualismus (Emergenztheorie mit Abwärtsverursachung), als reduktionistischer Physikalismus (starke Supervenienz) oder aber als Epiphänomenalismus (Davidsonsche Token-Identität). P. will zeigen, daß Aristoteles eine Form des non-reduktiven Physikalismus vorgelegt hat, die diese Schwierigkeiten umgeht. Sie soll zugleich die kausale Kraft und die Irreduzibilität des Mentalen garantieren, ohne mit dem heutigen naturwissenschaftlichen Weltbild in Konflikt zu geraten. Es findet sich aber in den Texten wenig, um diese Behauptung argumentativ abzusichern. Nehmen wir an, die mentale Ebene (funktionale Ebene, Ebene der Information, etc.) habe wirklich kausale Kräfte. Außerdem nehmen wir an, die mentalen Eigenschaften seien nicht mit den physischen Eigenschaften identisch (Nicht-Reduzierbarkeit). Wie können dann die mentalen Eigenschaften ihre kausalen Kräfte ausüben, ohne daß man eine dualistische Interaktion annimmt? Die kausale Geschlossenheit des physischen Bereiches wäre nicht mehr gewährleistet. Um eine aristotelische Theorie im heutigen Kontext plausibel zu machen, müßte aufgezeigt werden, daß der Begriff des „Rein-Physischen" problematisch ist. Man müßte zeigen, daß es auf allen Ebenen der physischen Realität geistartige (mind-like) kausale Kräfte gibt. Man müßte zeigen, daß es tatsächlich eine Art „Formursächlichkeit" in der Welt gibt. Das widerspricht direkt dem Standardweltbild der Naturwissenschaft. Der Hinweis auf eine (angebliche) Einheit in unserer Alltagswelt reicht nicht aus, um diesen Widerspruch zu beseitigen. Benötigt werden sehr aufwendige und erklärungsstarke neuartige Theorien, die uns verständlich machen, wie die Materie durch und durch von kausal aktiven Informationsstrukturen durchdrungen sein kann. Verschiedene Philosophen haben die ontologische Interpretation der Quantenmechanik von David Bohm als eine interessante Grundlage für eine solche Theorie angesehen. Aber selbst wenn man eine Theorie kausal aktiver Informationen vorliegen hätte, wäre für das Problem qualitativer Erlebnisgehalte (Bewußtsein) noch nicht viel gewonnen. Eine Theorie, die auch diese Fragestellung bewältigen könnte, zeichnet sich noch nicht ab. Wir wissen nicht einmal, wie eine mögliche Antwort auf diese Frage aussehen könnte. Eines ist aber jetzt schon klar: Beantwortet werden können diese Fragen nur durch mehr und bessere philosophische und empirische Theorien als diejenigen, die uns die Gegenwart und die Geschichte der Philosophie zur Verfügung stellen. G. Brüntrup S. J.

Isak, Rainer, *Evolution ohne Ziel?* Ein interdisziplinärer Forschungsbeitrag (Freiburger theologische Studien 151). Freiburg: Herder 1992. 464 S.

Nach der biologischen Evolutionstheorie ist das Zweckhafte in den Lebewesen zu erklären nicht durch göttliche Planung, sondern durch das Zusammenspiel von Mutation und Selektion. Das sei nach dem Verf. der entscheidende Durchbruch gewesen, den

Darwin gegen die Physikotheologen erzielt habe. Schon diese Formulierungen bedürfen der wissenschaftstheoretischen Unterscheidung. Auch wenn man biologisch wirksame Ursachen (Mutation, Selektion, Genrekombination, Gendrift, Isolation etc.) nachweist, die das Evolutionsgeschehen als Phänomen zustandebringen, ist nichts darüber gesagt, was planendes Handeln Gottes ist, der allerdings nach Weissmahr durch Zweitursachen wirkt. Es ist also sowohl falsch, von den Erscheinungen in der Natur direkt auf den planenden Schöpfer zu schließen wie die Physikotheologen es getan haben, als auch umgekehrt aufgrund naturwissenschaftlicher Fakten eine Planung Gottes auszuschließen. Die beiden Sprachspiele müssen getrennt behandelt und beachtet werden. – Mit diesen schwierigen Problemen setzt sich der Autor in diesem Buch auseinander, das als theologische Dissertation mit dem Titel „Evolutionismus und Theologie: eine Auseinandersetzung mit dem teleologischen Denken Robert Spaemanns und Reinhard Löws mit einem Ausblick auf die zielgerichtete Deutung der Evolution bei Carsten Bresch" bei Prof. Dr. H. Riedlinger mit Prof. Dr. C. Bresch als Zweitgutachter im WS 1990/91 in Freiburg eingereicht worden ist. Der hundertste Geburtstag des französischen Jesuiten und Naturwissenschaftlers Pierre Teilhard de Chardin gab 1981 den Anlaß zu einer intensiven Zusammenarbeit von Theologen und Biologen an der Universität Freiburg, woraus auch diese Dissertation entstanden ist. Wegen der riesigen Menge an Literatur wählte der Verf. exemplarisch zwei Modelle aus: das von Robert Spaemann und Reinhard Löw einerseits – der weitaus größere Teil der Arbeit – und das von Carsten Bresch andererseits. Der Verf. versucht aufzuzeigen, daß das erste Modell „sich als inkonsistent erweist, das zweite jedoch die Möglichkeit einer zeitgemäßen, evolutionären Schöpfungslehre eröffnet" (5).

In dem *1. Kap.* (Problemstellung, 13–30) werden deshalb die beiden Positionen Teleologie statt Darwinismus (Spaemann/Löw) und Teleologie und Darwinismus (Bresch) zunächst dargelegt und auf die Notwendigkeit eines echten Dialogs zwischen Naturwissenschaft und Theologie hingewiesen. *Kap. 2* (Die Teleologiekritik der neuzeitlichen Naturwissenschaft, 31–51) setzt sich mit der Physiko-Theologie und der Widerlegung durch Darwin auseinander bis hin zum Telonomiebegriff in der heutigen Biologie. Ab dem folgenden *Kap. 3* (Teleologisches Denken nach R. Spaemann und R. Löw, 53–88) widmet sich der Verf. dem Modell dieser beiden Autoren, wie es in dem Werk „Die Frage Wozu? (Geschichte und Wiederentdeckung des teleologischen Denkens)" (1981) und vielen anderen Publikationen von Löw und Spaemann zu finden ist. Auch das *Kap. 5* (Die Rückkehr zum teleologischen Denken nach R. Spaemann und R. Löw, 89–186) führt die Darlegung und Diskussion der Gedankengänge fort. Dabei ist schon erstaunlich, mit welcher gründlichen Kenntnis der Verf. nicht nur die Argumente dieses Modells darstellt, sondern mit großer Akribie auch dessen Denkfehler aufdeckt und mit feinem Unterscheidungsvermögen den Wahrheitsgehalt herausschält. *Kap. 5* (Zur naturwissenschaftlichen und theologisch-philosophischen Legitimität des Evolutionismus, 187–269) setzt diese differenzierende Linie weiter fort, jetzt angewandt auf die Argumente von Spaemann und Löw generell gegen die Evolutionstheorie, aber auch speziell auf den Fulgurationismus, den Biologismus, die Soziologie und die evolutionistische Religionskritik. (Vgl. zum Buch von Spaemann, Löw und Koslowski „Evolutionismus und Christentum" auch meine Besprechung in ThPh 63 [1988] 118–149, wo auch schon auf die Übertreibungen der Autoren hingewiesen wurde). Mir hätte es besser gefallen, wenn der Verf. die „ismen" nicht verwendet hätte und trotz der Terminologie von Spaemann und Löw nicht von Evolutionismus, sondern von Evolutionstheorie gesprochen hätte. Das hätte die Diskussion versachlicht und von ideologischer Überfrachtung befreit. *Kap. 6* (Teleologisches Naturrechtsdenken oder Evolutionismus, 271–299) setzt sich mit der natürlichen Entstehung menschlicher Sittlichkeit auseinander und der Kritik, die von Spaemann und Löw an der Evolutionären Erkenntnistheorie bzw. Ethik geübt worden ist. Hier ist neuerdings von H. Schöndorf in dem Sammelband „Universum, Mensch, Gott" (1977) eine sehr differenzierte Kritik an dem evolutionären Ansatz vorgetragen worden. *Kap. 7* (Entanthropomorphisierung und Beweislastregel, 301–341) befaßt sich mit den anthropomorph-etymologischen Wurzeln vieler naturwissenschaftlicher Begriffe. Aus ihrer Herkunft ist keine anthropomorphe Übertragung menschlicher Erfahrung auf die Natur zu legitimieren. „Dies gilt jedoch nicht für den Bereich des

subjektiven Erlebens, bei dem dieser Analogieschluß nicht nur möglich, sondern auch notwendig ist" (414). Trotzdem ist es Aufgabe der Wissenschaftssprache, möglichst wenig anthropomorph sich auszudrücken. Spaemann und Löw argumentieren oft mit der Beweislastregel zugunsten des Selbstverständlich-Gültigen. Doch diese Regel ist nicht unumstritten. Auf Grund der Möglichkeit einer teleonomen Erklärung der Naturzwecke legitimiert diese Regel zudem keine Rückkehr zum teleologischen Denken Spaemanns und Löws. *Kap. 8* (Evolutionsbiologie: Kausal- oder Bedingungsforschung, 343–361) setzt sich mit der Behauptung von Spaemann und Löw auseinander, daß die Evolutionsforschung nur Bedingungen, jedoch nicht Ursachen für das Zustandekommen des Evoltionsprozesses nachweisen könne. Auch wenn im Sinne eines strengen Determinismus eine kausale Erklärung nicht mehr möglich ist und die Unvollständigkeit der Evolutionstheorie (vgl. G. Vollmer) den Status einer Bedingungsforschung legitimieren könnte, bleibt davon das Teleonomiekonzept unberührt. Wenn Spaemann und Löw göttliche und natürliche Verursachung gegenüberstellen, dann müßte man eher von zwei Seiten der einen Verursachung reden: der naturwissenschaftlich phänomenal feststellbaren und der ontologischen, die allein dem Philosophen bzw. Theologen zugänglich ist. Das was ich z. B. in „der Ontologie des Lebendigen" aufgezeigt habe, ist in dieser Dissertation zu wenig in den Blick gekommen. Und darin besteht die vom Verf. geforderte schöpfungstheologische Versöhnung von Natürlich-Entstandenem und Göttlich-Verursachtem nach Rahner mit dem Selbstüberstieg im Werden. Von dem Konzept der Fulguration halte ich gar nichts, weil es weder naturwissenschaftliche Ursachen noch auch eine ontologische Erklärung bringt. Denn der Begriff sagt nur, daß etwas plötzlich wie ein Blitz (fulgur) entsteht. Insofern der Begriff keine Erklärung über die Verursachung bietet, stimme ich Spaemann und Löw zu. Daß damit nicht Creationismus impliziert ist, versteht sich nach den Regeln der Wissenschaftstheorie von selbst. Wenn also die Lösung von Spaemann und Löw in sich inkonsistent ist, dann ist nach einer anderen Ausschau zu halten. Die meint der Verf. (*Kap. 9*, Zur teleologischen Deutung der Evolution nach C. Bresch, 363–410) gefunden zu haben. Die zielgerichtete Deutung der Evolution bei Bresch ermögliche die Rückkehr zu einem theologisch-teleologischem Naturverständnis. Das ist in dem zunehmenden Komplexitätswachstum im Evolutionsprozeß zu sehen. Dabei ist dann die creatio continua die dauernde schöpferische Ermöglichung des Evolutionsprozesses. Ist nun diese faktische Richtung der Evolution nur ein kontingentes (zufälliges) Geschehen? Nach Bresch hingegen scheint es ein wenigstens partiell notwendiges Geschehen zu sein, so daß sich in fast allen Evolutionsphasen Systemzwänge beobachten lassen, die die weitere Richtung festlegen (vgl. auch die Gesetze der Hydraulik, wie Gutmann sie auf die Systemzwänge anwendet). Ob mit dem Entwurf von Bresch schon die Annahme eines Planes Gottes verbunden ist, muß weiter diskutiert werden. Es erscheint auf den ersten Blick eher unwahrscheinlich. Der Verf. hätte hier auch mehr auf die wissenschaftstheoretischen Unterscheidungsregeln achten müssen. Das *Kap. 10* bringt dann eine Zusammenfassung des ganzen Buches (410–414). Ein ausführliches Namensverzeichnis schließt das Buch ab. Ein leider nicht vorhandenes Stichwortverzeichnis wäre sehr zu empfehlen gewesen. Im ganzen ist das Buch eine sehr zutreffende wissenschaftliche Auseinandersetzung mit der Teleologiefrage im Evolutionsgeschehen und eine akribische Diskussion mit den Konzepten von Spaemann und Löw.

R. Koltermann S. J.

Hallett, Garth L., *Greater Good.* The Case for Proportionalism. Washington D. C.: Georgetown University Press 1995. VI/208 S.

Die These des Buches und der Begriff des Proportionalismus sind in einem Prinzip „Value-Maximization" (VM), formuliert: Eine Handlung ist dann und nur dann richtig, wenn sie verspricht, den Wert in demselben Ausmaß oder nahezu in demselben Ausmaß zu verwirklichen wie jede alternative Handlung, ohne daß dabei die Art des betroffenen Wertes eingeschränkt wäre; es kann sich um menschliche oder nicht-menschliche, sittliche oder nicht-sittliche, konsequentialistische oder nicht-konsequentialistische Werte handeln („with no restriction on the kind of value concerned, wether human on nonhuman, moral or nonmoral, consequential or nonconsequential") (2). In Kap. 1 werden die

Begriffe dieses Prinzips kurz erläutert; Kap. 2 verteidigt es gegen ein von Grisez und Finnis aufgestelltes Dilemma; Kap. 3 bringt nach einer außerordentlich summarischen philosophischen anhand von Schrift und Tradition eine theologische Begründung; Kap. 4–10 sollen die Überlegenheit von VM gegenüber anderen Ansätzen zeigen (u. a. Thomas von Aquin, R. M. Adams, A. Donagan, G. Grisez, P. Knauer, Judith J. Thomson); Kap. 11 arbeitet, wiederum vor allem im Vergleich mit anderen Positionen, die Bedeutung von VM heraus.

In der Nacht sind alle Katzen grau. Wenn man den Wertbegriff in einer Weise einebnet und verwäscht, daß keinerlei Unterschiede mehr zu erkennen sind, lassen sich alle moralphilosophischen Probleme mit einem einzigen Prinzip, eben mit VM, lösen. Die Kontroverse zwischen Teleologen und Deontologen verschwindet insofern, als eben auch die deontologischen Normen Werte darstellen. Gegenstandslos wird auch der Streit zwischen den Agent Neutral Theories und den Agent Relative Theories (auf den H. nicht ausdrücklich eingeht), denn es sind ja sowohl die „konsequentialistischen" wie die „nichtkonsequentialistischen" Werte zu berücksichtigen; oder wie ist diese Unterscheidung zu verstehen? Die Unterscheidung zwischen außermoralischen und moralischen Werten wird ausdrücklich abgelehnt (109f.), ebenso jede Rangordnung von Gütern (148). Ich kann mich des Eindrucks nicht erwehren, daß der Ansatz zirkulär ist: Wenn VM eine Aufgabe hat, dann doch offensichtlich die, das sittlich Richtige zu bestimmen; wie kann aber dann in diesem Prinzip auf den sittlichen Wert zur Bestimmung des sittlich Richtigen zurückgegriffen und somit seine Bestimmung bereits vorausgesetzt werden? F. Ricken S. J.

Iris Murdoch and the search for human goodness. Edited by *Maria Antonaccio* and *William Schweiker.* Chicago-London: The University of Chicago Press 1996. XX/266 S.

Der Band geht zurück auf eine Tagung über die Bedeutung von Iris Murdoch für die gegenwärtige Philosophie an der Divinity School der University of Chicago im Mai 1994. Im Mittelpunkt steht die Sachfrage nach dem Verhältnis von Ethik, Metaphysik und Religion; Murdochs Werk bildet den Ausgangspunkt, ohne daß alle Beiträge sich streng auf dessen Interpretation beschränken. Dame Iris Murdoch, geboren 1919, ist seit 1948 Fellow von St. Anne's College in Oxford, wo sie viele Jahre Philosophie gelehrt hat. Ihre Bibliographie (Primärbibl.: 253–254; Sekundärbibl.: 256–258) umfaßt neben zahlreichen philosophischen Abhandlungen 26 Romane; als philosophisches *opus magnum,* das im Mittelpunkt des vorliegenden Bandes steht, gelten die 1992 in erweiterter Form unter dem Titel *Metaphysics as a Guide to Morals* erschienenen Gifford Lectures von 1982. Murdochs Denken kreist, wie der Titel eines ihrer einflußreichsten Werke, *The Sovereignty of Good* (1970), zeigt, um Platons Idee des Guten. Von einem platonischen Realismus des Guten her wendet sie sich gegen die verschiedenen Formen des Existentialismus und Subjektivismus, gegen die Trennung von Ethik und Metaphysik und gegen die Trennung von Tatsachen und Werten. Metaphysik, Religion und Kunst sind durch die platonische Kategorie des Bildes verbunden, mit dessen Hilfe sie das Gute, das nach Platon „jenseits der Wesenheit" ist, zu vermitteln versuchen; dabei laufen Metaphysik und Religion Gefahr, daß das Bild nicht als Bild erkannt wird und so den Blick auf das Eigentliche verstellt. Murdochs Intuition läßt sich wohl am besten mit zwei ihrer Metaphern umreißen: Das Gute ist der Magnet, der uns, auch wenn wir nicht wollen, kraftvoll anzieht. Es ist das Licht, in dem das menschliche Leben gelebt und seine Entscheidungen getroffen werden; das Licht, das eine neue Sicht der Welt erschließt, so wie wenn dem Auge die Welt auf einmal als Wunder erscheint.

Hier sei nur auf vier der neuen Beiträge kurz eingegangen (die übrigen Beiträge sind von den *Herausgebern* und *Elizabeth Dipple, Franklin I. Gamwell, Stanley Hauerwas).* Die angelsächsische Moralphilosophie der vergangenen Jahrzehnte, so kritisiert *Charles Taylor,* habe sich beschränkt auf die Frage, was wir tun sollen, und die Frage nach dem guten Leben ausgeklammert; unter dem Einfluß von Nietzsche und Aristoteles zeichne sich hier inzwischen eine Wende ab. Murdoch habe diese Verengung immer kritisiert; sie bleibe jedoch nicht bei der Frage nach dem guten und befriedigenden Leben stehen.

Es gehe ihr vielmehr um ein Gutes, das sich nicht im guten, erfüllten Leben erschöpft, sondern auch eine Antwort auf das Leiden und den Tod gebe, ein Gutes, das im üblichen Verständnis Gegenstand der Religion sei. *Martha C. Nussbaum* vergleicht die Konzeption des Eros in Platons *Phaidros* und bei Dante. Während für Platon der sexuelle Eros nicht nur Ausgangspunkt, sondern bleibender Bestandteil des Suchens nach dem Guten sei, sehe Dante in ihm eine Form des Egoismus und ein Hindernis für die Schau des Guten. Nussbaum zeigt anhand zweier Romane, daß sich bei Murdoch Dantes Konzeption findet. *David Tracy* bezieht Stellung zu einer aktuellen Kontroverse der Platon-Interpretation: Sollen wir den Dialogen oder der systematischen Vorlesung *Über das Gute* das entscheidende Gewicht geben? Tracy plädiert für die Dialoge, deren dramatischen und mimetischen Charakter er betont. Ebenso sei Murdochs *Metaphysics as a Guide to Morals* kein Traktat, sondern ein großer mimetischer Dialog, und nur in dieser Form könne die Idee des Guten am Ende des zwanzigsten Jahrhunderts vermittelt werden. Im Anschluß an Pierre Hadot betont Tracy, daß die Antike die Philosophie als Weg und als intellektuelle und spirituelle Übung verstanden habe; ebenso sei Murdochs philosophisches Werk eine Anleitung zur intellektuellen Selbstwerdung. *Cora Diamond* behandelt die Kontroverse zwischen Murdoch und R. M. Hare über die Unterscheidung zwischen Tatsachen und Werten. – Der Band, der mit Murdochs frühem Essay *Metaphysics and Ethics* (1957) schließt, ist eine hilfreiche Hinführung zu einem einflußreichen und dennoch, vor allem im deutschen Sprachraum, noch immer wenig bekannten Werk.

F. Ricken S. J.

Angewandte Ethik. Die Bereichsethiken und ihre theoretische Fundierung. Hrsg. *Julian Nida-Rümelin.* Stuttgart: Kröner 1996. VIII/883 S.

Folgende Bereiche sind (z. T. mit mehr als einem Beitrag) vertreten: Feministische Ethik, politische Ethik, Rechtsethik, Wirtschaftsethik, ökologische Ethik, Tierethik, Genethik, Medizinethik, Ethik der Technik, Wissens- und Wissenschaftsethik, Medienethik. Am Ende eines jeden der gut gegliederten Artikel findet sich eine ausführliche Bibliographie. Sieben der insgesamt achtzehn Kapitel sind von N.-R. verfaßt. Eine kurze Rezension kann nicht alle Beiträge vorstellen; ich beschränke mich darauf, anhand einiger Beiträge des *Herausgebers* dessen methodologische und inhaltliche Position zu skizzieren.

Das einleitende Kapitel „Theoretische und angewandte Ethik" will die für das Verständnis der Bereichsethiken erforderlichen Grundkenntnisse der einflußreichsten ethischen Theorien vermitteln. Ausführlich behandelt ist der Utilitarismus. Die konstitutiven Elemente, auf denen dieses Paradigma beruht, sind klar herausgearbeitet; der Leser erhält einen informativen Überblick über die verschiedenen Formen. Ein grundlegender Zug aller Beiträge von N.-R. ist seine überzeugende Utilitarismuskritik; sie ist jedoch im einleitenden Kapitel manchmal so dicht formuliert, daß der Leser, der auf diesem Gebiet kein Fachmann ist und für den das Buch doch offensichtlich geschrieben ist, sich nicht leicht tun dürfte. Weniger befriedigt die kurze Darstellung des kantischen Paradigmas. Daß die Maxime vom Recht des Stärkeren die Prüfung durch den Kategorischen Imperativ besteht (23), läßt sich auf der Grundlage einer eindringenden Kant-Interpretation wohl schwerlich behaupten. Zuzustimmen ist, wenn N.-R. ein unverzichtbares Element der kantischen Ethik in der Auffassung der Moral als eines Systems von einschränkenden Bedingungen sieht, das den einzelnen Personen die Verfolgung ihrer subjektiven Ziele erlaubt. Der kontraktualistische Ansatz ist durch Rawls und Hobbes vertreten, wobei N.-R. Zweifel anmeldet, ob die Entmoralisierung moralischer Fragen, d. h. der egoistische Ansatz, bei Hobbes tatsächlich durchgehalten wird. Die Sympathien des Vf. gelten offensichtlich dem individualrechtlichen Paradigma, als dessen Vertreter in der Bibliographie u. a. Nozick, Dworkin und Judith J. Thomson angeführt werden; es habe den Vorzug, relativ eng an die lebensweltliche Moral anzuschließen. Für die Tugendethik stehen Platon und Aristoteles. Platon wird eine bis an die Mathematisierung der Ethik heranreichende „formalistische Theorie des Guten" (35) vorgeworfen; seine Metaphysik entwerte die Alltagsüberzeugungen. Diese Kritik kann sich allenfalls auf die *Politeia* stützen; dem früheren und dem späteren Platon dürfte sie schwerlich gerecht

werden. Die Ethik des Aristoteles ist skizziert durch eine kurze Paraphrase des Anfangs von NE I 1; es werden Beziehungen zwischen der aristotelischen und der feministischen Ethik hergestellt.

Die in der gegenwärtigen Ethik dominierenden Begründungsmethoden werden einer scharfen Kritik unterzogen. N.-R. plädiert für eine Parallelisierung der moralphilosophischen mit der empirischen Epistemologie, und er weist auf eine „bemerkenswerte Asymmetrie" zwischen beiden in der gegenwärtigen Situation hin. „Während der epistemologische Fundamentalismus in der Wissenschaftstheorie aufgegeben werden mußte, dominiert der epistemologische Fundamentalismus in unterschiedlichen Varianten ungebrochen in der Ethik. Rationalismus und Transzendentalismus prägen die Szene" (41). Für beide Bereiche gelte, daß Theorien sich auf gemeinsame Überzeugungen stützen und von diesen abhängig sind, auch wenn sie diese wiederum rückwirkend modifizierten. Die Begründungsleistung wissenschaftlicher Theorien beruhe darauf, daß sie einen systematischen Zusammenhang zwischen zuvor isolierten Propositionen herstellen. Das erst ermögliche dann die Begründung von unsicheren Überzeugungen durch sichere. Entsprechend gehe es in der Ethik darum, zentrale Bestandteile unseres moralischen Überzeugungssystems zu rekonstruieren und zu systematisieren und auf diesem Weg Kriterien zu gewinnen, an denen wir uns in Situationen, in denen unser moralisches Urteil nicht eindeutig ist, orientieren können. Dadurch erhalte die Anwendungsdimension der Ethik einen neuen Status: anwendungsorientierte Probleme seien dann ein konstitutiver Bestandteil der ethischen Theoriebildung. N.-R. schlägt deshalb vor, von „Bereichsethiken" und nicht von „angewandter Ethik" zu sprechen, weil ‚angewandte Ethik' die Vorstellung nahelegt, wir verfügten über ein System von Prinzipien, aus dem sich dann in einem deduktiven Verfahren die spezifischen moralischen Forderungen ableiten lassen.

Diesen methodischen Überlegungen ist insofern zuzustimmen, als die Ethik auf unsere Alltagsintuitionen als Ausgangspunkt nicht verzichten kann. Abzulehnen ist mit N.-R. auch ein deduktives Vorgehen, als könnten spezifische moralische Forderungen *more geometrico* aus einer bestimmten Menge von Prinzipien abgeleitet werden. Dennoch ist zu fragen, wo die Parallelisierung der moralphilosophischen mit der empirischen Epistemologie ihre Grenzen hat. Die Ablehnung des moralphilosophischen Fundamentalismus darf nicht dazu führen, daß die Ethik sich in der bloßen Systematisierung faktisch allgemein geteilter moralischer Überzeugungen erschöpft. Damit würde sich die Ethik als normative Disziplin selbst aufgeben und sich auf eine Topik reduzieren. Was sie über eine Systematisierung hinaus leisten muß, ist, daß sie die normativen Elemente der Intuitionen expliziert; es muß gezeigt werden, was diese Intuitionen von bloß faktisch befolgten Verhaltensweisen unterscheidet. Die Systematisierung erfordert, daß eine Rangordnung der Normen und Werte aufgestellt wird, und meine Frage ist, ob diese axiologischen Probleme ausschließlich mit Hilfe einer kohärentialen Methode gelöst werden können. Zu den unverzichtbaren Elementen der kantischen Ethik zählt nach N.-R. der Gedanke, „daß praktische Vernunft sich gerade darin zeigt, sich von den jeweils wirksamen Neigungen distanzieren zu können" (23). Meine Frage ist, ob dieses für jede Ethik wesentliche und unverzichtbare Element sich ausschließlich kohärential rekonstruieren läßt, oder ob man dafür nicht auf eine dem kantischen „Faktum der Vernunft" entsprechende normative Grundintuition zurückgreifen muß. Ein von den Alltagsintuitionen ausgehendes induktives Vorgehen mag ein Weg zu dieser Grundintuition sein, aber diese Induktion kann die Geltung der Grundintuition nicht begründen. Das so interpretierte kantische „Faktum" braucht keineswegs fundamentalistisch als ein Prinzip verstanden zu werden, aus dem sich (wie es etwa die verschiedenen Universalisierungsstrategien versuchen) die spezifischen Normen in einem formalisierbaren Kalkül ableiten ließen; es wäre, metaphorisch gesprochen, vielmehr zu verstehen als eine Sichtweise oder ein Horizont, in dem sich die Frage nach dem sittlich richtigen Handeln überhaupt erst stellt.

Ein von der Thematik her zu den Bereichsethiken eher querliegender Beitrag über die „Ethik des Risikos" läßt die deontologische, antikonsequentialistische Position von N.-R. deutlich werden. Der gängige Risikodiskurs mache keinen Unterschied zwischen der entscheidenden Person und den von der Entscheidung Betroffenen, und er werde den

Individualrechten nicht gerecht. Optimierungsgesichtspunkte könnten erst dann eine Rolle spielen, wenn sichergestellt sei, daß keine Menschenrechte verletzt würden. Auf den einschränkenden Charakter der Menschenrechte sei die in der Technikfolgenabschätzung betonte Asymmetrie zwischen negativen und positiven Folgen zurückzuführen. Die verschiedenen Rechte (Menschenrechte, Bürgerrechte, Eigentumsrechte) ständen zueinander nicht im Verhältnis der Abwägung, sondern der Vorordnung und Komplementierung; so könne z. B. das individuelle Lebensrecht nicht gegen individuelle Freiheiten abgewogen werden.

Auf zwei Bereichsethiken sei kurz eingegangen. Das zentrale Problem der Wissenschaftsethik sieht N.-R. in dem Konflikt zwischen dem „Ethos epistemischer Rationalität", das dem wissenschaftlichen Erkenntnisfortschritt verpflichtet ist, und dem Ethos wissenschaftlicher Folgenverantwortung. Das Verantwortungsethos sei eine Erweiterung, aber kein Ersatz für das Ethos epistemischer Rationalität. Diese Verantwortung müsse zwar kollektiv und institutionalisiert, aber sie könne nicht wissenschaftsextern, etwa durch die Ministerialbürokratie, wahrgenommen werden. N.-R. plädiert deshalb für Ethikkommissionen, und zwar über den Bereich der Medizin und des Tierschutzes hinaus. Kritisiert wird die besonderes in Deutschland ausgeprägte Attitüde der Autonomie und Isolierung der Wissenschaft, welche die Notwendigkeit der Kooperation von Wissenschaft und Gesellschaft übersehe. In diesem Zusammenhang geht N.-R. auf das Problem des Wissenschaftsjournalismus ein. Das vielleicht wirksamste Bindeglied zwischen Wissenschaft und Gesellschaft sieht er in der Verkopplung von Forschung und Lehre an den Universitäten, und er hält von daher die Auslagerung wesentlicher Bereiche wissenschaftlicher Forschung aus dem universitären Kontext für problematisch.

Als verbindender Rahmen für die verschiedenen Artikel über bioethische Themen dürfte der Beitrag „Wert des Lebens" am Ende des Bandes gedacht sein, der nochmals die deontologische Position des Hrsg.s zeigt. Moralische Kriterien für den richtigen Umgang mit dem Leben ließen sich unabhängig von Theorien über den Wert des Lebens gewinnen. N.-R. greift dafür auf die Theorie individueller Rechte zurück. Personen, denen individuelle Rechte zugeschrieben werden, hätten die Freiheit, auf deren Beachtung zu verzichten. Praktisch relevant würden Rechte durch Wünsche bzw. Wunschäußerungen. Rechte sicherten den individuellen Freiheitsspielraum, der für eine autonome Lebensgestaltung notwendig sei. Wenn die Unantastbarkeit des menschlichen Lebens auf dem so verstandenen individuellen Lebensrecht beruht, dann „legt [sie] weder auf Lebensverlängerung um jeden Preis noch auf ein Verbot der Abtreibung fest, und sie schließt weder passive noch aktive Sterbehilfe moralisch aus" (858). Diese Folgerung beruht auf der Voraussetzung, daß individuelle Rechte zum einzigen und entscheidenden Gesichtspunkt gemacht werden. Selbst wenn man das zugeben wollte, würde sich die auch für die Euthanasiedebatte entscheidende Frage stellen, ob individuelle Rechte für alle gesichert werden können, ohne daß sie in bestimmten Fällen bei einzelnen Personen eingeschränkt werden.

Auch dort, wo kritische Fragen zu stellen sind, bestechen N.-R.s Ausführungen durch die breite und detaillierte Information, das gute praktische Urteil, originelle Interpretationen und die kritische, intuitiv und technisch souveräne Argumentation. Für jeden, der sich mit Fragen der angewandten Ethik beschäftigt, bietet das Handbuch eine hilfreiche und unerläßliche Orientierung. F. Ricken S. J.

Seel, Martin, *Versuch über die Form des Glücks*. Studien zur Ethik. Frankfurt/M.: Suhrkamp 1995. 365 S.

Trotz des beschaulichen Titels bietet der Verf. weder Essay noch Lebensberatung, sondern seine überaus lesenswerte Antwort auf die in der Ethik gegenwärtig intensiv diskutierte Frage nach dem Verhältnis von „Gerechtem" und „Gutem". Nicht zuletzt durch die sogenannte Kommunitarismusdebatte wurde auch die Aufmerksamkeit der an Kant geschulten Moralphilosophie wieder stärker auf praktische Orientierungen guten Lebens sowie auf die sie tragenden sittlichen Gemeinschaften gelenkt. Gleichzeitig bestätigte sich dabei jedoch die Notwendigkeit universaler Moral, da nur auf deren Grundlage sittliche Gemeinschaften in pluralen Gesellschaften friedlich koexistieren

können. In dieser Richtung sucht auch der Verf. Differenz und Zusammenhang zwischen gutem Leben und richtigem Handeln zu klären: Zwar unterscheiden sich die mit „gut" und „richtig" angezeigten Beurteilungen menschlichen Handelns derart, daß kein Beurteilungsmaßstab aus dem anderen gewonnen werden kann. Gleichwohl sind sie „unzertrennlich". Denn das gute Leben braucht den Schutz der universalen Moral, um allen die Möglichkeiten guten Lebens zu sichern. Dagegen setzt die universale Moral eine allgemeine Vorstellung des guten Lebens voraus. Moralische Forderungen kann nämlich nur jemand erheben, der weiß, daß es ihm dabei um die Ermöglichung guten Lebens für alle geht.

Außergewöhnlich ist weniger diese These, als vielmehr der Argumentationsverlauf zu ihrer Begründung. Um Differenz und Zusammenhang zwischen gutem Leben und richtigem Handeln zu zeigen, setzt der Verf. mit einer von moralischen Fragen zunächst absehenden Theorie des guten Lebens ein. Eine allgemeine Vorstellung guten Lebens läßt sich nur formal gewinnen, nämlich durch evaluative Reflexion darauf, wie sich Menschen am besten zu ihren Wünschen verhalten sollen. Dazu taugen weder die teleologische Vorstellung vom Glück (Erfüllung von Wünschen) noch ein ästhetisches Konzept (Erfahrung erfüllter Augenblicke). Statt dessen entwickelt der Verf. einen prozeduralen Begriff des guten Lebens: Im ganzen ist das gute Leben zu verstehen als ein „in weltoffener Selbstbestimmung geführtes Leben", – als ein Leben, das alle um seiner selbst willen leben wollen können und sollen, weil es ihnen dauerhaft den Spielraum der Selbstbestimmung in ihrer Welt sichert. Dieses gute Leben geht keineswegs in episodischem Glück auf, obgleich es unauflöslich und spannungsreich mit episodischem Glück vernetzt ist. Trotz dieser formalen Bestimmung lassen sich für die Möglichkeit weltoffener Selbstbestimmung einige Bedingungen (relative Sicherheit, Gesundheit und Freiheit) sowie konstitutive Inhalte (Arbeit, Interaktion, Spiel und Betrachtung) angeben. Damit wird nicht ein inhaltlich bestimmtes gutes Leben ausgezeichnet; vielmehr rechnet das entwickelte Konzept weltoffener Selbstbestimmung mit einer Vielzahl individueller Varianten guten Lebens und hält sich diesen gegenüber neutral. Der Sinn von Moral liegt darin, allen, die ein gutes Leben leben wollen, einen Zugang zum Spielraum weltoffener Selbstbestimmung zu gewähren – und zwar gleichgültig, wie sie diesen Spielraum für sich selbst nutzen wollen. Wechselseitig sollen sich Personen dazu als moralische Subjekte anerkennen und gegenseitig die Möglichkeiten guten Lebens gewähren, weil ihnen allen gleichermaßen an einem guten Leben liegt. So aber setzt diese Moral wechselseitiger Anerkennung eine formale Vorstellung guten Lebens voraus. Dieses formal begriffene Gute gibt den Inhalt moralischer Anerkennung vor, während die unparteiliche Berücksichtigung dieses für alle Gute die formale Seite der Moral bestimmt. Daraus schließt der Verf.: Die Idee der Unparteilichkeit und die Idee des Guten formulieren zusammen den Begriff des moralisch Richtigen. Gleichwohl bleiben „richtig" und „gut" kategorial unterschiedliche Beurteilungsmaßstäbe. Seels „Ethik der Differenz" kann daher auch Konflikte zwischen dem „Richtigen" und dem „Guten" nicht ausschließen. Im Gegenteil macht sie in diesem Konflikt gerade deren „Einheit ohne Identität" sichtbar: Die Erfahrung von Glück kann moralische Regeln, moralische Regeln wiederum können individuelle Vorstellungen von Glück korrigieren, ohne daß moralische Regeln und Vorstellungen vom Glück irgendwann abschließend bestimmt werden können.

Im Voraus zu der Studie über das Verhältnis von Glück und Moral bietet das vorliegende Werk einführend einen kurzen philosophiegeschichtlichen Problemaufriß. Darüber hinaus sucht der Verf. in einem weiteren Beitrag seine Ethik der Anerkennung zu bestätigen – und zwar auf einem Felde, auf dem eine anerkennungstheoretische Begründung der Moral dem üblichen Vorurteile nach besonders leistungsschwach ist. Er sucht nämlich die moralischen Rechte weit über den Kreis moralischer Subjekte hinaus zu begründen, die sich wechselseitig Rechte und Pflichten schuldig sind. Dazu bestimmt er Moralität als eine dreistellige Relation: Zwar begründen sich moralische Rechte aus dem wechselseitigen Respekt unter Personen. Gleichwohl bestehen entsprechende Verpflichtungen keineswegs nur gegenüber diesen Personen. Viel mehr betrifft sie alle, die – wie alle Personen – für ihr Wohlergehen auf moralischen Respekt angewiesen sind, auch wenn sie nicht selbst – wie etwa Tiere – zu moralischem Respekt verpflichtet werden können. Abschließend sucht der Verf. noch den Vorrang der Moral gegenüber Einwän-

den zu verteidigen. Dabei gewinnt er einige Hinweise, warum Moral zwar nicht notwendig gutes Leben garantiert, dennoch – unter einer Vielzahl möglicher und gleichermaßen unsicherer Möglichkeiten – eine besonders attraktive Möglichkeit des guten Lebens eröffnet. Aber auch auf diesem Wege stellt sich keine Identität zwischen „Gutem" und „Richtigem" ein.

Die elaborierte, gleichwohl lesbare Argumentationsführung überzeugt – und zwar über die Grenzen profilierter Ethiktheorien. Denn Seels „Ethik der Differenz" scheint mit unterschiedlichen Theorien moralischer Begründung, etwa auch mit der Diskursethik, kompatibel zu sein. Dabei trägt in seiner Argumentation die behauptete Universalität des prozeduralen Konzepts guten Lebens schwere Last. Ob aber die Möglichkeit weltoffener Selbstbestimmung als allgemeines Konzept guten Lebens, ob überhaupt das „Gute" zur universalen Bestimmung gelingenden Lebens taugt, da bleiben zumindest Zweifel. Zwar werden wir Kinder der europäischen Aufklärung kaum der Idee dauerhafter Selbstbestimmung widersprechen können. Aber ist dieses Einverständnis bereits hinreichender Grund für ein universales Wie des Wollens? Obgleich der Verf. mit einer Vielfalt von Lebenskonzeptionen rechnet, setzt er seine Ausführungen mit einem – wenn auch äußerst sparsamen – Gemeinsamen ein, daß es nämlich für alle Menschen zum guten Leben gehört, daß sich nicht wenige ihrer Wünsche erfüllen. Womöglich wäre jedoch die allgemeine Theorie guten Lebens überzeugender geraten, wenn sie statt dessen bei den Differenzen individueller Lebensentwürfe, gar beim Streit um das gute Leben eingesetzt hätte. Vielleicht könnte nämlich eine philosophische Rekonstruktion des Streits zwischen unterschiedlichen Entwürfen guten Lebens zeigen, daß es den verschiedenen Parteien gerade in ihrem Streit um etwas Gemeinsames geht?

M. Möhring-Hesse

Siep, Ludwig, *Zwei Formen der Ethik* (Vorträge/Nordrhein-Westfälische Akademie der Wissenschaften: Geisteswissenschaften: G 347) Opladen: Westdeutscher Verlag 1997. 32 S.

Einander gegenübergestellt werden die „moderne" kantische und die „vorneuzeitliche" aristotelische Ethik. Als Vertreter des kantischen Typs werden Ernst Tugendhat und Jürgen Habermas überzeugend kritisiert. Tugendhat verbinde eine scharfe Polemik gegen jede Berufung auf die Natur des Menschen mit einer unbefangenen Inanspruchnahme menschlicher Bedürfnisse. Habermas sehe, daß die Diskursethik durch Elemente der aristotelischen Ethik ergänzt werden müsse; er trenne diese Ergänzung jedoch vom Bereich der Moral und weise sie einem speziellen ethischen Diskurs über die verschiedenen Traditionen oder Lebensformen zu; S. bezweifelt mit Recht, ob diese aristotelisch-hermeneutische Ergänzung ausreicht, um Konflikte etwa in bioethischen oder Umweltfragen zu bewältigen. Bei aller Kritik an der Teleologie der Natur liege der modernen Ethik eine problematische Geschichtsteleologie zugrunde: der Glaube an den Fortschritt. Dagegen müsse die Geschichte der Geisteswissenschaften ausgehen von der Untrennbarkeit von Gewinn und Verlust, Erweiterung und Verengung. S. erinnert an die antike Parallelisierung der guten Verfassung des Menschen mit der Ordnung des Kosmos. Von einer durch eine göttliche Vernunft begründeten Ordnung der Welt könne die philosophische Ethik heute nicht mehr ausgehen. Aber S. weist auf Elemente hin, die auch ohne theologische Prämissen aus der aristotelischen in die kantische Ethik übernommen werden können und m. E. übernommen werden müssen, wenn die Ethik über bloße Formalismen hinaus etwas zu unseren heutigen Problemen will sagen können. Zustimmend genannt seien: der für den Umgang mit der Natur unverzichtbare Gedanke der *scala naturae;* die Unterscheidung zwischen subjektiven, selbstgewählten Zielen und objektiven Bedürfnissen; die Frage nach objektiven Gütern, die notwendig zum menschlichen Leben gehören; die Grenzen einer als höchster Wert angesehenen Autonomie, die ausschließlich auf subjektive, selbstgesetzte Interessen bezogen ist und deshalb keine Kriterien für den Umgang mit unmündigen Menschen und der Natur entwickeln kann; die richtige Gewichtung der öffentlichen, gemeinsamen Güter gegenüber privaten Interessen.

F. Ricken S. J.

Bubner, Rüdiger, *Welche Rationalität bekommt der Gesellschaft?* Vier Kapitel aus dem Naturrecht (Suhrkamp Taschenbuch Wissenschaft 1258). Frankfurt/M.: Suhrkamp 1996. 192 S.

Die Philosophie hat die Wirklichkeit nach ihren beiden formalen Grundparametern, Sein und Handeln, zu beschreiben. Wenn man von ihr Orientierung für gegenwärtige Lebensführung erhofft, dann ergibt sich als zentrale Frage sofort die nach dem möglichen Überschritt von der Ontologie zur Ethik. Nun ist es charakteristisch für nicht geringe Teile der neueren Philosophie, genau diesen Überschritt als unmöglich darzustellen. Jeder Versuch einer Erneuerung des Naturrechtsdenkens unter Gegenwartsbedingungen wird deswegen gut daran tun, sich jener Positionen und Argumentationen zu versichern, die in der Debatte um die Ableitbarkeit des Sollens aus dem Sein zugunsten dieser Annahme vorgebracht worden sind. In diesem pragmatischen Sinne wäre eine solche Abhandlung dann auch historisch ausgerichtet.

Das trifft auch auf das hier zu besprechende neue Buch von R. Bubner zu. Die Abhandlung holt weit aus: Sie beginnt mit Platon und Aristoteles (1. u. 2. Kapitel), beschäftigt sich mit einigen frühneuzeitlichen und aufklärerischen Theoretikern, u. a. Bodin, Hobbes, Rousseau (3. Kapitel, Bodin wird allerdings erst im kommentierenden 5. Kapitel behandelt, was wohl wegen dessen Voluntarismus geschieht, der ihn von den eigentlichen Naturrechtstheoretikern abrückt), und führt die historische Argumentation mit einer ausführlichen Würdigung der Hegel'schen Rechtsphilosophie zum Abschluß (4. Kapitel). Das ist aber nicht Selbstzweck. Der Autor ist vor allem an der Beziehung zwischen ontologischen Gegebenheiten einerseits und ethischen (insb. sozialen) Phänomenen bzw. Forderungen andererseits interessiert. Er vertritt die Ansicht, daß die vielfach vermutete kategoriale Differenz zwischen Sein und Sollen (letzteres im weiten Sinne ethisch-sozialer Gegebenheiten verstanden) nicht besteht. So ist etwa der für die Aristotelische Ontologie zentrale Sachverhalt der Teleologie aus der Praxisanalyse abgeleitet (79). Damit ist nach B.s Auffassung das für die Folgezeit, insb. auch für Hegel, relevante Thema der Substantialität (also der ontologischen Dimension) der Struktur menschlichen Zusammenlebens in ihrer Beziehung zum Handeln (der ethisch-praktischen Dimension) schon bei Aristoteles nachweisbar (134f. u. ö.), mithin lange vor dem neuzeitlichen Gedanken der grundsätzlichen ontologischen und ethischen Relevanz der Subjektivität. Hegel nimmt aber nicht nur die antiken Theorien über die Substantialität des Sittlichen wieder auf, sondern er führt sie gezielt an, um bestimmten Aporien der neuzeitlichen Sozialphilosophie zu begegnen. Diese Aporien bestehen einerseits in der Annahme eines vorrechtlichen Rechtszustandes, wie ihn alle Vertreter des Gesellschaftsvertrages als dessen Möglichkeitsbedingung annehmen müssen (99 u. ö.), andererseits in der radikal dezisionistischen Rechtstheorie eines Bodin, der als primäre Rechtsquelle den ungebundenen Willen des Souveräns annimmt, womit sachorientierte und verläßliche Regeln implizit wenn nicht für unmöglich, so doch für völlig kontingent erklärt werden (172–176). Hegel unternimmt es nun, wie B. darstellt, die Apriorizität und Angemessenheit des Rechts nachzuweisen, indem er den rechtlich verfaßten Staat einerseits subjektanalog, andererseits als subjektbedingend, in gewisser Weise also als transzendental leistende Instanz für empirische Subjektivität und deren Sozialitätsformen, geltend macht (153–167). Auf diese Weise vermittelt Hegel die antike Vorstellung von der Substantialität des Sittlichen (die allerdings, wie erwähnt, bei Aristoteles auch schon ansatzweise pragmatisch verstanden wird) mit den eher voluntaristischen Ansätzen der Neuzeit. Damit ist auch die Richtung gewiesen, in der B. die Geltungsgründe für naturrechtliche Ansätze unter Gegenwartsbedingungen sieht: Der Grundaspekt sozialer Realität muß bestimmt werden als Inbegriff von Grundformen des Zusammenlebens, die in gewisser Weise zwar in ihrer lebenspraktischen Gegenwärtigkeit bestehen, darin aber nicht aufgehen, weil die aktuelle Lebenspraxis sie immer voraussetzt (187). Das Naturrecht mit seinen beiden Aspekten der Substantialität und Willensbezogenheit kommt hier in Gestalt der beiden aufeinander verwiesenen Aspekte von Unverfügbarkeit und Praxisbegründetheit der grundlegenden Lebensformen zur Geltung. Es muß allerdings zwischen derartigen überpositiven Normen und positiven Rechtsnormen im engeren Sinne differenziert werden, wobei die letzteren in modernen Gesellschaften die Tendenz

haben, trotz ihrer Abhängigkeit von überpositiven Normen ihren Geltungsbereich im Sinne einer lückenlosen Verrechtlichung auszuweiten (188f.). Das verschleiert die Abhängigkeit positiver von überpositiven Normen.

Die Argumentation des Buches ist stringent und bei einigen philosophischen Kenntnissen, insb. über die behandelten Autoren, gut nachvollziehbar. Auch das gegenwartsbezogene Anliegen B.s wird andeutungsweise klar, wenn auch überwiegend im Sinne von Bestreitungen. Es geht ihm dabei vor allem um zwei polemische Anliegen, nämlich um die Abweisung von Gesellschaftstheorien, in denen die Kategorie der Subjektivität völlig ausgeblendet ist (Luhmann, vgl. dessen kritische Erwähnung 161), und um die Kritik an postmoderner Unverbindlichkeit (188 u. ö.). Diesen berechtigten Anliegen wäre besser entsprochen worden, wenn B. hinsichtlich seiner aktuellen positiven Anliegen ausführlicher und konkreter geworden wäre. Nicht zuletzt der Titel des Werkes hätte das nahegelegt. Die starken Wahrheitsmomente der angeführten Traditionen und Autoren, insb. auch Hegels, wären dann nicht nur überwiegend philosophiegeschichtlich, sondern gleichberechtigtermaßen gegenwartsbezogen darzustellen gewesen. Die Möglichkeit praktischer Philosophie im auch von B. zugrundegelegten Sinne, also unter Einschluß eines wohlreflektierten Überschrittes vom Sein zum Sollen, würde erst angesichts von konkreten Fragen wirklich deutlich. Hier begnügt sich B. jedoch damit, in sehr allgemeiner Weise einen Rahmen für die Anwendung der philosophiegeschichtlich-systematisch erhobenen Einsichten zu skizzieren: Es geht um die rationale Begründung und Prüfung positiver Regeln der Gemeinschaft (9–17, 184f. u. ö.). Dabei wäre B. übrigens zu fragen, ob sich das im Anschluß an Hegel geltend gemachte Kriterium des Wiedererkennens subjektanaloger Vernünftigkeit in der positiven Rechtsnorm (158–167, 189) als Prüfungskriterium für die ethische Angemessenheit legislativen und administrativen Handelns wirklich eignet.

Es bleibt also der Hinweis auf ein lesenswertes Buch, das in gründlichen philosophiegeschichtlichen Exkursen prinzipielle Fragen philosophischer Gegenwartsorientierung bedenkt, wobei man sich, die Konkretion solcher Orientierung betreffend, etwas mehr Ausführlichkeit gewünscht hätte. Man sollte B.s Abhandlung also als Anregung für eigenes Weiterdenken lesen. Die Grundeinsicht, daß Ontologie und Ethik einander korrelierte Sachverhalte behandeln, kann man dabei mit auf den Weg nehmen.

M. Heesch

Eingesandte Bücher

Besprechung nicht angeforderter Bücher liegt im Ermessen der Redaktion

Alberto, Stefano, „Corpus Suum mystice sonstituit (LG 7). La Chiesa Corpo Mistico di Cristo nel Primo Capitolo della „Lumen Gentium (Eichstätter Studien XXXVII). Regensburg: Pustet 1996. 664 S.

American Philosopher's Ideas of ultimate Reality and Meaning. Editors: *Andrew J. Reck et alia* (URAM Monographs 1). Ontario: University of Toronto Press 1994. 315 S.

Balthasar, Hans Urs von, Thomas und die Charismatik. Kommentar zu Thomas von Aquin. Summa Theologica Quaestiones II II 171–182. Besondere Gnadengaben und die zwei Wege menschlichen Lebens (Deutsche Thomas-Ausgabe 23). Freiburg i. Br.: Johannes Verlag Einsiedeln 1996. XII/632 S.

Baumann, Klaus, Das Unbewußte in der Freiheit. Ethische Handlungstheorie im interdisziplinären Gespräch (Analecta Gregoriana 270). Rom: Editrice Pontificia Università Gregoriana 1996. XXIII/412 S.

Bautista Lucas, Erasmo N., Metaphysik in Ansatz. Seinsverständnis aus dem menschlichen Gesamtvollzug bei Joh. Bapt. Lotz. Prológo de *Emerich Coreth*. Madrid: Nossa y Jara Editores 1996. 355 S.

Der Begriff der Erfahrung in der Philosophie des 20. Jahrhunderts. Herausgegeben von *Jürg Freudiger u. a.* München: Beck 1996. 258 S.

Bieler, Martin, Freiheit als Gabe. Ein schöpfungstheologischer Entwurf (Freiburger theologische Studien 145). Freiburg u. a.: Herder 1991. 528 S.

Bürkle, Horst, Der Mensch auf der Suche nach Gott – die Frage der Religionen (AMATECA – Lehrbücher zur katholischen Theologie 3). Paderborn: Bonifatius 1996. 254 S.

Cabada Castro, Manuel, Querer o no querer vivir. El debate entre Schopenhauer, Feuerbach, Wagner y Nietzsche sobre el sentido de la existencia humana (Biblioteca de Filosofía 31). Barcelona: Editoral Herder 1994. 456 S.

Colombo, Giuseppe, Del soprannaturale (Quaestio 5). Milano: Glossa 1996. XI/370 S.

Corpus Christianorum. Continuatio Mediaevalis LIII A. Andreae De Sancto Victore Opera II. Expositio Hystorica in Librum Regum. Edidit *Franciscus A. van Liere*. Turnholti: Brepols Editores Pontificii 1996. CXXX/158 S.

Cristianesimo nella Storia. Saggi in onore de Giuseppe Alberigo, a cura di *A. Melloni, D. Menozzi, G. Ruggieri, M. Toschi* (Testi e ricerche di scienze religiose NS 18). Bologna: Il Mulino 1996. 770 S.

Dirscherl, Erwin, Die Bedeutung der Nähe Gottes. Ein Gespräch mit Karl Rahner und Emmanuel Levinas (Bonner Dogmatische Studien 22). Würzburg: Echter 1996. 537 S.

Esterbauer, Reinhold, Verlorene Zeit – wider eine Einheitswissenschaft von Natur und Gott. Stuttgart u. a.: Kohlhammer 1996. 296 S.

Floucat, Yves, Jacques Maritain ou la fidélité à l'Éternel (Réflechir). Paris: Fac-éditions 1996. 270 S.

Fresacher, Bernhard, Gedächtnis im Wandel. Zur Verarbeitung von Traditionsbrüchen in der Kirche (Salzburger theologische Studien 2). Innsbruck–Wien: Tyrolia 1996. 510 S.

Gilbert, Paul, La patience d'être. Metaphysique (Ouvertures 17). Brüssel: Culture et Vérite 1996. 352 S.

Gooch, Paul W., Reflections on Jesus and Sokrates. Word and Silence. New Haven and London: Yale University Press 1996. XII/308 S.

The Greeks and Us. Essays in Honor of Arthur W. H. Adkins. Edited by *Robert B. Louden / Paul Schollmeier*. Chicago–London: The University of Chicago Press 1996. X/264 S.

Guardini, Romano, Der Herr. Betrachtungen über die Person und das Leben Jesu Christi (Romano Guardini Werke, herausgegeben von *Franz Henrich*). Mainz: Grünewald; Paderborn: Schöningh 1997. XII/739 S.

Hallermann, Heribert, Präsenz der Kirche an der Hochschule. Eine kirchenrechtliche Untersuchung zur Verfassung und zum pastoralen Auftrag der katholischen Hochschulgemeinden in Geschichte und Gegenwart. München: Don Bosco Verlag 1996. 501 S.

Hansen, Kaj Børge, Applied Logic (Acta Universitatis Upsaliensis; Studia Philosophica Upsaliensis 3). Uppsala: AUU 1996. 257 S.

Hauser, Linus, Logik der Theologischen Erkenntnislehre (Münsteraner Theologische Abhandlungen). Altenberge: Oros 1996. 683 S.

Heid, Stefan, Zölibat in der frühen Kirche. Die Anfänge einer Enthaltsamkeitspflicht für Kleriker in Ost und West. Paderborn u. a.: Schöningh 1997. 339 S.

Horvath, Tibor S. J., Jesus Christ as Ultimate Reality and Meaning. A Contribution to the Hermeneutics of Counciliar Theology (URAM Monographs 2). Ontario: University of Toronto Press 1994. 60 S.

Hossenfelder, Malte, Antike Glückslehren. Quellen in deutscher Übersetzung (Kröners Taschenbuchausgabe 424). Stuttgart: Kröner 1996. XXXIV/390 S.

Iozzio, Mary Jo, Selfdetermination and the Moral Act. A Study of the Contributions of Odon Lottin OSB (Recherches de Théologie ancienne et médiévale; Supplementa 4). Leuven: Peeters 1995. VIII/190 S.

Johannes vom Kreuz. Worte von Licht und Liebe. Briefe und kleinere Schriften. Vollständige Neuübertragung. Hrsg. *Ulrich Dobhan u. a.* (Herder/Spektrum 4506). Freiburg u. a.: Herder 1996. 237 S.

Kaiser, Gerhard, Christus im Spiegel der Dichtung. Exemplarische Interpretation vom Barock bis zur Gegenwart. Freiburg u. a.: Herder 1997. 191 S.

Kemp, Peter, L'irremplaçable. Une éthique de la technologie (Passages). Paris: du cerf 1997. 322 S.

Für eine Kirche des Dialogs. Franz Kardinal König, Hanna-Renate Laurien. Ehrendoktoren der Katholisch-Theologischen Fakultät der Westfälischen Wilhelms-Universität Münster. Herausgegeben von *Klemens Richter* und *Udo F. Schmälzle* (Münsteraner Theologische Abhandlungen 44). Altenberge: Oros 1996. 131 S.

Klaghofer-Treitler, Wolfgang, Karfreitag. Auseinandersetzung mit Hans Urs von Balthasars Theologik (Salzburger Studien 4). Innsbruck–Wien: Tyrolia 1997. 196 S.

Lochbühler, Wilfried, Christliche Umweltethik (Interdisziplinäre Ethik 13). Frankfurt u. a.: Lang 1996. 481 S.

Lössl, Josef, Intellectus Gratiae. Die erkenntnistheoretische und hermeneutische Dimension der Gnadenlehre Augustins von Hippo (Supplements to Vigilae Christianae XXXVIII). Leiden u. a.: Brill 1997. XII/501 S.

Marchesi, Giovanni, La cristologia trinitaria di Hans Urs von Balthasar. Gesù Cristo pienezza della rivelazione e della salvezza (Biblioteca di teologia contemporanea 94). Brescia: Queriana 1997. 666 S.

Martinez Fresneda, Francisco, La Gracia y la Ciencia de Jesucristo. Historia de la cuestión en Alejandro de Hales, Odón Rigaldo, Summa Halensis y Buenaventura (Publicaciones Istituto Teológico Franciscano SN 23). Murcia: Editoral Espigas 1997, 340 S.

Miller, Richard B., Casuistry and Modern Ethics. A Poetics of Practical Reasoning. Chicago and London: University of Chicago Press 1996. XIII/308 S.

Moioli, Giovanni, Il quarto sacramento. Note introduttive (Lectio 3). Milano: Glossa 1996. XLVIII/438 S.

Mosconi, Marino, Magistero autentico non infallibile e protezione penale (Dissertatio; Series Romana 14). Rom: Pontificio Seminario Lombardo in Roma 1996. XIX/572 S.

Motté, Magda, Auf der Suche nach dem verlorenen Gott. Religion in der Literatur der Gegenwart (Theologie und Literatur 6). Mainz: Grünewald 1997. 232 S.

Müller, Wolfgang W., Die Theologie des Dritten. Entwurf einer sozialen Trinitätslehre. St. Ottilien: EOS Verlag 1996. 108 S.

Nabert, Jean, Le désir de Dieu – La conscience peutelle se comprendre? (La nuit surveillé). Paris: du cerf 1996. 448 S.

Nobile, Marco, Ecclesiologia Biblica. Traiettorie storico – culturali et teologiche (Studi biblici 30). Bologna: Edizioni Dehoniano 1996. 166 S.

O'Donovan, Oliver, The desire of the nations. Rediscovering the roots of political theology. Cambridge: Cambridge University Press 1996. XII/304 S.

Pagazzi, Giovanni Cesare, La singolarità di Gesù come criterio di unità e differenza nella Chiesa (Dissertatio; Series Romana 16). Roma: Pontificio Seminario Lombardo in Roma 1997. X/222 S.

Philosophia Naturalis. Beiträge zu einer zeitgemäßen Naturphilosophie. Hrsg. *Thomas Arzt u. a.* Würzburg: Königshausen & Neumann 1996. 391 S.

Rapp, Christof, Vorsokratiker (Beck'sche Reihe: Denker 539). München: Beck 1997. 278 S.

Rizzardi, Giuseppe, L. Massignon (1883–1962). Un profilo dell'orientalistica cattolico (Quodlibet 6). Milano: Glossa 1996. 178 S.

Runggaldier, Edmund, Philosophie der Esoterik. Stuttgart u. a.: Kohlhammer 1996. 211 S.

Schmitz, Philipp, Fortschritt ohne Grenzen? Christliche Ethik und technische Allmacht (Quaestiones Disputatae 164). Freiburg u. a.: Herder 1997. 256 S.

Sériaux, Alain, Droit canonique (Droit Fondamental). Paris: PUF 1996. 902 S.

Smart, John Jamieson Carswell / Haldine, J. J., Atheism and theism (Great Debates in Philosophy). Oxford–Cambridge/Mass.: Blackwell Publishers 1996. VI/234 S.

Per una Storia critica della Scienza, a cura de *Marco Beretta, Felice Mondella* e *Maria Teresa Monti* (Quaderni de Acme 26). Bologna: Cisalpino 1996. 518 S.

Francisco Suarez. Disputazioni Metafisiche I–III. Introduzione, traduzione, note e apparati di *Constantino Esposito*. Testo latino a fronte (Testi a Fronte). Milano: Rusconi 1996. 622 S.

Swinburne, Richard, The Evolution of the Soul. Revised Edition. Oxford: Clarendon Press 1997. XIV/360 S.

Torrell, Jean Pierre OP, Saint Thomas d'Aquin, maître spirituel. Initiation 2 (Vestigia 19). Fribourg: Editions Universitaires de Fribourg 1996. VIII/574 S.

Unsterblichkeit und Eschatologie im Denken des Nikolaus von Kues. Akten des Symposions in Trier vom 19.–21. Oktober 1995. Herausgegeben von *Klaus Kremer* und *Klaus Reinhardt* (Mitteilungen und Forschungsbeiträge der Cusanus-Gesellschaft 23). Trier: Paulinus-Verlag 1996. XXV/200 S.

Unterwegs zum einen Glauben. Festschrift für Lothar Ullrich zum 65. Geburtstag. Herausgegeben von *Wolfgang Beinert u. a.* (Erfurter Theologische Studien 74). Leipzig: Benno Verlag 1997. 672 S.

Verdrängter Humanismus – verzögerte Aufklärung. 3. Band: Bildung und Einbildung. Vom verfehlten Bürgerlichen zum Liberalismus. Philosophie in Österreich (1820–1880). Hrsg. *Michael Benedikt u. a.* Klausen-Lepoldsdorf: Verlag Leben – Kunst – Wissenschaft. Editura Triade 1995. 901 S.

Vergote, Antoine, Le psychoanalyse à l'épreuve de la sublimation (Passages). Paris: du cerf 1997. 278 S.

Vermittlung als Auftrag. Symposion zum 90. Geburtstag von Hans Urs von Balthasar 27.–29. September 1995 in Fribourg (Schweiz), herausgegeben von der *Hans Urs von Balthasar-Stiftung*. Freiburg: Johannes Verlag Einsiedeln 1995. 208 S.

Vorgrimler, Herbert, Gottesgedanken. Menschenwege. Meditationen und theologische Besinnungen. Altenberge: Oros 1996. 193 S.

Wannenwetsch, Bernd, Gottesdienst als Lebensform – Ethik für Christenbürger. Stuttgart u. a.: Kohlhammer 1997. 368 S.

Witsch, Norbert, Glaubensorientierung in „nachdogmatischer" Zeit. Ernst Troeltschs Überlegungen zu einer Wesensbestimmung des Christentums (Konfessionskundliche und kontroverstheologische Studien LXV). Paderborn: Bonifatius Verlag 1997. 311 S.

Erste Weltkonferenz

Ethik-Kodizes in Medizin und Biotechnologie

Ethik und Medizin 1947–1997: Auftrag für die Zukunft

12.–15. Oktober 1997
Freiburg i. Br.

Weitere Informationen:

Zentrum für Ethik und Recht in der Medizin (ZERM)
Universitätsklinikum der Albert-Ludwigs-Universität
Elsässer Straße 2 m / Haus 1 a
D-79110 Freiburg

Tel.: (0761) 270-7265/66 Fax: (0761) 270-7268
e-mail: herych@sun1.ukl.uni-freiburg.de

ThPh 72 (1997) 481–496

Gregor von Nyssa und das Schisma von Antiochien

Zur Interpretation der Schrift *Ad Graecos. Ex communibus nationibus*

Von Johannes Zachhuber

Gregor von Nyssas Schrift *Ad Graecos*[1] gibt ihren Interpreten viele Rätsel auf und das in verschiedener Hinsicht. Zum einen formal: Es fehlt der Schrift jede Art eines Prooemiums, sie beginnt sogleich mit einer Disjunktion, die abrupt die Diskussion der Frage, ob ein trinitarisches Bekenntnis notwendig tritheistisch sei, einleitet. Ein solcher Anfang ist zwar in der vergleichbaren Literatur nicht einmalig[2], er ist jedoch eigenartig, zumal bei einem rhetorisch gebildeten Autor. Es ist daher vermutet worden, daß die Schrift unvollständig sei, der ursprüngliche Anfang, der die vermißten Informationen enthalten habe, sei verloren gegangen[3].

Die Schwierigkeiten setzen sich fort bei der inhaltlichen Bestimmung des Traktates. Er ist in der Leidener Werkausgabe des Nysseners unter den kleinen trinitätstheologischen Schriften abgedruckt. Und zweifellos geht es in der Schrift um das rechte Verständnis der Trinität. Jedoch, und das macht sie wiederum zu einem Sonderfall, scheint sie völlig unbekümmert um das biblische Fundament. Es wird ohne irgendwelche Bezugnahmen auf Schriftstellen argumentiert[4]. Man versteht daher, wie ein späterer Editor auf den Gedanken kommen konnte, es handele sich hier um einen Beweis der Trinität „aus den allgemeinen Vernunftbestimmungen" und der Traktat sei „an die Heiden" gerichtet. Ist diese Überschrift jedoch angemessen: handelt es

---

[1] GNO III.1,19–33 ed. *F. Mueller*, im folgenden: *Graec.* Generell werde ich die Schriften Gregors abkürzen nach: *Altenburger/Mann*, Bibliographie zu Gregor von Nyssa, Leiden 1988, XV. Gregors Werke zitiere ich unter Angabe von Buch, Abschnitt und – soweit vorhanden – Band und Seite in: Gregorii Nyssenii Opera (GNO), Leiden 1952ff., ansonsten nach Migne (PG 44–46). Seitenzahlen ohne Angabe des Werkes beziehen sich stets auf *Graec.* Zu den hier diskutierten Problemen vgl. besonders: *R. Hübner*, Gregor von Nyssa und Markell von Ankyra, in: *M. Harl* (Ed.), Écriture et culture philosophique dans la pensée de Grégoire de Nysse, Leiden 1971, 199–229; *R. Lorenz*, Die Eustathius von Antiochien zugeschriebene Schrift gegen Photin, in: ZNW 71 (1980) 109–128; *G. May*, Gregor von Nyssa in der Kirchenpolitik seiner Zeit, in: JÖBG 15 (1966) 105–132; *Ph. Rousseau*, Basil of Caesarea, Berkeley (Cal.) 1994; *E. Schwartz*, Zur Geschichte des Athanasius, in: NGWG.PH 1904, 333–401; *ders.*, Der sog. Sermo maior de fide des Athansius, in: SBAW.PPH 1924, 6. Abhandlung, München 1925; *ders.*, Zur Kirchengeschichtsschreibung des vierten Jahrhunderts, in: ZNW 34 (1935) 129–213; *C. Stead*, Why Not Three Gods? The Logic of Gregory of Nyssa's Trinitarian Doctrine, in: *H. R. Drobner/Ch. Klock* (Eds.), Studien zu Gregor von Nyssa und der christlichen Spätantike, Leiden 1990, 149–163; *M. Tetz*, Markellianer und Athanasios von Alexandrien. Die markellianische Expositio fidei ad Athanasium des Diakons Eugenios von Ankyra, in: ZNW 64 (1973) 74–121; *H. J. Vogt*, Die Schrift „Ex communibus notionibus" des Gregor von Nyssa. Übersetzung des kritischen Textes mit Kommentar, in: ThQ 171 (1991) 204–218.

[2] Vgl. z. B. Ps.-Basilius, *Adv Eunomium*, IV, PG 29, 962.

[3] *Hübner* 208f.

[4] Nur zweimal werden Bibelzitate, bzw. -anspielungen eingeflochten (26,6 und 26,23 – 27,1), jedoch nicht zur Untermauerung des Beweisganges.

sich bei dem Traktat wirklich um ein apologetisches Werk, oder was sonst war sein Zweck? Was hat man also von der Schrift zu halten?

Einen bemerkenswerten Versuch zur Interpretation des Traktates hat 1971 Reinhard Hübner geliefert[5]. Hübner wies zum ersten Mal auf die Ähnlichkeit des Textes mit Fragmenten hin, die in einer Streitschrift des sechsten Jahrhunderts einer angeblichen Schrift des Eustathius von Antiochien *Gegen Photin* zugewiesen werden. Jene Schrift, *Contra Damian* des Petrus von Kallinike, existiert nur in syrischer Übersetzung und ist bis heute noch nicht vollständig ediert[6]. Die Hübner bekannten Fragmente waren 1883 von Pierre Martin aus einer Florilegiensammlung in Pitras *Analecta Sacra* veröffentlicht[7] und später von Eduard Schwartz eingehend diskutiert und auch ins Griechische rückübersetzt worden[8]. Ihre Echtheit war von Anfang an umstritten[9]. Hübner nun meinte, daß die Zuschreibung an Eustathius überhaupt auf einem Irrtum beruht habe. Die Fragmente entstammten Gregors Schrift *Graec;* Petrus von Kallinike habe sie für eustathianisch gehalten, da er sie unter den Schriften der antiochenischen Eustathiusgemeinde gefunden habe. Aus dem so rekonstruierten Zusammenhang zog Hübner dann den Schluß, daß Gregor *Graec* mit Blick auf einen Ausgleich mit den antiochenischen Altnizänern geschrieben habe[10]. Auch die in dem Traktat vertretene Trinitätslehre sei am ehesten zu verstehen als ein Brückenschlag zu den Altnizänern, ein Brückenschlag, der Gregor auf Grund seiner eigenen Theologie nicht sehr schwer gefallen sei[11]. Letztere Frage soll hier einmal ausgeklammert werden. Was jedoch Hübners Erklärung des Verhältnisses von *Graec* zu den angeblichen Eustathiusfragmenten betrifft, so ist diese – pauschal gesagt – hinfällig.

Im Jahre 1980 veröffentlichte Rudolf Lorenz eine erneute Diskussion der angeblichen Eustathiusfragmente[12]. Lorenz versuchte, m. E. erfolgreich[13], deren Authentizität nachzuweisen und, was für die hier zu verhandelnde Frage wichtiger ist, basierte seinen Aufsatz auf ein Studium der unedierten Petrusmanuskripte. Es stellte sich heraus, daß die bis dahin bekannten Fragmente Bestandteile eines längeren Passus sind, in dem Petrus versucht, die

---

[5] *Hübner* 206–209.

[6] Ein Band erschien jetzt: *R. Y. Ebied, A. van Roey, L. R. Wickham* (Eds.), Petri Callinicensis Patriarchae Antiocheni Tractatus Contra Damianum. 1. Quae supersunt libri secundi (CChr.SG 29) 1994.

[7] *J. B. Pitra,* Analecta Sacra IV, Paris 1883, 212 und 442 (lateinische Übersetzung) = Fragmente 83, 84 *Spanneut.*

[8] *Schwartz*, Sermo Major 60f.

[9] *Schwartz* hielt sie für echt (ebd.), meist wurden chronologische und theologische Gründe für ihre Unechtheit angeführt (vgl. *Lorenz* 110–111 und die dort genannte Literatur).

[10] *Hübner,* loc.cit. (s.o. Anm. 5).

[11] Ebd. passim; Hübner folgt hier der Interpretation *K. Holls* (Amphilochius von Ikonium in seinem Verhältnis zu den großen Kappadokiern, Leipzig 1904, 219–2210, s.a. 157, Anm. 1).

[12] *Lorenz* (s.o. Anm. 1).

[13] Es ist jedoch für diesen Aufsatz letztlich nicht entscheidend, ob die Schrift von Eustathius selbst oder von einem seiner Schüler verfaßt wurde.

offenbar voraufgegangene Berufung Damians auf Eustathius zurückzuweisen und letzteren vielmehr in seinem Sinne auszulegen. Dazu zitiert er zunächst Damian, der wie gesagt Eustathius angeführt hatte, und danach Eustathius selbst, und zwar ziemlich ausführlich. Darauf folgt eine lange Diskussion des Eustathiustextes, in der an einer Stelle ein weiteres Eustathiusfragment enthalten ist. Alle drei Stellen, das Damianzitat, Petrus' eigenes ausführliches Eustathiuszitat und das in seiner Diskussion angeführte zusätzliche Fragment, sind von Lorenz ediert und ins Deutsche übersetzt worden[14]. Darunter ist Petrus' eigenes Zitat das interessanteste. Dieser Text lautet in der Übersetzung von Lorenz wie folgt[15]:

> Es verleumdet uns also nämlich Maurinos, das heißt Photinus, mit seinen Gesinnungsgenossen, als behaupteten wir drei Götter, den Vater und den Sohn und den heiligen Geist, worin er mit ihnen sehr törichter Meinung ist. Denn wenn wir einfach gesagt hätten: Gott und Gott und Gott, hätten sie uns mit Recht getadelt, daß wir drei Götter ausgesagt hätten. Wenn es aber die Wahrheit und folgerichtig ist, daß wir den Vater Gott nennen, den Sohn Gott, den heiligen Geist Gott, so sagen wir dadurch nicht, daß Gott drei in Zertrennung ist. Auch wenn jede einzelne Person für sich als Gott bekannt wird, weil sie einer und derselben göttlichen Natur sind, so erkennen wir doch, weil sie Vater, Sohn und Heiliger Geist (sind), die Verwandtschaft und ihre Eigentümlichkeit und ihre Einheit der Natur miteinander. Wenn also der Name der „Gott" die Person bezeichnete, würden wir, indem wir drei Personen sagen, durchaus auch drei Götter sagen. Weil er aber die Natur bezeichnet, indem er von einer Eigentümlichkeit, die sich an der Natur befindet, aufgefaßt wird – wie beim Menschen die Fähigkeit zu lachen, beim Hund die Fähigkeit zu bellen, die Eigentümlichkeiten aber, welche Naturen zugeschrieben werden, die Naturen bezeichnen, sagen wir nicht drei Götter (aus), weil wir nicht drei Naturen sagen. Wenn wir aber jede einzelne von den Personen der göttlichen Natur „Gott" nennen, weil sie derselben Natur ist wie diejenige (Natur), welche mit dem Namen „Gott", im eigentlichen Sinne gesagt, bekannt ist, (dann) nicht, indem „Gott" die Person bezeichnet. Sondern er (sc. der Name Gott) bezeichnet die eine Natur. Mit diesem Namen kann aber auch die Person genannt werden, weil sie auch jener (göttlichen) Natur ist. Denn etwas anderes ist zwar die Person, etwas anderes aber die Natur. Wenn also das göttliche an (dem Begriff) Person hinge, würden wir, indem wir „drei Personen" sagen, durchaus auch „drei Götter" sagen. Weil wir aber eine Natur der drei Personen aussagen, sagen wir notwendig, daß Gott einer allein ist. Wenn er aber eine Natur ist, das Göttliche aber an der Natur hängt, folgt daraus, daß wir eine Natur sagen, auch dies, daß wir sagen, daß Gott einer ist.

Daß dieser Text für die Interpretation von *Graec* relevant ist, liegt für jeden, der Gregors Traktat kennt, auf der Hand. Wie jedoch das genaue Verhältnis zwischen beiden zu bestimmen sei, ist bislang nicht untersucht worden. Lorenz weist in seinem Artikel zwar auf die Verwandtschaft beider Texte hin. Da es ihm jedoch um einen Nachweis der Authentizität des Eustathiusfragmentes geht, weist er Hübners These der Autorschaft Gregors zurück[16], ohne weiter auf *Graec* einzugehen. Gregor habe eben eine Schrift des Eustathius für *Graec* benutzt, soweit dies mit seiner eigenen Trinitätslehre vereinbar war.

[14] *Lorenz* 125–128, deutsche Übersetzung: 112–114.
[15] Ebd. 112f.
[16] Ebd. 122–124.

Nun scheint auf den ersten Blick zweierlei klar zu sein: Zum einen ist Lorenz zweifellos zuzustimmen, wenn er die Möglichkeit einer Identität beider Texte, wie sie von Hübner vorgeschlagen worden war, ablehnt. Andererseits ist aber die Verwandtschaft beider Texte so groß, daß dieser Befund eine Erklärung erfordert. Es geht hier ja nicht nur um einen Fall von literarischer Abhängigkeit; es ist vielmehr offensichtlich, daß ein Text einen anderen passagenweise paraphrasiert.

Wie ist dies zu erklären? Mir scheint zunächst, daß man Lorenz folgend *Graec* für abhängig von dem Eustathiusfragment halten sollte und nicht umgekehrt[17]. Was bedeutet dies für das Verständnis von *Graec*? Eine Möglichkeit wäre, die Schrift Gregor gänzlich abzusprechen. Es könnte ein etwas jüngeres Werk eines antiochenischen Autors aus der Eustathiusgemeinde sein. Daß es sich unter Gregors Werken findet, ließe sich dann so erklären, daß es ihm von der an Anerkennung interessierten Eustathiusgemeinde als Beweis ihrer Rechtgläubigkeit zugesandt worden war. Diese Möglichkeit besteht jedoch m. E. nur theoretisch. Mit gutem Grund ist *Graec*, so weit ich sehe, noch nie der Unechtheit verdächtigt worden: Sprache und Gedankenwelt weisen die Schrift eindeutig als geistiges Produkt des Nysseners aus. Kann man daher die Autorschaft Gregors nicht anzweifeln, muß man erklären, warum Gregor eine Schrift dieser Art verfaßt hat, eine Schrift, die zumindest teilweise nichts anderes tut, als einen aus dem Umkreis der antiochenischen Eustathiusgemeinde stammenden Traktat zu paraphrasieren.

Dieser Frage soll im folgenden nachgegangen werden. Dazu werde ich von einer Analyse des Textes von *Graec* ausgehen. Anhand dessen soll genau geprüft werden, wie und in welchem Umfang *Graec* das Eustathiusfragment benutzt. In einem zweiten Teil wird daraufhin der so gewonnene exegetische Befund versuchsweise historisch eingeordnet werden. Am Schluß werden einige weiterführende Überlegungen stehen.

1. Die Schrift *Graec* läßt sich grob in *drei* Teile gliedern. Sie beginnt, wie schon eingangs erwähnt, ohne Prooemium mit einer Erörterung der Frage, ob ein Bekenntnis zu drei göttlichen Personen tritheistisch sei. Die die Diskussion einleitende Disjunktion ist dabei fast wörtlich dem oben zitierten Eustathiusfragment entnommen:

> Wenn der Name „Gott" eine Person bezeichnete, würden wir, da wir drei Personen sagen, notwendigerweise auch drei Götter sagen. Wenn aber der Name „Gott" ein die Substanz bezeichnender Name ist, lehren wir, indem wir eine Substanz der heiligen Trinität bekennen, folglich einen Gott, da „Gott" der eine Name der einen Substanz ist[18].

Gregor geht es im folgenden darum zu beweisen, daß die zweite Möglichkeit zutreffend ist. Das Ziel wird endgültig erst am Ende der Schrift erreicht, wo der letzte Satz noch einmal auf die anfängliche Problemstellung zurück-

[17] Ebd. 124.

[18] *Graec*, 19,1–5. Vgl. die Gegenüberstellung bei *Lorenz* 122f.

weist (33,1–5). Innerhalb des Traktates jedoch erstreckt sich diese Argumentation zunächst nur bis 23,3. Als *zweiter* Teil schließt sich daran eine Folge von drei kurzen Fragen oder Gegenargumenten an, die Gregor jeweils kurz einführt, um sie sodann in seinem Sinne zu klären. Von 28,9 an beginnt dann der *dritte* Teil, der sich von allem, was davorsteht, deutlich abhebt. Dieser Teil wird durch ein ausführlich wiedergegebenes und eindeutig als Zitat gekennzeichnetes Gegenargument eingeleitet (28,15 – 29,3).

Analyse des Textes: Gregor beginnt mit einem Argument aus dem Sprachgebrauch: Wir sagen Vater, Sohn und Geist, jedoch nicht Gott und Gott und Gott (19,7 – 20,1). Auch die Rede von „Gott Vater" und „Gott Sohn" und „Gott Heiliger Geist" ist kein Gegenbeweis, da hier an die drei Personen gedacht ist, deren Bezeichnung so verbunden werden darf (20,1–13)[19].

Dieser Sprachgebrauch erhellt nun umgekehrt, daß die trinitarischen Personen – was ihr Gott-Sein betrifft – dasselbe sind (20,13–20). Ihre Unterschiedenheit ruht eben darin, daß der Vater Vater, der Sohn Sohn und der Geist Geist ist[20]. Daß sie alle drei Gott sind, ist darin begründet, daß es eine bestimmte Substanz (*οὐσία τοιάδε:* 20,18) gibt, zu der sie alle gehören. Wäre es anders, nur einer von ihnen wäre Gott. Da nun aber die Substanz in allen drei Personen ein und dieselbe ist, ist es offensichtlich, daß auch der Name, der sie bezeichnet, nicht geteilt werden darf. Anders wäre es freilich, wenn wir von drei Substanzen in der Gottheit sprächen: dann müßten wir auch sagen, daß jede der Personen eine eigene Substanz sei – das jedoch wäre im höchsten Grade unvernünftig (*ἀλογώτατον:* 21,4). Es würde auch keiner Petrus, Paulus und Barnabas drei Substanzen nennen. Es bleibt daher dabei, daß auf Grund der einen göttlichen Substanz die Rede von einem Gott gerechtfertigt ist[21].

Gregor hebt dann (21,20ff.[22]) noch einmal ausdrücklich hervor, daß wir auf diese Weise nicht eigentlich die Substanz definieren – das wäre nämlich unmöglich, sondern sie mit Hilfe einer zu ihr gehörigen Eigentümlichkeit (*ἰδίωμα τί:* 21,22) beschreiben, so, wie die Fähigkeit zu wiehern oder zu lachen andere Substanzen (nämlich Pferde oder Menschen) charakterisiert[23]. Im Fall Gottes ist diese Eigentümlichkeit sein alles überblickendes Regieren, weshalb wir ihn zu Recht Gott nennen. Daß Gregor hier an die

[19] Vgl. dazu aus dem oben zitierten Eustathiusfragment: „Denn wenn wir einfach gesagt hätten: Gott und Gott und Gott, hätten sie uns mit Recht getadelt, daß wir drei Götter ausgesagt hätten. Wenn es aber die Wahrheit und folgerichtig ist, daß wir den Vater Gott nennen, den Sohn Gott, den heiligen Geist Gott, so sagen wir dadurch nicht daß Gott drei in Zertrennung ist."

[20] Vgl. 25,12–14.

[21] Vgl. dazu aus dem Eustathiusfragment: „Wenn wir aber jede einzelne von den Personen der göttlichen Natur „Gott" nennen, weil sie derselben Natur ist wie diejenige (Natur), welche mit dem Namen „Gott", im eigentlichen Sinne gesagt, bekannt ist, (dann) nicht, indem „Gott" die Person bezeichnet. Sondern er (sc. der Name Gott) bezeichnet die eine Natur. Mit diesem Namen kann aber auch die Person genannt werden, weil sie auch jener (göttlichen) Natur ist."

[22] Vgl. 19,18.

[23] Vgl. Porphyrius, *Isagoge,* 12,13–22 *Busse.* Der übliche Terminus ist *ἴδιον.* Gregor verwendet *ἰδίωμα* jedoch auch sonst in diesem Sinn (z. B. *An et res,* PG 46, 52C-53A).

Etymologie des Wortes θεός von θεᾶσθαι denkt, ist klar[24]. Ebenfalls offensichtlich ist, daß Gregor daran gelegen sein muß, die Möglichkeit, ein Name könne die Substanz Gottes im strengen Sinne definieren, auszuschließen: Dies war ja einer der Hauptstreitpunkte der Eunomianischen Kontroverse. Er hatte sich schon gefährlich weit gewagt mit der mehrfachen Formulierung „die Substanz bezeichnend" (οὐσίας σημαντικόν)[25] und fühlte nun, daß eine Präzisierung am Platz war[26]: Anders als bei geschöpflichem Sein, wo, wie Gregor es in *Abl* formuliert, „man auch ohne Etymologie findet, daß die Namen den jeweils entsprechenden Substanzen (ὑποκείμενα) zukommen"[27], ist die göttliche Substanz grundsätzlich jenseits jeder begrifflichen Faßbarkeit.

Abschließend stellt Gregor dann noch einmal fest, daß die Einheit Gottes dadurch gewahrt ist, daß das Wort „Gott" das den drei Personen Gemeinsame bezeichnet und nicht jede Person in ihrer Besonderheit.

Aufs Ganze gesehen erscheint die Argumentation in diesem ersten Teil des Traktates nicht überzeugend. Zunächst einmal ist die Alternative, von der Gregor ausgeht, für die angestrebte Beweisführung problematisch[28]: Wenn der Name „Gott" nicht die gemeinsame Substanz, sondern die Person bezeichnen würde (und d. h. doch wohl, ein Eigenname wäre), wäre die Konsequenz nicht eine Mehrzahl von Göttern, sondern ein einziger Gott, nämlich die Person, der dieser Name zukommt. Gregor selbst sagt das, anscheinend jedoch ohne das Problem zur Kenntnis zu nehmen[29]. Auch sonst setzen seine Argumente im Grunde das voraus, was sie beweisen sollen: Das Ziel des Beweises, daß „Gott" nicht im Plural gebraucht werden kann, wird dadurch „bewiesen", daß *de facto* nicht von drei Göttern gesprochen wird. Als Beweis ist das zweifellos eine *petitio principii*. Gleiches gilt für sein zweites Argument, nämlich daß es nicht einer, sondern allen drei trinitarischen Personen zukommt, Gott zu sein. Das ist zwar wahr, zeigt aber nichts anderes, als daß eben die Voraussetzung so nicht stimmt: Gerade weil das so ist, stellt sich das Problem des Pluralgebrauchs.

Die Schwierigkeit scheint doch darin zu liegen: Die anfangs aufgestellte Alternative geht von der semantischen Unterscheidung zwischen Klassen-

---

[24] S. *Abl*, GNO III/1, 42,13–44,16, vgl. auch *Deit fil*, PG 46, 573D–576A.

[25] 19,3.12, ähnlich 20,23.

[26] Zu diesem Passus vgl. aus dem Eustathiusfragment: „Weil er aber die Natur bezeichnet, indem er von einer Eigentümlichkeit, die sich an der Natur befindet, aufgefaßt wird – wie beim Menschen die Fähigkeit zu lachen, beim Hund die Fähigkeit zu bellen, die Eigentümlichkeiten aber, welche Naturen zugeschrieben werden, die Naturen bezeichnen, sagen wir nicht drei Götter (aus), weil wir nicht drei Naturen sagen."

[27] GNO III/1, 43,5–7.

[28] Die Alternative ist natürlich an sich gängiges Lehrbuchwissen: Man teilt Nomina ein in Eigennamen und solche Wörter, die eine Substanz bezeichnen (noch wir nennen letztere „Substantive"). Überhaupt kann es hier nicht darum gehen, die Legitimität der ursprünglichen Argumentation des Eusthatius, aus der die Disjunktion ja stammt, zu prüfen. Hier geht es ausschließlich um den Argumentationszusammenhang in Gregors Text. S. auch u. Anm. 32.

[29] 22,24 – 23,2.

namen (Universalien) und Eigennamen aus: „Gott" soll, das ist die Logik des Arguments, ein Klassenname sein. Nun sind es aber gerade diese Namen, die sowohl im Singular als auch im Plural verwendet werden, je nachdem, ob sie die Klasse als ganze oder eines ihrer Elemente bezeichnen sollen. Hier muß man ansetzen, wenn man einen Tritheismus ausschließen will: die Verwendung des Klassennamens für ein Element der Klasse muß abgelehnt oder zumindest als uneigentlich eingestuft werden.

Nun ist das ja genau, was Gregor im weiteren Verlauf der Schrift tun wird[30], nämlich behaupten, daß wir von „Menschen" nur mißbräuchlich reden. Wenn ihm demnach dieses Problem im Prinzip klar ist, warum trägt er seine Argumentation dann nicht von Anfang an klar vor?

Auf diese Frage scheint es zwei mögliche Antworten zu geben. Entweder wird Gregors Position in *Graec* zuallererst entwickelt; wir hätten dann in dieser Schrift ein Dokument für die Entstehung der bekannten Lehre Gregors in *Abl.* Oder die Position, die Gregor im ersten Teil von *Graec* referiert, ist nicht seine eigene. Es wäre dann gewissermaßen die Absicht von *Graec,* die Überlegenheit von Gregors eigener Trinitätstheologie angesichts der Aporien eines alternativen Entwurfes aufzuzeigen. Angesichts der oben diskutierten Zusammenhänge scheint mir die zweite Lösung die richtige zu sein. Es ist auffallend, daß alle Parallelen zu dem eustathianischen Fragment in diesem ersten Teil von *Graec* auftreten[31]. Andererseits lassen sich praktisch alle Hauptgedanken des eben analysierten Teils in dem Fragment wiederfinden, entweder wörtlich oder doch zumindest ansatzweise. Wenn wir dann noch einkalkulieren, daß Gregor von der Schrift *Gegen Photin* sicher mehr als jenes Fragment gekannt haben wird, läßt sich, denke ich, mit einiger Bestimmtheit die These vertreten, daß Gregor im ersten Teil von *Graec* eine Argumentationskette präsentiert, die im Grunde eine Rekonstruktion einer Argumentation der Schrift *Gegen Photin* darstellt[32].

Welchen Sinn hat aber diese Paraphrase? Darauf kann hier zunächst nur eine vorläufige Antwort gegeben werden: Gregor scheint sich weder einfach mit jener Position zu identifizieren, noch hat er sie hier wiedergegeben, um sie im folgenden zu widerlegen. Ich denke, er betrachtet die eustathianische Position als im Ansatz richtig – daher kann er sich mit ihrer Zielstellung identifizieren –, jedoch einer revidierten Begründung bedürftig. Die damit verbundene Transformation der eustathianischen Position wird im zweiten Teil von *Graec* geleistet.

Dieser besteht in der Erörterung von drei Einwänden, die gegen die zunächst skizzierte Position erhoben werden können. Jeder dieser Einwände

---

[30] 23,15ff.

[31] Mit Ausnahme des Schlußsatzes (33,1–5), der noch einmal das Anfangsthema aufnimmt.

[32] S.o. Anm. 19, 21, 26. Ich sehe keine Schwierigkeit darin, dem Verfasser der Schrift *Gegen Photin* den bei Gregor expliziten Vergleich zu einer Substanz in drei Menschen (21,4–5) zuzuschreiben. Zeigt nicht seine Verwendung des Begriffes *ἴδιον* mit den entsprechenden Beispielen, daß er diese Parallele zieht?

ist in ähnlicher Weise formuliert, als hypothetische Frage an das voraufgehende Referat. Wichtig ist, daß ihr Bezug zum ersten Teil ganz offensichtlich ist: alle drei Fragen gehen von der Parallele zu dem Verhältnis zwischen Gattung und Individuum aus, das der Argumentation des ersten Teils zu Grunde liegt. Konkret steht wohl die explizite These, drei Menschen würden auch nicht als „drei Substanzen" bezeichnet (21,4–5) im Hintergrund. Dabei scheinen sich die Fragen durchaus kritisch an diese These anzuschließen. Das ist zunächst deutlich bei den ersten zwei Fragen, die eng zusammengehören. Die erste Frage (23,4–7), warum es möglich sei, die Individuen auch „Teilsubstanzen" (*οὐσίαι μεριχαί*[33]) zu nennen, wird zwar auf den ersten Blick als ein nur terminologisches Problem behandelt („Denn wenn wir (sie) drei Teil-, d. h. Spezialsubstanzen nennen, sagen wir nichts anderes als ‚drei Personen'"[34]). Die folgende Frage macht dann jedoch deutlich, daß bereits in der ersten das grundsätzliche Problem angesprochen worden war: Es ist eben die Tatsache, daß die Personen gleichzeitig auch Teilsubstanzen sind, die letztlich dafür verantwortlich ist, daß wir von einer Vielzahl von Menschen sprechen. Der einzelne ist eben sowohl ein Individuum als auch Teil der Art Mensch. Aristoteles hatte ja in der Kategorienschrift (2[a] 11–14) ausdrücklich Individuen Substanzen genannt, ja, von diesen als den eigentlichen Substanzen geschrieben. Von daher ist jene zweite Frage (23,18–21) eine Verdeutlichung dessen, worauf bereits die erste Frage zielte: Weshalb ist es dann möglich, von drei Menschen zu sprechen? Der Sprachgebrauch wird in der Frage vorausgesetzt. Es geht letztlich darum, daß die zunächst entwickelte Theorie genau dieses Problem aus den oben genannten Gründen nicht erklären kann.

Gregors eigene Erklärung wird dann wie folgt gegeben: Der Gebrauch des Wortes „Mensch" im Plural ist katachrestisch. Dieser Mißbrauch läßt sich im Hinblick auf die Menschen erklären, in der Trinität jedoch treffen all diese Gründe nicht zu. Dies vieldiskutierte Argument Gregors ist in der Forschung meist auf Ablehnung und Unverständnis gestoßen[35].

---

[33] Gregor selbst sagt, es wäre besser den Ausdruck besondere oder spezielle Substanz (*ἰδιχὴ οὐσία*) zu verwenden (23,6). Das ist insofern interessant, als der Terminus „Teilsubstanz" ein in der Schullogik gebräuchliches Äquivalent für die aristotelische „erste Substanz" ist (vgl. die Indices des Berliner Corpus der griechischen Aristoteleskommentare [CLCAG], jener Ausdruck dagegen von Grammatikern verwandt wird (meist: *ἰδία οὐσία*, z. B. Dionysius Thrax, *Ars grammatica* 12, 33.6 *Uhlig;* vgl. jedoch Scholia Vaticana, *In artem Dionysii: τῶν γὰρ οὐσιῶν αἱ μὲν εἰσιν ἰδιχαί, αἱ δὲ χοιναί*... [232.19 f. *Hilgard*]). Das zeigt, daß man den Hintergrund dieser Diskussionen nicht vorschnell auf philosophische Texte verengen darf.

[34] *Graec*, 23,8–10.

[35] Vgl. besonders *Stead* passim; *Holl* ([s.o. Anm. 11], 219) spricht von „Geschmacklosigkeit". Die frühere Interpretation der Konzeption im Sinne eines platonischen „Ideenrealismus" führt zu unüberwindlichen Aporien genauso wie *Hübners* Thesen (Die Einheit des Leibes Christi bei Gregor von Nyssa. Untersuchungen zum Ursprung der ‚physischen' Erlösungslehre, Leiden 1974, hier bes.: 67–94; vgl. *ders.*, Gregor von Nyssa als Verfasser der sog. *Ep.* 38 des Basilius. Zum unterschiedlichen Verständnis der *οὐσία* bei den kappadozischen Brüdern, in: *J. Fontaine/ Ch. Kannengiesser* [Eds.], Epektasis. Mélanges patristique offerts au Cardinal Jean Daniélou, Pa-

Gregor nennt im folgenden drei Gründe, die den katachrestischen Sprachgebrauch bei Menschen, nicht aber bei Gott erklären können: (1) Die zeitliche Ausdehnung der menschlichen Natur; sie erscheint nicht immer in denselben Individuen. (2) Die Abstammung der Menschen; sie ist unterschiedlich, sie haben nicht alle denselben Ursprung. (3) Anders als bei Gott gibt es bei den menschlichen Personen Unterschiede hinsichtlich von Zeit, Ort, Willen, Tätigkeit, Aktivität oder Zustand.

Anders als Stead, der in seiner Kritik an Gregors Konzeption diese Gründe mit leichter Hand vom Tisch wischen will[36], bin ich der Meinung, daß diese Argumente keineswegs *ad hoc* Argumente sind, die Gregor gewissermaßen aus Verlegenheit hier angibt. Sie deuten vielmehr auf den umfassenden Zusammenhang hin, in dem diese These vertreten wird, nämlich das dahinterstehende Verständnis der Einheit der menschlichen Natur. Die von Gregor beigebrachten Argumente müssen daher zumindest, bevor man sie widerlegt, als Hinweise auf den Charakter des zugrundeliegenden Verständnisses jener universalen Einheit interpretiert werden, da das Verständnis jener Einheit zuallererst geklärt werden muß. Letzteres würde freilich den Rahmen dieses Artikels überschreiten; ich hoffe, bei anderer Gelegenheit auf diese Frage zurückkommen zu können.

Die dritte Frage, die von Gregor dann diskutiert wird (26,6 – 28,8), schließt sich unmittelbar an die Beantwortung der voraufgehenden an: Wenn der Gebrauch des Plurals von „Mensch" katachrestisch ist, wie kommt es dann, daß auch die Schrift ihn gebraucht? Gregor stellt zunächst kategorisch fest, daß die Schrift niemals von drei Göttern rede, da sie Polytheismus für gottlos halte (26,14–15). Er kann jedoch für seine Ansicht auch bessere Argumente beibringen: Im folgenden gibt er eine grundsätzliche Erklärung über einander scheinbar widersprechende Bibelstellen, eine Darlegung, der man Gregors origenistische Schulung anmerkt. Die Schrift sei wie eine Amme, die ihren Lesern jeweils das gebe, was sie vertragen könnten. Wenn wir daher neben Bibelstellen wie Ps. 102,15, die von der Menschheit als ganzer im Singular reden, Stellen haben, die den Plural verwenden, sollen wir an diese pädagogische Funktion der Schrift denken.

Der Hauptzweck des zweiten Teils von *Graec* besteht somit in der Einführung der These, daß die menschliche Natur als eine Monade verstanden werden muß, die, obgleich sie in vielen Personen erscheint, dennoch nur eine ist. Diese These wird anhand von Fragen entwickelt, die sich aus der zunächst vorgetragenen Argumentation ergeben: Sie ist als Lösung der Aporien jener gedacht. Es scheint klar, daß hier Gregor selbst spricht, nicht nur fehlen Parallelen zu den eustathianischen Fragmenten, es hat sich auch gezeigt, daß die Aporien des ersten Teils sich aus der Unklarheit des Ver-

---

ris 1972, 463–490), die letztlich trotz einer radikalen Umbewertung des philosophischen Hintergrundes zu keiner befriedigenden Erklärung kommen.

[36] *Stead* 153.

ständnisses des Charakters der göttlichen und *eo ipso* der menschlichen Natur ergaben. Diese Aporien der eustathianischen Schrift nimmt Gregor offensichtlich zum Ausgangspunkt für die Darlegung seiner eigenen Theorie. Die dahinterstehende Absicht wird etwas später zu bedenken sein.

Es ist jetzt noch der dritte Teil der Schrift zu untersuchen. Er unterscheidet sich, wie schon bemerkt, grundsätzlich von den voraufgehenden Teilen. Gregor setzt sich hier offensichtlich mit einem in Frageform formulierten Argument auseinander, das gegen seine eigene Position gerichtet wurde. Sowohl die Länge jenes Arguments (28,15 – 29,2) als auch die Art seiner Einführung (*Ἀλλά τινες συζητετικοὶ ὑπάρξοντες ... φάσιν, ὅτι:* 28,9–14) lassen m. E. keinen Zweifel daran, daß Gregor diese Frage schriftlich vor sich zu liegen hatte, als er den Traktat schrieb. Es ist von daher nicht ganz einfach, den Zusammenhang dieses Teils mit dem Rest von *Graec* zu erklären. Offensichtlich jedoch steht er mit dem vorher Gesagten in Verbindung: der Ausgangspunkt der Frage, man könne von einer „so-und-so beschaffenen Substanz" (*οὐσία τοιάδε:* 28,24–25) reden, weist auf 20,18 zurück, und der Bezug auf Gregors eigene These vom katachrestischen Pluralgebrauch ist ohnehin klar[37]. Die Möglichkeit, daß hier einfach eine erste Kritik an *Graec* selbst vorliegt, die zusammen mit Gregors Antwort an die Schrift nur angehängt worden ist, scheidet aus, da ein Abschluß des Traktats erst am Ende dieses dritten Teils erreicht wird. Ich möchte daher die Frage nach jenem Zusammenhang zunächst offen lassen.

Die Pointe der hier Gregor vorgelegten Frage besteht offenbar darin, daß seine Lösung mit Hilfe seiner eigenen Terminologie kritisiert wird: Er selbst würde von verschiedenen Substanzen oder Hypostasen reden, obgleich doch diese sich auch nicht voneinander unterschieden, indem sie Substanzen oder Hypostasen seien, sondern indem sie jeweils eine besondere Substanz oder Hypostase sind: das gleiche aber gelte *mutatis mutandis* für Begriffe wie „Gott" und „Mensch". Nun ist diese Kritik in der Tat spitzfindig, und wir würden Gregor gern zustimmen, daß es eine Sache sei, etwas als eine Substanz oder eine Hypostase zu bezeichnen, etwas anderes dagegen, etwas „Gott" oder „Mensch" zu nennen. Das ist jedoch hier nicht Gregors Argument. Er bemüht sich vielmehr zu beweisen, daß die Teilung von Genera in Spezies etwas anderes ist als die Teilung der *infimae species*, der Arten, in Individuen. Dabei greift er ungewöhnlich weit und deutlich auf das Vokabular neuplatonischer Logik zurück.

Das wird besonders deutlich bei seiner Verwendung des Wortes „Substanz", das er hier in einem zweifachen Sinn benutzt: Zum einen bezeichnet es die göttliche oder menschliche Usie wie auch sonst in Gregors Schriften. Besonders ist hier allerdings, daß Substanz in diesem Sinne mit Spezies (*εἶδος*) gleichgesetzt wird[38]. Zum anderen bezeichnet „Substanz" hier

[37] S. vor allem 28,21–23.
[38] Z. B. 31,1–2.

aber auch noch das höchste Genus, wie es in der philosophischen Tradition üblich war. Überhaupt sind die Berührungen zwischen Formulierungen in diesem Teil von *Graec* und der porphyrianischen *Isagoge* und darin besonders dem Kapitel über die Differentiae erstaunlich zahlreich[39]. Ich halte es daher für wahrscheinlich, daß Gregor bei der Beantwortung dieser Frage auf eine logische Schulschrift, möglicherweise die *Isagoge* des Porphyrius, rekurriert. Das würde am besten die ungewöhnliche Häufung logischer Fachtermini erklären. Was die inhaltliche Seite seines Argumentes angeht, so ist ohnehin klar, daß er sich damit in Übereinstimmung mit Porphyrius befand. Porphyrius unterscheidet in seinem Kommentar zu Platons *Sophistes*[40] die Teilung der Art in Individuen von der allgemeinen Teilung der Genera in Spezies. Erstere sei nur ein Spezialfall der Teilung eines Ganzen in seine Teile. Im Moment ist wichtig zu sehen, daß Gregors Behauptung auf dieser Unterscheidung beruht. Er hält seinen Beweis für erfolgreich, sobald es ihm gelungen ist, die Differenz beider Teilungsarten herauszuarbeiten und mit dem speziellen Problem, das er zu lösen hat, zu verknüpfen: Das Wort „so-und-so beschaffen" ersetzt im Zusammenhang mit Substanzen die Differentiae; der untersten Spezies jedoch werden keine Differentiae mehr beigegeben[41]. Wir können daher von einem so-und-so beschaffenen Tier sprechen, wenn wir ein Pferd oder einen Hund meinen, jedoch nicht von einem so-und-so beschaffenen Menschen für Paulus oder Petrus. Die Individuen einer Art (das sagt Gregor so nicht, ist aber der Hintergrund der von ihm benutzten logischen Unterscheidung) unterscheiden sich nicht in ihrer substantiellen Prädizierung. Nur in akzidentiellen Kategorien kann von ihnen Unterschiedliches ausgesagt werden. Sie werden deshalb nach einer anderen Weise geteilt als die Genera. Dieser Unterschied recht gewahrt, vermeidet nach Gregors Ansicht das aufgeworfene Problem.

Es gibt in diesem Teil von *Graec* wie schon im zweiten Teil keine nennenswerten Berührungen zu dem eustathianischen Fragment. Wenn Gregor hier Beispiele bringt, die sich auch bei Eustathius finden[42], so liegt das daran, daß beide von ähnlichen Quellen abhängig sind. Es bleibt daher dabei, daß die Abhängigkeit Gregors von der Schrift *Gegen Photin* sich ausschließlich im ersten Teil von *Graec* zeigen läßt, da allerdings ungewöhnlich deutlich. Wenn das richtig ist, und es auch wahrscheinlich gemacht werden konnte, daß Gregors eigene Überlegungen im zweiten Teil eine Art der Auseinandersetzung mit jenen von ihm referierten Thesen darstellen, wel-

[39] Vgl. besonders 8,14 *Busse* mit *Graec*, 31,2–4.20; 8,16 *Busse* mit *Graec*, 29,13–16; 9,11 *Busse* mit *Graec*, 31,6; 10,10–11 *Busse* mit *Graec*, 30,19; 10,14–16 *Busse* mit *Graec*, 30,18–19.

[40] Erhalten in der Schrift des Boethius, *De divisione* (= Porphyrius, Fragmenta, ed. *A. Smith*, Leipzig 1993, P.12, 169F, 164–195).

[41] Jedenfalls nicht im strengen Sinn. Porphyrius (*Isagoge*, 8,7 ff. *Busse*) freilich hat ein sehr weites Verständnis von Differentiae, das praktisch alle Eigenschaften einschließt. Alle Differentiae werden dann allerdings in zwei Gruppen geteilt werden, in artspezifische und einfache, wobei die entscheidende Trennlinie wiederum zwischen Gattung und Art verläuft.

[42] Vgl. *Graec*, 30,10–11 mit Fragment 83 Spanneut.

cher Hintergrund kann dann für die Entstehung von *Graec* rekonstruiert werden? Was war der Zweck der Schrift?

2. Wenn *Graec* derartige enge Berührungen mit einer Schrift des Eustathius aufweist, liegt es nahe, die Schrift mit den Bemühungen um eine Beendigung des Antiochenischen Schismas in Verbindung zu bringen. Diese Verbindung ist erstmals von Hübner hergestellt worden[43]. Allerdings sind explizite Informationen über Gregors Engagement in Antiochien knapp. Das einzige, was wir sicher wissen, ist, daß er 379, nach dem Tod des Basilius, an der von Meletius einberufenen Synode in Antiochien teilnahm[44].

Basilius' Haltung zu Antiochien ist bekannt[45]. Für ihn war Meletius der einzig rechtmäßige Bischof der Metropole. Eine Vermittlung zwischen seinen Ansprüchen und denen des Altnizäners Paulinus, der von Alexandrien und dem Westen anerkannt wurde, kam für ihn nicht in Frage.

Es gibt jedoch gewisse Anzeichen dafür, daß Gregor dies anders sah. Einige Bezugnahmen auf Gregor in den Briefen des Basilius zeigen, daß das Verhältnis zwischen den Brüdern durchaus nicht immer das einer ungebrochenen Familienharmonie gewesen ist. Diese Äußerungen sind oft so aufgefaßt worden, als habe Basilius von den kirchenpolitischen Fähigkeiten seines Bruders keine allzu hohe Meinung gehabt[46]. Jedoch lassen sich jene Briefstellen auch durch sachliche Divergenzen erklären.

Von besonderer Schärfe ist eine Äußerung[47] wohl im Jahre 372 über angebliche Synoden, die Gregor hinter seinem Rücken in Ankyra abgehalten habe und die Basilius als einen „Anschlag" (*ἐπιβουλεύειν*) auf sich selbst empfindet. Diese Passage ist von Gerhard May (einem Hinweis Karl Holls folgend) mit Gregors Nähe zu den Altnizänern in Zusammenhang gebracht worden. Gregor habe, schließt May, versucht, auf eigene Faust den Markellianern den Weg in die Großkirche zu ebnen. Entsprechende Kontakte für eine spätere Zeit seien ohnehin durch Gregors *Ep* 5 belegt[48]. Diese Interpretation Mays scheint bestätigt zu werden durch andere Dokumente, die für diese Zeit Annäherungsversuche der Markellgemeinde gegenüber der Großkirche bezeugen[49]. Es scheint daher glaubhaft, daß Gregor in solche Bemühungen verwickelt war, offenbar sehr zum Ärger seines älteren Bruders. Daß dieser Gregor dann nicht für geeignet hielt, an einer Gesandtschaft nach Rom, die dort Unterstützung für die Lösung der antio-

[43] *Hübner* (s.o. Anm. 1) 206–209.

[44] *Macr*, GNO VIII/1, 386,22–24.

[45] Vgl. z. B. *Schwartz*, Kirchengeschichtsschreibung 177–195; *Rousseau* 288–317.

[46] Vgl. Basilius' Bemerkung über Gregors geringe Eignung für die Teilnahme an einer Gesandtschaft nach Rom in: *Ep.* 215, Vol. II, 207 *Courtonne* und dazu: *May* 109f.

[47] *Ep.* 100.26–29, Vol.I, 219 *Courtonne*. Dieser Brief entstammt wohl dem Jahr 372, s. dazu *F. Loofs*, Eustathius von Sebaste und die Chronologie der Basiliusbriefe, Halle 1898, 30 Anm. 6.

[48] *Ep.* 5.1, GNO VIII/2, 92,12–17; *May* 105–109; s. auch: *Hübner* 201–204. Anders: *J. Daniélou*, Grégoire de Nysse à travers des lettres de Saint Basile et de Saint Grégoire de Nazianze, in: VigChr 19 (1965) 32–33.

[49] S. vor allem das Glaubensbekenntnis der Markellgemeinde, das *Tetz* (119–121) in das Jahr 371 datiert.

chenischen Probleme suchen sollte, beteiligt zu werden, wie wir aus einem anderen seiner Briefe[50] erfahren, überrascht unter diesen Umständen kaum: War doch die Anerkennung des Paulinus und Markell durch den Westen der neuralgische Punkt in Basilius' kirchenpolitischen Bemühungen. Es lag ihm alles daran, die Einigung mit dem Westen nicht mit einem Nachgeben in dieser Frage zu bezahlen. Gregor sah das möglicherweise anders.

Leider wissen wir nicht, ob Gregor selbst auf den Gedanken gekommen ist, an jener Gesandtschaft nach Rom beteiligt zu werden. Aus dem erwähnten Brief des Basilius ergibt sich der Eindruck, die Initiative zu der Romreise sei allein von Dorotheus, einem Presbyter der antiochenischen Meletiusgemeinde, ausgegangen.

Wie dem auch sei, in jedem Fall jedoch liegt es nahe, anzunehmen, daß nicht nur, wie Schwartz meinte[51], Gregors Absetzung im Jahre 375 den Hintergrund des Vorschlages bildete. Der erfahrene Dorotheus[52] mußte ja um die Risiken des gesamten Unternehmens gewußt haben. Immerhin war die vorangegangene Romreise im Sommer 374 ein voller Mißerfolg gewesen und hatte die bereits bestehenden Spannungen eher noch verschärft[53]. Von daher könnte man seine Initiative, Gregor von Nyssa als Reisebegleiter mitzunehmen, als Vorschlag zu einer generellen Änderung der Strategie interpretieren, um die Einigung mit dem Westen durch eine stärker vermittelnde Position zu erreichen, für die sich Gregor anbot. Basilius' Äußerung wäre dann als Ablehnung solcher Kurskorrektur zu verstehen. Daß er unter diesen Bedingungen einer erneuten Romreise des Dorotheus keine Erfolgschancen einräumte und von dem Projekt gänzlich abriet[54], verwundert nicht. Man mußte kein Hellseher sein, um zu sehen, daß Rom sich nicht auf eine Einigung ohne substantielle Zugeständnisse der Orientalen einlassen würde.

Diese Überlegungen werden zumindest indirekt bestätigt, wenn wir auf die Ergebnisse der meletianischen Synode in Antiochien sehen. Die dort getroffenen Vereinbarungen dürften mehr oder weniger dem entsprochen haben, was Gregor schon seit längerer Zeit angestrebt hatte: Die Synode führte zu einer (vorübergehenden) Versöhnung zwischen den zerstrittenen antiochenischen Parteien auf der Basis eines Kompromisses zwischen Meletius und Paulinus[55]. Gleichzeitig sanktionierte sie anscheinend auch sonst Bemühungen um eine Einheit zwischen Neu- und Altnizänern. Jedenfalls ist es offenbar diese Synode, auf die sich Gregor in der erwähnten *Ep.*5 ge-

[50] Ep. 215, Vol. II, 206f. *Courtonne.*

[51] *Schwartz*, Geschichte 370.

[52] Dorotheus war seit 371 ständig in Basilius' Missionen involviert gewesen. Über seine Rolle bei den Vermittlungsbemühungen des Basilius vgl. z. B. *Schwartz*, Kirchengeschichtsschreibung 178ff.; *Rousseau* 294ff.

[53] Vgl. *Schwartz*, Geschichte 367–369.

[54] *Ep.* 215, a. a. O.

[55] Vgl. Ambrosius, Ep. extra coll. 6.4 (= Maur. 12), CSEL 82, 188,36–189,52 (= PL 16, 949B).

genüber den Sebastenern beruft, um seine kritisierte Haltung gegenüber den Markellianern zu rechtfertigen[56].

Natürlich waren die Ergebnisse dieser Synode auch von den veränderten kirchenpolitischen Rahmenbedingungen beeinflußt. Aber mir scheint es doch etwas übertrieben, wenn May ihr Ergebnis allein damit erklärt, daß die Orientalen das Bedürfnis verspürt hätten, sich mit dem neuen Kaiser, der geographisch und theologisch vom Westen her kam, gut zu stellen[57]. Sollte nicht die Tatsache, daß Basilius seine Sache nicht mehr selbst vertreten konnte, daß vielmehr seine Autorität fast automatisch auf seinen jüngeren Bruder überging – wie es ja auch sonst den Anschein hat[58] – auch eine Rolle gespielt haben? Die Autorität, die für Gregor 381 bezeugt ist[59], dürfte doch nicht über Nacht entstanden sein. Es ist vielmehr wahrscheinlich, daß Gregor 379 in Antiochien der geeignete Vermittler war, da er sowohl den Meletianern – als Bruder des Basilius – als auch den Paulinern glaubwürdig erschien. Der in Antiochien ausgehandelte Kompromiß wäre so das von Gregor seit Jahren angestrebte Ziel gewesen, dessen Erreichung zu diesem Zeitpunkt durch die politische Konstellation und den Tod des Basilius möglich wurde. Ich denke, daß Gregor auf dieser Synode eine entscheidende Rolle gespielt hat, die dann auch seine Bedeutung zwei Jahre später in Konstantinopel miterklärt: Immerhin war das Schisma in Antiochien von der gesamten nizänischen Kirche als besonders schmerzhaft empfunden worden, da es sich nicht durch Häresien erklären ließ, sondern eine Spaltung der Anhänger des Nizänums darstellte.

In den Zusammenhang dieser Bemühungen dürfte *Graec* gehören. Der Aufbau der Schrift ergibt Sinn, wenn wir annehmen, Gregor habe damit vor allem den Altnizänern die neuen Formeln, für die er *nolens volens* stand, akzeptabel machen wollen. Dabei von einer Paraphrase einer Eustathiusschrift auszugehen, war nicht ungeschickt. Die eigene Position ließ sich so als eine notwendige Erweiterung dessen begreiflich machen, was grundsätzlich für alle Seiten feststand. Die oben als dialektisch charakterisierte Haltung Gregors wird so *prima facie* von der Verhandlungsführung her erklärt. Das Ziel ist, die grundsätzliche Übereinstimmung beider Positionen, aber auch die innere Logik einer Weiterführung von Eustathius' Ansatz deutlich zu machen, beides Bedingungen für einen Erfolg der Vermittlung.

Natürlich läßt sich darüber hinaus nicht erweisen, welche Funktion *Graec* genau gehabt hat. Ein direkter Zusammenhang mit der 379er Synode, wie ihn Hübner vorgeschlagen hatte, erscheint mir wahrscheinlich, aber letztlich nicht beweisbar.

---

[56] *Ep.*5.2, GNO VIII/2, 93,4–7.

[57] *May* 112f.

[58] Vgl. Gregor von Nazianz, *Ep.* 76.5, 66,4–7 *Gallay*.

[59] Er wurde vom Kaiser im Anschluß an das Konzil von Konstantinopel (381) zu einem der „Normalbischöfe" erklärt, mit denen in Verbindung zu stehen Bedingung für jeden Orthodoxen war (s. *May* 120).

Der am Anfang erwähnte abrupte Beginn könnte dafür sprechen, daß die Schrift Entwurfcharakter hat. Der Frage-Antwort-Stil läßt an einen mündlichen Vortrag denken. Der zunächst nicht entschiedene Hintergrund des dritten Teils ließe sich dann so erklären, daß Gregor im Zusammenhang der Diskussion seiner Thesen mit einer Frage konfrontiert wurde, die er nicht sogleich beantworten konnte. Er hätte die Antwort darauf schriftlich formuliert, eine endgültige Ausarbeitung des Textes jedoch aufgeschoben und schließlich unterlassen. Der jetzige Text von *Graec* wäre so das Resultat einer unvollständigen Überarbeitung eines für die Antiochener Synode von 379 verfaßten Entwurfes.

Ein Einwand gegen diese Deutung könnte von der anfangs erwähnten Besonderheit der Argumentation „aus den allgemeinen Vernunftgründen" gemacht werden. Spricht eine solche Argumentation nicht doch gegen eine Verwendung des Textes auf einer Synode? Sollte man nicht erwarten, daß das Für und Wider der trinitätstheologischen Ansätze dort anhand relevanter Schriftstellen erwogen worden wäre? Daß dies in *Graec* nicht geschieht, ist in der Tat bemerkenswert und muß erklärt werden.

Andererseits zeigt gerade das Fragment der Schrift *Gegen Photin*, daß diese Art der Argumentation in der trinitarischen Debatte des vierten Jh. längst üblich war. Offenbar fand es Eustathius bereits angemessen, auf die Vorwürfe des Photin in dieser Weise zu antworten. Für diese Art der Diskussion des trinitarischen Problems gerade in Antiochien zu jener Zeit gibt es darüber hinaus noch ein weiteres Zeugnis: den Briefwechsel zwischen Basilius und Apollinaris[60], dessen Hintergrund in gewisser Weise der hier für *Graec* erschlossenen Konstellation vergleichbar ist. In beiden Fällen geht es um eine Verständigung über terminologische Probleme der Trinitätstheologie, die gar nicht mehr durch Rekurs auf die Schriftautorität zu klären sind, da die verwendeten Begriffe nicht aus der Schrift stammen. Es war daher letztlich unumgänglich, die theologische Diskussion auf der philosophischen Ebene zu führen, nachdem man sich entschlossen hatte, Begriffe wie „Substanz" und „Hypostase" in die Trinitätstheologie einzuführen. Die Argumentationsweise der Schrift ist daher kein Beweis gegen die hier vertretene historische Zuordnung.

Die hier angestellten Beobachtungen über das Verhältnis einer Gregorschrift zu einer in ihr bearbeiteten Vorlage sind noch in einer anderen Perspektive interessant. Denn der hier festgestellte Sachverhalt ist nicht ohne Parallele in Gregors Werk. 1967 konnte Reinhart Staats[61] wahrscheinlich machen, daß Gregors Schreiben *De instituto christiano* eine Schrift des Mes-

[60] Dessen Echtheit wird seit den Arbeiten von *G. L. Prestige* (St. Basil the Great and Apollinaris of Laodicea, ed. *H. Chadwick*, London 1956) und *H. de Riedmatten* (La correspondance entre Basile de Césarée et Apollinaire de Laodicée, in: JThS 7 [1956] 199–210 und 8 [1957] 53–70) mit Recht allgemein anerkannt.

[61] *R. Staats*, Gregor von Nyssa und die Messalianer. Die Frage der Priorität zweier altkirchlicher Schriften, Berlin 1968 (PTS 8).

salianermönches Symeon[62] zugrunde liegt, mit der Gregor offensichtlich ähnlich umgegangen ist wie hier mit Eustathius' *Gegen Photin*. Zur Erklärung wies Staats[63] damals auf den aus Basilius, *Ep* 58[64] bekannten Vorfall hin, bei dem Gregor um eine Versöhnung zwischen Basilius und einem Onkel zu erreichen, Briefe fälschte: Ähnlich, meinte Staats, könnte auch Gregors Umgang mit der Messalianerschrift gemeint gewesen sein, die er gewissermaßen besser – und d. h. orthodoxer – verstehen wollte als ihr Verfasser. Die Ergebnisse dieser Untersuchung bestätigen zum einen Staats' Erwägungen, zum anderen stellen sie uns aber auch vor eine Reihe neuer Fragen: Wie ist denn nun diese Art von Gregors literarischer Produktion (es handelt sich ja offensichtlich um mehr als einen Einzelfall) zu verstehen? Auch Gregors Selbstverständnis in den dogmatischen Streitigkeiten seiner Zeit sollte von daher noch einmal befragt werden. Schließlich kann man auch fragen, ob es womöglich weitere Schriften Gregors gibt, die auf ähnliche Weise entstanden sind[65].

[62] *Staats* weist diesem mit *H. Doerries* (Symeon von Mesopotamien, Die Überlieferung der messalianischen „Makarios"-Schriften, Leipzig 1941 [TU 55,I]) den *Großen Brief* zu, der unter dem Namen des Makarius überliefert ist.

[63] *Staats* 112–114.

[64] Vol. 1, 145–147 *Courtonne*.

[65] Zu denken wäre dabei eventuell an die Schrift *Tunc et ipse* (vgl. schon *Hübner*, Einheit [s.o. Anm. 35], 33), aber auch an *Infant* (vgl. hier den Interpretationsvorschlag von *E. v. Ivanka*, Eine Frage zu „De infantibus, qui praemature abripiuntur." in: *H. Dörrie, M. Altenburger, U. Schramm* [Eds.], Gregor von Nyssa und die Philosophie, Leiden 1976, 79–82).

ThPh 72 (1997) 497–526

Gebet als Wesen des Diskurses

Zur Boten-Metapher des Gebets

Von Kurt Anglet

Einleitung

Der philosophische Diskurs der Moderne entbehrt nicht einer gewissen Paradoxie: Je mehr man die Bedingtheit des Menschen betont, die Zeitbedingtheit seiner Existenz, seine „Geschichtlichkeit", desto größer erscheint das Verlangen, aus sich heraus einen Gesamtentwurf des Menschen und seiner Geschichte zu präsentieren. „Während die in *Sein und Zeit* durchgeführte *Detranszendentalisierung* des Ichs ohne Beispiel war," bemerkt etwa Jürgen Habermas zur Ontologie Heideggers, hebe er „das In-der-Welt-Sein des mundanen Ichs selbst auf die Ebene einer transzendentalen Verfassung" [1]. Über das Frühwerk Heideggers hinaus manifestiert sich jene Paradoxie etwa darin, „daß der Mensch ‚Nachbar des Seins' ist – nicht der Nachbar des Menschen." [2] Als „Nachbarn des Menschen", könnte man sagen, lehrt Emmanuel Lévinas den „Anderen" zu sehen, wobei die interpersonale Relation einer Asymmetrie unterliegt, vergleichbar der im Verhältnis des Menschen zu Gott. Denn wie sein göttlicher Ursprung ist das Wesen des Menschen unverfügbar. Der Nächste kann wohl angerufen werden, doch ist er nicht auf den Akt der Repräsentation zu reduzieren. Anders als die Gegenstände der Objektwelt, über die wir verfügen, kann ein Mensch angerufen werden wie der Name Gottes, aber ein Erkennen seines Wesens ergibt sich erst aus seiner Antwort – nicht schon aus unseren Sinnauslegungen und Selbstdeutungen. Deshalb erblickt Lévinas im Gebet das „Wesen des Diskurses" statt im Universalitätsanspruch der Ontologie.

Doch so plausibel dessen Zurückweisung klingt[3], die Begründung des Gebets als Wesen des Diskurses wirkt eher assoziativ; auch wird hier der Zusammenhang nicht ganz klar, der zwischen dem Antlitz des Menschen und dem Angesicht Gottes besteht, an den sich das Gebet richtet. Aufschluß darüber geben nicht so sehr die einschlägigen philosophischen Texte und Interviews, vielmehr sind es die erst seit kurzem ins Deutsche übersetzten Talmud-Lektionen, gewissermaßen Kommentare zum Kommentar der jüdischen Bibel, der Tora. Wenn Lévinas darin das Wesen des Menschen durch die Heteronomie zu begründen sucht[4], so will er damit nicht seiner Entmündigung das Wort reden. Im Gegenteil, der *heteros nomos* ist das „andere Gesetz", das gegen die Eigengesetzlichkeit der Geschichte und menschliche

[1] Vgl. *J. Habermas*, Texte und Kontexte, Frankfurt am Main [2]1992, 52 und 39.
[2] Vgl. ebd. 72.
[3] Vgl. hierzu Kapitel 1 dieser Studie.
[4] Siehe hierzu unten Kap. 2.

Willkür geschrieben ist – das jüdische Gesetz, die Tora, die den Menschen zur Gottesfurcht und Gehorsam gegenüber Gottes Geboten anhält. Und wenn Lévinas sein Denken gleichwohl als philosophische Ethik, nicht als Theologie begreift[5], so nicht zuletzt im Zeichen der Durchbrechung der Selbstbezüglichkeit des Denkens, die Habermas an Heidegger moniert. Auf dem Umweg über die eigene jüdische Tradition tritt er sowohl dem Selbstbegründungsversuch der Ontologie Heideggers entgegen wie auch der zeitgenössischen Vernunftkritik, sei sie hedonistischer Provenienz und/oder Anwalt einer grenzenlosen menschlichen Autonomie, die ihre Nachbarschaft zur Barbarei verkennt.

Nimmt sich der „Fremdbezug", den Lévinas ihrem Verlangen entgegensetzt, aus ethischer Sicht wie ein Plädoyer für den Fremden, den Anderen aus, für den er im Rahmen eines selbstbezüglichen Diskurses der Moderne ein Veto einlegt, so geschieht dies im Namen einer fremden Autorität, im Namen Gottes, dessen Wort in jenem Diskurs immer weniger zählt. Darum sucht Lévinas einer Sprache Ausdruck zu verleihen, die älter ist als die einer philosophischen oder poetischen Erschließung der Welt: der Sprache des Gebets, die auf „ein Seelenleben des Gehorsams"[6] zurückgeht. Ausgangspunkt seiner Überlegungen ist Ricoeurs These zur Metaphorik der Sprache, „in ihr gebe das Symbol spekulativ zu denken. Imperative oder von außen herangetragene Lehren seien, wenn die außergewöhnliche Fähigkeit des *Boten* (Hervorh., K. A.) sie prägt, imstande, sich in der Seele des Hörenden bezeugen zu lassen; diese Macht des Bezeugens sei die eigentliche Tiefe des Seelenlebens."[7]

Immerhin bedarf es nach Ricoeur im Prozeß der Vermittlung sprachlicher Repräsentation eines Dritten, eines „Boten", der die Nachricht übermittelt. Nicht so bei Gottes Selbstmitteilung. Vom Gott Israels heißt es im Buch Jesaja (63,9): „Nicht ein Bote oder ein Engel, sondern sein Angesicht hat sie gerettet."[8] Die Unmittelbarkeit göttlichen Wirkens kann freilich nicht über die Ferne Gottes hinwegtäuschen, über seine Transzendenz aller Horizonte menschlicher Wahrnehmung und Vorstellung[9]. Gleichwohl bedarf es keines Dritten, um Verbindung mit ihm aufzunehmen: Das Gebet fungiert als Bote, in dem Fremdbezug und Selbstbezug einander durchkreuzen, sich in Zuwendung Gottes und Hingabe des Menschen verwandeln[10]. Paradigmatisch ist dieser Vorgang in der *Rhetorica Divina* des Wilhelm von Auvergne

[5] Zu ihrer Differenz wie zu ihrer Korrelation im Zeichen einer theologia naturalis siehe unten 9 (Anm. 33).

[6] Vgl. hierzu Lévinas' Abhandlung über „Religiöse Rede und Gottesfurcht", in: *ders.*, Jenseits des Buchstabens. Bd. 1: Talmud-Lesungen, Frankfurt am Main 1996, 131–150, hier 132. – Näheres zur betreffenden Abhandlung siehe unten Kap. 2.

[7] Ebd.

[8] Zur Interpretation dieser Schriftstelle vgl. die Schlußpassage von Kap. 5.

[9] Vgl. ebd. die Ausführungen Anselms von Canterbury, die von der Sehnsucht, Gott zu schauen, zeugen.

[10] Siehe hierzu unten Kap. 3: „Fremdbezug und Selbstbezug des Gebets".

festgehalten[11]; auch in ihr spielt die Metapher des Boten eine gewichtige Rolle[12]. Es entbehrt in diesem Zusammenhang nicht der Ironie, daß diese bis in den Wortlaut hinein an Kafkas Parabel *Eine kaiserliche Botschaft* erinnert[13] – nur daß hier, ganz im Sinne von Ricoeurs These, der Bote als Dritter fungiert und beim Versuch der Übermittlung der kaiserlichen Botschaft an der Entgrenzung des Raumes und der Zeit scheitert: eine Parodie auf den Versuch der Selbsttranszendenz des menschlichen Geistes, der reziprok zur Ausweitung seiner Horizonte über deren Endlosigkeit nicht hinausfindet. Deshalb verfehlt sie das Subjekt, das sie sich erträumt, so daß sie am Ende nicht mehr von einer menschlichen Fiktion unterscheidbar ist. Eben hierin liegt die Grenze der poetischen Symbolik gegenüber der Sprache der göttlichen Verheißung, die ihren Weg aus der Vorzeit in die Geschichte nimmt, während jene der Welt des Mythos nicht zu entrinnen vermag.

Ebensowenig vermag der Mensch sich der Gottebenbildlichkeit zu entledigen, wie die knappen Skizzierungen zu Selbstporträts von Rembrandt und Bacon (in Kap. 5) verdeutlichen mögen. Sie sind nicht als ästhetische Exkurse zu lesen, sondern als Erläuterungen zu Lévinas' Theorie des menschlichen Antlitzes als Ebenbild von Gottes Angesicht, in der schöpfungstheologische und soteriologische Motive zueinander finden, um das menschliche Gesicht, letztlich das menschliche Leben dem Vergessen zu entreißen, gewissermaßen dem Leerlauf der Sehnsucht, ihren Umschlag in Melancholie. Es ist nicht das geringste Verdienst Lévinas', die Sprache des Gesichts ins philosophische Bewußtsein gehoben zu haben, weil ihr Ausdruck dem des Gebets korrespondiert: dem von Verlorenheit und Hoffnung, von Dankbarkeit und Lobpreis. Biblische Texte mögen in Vergessenheit geraten, das „Wort Gottes" den heutigen Menschen nichts mehr sagen. Nicht so die Ein-

---

[11] Dazu vgl. *J. Villwock,* Die Sprache – ein „Gespräch der Seele mit Gott". Zur Geschichte der abendländischen Gebets- und Offenbarungsrhetorik; Frankfurt am Main 1996. (Weiterhin zitiert als *Villwock.)* Ich beziehe mich im Verlauf dieser Studie auf Kap. VII: „Die Gebetsrhetorik des Wilhelm von Auvergne" und die darin zitierte Ausgabe von *Wilhelm von Auvergne,* Rhetorica divina sive ars oratoria eloquentiae divinae, in: Opera omnia II, Parisiis 1674. Nachdruck Frankfurt am Main 1963 (Abk.: *Rhet. Div.).* – Jenes Kapitel bildet das Kernstück der umfassenden und aufschlußreichen Untersuchung Jörg Villwocks, deren anerkennenswerte Leistung allerdings durch einige theologische Fehlurteile getrübt wird – etwa zur Gnosis, zur Trinitätslehre, zum Johannesevangelium, zum jüdischen Typos. Auch ist die theologische Grundlage des christlichen Gebets nicht noologischer, sondern pneumatologischer Natur. – An philosophischer Literatur zur Gebetsthematik wären aus jüngerer Zeit zu nennen: *G. Haeffner,* Die Philosophie vor dem Phänomen des Gebets, in: ThPh 57 (1982) 526–549; *J. Splett,* Wort zur Antwort: Gebet, in: *ders.,* Lernziel Menschlichkeit. Philosophische Grundperspektiven, Frankfurt am Main ^{2}1981, 115–142 (weiterhin zitiert als *Splett).* An theologischen Gesamtdarstellungen bietet nach wie vor eine gute geschichtliche Übersicht *J. A. Jungmann,* Christliches Beten in Wandel und Bestand. Neuausg. mit einem Vorwort von *Klemens Richter,* Freiburg i. Br., u. a., 1991; eine umfassende und sehr instruktive sachliche Einführung liefert der Schlußabschnitt des neuen „Katechismus der Katholischen Kirche" (München u. a. 1993) über „Das christliche Gebet".

[12] Siehe unten Kap. 4.

[13] Kafka hat m.W. die *Rhetorica Divina* nicht gekannt. Gleichwohl ist die Affinität der Gedanken nicht zufällig, denn er war mit alten kabbalistischen Bußpredigten vertraut, die wiederum, wie nach Villwock die *Rhet. Div.,* neuplatonisch inspiriert sind; vgl. dazu *K. E. Grözinger,* Kafka und die Kabbala. Das Jüdische im Werk und Denken von Franz Kafka, Frankfurt am Main 1994.

zigkeit des Schöpfers: Sie ist jedem Gesicht unauslöschlich einbeschrieben. Daran will die vorliegende Abhandlung angesichts des Selbstbezugs des modernen Geistes erinnern, der unvereinbar ist mit dem Geist der jüdisch-christlichen Tradition, wie er in den zeitgenössischen Schriften Lévinas', eines philosophischen Einzelgängers, ebenso zum Ausdruck gelangt wie bei Wilhelm von Auvergne und Anselm von Canterbury. Die inhaltlichen Korrespondenzen, die über große Zeiträume hinweg zwischen ihren Gedanken und der Prosa Kafkas sowie der Bilderwelt eines Rembrandt und Bacon bestehen, zeugen davon, daß jene Tradition ebensowenig abgegolten ist wie ihr Transzendenzbegriff. Gibt man ihn preis, wird der „Diskurs der Moderne" unweigerlich zu jener Form des Selbstgesprächs verkümmern, in dem sich bereits zahllose moderne Bühnenstücke erschöpfen: Nicht mehr das Wort zählt, nur noch die Selbstvergewisserung des Gesagten.

1. Lévinas' Abgrenzung von der Ontologie

In seinem Aufsatz *Ist die Ontologie fundamental?* verbindet Lévinas den Vorrang der Ontologie im philosophischen Denken unserer Zeit mit Heideggers Einsicht in den Zusammenhang von Daseinserkenntnis und Selbstvollzug: Der Mensch tritt der Welt nicht als Objekt gegenüber, sondern begreift sie aus sich heraus, insofern er in seiner geschichtlichen Existenz unmittelbar an ihrem geschichtlichen Wesen teilhat. Daraus resultiert die Universalität des Verstehens, das sich nicht länger als ein isolierter Erkenntnisakt darstellt, sondern als Vollzugsform menschlichen Seins.

> „Von nun an bedeutet das Verständnis des Seins nicht bloß eine theoretische Haltung, sondern das ganze Verhalten des Menschen. Der ganze Mensch ist Ontologie. Seine Tätigkeit als Wissenschaftler, sein Gefühlsleben, die Befriedigung seiner Bedürfnisse und seine Arbeit, sein Leben in der Gesellschaft und sein Sterben drücken mit einer Strenge, die all diesen Momenten Entschiedenheit verleiht, das Verstehen des Seins, oder die Wahrheit, aus. Unsere Kultur insgesamt resultiert aus diesem Verstehen, und sei sie auch Seinsvergessenheit. Es gibt nicht Wahrheit, weil es den Menschen gibt. Es gibt ein Menschsein, weil das Sein ganz allgemein untrennbar von seiner Erschlossenheit ist, weil es Wahrheit gibt, oder, wenn man so will, weil das Sein verstehbar ist." [14]

Indem Selbst- und Weltvollzug koinzidieren, wird die Unterscheidung von Transzendentalem und Empirischem in die Differenz von Sein und Seiendem überführt, so daß aus der Perspektive des innerweltlichen Ich heraus das Sein verstehbar wird. Die Selbstbezüglichkeit des Verstehens – bei Hegel noch als theoretische gefaßt in Gestalt des absoluten Wissens – ist bei Heidegger aufgrund seiner Einsicht in die Geschichtlichkeit menschlichen Daseins zum Schlüssel einer allumfassenden Deutung menschlicher Lebenspraxis geworden, als Fundamentalontologie richtet sie ihr Augenmerk auf das Phänomen der Sorge und der Angst der „uneigentlichen" Existenz ebenso, wie sie nach dem Sinn des Seins des Seienden fragt.

[14] *E. Lévinas*, Zwischen uns. Versuche über das Denken an den Anderen, München/Wien 1995, 12.

Die Einheit von Selbst- und Weltvollzug wird seit Gadamer mit der Vorurteilsstruktur des Verstehens begründet. Nun mag diese in der Tat den diskursiven Bestimmungen unseres Denkens vorausgehen, so fixiert eine ontologische Betrachtungsweise gleichwohl den Anderen nach der Maßgabe unseres Urteils, selbst wenn wir es – als „Vorurteil" – im Verlauf der Begegnung korrigieren. Deshalb räumt ihr Lévinas einen Vorrang vor jeder ontologischen Bestimmung des Anderen ein. Fällt doch der Blick zunächst auf den Menschen, bevor er meinem Urteil und meinen Vorurteilen unterworfen ist. Denn bereits hier, im Vorfeld aller (Vor-)Urteile, offenbart sich in der Begegnung meine eigene Menschlichkeit oder Unmenschlichkeit: im Akt seiner Annahme oder Abweisung, der dem Blick seines Gesichts korrespondiert. Seinen präkognitiven Charakter erläutert Lévinas folgendermaßen:

> „Der Mensch ist das einzige Sein, dem ich nicht begegnen kann, ohne ihm gegenüber diese Begegnung auszudrücken. Die Begegnung unterscheidet sich genau darin von der Erkenntnis. Es liegt in jeder Haltung zu einem Menschen ein Grüßen, und sei es als Verweigerung des Grußes. Die Wahrnehmung wird in diesem Fall nicht auf den Horizont – das Feld meiner Freiheit, meiner Macht, meines Eigentums – projiziert, um sich auf diesem vertrauten Hintergrund des Einzelnen zu bemächtigen. Sie bezieht sich auf den reinen Einzelnen, auf das Seiende als solches. Und das bedeutet genau, will man es in Begriffen des ‚Verstehens' ausdrücken, daß mein Verstehen des Seienden als solchem schon der Ausdruck dieses Verstehens ist und ich ihm diesen anbiete." [15]

Der Gruß ist also nicht allein Antwort auf die Vorgängigkeit des Anderen. Er ist ebenso Antwort auf die Vorgängigkeit eines ‚Verstehens', das nicht im Selbstverständnis, geschweige denn im Selbstbewußtsein gründet, insofern es die „Jemeinigkeit", den Bezugspunkt einer existentialontologischen Weltauslegung[16], transzendiert. Deshalb fällt nach Lévinas „die Beziehung zum Nächsten" nicht in die Zuständigkeit der Ontologie:

> „Die Beziehung zum Nächsten ist daher nicht Ontologie. Die Verbindung mit dem Nächsten, die sich nicht auf die Repräsentation des Nächsten, aber auf seine Anrufung reduzieren läßt, und in der der Anrufung kein Verstehen vorausgeht, nennen wir *Religion*. Das Wesen des Diskurses ist Gebet. Was den Gedanken, der auf ein Objekt gerichtet ist, von der Verbindung zu einer Person unterscheidet, ist, daß sich in dieser ein Vokativ ausspricht: was hier benannt wird, wird gleichzeitig gerufen." [17]

Damit tritt es aus der Anonymität der Vielen ebenso heraus wie aus einer weltlosen Ich-Du-Relation, die der Intimität zweier Liebender nachempfunden ist[18]. Ist deren Einverständnis wortlos, und gilt die unpersönliche

---

[15] Ebd. 18.

[16] Vgl. § 9 von *M. Heidegger*, Sein und Zeit, Tübingen [12]1972.

[17] *Lévinas*, Zwischen uns 19.

[18] In diesem Punkt setzt sich Lévinas von Martin Buber ab: „Wenn ich Du sage zu einem Ich, hätte ich auch nach Buber dieses Ich vor mir als denjenigen, der zu mir Du sagt. Es gäbe folglich eine Wechselbeziehung. Meiner Analyse zufolge bekräftigt das Antlitz ganz im Gegenteil die Asymmetrie; anfangs zählt für mich wenig, wie der Nächste zu mir steht, das ist seine Sache; für mich ist er vor allem anderen derjenige, für den ich verantwortlich bin." (Ebd. 134) Zu Buber vgl. auch *E. Lévinas*, Das Ich kann nicht vertreten werden. Die Ethik als die Verantwortlichkeit für den Anderen, in: FAZ Nr. 89 (15.4.1995), o.S. (Literaturbeilage).

Welt der Menge gemeinhin als sprachlos, so findet hier der Mensch durch seinen Anruf zur Sprache. Denn „in Raum und Zeit entfaltet sich, aus dem wortlosen Augen-Blick her, die Sprache. Nicht mehr bloß, weltlos, Ich – Du, sondern mein und dein Name. Ja, erst der Name läßt den anderen wirklich er selbst (‚an sich' selbst) sein, statt bloß – als mein Augenblicks-Gegenüber – mein Du." [19] Dergestalt verbliebe es noch immer im Horizont meines Seins, wäre es eingebunden in mein Erleben, während der Selbstbezug im Namen des Anderen transzendiert wird, in „Eigennamen, deren ‚Aussage' ein Gesicht bedeutet. Eigennamen sind unter allen Namen und Gemeinplätzen diejenigen, die der Auflösung des Sinns widerstehen und uns helfen zu sprechen. Erlauben sie uns nicht, hinter brüchigen Aussagen zwar das Ende der einen *Verstehbarkeit* (Intelligibilität), aber auch den Morgen einer anderen zu erahnen?" [20]

2. Heteronomie und Autonomie – Wort und Antwort

Wenn Lévinas einen anderen „Morgen", eine Zukunft vor Augen hat, so mag daraus ersichtlich werden, daß er nicht in eine Vorvergangenheit menschlicher Sprache zu flüchten sucht, nicht ihre Anfänge gegenüber der Welt ihres Zerfalls beschwört. Immerhin gilt das Gebet als „Wesen des Diskurses", wodurch es sich von einem lyrischen Monolog unterscheidet, in dem der Mensch sich selbst verhaftet bleibt. „Transzendenz mit Hilfe der Dichtung – im Ernst?" [21], merkt Lévinas in einem Celan-Kommentar an, um andernorts seine abschlägige Antwort zu begründen. Und zwar in einem Paul Ricoeur gewidmeten Text *Über religiöse Rede und Gottesfurcht,* der seinen Ausgang von Ricoeurs Auffassung nimmt, die poetische Sprache binde uns zurück an eine Ordnung der Dinge, die noch unserer Fähigkeit vorausgehe, die Dinge als einem Subjekt gegenüberliegende Gegenstände zu betrachten. Wie eingangs erwähnt, spricht Ricoeur ihrer Symbolik einen geradezu religiösen Zeugnischarakter und tiefen Einfluß auf das menschliche Seelenleben zu, durch den sie eher die Phantasie öffne und verführe, als den Willen bezwinge. Daraus resultiere eine „Abhängigkeit ohne Heteronomie", die Transzendenz und Innerlichkeit miteinander versöhne [22].

Demgegenüber will Lévinas in der Kommentierung des Traktates *Berakhot,* 33 b aus dem Babylonischen Talmud

> „auf eine Beschreibung der religiösen Rede aufmerksam machen, die diese zwar in letzter Instanz in einen Wesensbezug mit einem Denken, das bereits Diskurs ist (dem Lesen und Lernen der *Tora*) bringen wird, die aber zwischen *Tora* und Diskurs, die die Transzendenz aufscheinen lassen, sinntragende Haltungen des Willens ins Spiel

[19] *Splett* 125.
[20] *Lévinas,* Eigennamen. Meditationen über Sprache und Literatur, München/Wien 1988, 9.
[21] Ebd. 64 (Anm. 11).
[22] Vgl. *E. Lévinas,* Jenseits des Buchstabens. Band 1: Talmud-Lesungen, Frankfurt am Main 1996, 132f.

bringt, ein Seelenleben des Gehorsams, das ‚älter' ist als das von poetischer Phantasie lebende Denken, eine Disziplin, so heteronom, daß sie gar von einer Erziehungsgemeinschaft, älter als die spezifischen Möglichkeiten des Sprachspiels, abhängt."[23]

Sie gründet in einer Gottesfurcht, die nicht allein das Thema des betreffenden Textes abgibt; ist doch jeder Talmudtext, wie jeder Kommentar, für das jüdische Denken sowohl „ein religiöser Diskurs als auch Hinwendung zu Gott, mindestens so innig wie das Gebet"[24]. Denn die Weisheit seiner Lehre beruht nicht auf der Rationalität menschlicher Subjekte, so sehr er ihre interpretatorische Anstrengung herausfordert, sondern in der Unterweisung Gottes, seiner Gebote. Sie aber verlangen den Menschen Achtung vor seiner Erhabenheit ab, selbst wenn sie ihren Interessen, ja ihren eigenen Empfindungen zuwiderlaufen. Und zwar nicht, um menschlicher Apathie oder gar Herzensverhärtung Vorschub zu leisten; wie Lévinas mit Blick auf Hiob 1,21 konstatiert, stelle der Lobpreis des Ewigen in der Stunde des Unheils „ein Stärker-als-das-Leiden inmitten des Leidens, ein Übersteigen der Empfindung dar"[25].

Sieht der neuzeitliche Humanismus in der Befriedigung der menschlichen Bedürfnisse im allgemeinen und im Glücksempfinden des Einzelnen die Erfüllung seiner Zielsetzungen gegeben, so greift der Monotheismus im Gebot der Gottesliebe darüber hinaus – und über den Menschen, der auf der Paßhöhe der Moderne nicht über sich hinausfindet. Die Erwartungen, die er an die Welt der Güter und an seine Mitmenschen richtet, werden dort durch „das Gut einer uneigennützigen Verbundenheit" mit Gott abgelöst,

„das die Widersprüche der menschlichen Natur versöhne und die Aufopferung unseres Seins und Habens fordere; eine Verbundenheit, die zugleich Dankbarkeit ist, empfunden im Bewußtsein einer Nähe, die das Behagliche der Befriedigung übersteigt; Dankbarkeit für die Nähe selbst, die man in der Dankbarkeit erlebt, und als ginge der Sinn des Wortes Gott selbst und die Möglichkeit, Ihn zu nennen und anzurufen – der transzendente Diskurs –, erst aus dieser Verbundenheit hervor. Diese Nähe und diese Dankbarkeit, die Liebe genannt werden, charakterisieren den Monotheismus, so als wäre die Möglichkeit des ethisch Guten jenseits der Differenz von natürlichen Gütern und Übeln der Durchbruch der Transzendenz und die Quelle der religiösen Rede."[26]

Sowenig ein derartiger „Durchbruch der Transzendenz" den Ohren eines zeitgenössischen Hedonismus schmeicheln mag, dem die Befriedigung seiner Bedürfnisse und das Erlebnis seiner Omnipräsenz zu den höchsten Gütern zählen – er bildet in der Tat die Quelle der religiösen Rede auch aus christlicher Sicht. Wie eine Übertragung der Gedanken Lévinas' in Gebetsform klingt folgende Passage aus Romano Guardinis Deutung der Jünger-Bitte „Herr, lehre uns beten": „Lehre mich einsehen, daß ohne Gebet mein Inneres verkümmert und mein Leben Halt und Kraft verliert. Nimm das Gerede von Erlebnis und Bedürfnis weg, hinter welchem sich Trägheit und

[23] Vgl. ebd. 132.
[24] Vgl. ebd. 133.
[25] Vgl. ebd. 132.
[26] Vgl. ebd. 139f.

Auflehnung verbirgt. Gib mir Ernst und festen Entschluß, und hilf mir, durch Überwindung zu lernen, was zum Heil nottut ...".[27] Eine derartige Überwindung hat in der Tat wenig gemein mit einem prometheischen Aufbegehren, das irgendwann im laissez-faire, im Einvernehmen mit seinem Schicksal endet. Das Pathos wie die Pathologie, die ihm zugrundeliegen, sind Früchte menschlicher Selbstsucht, der Gottesfurcht ebenso fremd ist wie der Ehrfurcht vor dem Leben und der Würde der Mitmenschen. Denn Gottesfurcht impliziert Liebe – „Liebe, die nicht ‚Erkenntlichkeit des Bauches' ist (...). Sie ist der neuralgische Punkt, der nicht an Gott vorbei führt. Furcht, die nicht bloßes Sichfürchten vor einer Bedrohung ist, wie es wohl in der Macht des Allmächtigen stünde."[28] Vielmehr bedeutet sie die Antwort auf seine Liebe, wie sie in der Dankbarkeit des Betenden zum Ausdruck gelangt und sich in seinem Leben in der Gottesfurcht bezeugt. Weniger eine Gefühlsregung, ist sie Reflex einer Praxis, die mit der Selbstverantwortung die Verantwortung für den Anderen verbindet, dessen Freiheit nicht geringer als die der eigenen Person einzustufen ist.

Deshalb hat menschliche Freiheit nicht an der eigenen Autonomie ihr Maß, sondern am Gehorsam gegenüber dem Gesetz Gottes[29].

> „Ist Furcht nicht genau das? Freiwillige Furcht: Anerkennung in Form von Gehorsam ohne Sklaverei, im Entdecken von Verpflichtungen ohne Notwendigkeit jenseits der Gesetze, die das Sein regieren. Zurückschrecken *(effroi)* vor dem Bösen, das dem Ungehorsam gegen den Höchsten innewohnt. Gottesfurcht, die sich konkret als Furcht um den anderen Menschen beweist. Mithin Schrecken, der von Gott zeugte. Bezeugung, die seine ursprüngliche Bedeutung oder Offenbarung wäre."[30]

In solchem Zeugnis liegt sowohl Gottes Erhabenheit als auch der Gehorsam des Menschen – und seine Freiheit beschlossen[31]. Denn

---

[27] Zitiert nach dem *Gotteslob* 19.

[28] *Lévinas,* Jenseits des Buchstabens 144.

[29] Bezeichnenderweise begründet Paulus die menschliche Autonomie durch den Vollzug, das Tun des Gesetzes, das ihr – nicht allein im chronologischen Sinne – vorausgeht: „Wenn Heiden, die das Gesetz nicht haben, von Natur aus das tun, was im Gesetz gefordert ist, so sind sie, die das Gesetz nicht haben, sich selbst Gesetz. Sie zeigen damit, daß ihnen die Forderung des Gesetzes ins Herz geschrieben ist; ihr Gewissen legt Zeugnis davon ab, ihre Gedanken klagen sich gegenseitig an und verteidigen sich" (Röm 2,14–15). Obschon die Rechtfertigung des Menschen nach paulinischer Lehre nicht auf dem Gesetz, sondern dem Kreuzesopfer Christi beruht, so ist das Gesetz damit keineswegs suspendiert (vgl. Röm 3,31), insofern die Erfüllung seiner Gebote Ausdruck der dem Menschen in Christus geschenkten Freiheit ist. Es handelt sich nach Röm 5,16 nicht nur um das Geschenk der Gnade *(dorema),* sondern um die Gnadengabe *(charisma),* also um etwas, das er nicht aus sich selbst heraus bewirkt hat oder zu bewirken hat, vielmehr um Gottes Gabe, die in ihm wirkt. Deshalb ist die Freiheit der Christen nicht mit einer individualistischen Eigenmächtigkeit zu verwechseln. Paulus bezeichnet sie, die „von Herzen der Lehre gehorsam worden" sind, an die sie übergeben wurden, als „Sklaven (...) des Gehorsams, der zur Gerechtigkeit führt" (vgl. Röm 6,16f.); als „Sklaven der Gerechtigkeit" (Röm 6,18) sowie als „Sklaven Gottes" (Röm 6,22).

[30] Ebd.

[31] Was in der christlichen Lehre von der *Parrhesia* sowie in der christlichen Martyrologie seinen Niederschlag gefunden hat, findet seine Entsprechung im Judentum (vgl. ebd. 149, Anm. 19): „‚Ihr selbst seine Zeugen', spricht der Ewige (Jes 43,10). Vgl. zu diesem Vers den Kommentar des antiken *Sifre Deuteronomium* zu Dt 33,5: ‚Wenn ihr meine Zeugen seid, bin ich Gott; wenn ihr nicht meine Zeugen seid, bin ich nicht Gott.'"

„durch diesen Gehorsam dem *Erhabenen* gegenüber Zeuge zu sein, definiert – und rechtfertigt – die Menschlichkeit des *Menschen* und beschreibt seine Freiheit. Die Gottesfurcht steht nicht in der Macht des *Himmels,* sagt Rav Chanina, doch er sagt auch, daß diese Furcht der einzige Reichtum des *Himmels* sei. In bezug auf seinen einzigen Schatz ist Gott Bittsteller. In der Hand des Menschen liegt es darauf zu antworten. Wertlos wäre diese Antwort, wäre sie nur die Auswirkung einer Drohung, ginge sie aus einer Interaktion innerhalb der Welt hervor. Der Abhängigkeit ohne Heteronomie, von der Ricoeur spricht, scheint unser Text eine Überhöhung der Heteronomie und des Gehorsams gegenüberzustellen, die gerade Unabhängigkeit bedeutet."[32]

Sie impliziert nämlich die Befreiung des Menschen aus der Verstrickung in ein Weltgeschehen, dessen Selbstgesetzlichkeiten die Autonomie menschlichen Handelns geradezu dementieren, obwohl sie gemeinhin als „Selbstverwirklichung", als Realisierung eigener Macht ausgegeben werden.

Das Remedium gegen die Exzesse der Gewalt wie der schleichenden Selbstzerstörung, die nach wie vor das Bild der Geschichte prägen, bildet in der jüdischen Tradition das Ineinander von Tora-Studium und Gebet, von praktischer Einübung in den Gottesgehorsam und in das Gespräch mit Gott, das Ausdruck der *Verantwortung* ist, dessen ethischen Aspekt Lévinas hervorstreicht, ohne seinen theologischen zu verleugnen[33]. An seinem

---

[32] Ebd. 144f.

[33] So vermerkt Lévinas zur Kontroverse zwischen Buber und Rosenzweig über „die Theorie des *Ich-Du*", es sei doch „klar, daß die ontologische Sprache hier nicht von der Ewigkeit und Letztgültigkeit des Seins her in Anspruch genommen wird, das der Träger allen Sinns wäre, sondern von der ganzen Schöpfungstheologie her, die dem Sein seine Grundlage oder seinen Anfang und sein wahres Gesicht verleiht." (Vgl. *ders.,* Wenn Gott ins Denken einfällt. Diskurse über die Betroffenheit von Transzendenz, Freiburg/München 1985, 269 – Anm.) Und mit Blick auf die eigene Philosophie befindet Lévinas an anderer Stelle: „Ce que je veux montrer, c'est la transcendance dans la pensée naturelle, dans l'abord d'autrui. La théologie naturelle est nécessaire pour reconnaître ensuite la voix et l'accent' de Dieu dans les Ecritures mêmes (*ders.,* Altérité et transcendance, Paris 1995, 179) Man könnte auch von einer *theologia naturalis* sprechen, die in der Auseinandersetzung mit der Ontologie und der philosophischen Tradition den schöpfungstheologischen Aspekt menschlichen Daseins freilegt, ohne deshalb schon Theologie zu sein. Denn „der Ausdruck der Tradition für diese Ursprünglichkeit ist ‚moralisch' oder ‚ethisch'", konstatiert *Splett* mit Blick auf Thomas von Aquin. (Vgl. *ders.* 123) Denn Lévinas geht es in seiner „Philosophie des Anderen" letztlich um eine allgemein-philosophische Begründung menschlicher Selbstverantwortung, die wohl durchaus auf die jüdische Tradition zurückgeht, jedoch nicht auf der Autorität der Tora beruht. Und wenn er sich auf sie in den „Talmud-Lektionen" bezieht, so als Kommentar des Kommentars, als philosophischer Interpret der einschlägigen Talmud-Texte. Er spricht jedoch niemals mit rabbinischer Autorität. – Analog vermag ein christlicher Philosoph vom Boden seiner Tradition die moralischen Tugenden der Menschen zu deuten, ohne sie (was dem Theologen obliegt) in unmittelbarem Zusammenhang mit der christlichen Soteriologie oder Eschatologie zu bringen. Vgl. dazu etwa *W. Kluxen,* Philosophische Ethik bei Thomas von Aquin, (zweite erweiterte Ausgabe) Hamburg 1980, 105: „Fragt man nach der philosophischen Ethik bei Thomas, so muß die Antwort der geschilderten Sachlage Rechnung tragen. Weder kann sie einfach den gegebenen Linien des thomistischen Werkes folgen, wie das die älteren Interpreten meist taten – sie brächte den philosophischen Gedanken nicht deutlich heraus; noch darf sie ausgehend von den thomistischen Angaben über eine natürliche praktische Wissenschaft, ‚ad mentem Thomae' ein Neues entwickeln, wenn anders es um Thomas selbst gehen soll. Der Interpret muß sich also an das historisch Gegebene halten und den Gedanken in seinem Kontext aufsuchen. Die Vielfalt der Ansätze hat er hinzunehmen und ihr zu folgen." Deshalb wendet sich Kluxen sowohl gegen ihre Reduktion auf ein „System" als auch gegen eine Absorption der Ethik durch die sie umgreifende Moraltheologie.

Vorrang vor einer poetologischen Begründung der Sprache läßt Lévinas keinerlei Zweifel aufkommen:

> „Der Bezug zum Transzendenten ist vom Diskurs nicht zu trennen. Es ist zwar nicht ausgeschlossen, in der Hermeneutik, die dieses Hören und Sehen leitet, auch eine dichterische Fähigkeit im weitesten Sinne des Wortes am Werk zu sehen. Dennoch sind es die Tugenden und die Autorität des Lehrers, das heißt der ‚Zwang' durch die Tradition und durch die Gemeinschaft, die der Spontaneität dieser – für die Bedeutung wesentlichen – ‚Poesie' ihre heteronomen Grenzen setzen."[34]

Das „Heteronome", besser: der *heteros nomos*, das „andere Gesetz", ist die Tora, hinter der sich der Name Gottes verbirgt. Es ist der „Ich bin, der ich bin (da)" (Ex 3,14), als er sich Gott Mose zu erkennen gibt – der Inbegriff von Autonomie und Dasein, nicht nur von Eigengesetzlichkeit und „Vorhandenheit". Denn er offenbart sich im folgenden (vgl. Ex 3,15f.) als der Gott der Väter, als der Gott Abrahams, Isaaks und Jakobs, dessen Dasein sich als „dasein für", als Zuwendung deuten läßt; als Zuwendung, die als Antwort Israels Treue, „Gehorsam" impliziert, wie sie exemplarisch von Abraham bis Mose geübt wird.

Ihr Gehorsam entspricht nicht einem Akt blinder Unterwerfung im Sinne einer militärischen Disziplin. Wie nicht zuletzt die Selbstoffenbarung von Gottes Namen in Ex 3,13ff. zeigt, basiert der menschliche Gehorsam auf einem Gespräch, auf einer lehrhaften Unterweisung durch Gottes Wort. Wort und Antwort – das sind die Grundstrukturen des religiösen Diskurses, in denen sich Gottes Offenbarung vollzieht. Daher der Primat der Lehre in der jüdischen Tradition, von dem noch die Gleichnisreden Jesu im Neuen Testament, insbesondere aber seine dialogischen Selbstzeugnisse in den Streitgesprächen und Abschiedsreden des Johannesevangeliums zeugen, dessen jüdischer Grundzug lange Zeit verkannt worden ist[35]. Im Judentum ist durch die Ausrichtung an der Tora dem religiösen Diskurs eine besondere Beachtung zuteil geworden; er gilt als ein konstitutives Moment der Frömmigkeit, oder wie Lévinas folgert: „Die Menschlichkeit der Gottesfurcht wird also von der *Tora* im Menschen erzogen. Somit stellt das Studium des Wortes Gottes die direkteste Beziehung zu Gott her oder konstituiert sie, direkter vielleicht als es die Liturgie tut. Daher im Judentum die zentrale Stellung des Lehrens zur Gewährleistung der Religiosität des religiösen Diskurses. Doch die Erziehung zur Gottesfurcht wird dabei nicht vergessen."[36] Denn sie gilt als „der Anfang der Weisheit" (Ps 111,10; Spr 1,7; 9,10) – einer Weisheit, die nicht in sich selbst gründet, in der eigenen

[34] Ebd. 146.

[35] Dazu gehört die Einsicht in seinen juridischen Charakter (Th. Preiss), in den vorpaulinischen Status der Logos-Christologie (K. Berger); die Betonung der Fleischwerdung des Wortes, des jüdischen Ursprungs des Heils (Joh 4,22) – um nur einige Elemente zu nennen, die das zählebige Klischee vom vermeintlich „griechischsten" oder gar „gnostischen" Evangelium ad absurdum führen.

[36] *Lévinas*, Jenseits des Buchstabens 146.

Subjektivität. Sie verdankt sich vielmehr einer kollektiven Erfahrung, nämlich der Geschichte Israels, ja sie konstituiert eine kollektive Erfahrung, die über Israel hinausgreift, wie nach den Worten jenes Weisheitslehrers die Tora „als Erbe für die Gemeinde Israels" (Sir 24,23): „Weiterhin gieße ich Lehre aus wie Prophetenworte und hinterlasse sie den fernsten Generationen. Seht, nicht allein für mich habe ich mich geplagt, sondern für alle, die Weisheit suchen." (Sir 24,33–34)

Hierin liegt ihr universaler Aspekt, wie ihn Lévinas mehr als zwei Jahrtausende später aus dem Bewußtsein der jüdischen Diaspora unter der Devise zur Geltung gebracht hat: „Kein Zurück zum ‚Jeder für sich'."[37] Die neuzeitliche Tendenz, das Leben aus der Perspektive des Einzelnen zu verstehen, nach Maßgabe seines Wissens und seines Denkens, erfährt eine Umkehrung: Es wird in die Perspektive des *Einzigen* gerückt; des *Jahwe echad*, wie ihn das Sch'ma Israel bekennt. Mag es auch um das Leben des Einzelnen gehen – die Weisheit des Wortes Gottes greift über seine Biographie und Epoche hinaus; sein Gespräch mit Gott überschreitet die Grenzen von Generationen. Darin unterscheidet sich der religiöse Diskurs grundlegend vom poetischen wie vom historischen. Der eine hat es wohl mit Personen zu tun, aber mit fiktiven; der andere hingegen handelt wohl von realen Menschen, insofern er Leben und Werk von Vergangenen und Toten reflektiert, ist darum aber unpersönlich: „Der unpersönliche Diskurs ist ein nekrologischer Diskurs."[38] Sein Gelingen beruht nicht zuletzt darauf, inwieweit er der zeitlichen Distanz zu seinem Gegenstand gerecht wird. Der biblische Text hingegen verkürzt die Distanz zwischen Wort und Leser (oder Hörer) auf die Lebensperspektive des letzteren: Vernimmt er die Worte des Textes nicht gleichsam in Hörweite, so verlieren sich die biblischen Gestalten in der Weite des geschichtlichen Raumes oder seiner Phantasie. Deshalb entspricht dem Studium des Wortes Gottes, seiner spezifischen Rhetorik ein Öffnen der eigenen Vorstellungswelt, der eigenen Imagination zugunsten eines Fremden, dessen Identität dem Betrachter solange verborgen bleibt, bis er sich zu erkennen gibt.

3. Fremdbezug und Selbstbezug des Gebets

Paradigmatisch für einen derartigen „Fremdbezug" ist Abrahams Gotteserscheinung in Gestalt dreier Männer, die der Verheißung der Geburt eines Sohnes vorausgeht (Gen 18,2ff.). Maurice Blanchot, einer der bedeutendsten Interpreten der Gegenwartsliteratur, der Lévinas nahestand, ohne dessen theologische Interessen zu teilen, vermerkt zur Gestalt des Hebräers Abraham:

---

[37] *Lévinas*, Zwischen uns 259.

[38] Ebd. 39. – Was anders als Nachrufe großen Stils sind die historischen Rückbesinnungen, die sich bezeichnenderweise meist an die Wiederkehr von Jahrestagen knüpfen?

„Der Hebräer geht von einer Welt – der bestehenden Welt von Sumer – in eine Welt, die ‚noch nicht Welt' ist und dennoch das Irdische ist; als Fährmann fordert uns der Hebräer Abraham nicht nur dazu auf, von einem Ufer zum anderen hinüberzuwechseln, sondern uns überall dorthin zu begeben, wo ein Übergang zu vollziehen ist, und dieses Zwischen-zwei-Ufern aufrechtzuerhalten, das die Wahrheit des Übergangs ist. Dem muß hinzugefügt werden, daß dieses Memorial des Ursprungs, das aus einer so ehrwürdigen Vergangenheit zu uns kommt, von Geheimnis umhüllt, aber nichts Mythisches hat: Abraham ist durch und durch ein Mensch, er ist ein Mensch, der weggeht und durch diesen ersten Weggang das menschliche Recht auf Anfang begründet, die einzige wahre Schöpfung."[39]

Es handelt sich in der Tat um den Anfang der Neuschöpfung, die sich in keinem Paradies, sondern am Rande der Wüste vollzieht – und am Rande der Zeit, genauer: der Schwelle von Zeit und Vorzeit.

Aus ihrem Dunkel tritt Abraham heraus, nicht um in die Geschichte einzugehen als einer ihrer Großen, sondern um dem Ruf Gottes zu folgen: als Stammvater göttlicher Verheißung. Droht nämlich die Geschichte in ihrem Fortgang – durch Gewalt oder Vergessen – stets von der Vorgeschichte verschlungen zu werden, so zielt die Verheißung an Abraham auf eine Zukunft, die über die eigene Geschichte hinausweist. In solchem „Fremdbezug", der die Antithese von Historie und Prähistorie sprengt, liegt Abrahams Aufbruch aus der Vorgeschichte in die Geschichte beschlossen. Er ist die Gestalt des Übergangs, wenngleich nicht als „Fährmann" zwischen zwei Ufern – ein Bild, das der griechischen Mythologie entlehnt ist, in der es den Übergang zwischen der Welt der Lebenden und der Toten ausdrückt. Es ist ein Übergang ohne Rückkehr, daher ein wahrer Anfang. Darin unterscheidet sich eine theologische Bestimmung des Daseins am radikalsten von einer mythologischen Sichtweise, die nicht aus dem Schatten der Ahnen hinausführt. Weder auf die eigene Herkunft noch auf die eigenen Zielsetzungen zu vertrauen, sondern der nach menschlichem Ermessen unglaublichen Verheißung Gottes – in solchem „Glauben" liegt Abrahams Gerechtigkeit begründet (Gen 15,6). Gerechtigkeit insofern, als der Mensch Abraham nicht nach eigenem Ermessen urteilt, vielmehr der unermeßlichen Transzendenz Gottes, seiner Erhabenheit im eigenen Dasein Raum gibt. Daher der Vorrang der Gottesfurcht im Denken und Handeln, das weder den Gesetzen der eigenen Kalkulation noch den Spielregeln menschlicher Macht folgt, sondern seinen Maßstab hat an Gottes Wort, an seiner Offenbarung. „Dies ist der Inhalt der Offenbarung: daß es ein Drittes gibt jenseits der Antithese von Schöpfung und Zerstörungsgewalt, daß Gerechtigkeit als eine *zweite Schöpfung* möglich ist, die die Befreiung des Lebens durch den Geist aus der Gefangenschaft im Gewaltzusammenhang zeitigt."[40]

Der Gedanke, daß Gerechtigkeit als eine zweite Schöpfung möglich ist, meint, theologisch gesehen, keine Utopie, selbst wenn erst mit der Voll-

[39] *M. Blanchot*, Das Unzerstörbare. Ein unendliches Gespräch über Sprache, Literatur und Existenz, München/Wien 1991, 186.

[40] *Villwock* 473.

endung der Welt die Schöpfung insgesamt vollendet wird. Gleichwohl hat sie mit der Abrahamsverheißung ihren Anfang genommen und – aus christlicher Sicht – in der Christusoffenbarung ihren unüberbietbaren messianischen Höhepunkt erreicht. Daher die pneumatologische Begründung der „Befreiung des Lebens" in der christlichen Theologie, wie sie vom Apostel Paulus in Röm 8,18–30 entfaltet wird:

> „Auch die Schöpfung soll von der Sklaverei und Verlorenheit befreit werden zur Freiheit und Herrlichkeit der Kinder Gottes. Denn wir wissen, daß die gesamte Schöpfung bis zum heutigen Tag seufzt und in Geburtswehen liegt. Aber auch wir, obwohl wir als Erstlingsgabe den Geist haben, seufzen in unserem Herzen und warten darauf, daß wir mit der Erlösung unseres Leibes als Söhne offenbar werden. Denn wir sind gerettet, doch in der Hoffnung. Hoffnung aber, die man schon erfüllt sieht, ist keine Hoffnung. Wie kann man auf etwas hoffen, das man sieht? Hoffen wir aber auf das, was wir nicht sehen, dann harren wir aus mit Geduld." (Röm 8,21–25)

Es ist bemerkenswert, daß die Hoffnung bei Paulus gewissermaßen als Drehscheibe zwischen Glauben und Liebe fungiert. Obwohl der Liebe der Vorrang gebührt (vgl. 1 Kor 13,13), bildet die Hoffnung die Achse zwischen ihr und dem Glauben. Denn während sich dieser aktualiter in der Liebe konkretisiert, verdichtet sich in der Hoffnung die eschatologische Erwartung der Christen – eine Erwartung, die sich von den sonstigen menschlichen Erwartungen und Wünschbarkeiten darin unterscheidet, daß nicht wir, sondern Gottes Geist in uns ihr Urheber ist. Deshalb begnügt sich Paulus nicht mit Mahnungen an die menschliche Geduld, deren Grenzen augenfällig sind, sondern folgert im Anschluß an die oben zitierten Aussagen zur Hoffnung: „So nimmt sich auch der Geist unserer Schwachheit an. Denn wir wissen nicht, worum wir in rechter Weise beten sollen; der Geist selber tritt jedoch für uns ein mit Seufzen, das wir nicht in Worte fassen können. Und Gott, der die Herzen erforscht, weiß, was die Absicht des Geistes ist: Er tritt so, wie Gott es will, für die Heiligen ein." (Röm 8,26f.)

In solcher Zwiesprache liegt das Wesen des Gebets beschlossen, insofern in ihr unser innerstes Menschliches zum Ausdruck gelangt und das Innerste Gottes, seines Geistes. Denn vom lyrischen oder dramatischen Monolog unterscheiden sich das Gebet grundlegend darin, daß nicht wir allein sprechen: Die Worte unseres Herzens weisen zugleich auf die Anwesenheit eines Abwesenden, auf Christus, „damit dieser der Erstgeborene von vielen Brüdern sei" (Röm 8,29b). An die Stelle intermittierender gottunmittelbarer Begegnungen, wie wir sie etwa von den großen Gestalten des Alten Bundes, wie Abraham oder Mose, kennen, tritt nach der Offenbarung des göttlichen Wortes, gleichsam post Christum, die Präsenz seines Geistes als des Statthalters eschatologischer Hoffnung. Man könnte es auch so formulieren: Alle alttestamentlichen Verheißungen – ob an Abraham die eines leiblichen Nachkommen, oder an David die eines messianischen Thronfolgers – bleiben vormessianisch; auch die prophetischen Endzeitvisionen erfolgen aus einer Position des Anfangs, aus dem Horizont der Erwählung Israels. Hingegen deutet die frühe Kirche nicht nur die Tora im Lichte der Messias-

Offenbarung[41], sondern das Ende der Geschichte im Zeichen des Geistes Christi: als Endgeschichte der Hoffnung[42].

Gehen wir etwa vom eschatologischen Horizont des Herrengebets aus, so trifft die Aussage zu. „Wenn wir das Vaterunser aufrichtig beten, geben wir den Individualismus auf“[43]; man könnte auch sagen: den Selbstbezug, der gemeinhin das poetische, aber auch das praktische Denken der Menschen bestimmt, soweit es dem eigenen Interesse dient. Zwar scheint auch im Gebet der Selbstbezug zu dominieren, in der gewöhnlichen Rede hingegen, wie Jörg Villwock vermerkt, „ist es der Ausgriff auf ‚anderes‘. Dieser Fremdbezug bildet jedoch hier nur die Oberfläche, die das tatsächlich Vorherrschende deckt: die Egoität. Im Gebet aber geht es demgegenüber um das Einrücken in ein Selbstverständnis, das es ermöglicht und gestattet, daß der Fremdbezug wahrhaft vorherrschen kann.“[44] Die an der *Rhetorica divina* Wilhelms von Auvergne gewonnene Einsicht Villwocks berührt sich mit den oben zitierten Ausführungen Lévinas’, insofern sie im Gebet zunächst das Absehen von sich selbst, die Hinwendung zu Gott und zum Nächsten erblickt[45]. Auch wo es dem Betenden um sich selbst, um die ei-

---

[41] Vgl. *K. Berger*, Theologiegeschichte des Urchristentums. Theologie des Neuen Testaments, (zweite erweiterte und überarbeitete Auflage), Tübingen/Basel 1995, 19.

[42] Daher „bestehen bedeutende strukturelle Ähnlichkeiten“ zwischen Pneumatologie und Christologie (vgl. ebd. 52), ebenso entsprechen Christologie und Eschatologie bzw. Pneumatologie und Eschatologie, weil im Wirken des Geistes in der eschatologischen Zeit das Erlösungswerk Christi seine Vollendung erfährt. Gut wird diesem Sachverhalt im neuen „Katechismus der Katholischen Kirche“ Rechnung getragen, wo es heißt: „Der heilige Geist lehrt uns, die Liturgie in der Erwartung der Wiederkunft Christi zu feiern; so erzieht er uns zum Gebet in der *Hoffnung*.“ (667, Nr. 2657) Paradigmatisch erscheint darum das Hohepriesterliche Gebet Jesu, das dem „Gehen zum Vater“ [Pascha] vorausgeht: „Jesus hat das Werk des Vaters ganz erfüllt, und wie sein Opfer währt auch sein Gebet bis zum Ende der Zeit. Das Gebet der Stunde erfüllt die letzten Zeiten und bringt sie ihrer Vollendung entgegen.“ (Ebd. 688, Nr. 2749) Daß dies nicht nur in einem metaphorischen Sinn zu verstehen ist, sondern als Fürsprache Jesu, die ja mit der Verheißung des Heiligen Geistes einhergeht, wird über die johanneischen Abschiedsreden hinaus im Herrengebet, im „Vater unser“, in seiner eschatologischen Bestimmung deutlich: „Weil das Gebet des Herrn das Gebet seines Volkes in den ‚letzten Zeiten‘ ist, drückt dieses ‚unser‘ auch die Sicherheit unserer Hoffnung auf die letzte Verheißung Gottes aus. Er wird im neuen Jerusalem zum Sieger sagen: ‚Ich werde sein Gott sein, und er wird mein Sohn sein‘ (Offb 21,7).“ (Ebd., 698, Nr. 2788)

[43] Ebd. 699, Nr. 2792.

[44] *Villwock* 448.

[45] Wie eng Gottesfurcht und Nächstenliebe nach der Tora zusammenhängen, gibt Lévinas zu bedenken: „Die Formel ‚Gott fürchten‘ erscheint im *Pentateuch* auf bezeichnenderweise in einer Reihe von Versen, die speziell die Sorge für den Nächsten und den Respekt für ihn gebieten. Als sei das Gebot, Gott zu fürchten, nicht bloß ein weiterer Anstoß, geeignet, dem Gebot, ‚keinen Tauben zu verhöhnen‘ und ‚keinem Blinden ein Bein zu stellen‘ (Lev 25,17), einer den anderen – seinen Gesellen – ‚nicht zu placken‘ (Lev 25,17), weder Zins noch Profit von ‚deinem Bruder …, Gast oder Beisaß‘ zu nehmen, wenn er in Not geraten ist (Lev 25,36), mehr Gewicht zu verleihen; als sei die Gottesfurcht schon durch diese ethischen Verbote umschrieben; als sei die ‚Furcht Gottes‘ Furcht um den Nächsten.“ (*Lévinas*, Jenseits des Buchstabens 150 – Anm. 22) – Das theologische Bindeglied zwischen beiden dürfte die Ehrfurcht sein. Übrigens heißt es bei *Villwock* (444) ähnlich zu Wilhelm von Auvergne: „Wilhelm findet in den von ihm aufgeführten Schriftbeispielen den Einklang von geistiger und realer Macht belegt. Die Vergeistigung impliziert nicht die Verneinung des Lebens, sondern sie ist vielmehr seine höchste Konsequenz und *Vollendung*. Aus diesem Grunde schließt auch der geistige Akt des Gebets notwendig den konkreten Sinn für die Bedeutung materieller Weltaufgaben ein.“

gene Person zu gehen scheint, handelt es sich, wie nach Lévinas, um den Nachvollzug des Gelehrten im eigenen Leben:

„Dieselbe Wendung kennzeichnet auch das Verfahren der Gebetsrhetorik; sofern sie im Unterschied zur profanen Rhetorik keine Regeln aufstellen kann, die bloß an andere Ansprüche richten, vielmehr jede Forderung und theoretisch gewonnene Einsicht unmittelbar selbst im exemplarischen Vollzug erfüllen und bewähren muß. Ihre Methode ist in einem eminenten Sinne paradigmatisch, so zwar, daß die Lehre immer sogleich in die beispielhafte Verwirklichung des Gelehrten übergeht."[46]

Dies gilt in besonderer Weise für das „Vater unser", da Jesus der Bitte seiner Jünger, sie beten zu lehren, nicht durch die Aufstellung von allgemeinen Gebetsregeln und -vorschriften nachkommt, sondern ein Gebet spricht; zudem macht der Wortlaut dieses Gebetes wenig Sinn, wenn er nicht vom Betenden in seinem Leben realisiert oder seine Verwirklichung wenigstens ernsthaft angestrebt wird.

Eben hierin liegt der „Gehorsam", von dem Lévinas spricht. Er unterscheidet sich von dem berüchtigten „blinden Gehorsam", der einem militärischen Kommando oder einer politischen Parole folgt, gerade durch die Aufmerksamkeit nicht nur gegenüber dem Wort des Anderen, als vielmehr sich selbst gegenüber. Sie betrifft nicht allein den Inhalt des Gebets, sondern nicht weniger seinen formalen Aspekt; nur so ist etwa

„die Verwandlung, die Wilhelm [von Auvergne] den rhetorischen Kategorien zuteil werden läßt, in ihrer philosophischen Bedeutung und Tragweite angemessen einzuschätzen. Im Fall des Exordium handelt es sich geradezu um eine Umkehrung. Nach den Festsetzungen der traditionellen Rhetorik über die gerichtliche Beredsamkeit hat das Exordium die Aufgabe, den Hörer bzw. den Richter *aufmerksam* zu machen. Wilhelm wendet diese Bestimmung um. In der Gebetsrhetorik geht es um die Aufmerksamkeit des Redenden selbst, die sich nun dem eigenen Sein zuzukehren hat, in dessen grundloser Nichtigkeit allererst ein wahrhaft Anderes, ein Heterogenes begegnen kann."[47]

Deshalb ist nach Lévinas' Einsicht der Bezug zum Transzendenten nicht vom Diskurs zu trennen, auf dem das Gebet beruht: Hier geht es nicht – wie vor Gericht oder in einem poetischen Text – um die Selbstrepräsentation des Redenden, sondern um dessen Umkehr *(metanoia);* wie in Wilhelms Exordium um das Eingeständnis seiner eigenen Furcht, Verwirrung, Ungerechtigkeit und Unwissenheit, um Gottes Gerechtigkeit und Barmherzigkeit zu finden. Beide, Gerechtigkeit und Barmherzigkeit, entsprechen einander, indem sich der Mensch zu Gott „umkehrt" und seine Selbstsucht durchkreuzt: Gott wendet sich gleichsam im Gegenzug dem Menschen zu, um sich seiner in seiner Nichtigkeit anzunehmen. „So ist das Gebet *die Umsetzung einer Schwellensituation in Rede.* Gott und Mensch übertreten die Schwelle in umgekehrter, sich kreuzender Richtung. Während der Mensch zur Gerechtigkeit sich wendet, entscheidet Gott sich für die Seite seines Erbarmens."[48] Freilich handelt es sich hierbei nicht um einen paritätischen Akt, insofern

[46] *Villwock* 453.
[47] Ebd.
[48] Ebd. 480f.

Gottes Gerechtigkeit und sein Erbarmen der Umkehr des Menschen vorausgehen und beide sich nicht von Angesicht zu Angesicht gegenüberstehen. Anders als die Schwellenmetapher suggeriert, ist die Relation von Gott und Mensch, von Ausnahmesituationen einmal abgesehen, nicht horizontaler, sondern vertikaler Natur, Ausdruck einer ontologischen Asymmetrie, die vom Menschen aus nicht zu korrigieren ist.

Bewegt sich die Selbsttranszendenz des modernen Geistes lediglich auf horizontaler Ebene, im Sinne einer Verschiebung und Verschmelzung der Horizonte sowie einer Erweiterung menschlicher Perspektiven, so zielt die „Transzendenz des Ich in seine Schwäche und Nichtigkeit hinein“[49], der Akt seiner Selbstdemütigung „auf Erhöhung, nicht auf Herabsetzung.“[50] Denn Gottes Gnade will den Menschen aus seiner Erbärmlichkeit erheben[51] und vom Hang seiner Selbstzerstörung befreien. Keineswegs zielt sie, wie eine moderne Religionskritik argwöhnen mag, auf die Erhaltung einer infantilen Abhängigkeit; vielmehr will sie zur Mündigkeit erziehen und die Abhängigkeiten durchschauen lassen, die die menschliche Natur ruinieren. „Dies ist der Hintergrund, vor dem bei Wilhelm die geistige Erhabenheit die Bedeutung eines *Erkenntnisprinzips* gewinnt. Das Erhabene besteht hier in der glücklichen Wendung, in der rettenden Vermeidung des Sturzes in die Leere der Täuschung und des Wahns.“[52] Denn der Lebenszusammenhang, aus dem die seelischen Regungen des Menschen zu begreifen sind, schließt die Besinnung auf das menschliche Denken und Handeln ein. Daher die Betonung des voluntativen Elements in der Gebetslehre Wilhelms, die ihre Entsprechung in der Akzentuierung des kognitiven, der der Gotteserkenntnis in der jüdisch-christlichen Überlieferung besitzt. Das Gebet wird nicht als eine schwärmerische Gemütserhebung, als bloße religiöse ‚Aufwallung‘ erfahren; ebenso werden die reduktionistischen Tendenzen in der Bestimmung des Seelischen vermieden, denen die neuzeitliche Psychologie weithin anheimfallen sollte. Villwock verweist in diesem Zusammenhang auf Edith Steins Einsicht, es sei

> „ganz erstaunlich, was vom Reich der Seele übriggeblieben ist, seit die Psychologie in der Neuzeit begonnen hat, sich ganz unabhängig von allen religiösen und theologischen Betrachtungen den Weg zu bahnen: das Ergebnis war eine Psychologie ohne Seele. Sowohl das Wesen der Seele als ihre Kräfte wurden als ‚mythologische Begriffe‘ ausgeschaltet. Schließlich ist man dabei gelandet, alle seelischen Regungen aus einfachen Sinnesempfindungen zusammensetzen zu wollen. Man hat aus dem Fluß des seelischen Lebens selbst Geist, Sinn und Leben ausgeschaltet.“[53]

---

[49] Vgl. ebd. 422.

[50] Vgl. ebd. 426.

[51] Daher die Mahnung Leos des Großen in seiner berühmten Weihnachtspredigt (vgl. PL 54, 190ff.): „Christ erkenne deine Würde! Du bist der göttlichen Natur teilhaftig geworden, kehre nicht zu der alten Erbärmlichkeit zurück und lebe nicht unter deiner Würde.“ – Entsprechend nennt Wilhelm als Leitmotive seiner Studie „‚dignum et justum‘, Würde und Gerechtigkeit“ (vgl. *Villwock* 423).

[52] Ebd. 433.

[53] *E. Stein*, Endliches und ewiges Sein, Freiburg 1962, 19; vgl. *Villwock* 430.

Zurück bleibt ein Vakuum, dem Wilhelm gerade durch die auf Proklos zurückgehende Unterscheidung von körperlicher und geistiger Seele zu begegnen suchte, die sowohl dem Objektivismus neuerer Psychologie widersteht als auch dem Kultus des Ich, der eigenen Person, der reziprok zur metaphysischen und soziologischen Nichtigkeit des Einzelnen in der modernen Massengesellschaft betrieben wird. Indem seine Gebetslehre das Wesen der menschlichen Person weder naturalistisch noch existentialistisch aus sich heraus, sondern aus ihrer Relation zu ihrem Schöpfer begreift, gipfelt ihre Bestimmung nicht allein in ihrer Individualität, sondern in der Einzigartigkeit göttlicher Wesensnatur[54].

Deshalb findet der Mensch im Gebet als Antwort auf Gottes Wort[55], auf seine Verheißung und Selbstzusage, Zugang zu Gottes Wesen. „Das angemessene Gebet als *menschliche Rede* ist Offenbarung *Gottes*, ‚sofern er selbst der Autor und Lehrer und Eingeber des Gebets ist' (cum ipse solus auctor, datorque ipsius, atque inspirator sit)."[56] Sein Lobpreis bedeutet nicht nur einen formalen Ehrerweis, wie man ihn auch menschlichen Würdenträgern entgegenbringt; er folgt aus dem Bewußtsein des göttlichen Ursprungs des menschlichen Daseins, weshalb nicht die Reflexion der adäquate Ausdruck des Gesprächs der Seele mit Gott ist, sondern das liebende Gebet. Denn „Gott über alles lieben bedeutet nicht", schreibt Erik Peterson in den *Neuen Fragmenten*, „alles in der Reflexion aufzulösen; das hieße die Leibseele zum Träger der Gottesliebe machen und die Melancholie zum Zeichen, an dem die Gottesliebe erkannt wird. Nicht an der Melancholie, sondern an der Liebe zum Nächsten wird die Liebe zu Gott erkannt. Die Liebe zum Nächsten überschreitet aber im gewissen Sinne nicht die Liebe zu uns selbst. Die Liebe zu uns selbst ist die Liebe zu unserer Geschöpflichkeit. Denn hätten wir uns selbst geschaffen, würden wir uns auch nicht lieben."[57] Es ist hierbei nicht nur an den Zusammenhang von Selbsthaß und Menschenverachtung tyrannischer „Selbstschöpfer" und „Selbsterlöser" im

[54] Eine ethisch-theologische Unterscheidung beider Kategorien gibt Lévinas in einem Gespräch (vgl. *M. Jakob*, Aussichten des Denkens. Gespräche mit E. Lévinas u. a., München 1994, 39–54, hier 54): „Da ich für den Anderen verantwortlich bin, ist dieser Andere für mich einzigartig in der Welt. Die reine Liebe (...) ist aber nichts anderes als die Erfahrung dieses Einzigartigseins des Anderen. Er ist alles, unersetzlich! Ich selbst bin aber erwählt, für den anderen verantwortlich zu sein, und besitze nicht einfach diese Verantwortlichkeit. Die Einzigartigkeit des Anderen meint hier wohlgemerkt etwas ganz anderes als Individualität. Was man Ich nennt, ist kein Individuum, es ist kein Fall unter anderen Fällen, es ist nicht etwas, das der Logik der Unterscheidung von Art und Individuum gehorcht. Der Andere begegnet ja auch nicht in der Sphäre der Anderen, d. h. der Vielen, sondern in dieser besonderen Sphäre der Verantwortlichkeit. Diese Einzigartigkeit in der Beziehung des europäisch-abendländischen Menschen zum Anderen ist von größter Bedeutung." Sie ist gleichwohl biblischen Ursprungs, da sie nicht vom Gedanken der Gottebenbildlichkeit des Menschen ablösbar ist; ja, „in einem meiner kleinen Bücher gehe ich so weit", bemerkt Lévinas zuvor, „das Antlitz als das Wort Gottes zu bezeichnen." (Ebd. 53) Zur Gottebenbildlichkeit des Menschen siehe unten Anm. 95.

[55] Zur Korrelation von Wort Gottes und Antwort des Menschen vgl. *Splett* ebd.

[56] Vgl. *Villwock* 508; *Rhet. Div.* 380bG.

[57] *E. Peterson*, Ausgewählte Schriften, hrsg. von *Barbara Nichtweiß*, Bd. 2: Marginalien zur Theologie (und andere Schriften), Würzburg 1995, 149.

Laufe der Geschichte zu denken, sondern an den von Wissen (Reflexion) und Melancholie, wie ihn Walter Benjamin in seinem Trauerspielbuch entfaltet hat: als Erhebung des unbußfertigen Menschen über den Schöpfungsstand, die weder Gottesliebe noch Nächsten- oder Selbstliebe kennt. Und spätestens hier dürfte die „Synkopie von Gerichts- und Gebetsrhetorik" bei Wilhelm von Auvergne klar werden[58]; ebenso die Konnexion von Gottesfurcht und Gotteserkenntnis nach Lévinas. Wahre Nächsten- oder Selbstliebe haben ihre Quellen weder in menschlicher Lust (die jederzeit in Verdruß, in Melancholie umschlagen kann) noch im menschlichen Willen oder Denken, so sehr sie gefordert sind, der Seele zum Einklang zu verhelfen. Sie werden geweckt durch ein Heteronomes, an den Menschen Herangetragenes, dessen Eingriff in sein Leben, wie manche medizinische Eingriffe oder Therapien, durchaus schmerzhaft sein kann: durch ein göttliches Gebot. „Wie die Liebe, so ist auch die Beichte ein Gebot. Sie muß geleistet werden, und ihre Leistung untersteht dem Urteil des Priesters. Wer ohne Gebot beichtet und somit die Beichte nicht leistet, läßt die Leibseele sprechen und unterstellt damit seine Beichte dem Urteil des Psychoanalytikers."[59] Er vertauscht die soteriologische Ebene mit einer klinischen, in der menschliche Heilung seelischer Beschädigungen die Umkehr ersetzen soll, die dem Gebet zugrundeliegt. Gründet dessen Möglichkeit auch im Bewußtsein der Geschöpflichkeit des Menschen, so nicht in der Stunde seiner Geburt (und auch nicht in den Blessuren der Adoleszenz), sondern im „hochzeitlichen Ursprung", in der himmlischen Verbindung der menschlichen Seele mit Gott. „Diesen trennt vom geburtlichen Ursprung eine Umstellung in der Zeitdimension: daß die Sünde ihm in der Vergangenheit liegt, nicht in der Zukunft. Der Mensch gewinnt hier eine zweite Unschuld, was Wilhelm durch die Geistmetapher der ‚Jungfräulichkeit' ausdrückt."[60] Es handelt sich um eine eschatologische Metapher par excellence, wie Villwock das Erkenntnisproblem seiner Gebetslehre „in den Zusammenhang einer von letzten Zielgedanken geleiteten Deutung des Geschichtssinns" hineingearbeitet sieht[61]. Zielen doch Gebet und Beichte, ja das gesamte sakramentale Leben nicht nur auf eine Wandlung des individuellen Lebens, sondern auf die Verwandlung der Welt, auf ihre Erlösung.

4. Die Metapher des Boten

Seit Gadamers epochalem Werk *Wahrheit und Methode* wissen wir, wie Horizonte unterschiedlicher Zeiten und Kulturen miteinander verschmelzen; wie im intersubjektiven Diskurs Gegensätze und Konflikte überbrückt

[58] Vgl. *Villwock* 457. Dazu heißt es weiter (ebd. 500): „Der absolute Agon, als welchen Wilhelm die Buße versteht, ist das eigentliche Prinzip der Gebetsrhetorik."
[59] *Peterson* a. a. O.
[60] *Villwock* 496.
[61] Vgl. ebd. 436.

werden können. Wie aber soll die Asymmetrie von Gott und Mensch im Diskurs als Gebet überbrückbar sein, wenn nicht „im Glauben"? Also bleibt die Gemeinschaft der Gläubigen, ob sie nun der Synagoge oder der Kirche angehört, unter sich? Und auch die Theologen scheinen sich zuweilen mit „Gottesbeweisen" leichter zu tun, als den Weg zu Gott zu bahnen bzw. zu zeigen, welchen Weg das Gebet zu Gott einschlägt. Nicht so Wilhelm von Auvergne, zu dessen *Rhetorica Divina* Villwock konstatiert: „Was speziell die Kraft und Wirkung des Gebets angeht, so reflektiert sie sich in zahlreichen Metaphern, die Wilhelm im zweiten Teil seines Traktats einer eingehenden Erörterung unterzieht, wobei Gebet und Metapher in ein eigentümliches Komplementaritätsverhältnis eintreten, indem diese die Wirklichkeit der Kraft des Gebets bezeugt, während letztere für die Wahrheit der Metapher bürgt."[62] Es lohnt sich, jenem Verhältnis nachzugehen, weil die Botenmetapher Jahrhunderte später in einem profanen Kontext, nämlich in Kafkas Parabel *Eine kaiserliche Botschaft*[63], wie eingangs erwähnt, bei aller Ähnlichkeit zur Botenmetapher Wilhelms die Differenz von Gebets- und poetologischer Metaphorik aufzeigt.

Ist Gott für Wilhelm der eigentliche Urheber des Gebets, das sich vom Menschen aus seinen Weg zurück zu Gott bahnt, damit er vor Gott Erhörung findet, so erscheint bei Kafka die Situation gewandelt: Es handelt sich um eine geheime Botschaft eines sterbenden Kaisers, also um ein Vermächtnis, das durch einen Menschen an einen Menschen vermittelt wird, wobei der Überbringer angesichts der unzähligen Hindernisse auf seinem Weg nicht bis zum Empfänger vordringt. Er scheitert gewissermaßen an der Unendlichkeit der Immanenz, an der Unabsehbarkeit der res extensa, noch bevor er bei sich selbst ankommt.

Dagegen weist der Weg des Boten bei Wilhelm in die vertikale Richtung:

> „Die Metapher des *Boten*, die Wilhelm zunächst ins Auge faßt und die das Gebet des Menschen an Gott anspricht, bekundet die ‚wunderbare Kraft des Gebets' (mira virtus Orationis), bei Gott ‚einzutreten' (quae illuc intrat ad Deum, quo caro pervenire nequit). Diese Kraft entspricht genau der des Boten, der alle Hindernisse überwindet, bis er zu dem durchdringt, dem seine Botschaft zugedacht ist. Dabei werden im Aussagebereich dieser Metaphorik die Hindernisse als ‚Wolken' vorgestellt, die im Transzendenzbezug nach zwei Seiten hin zu denken sind, nämlich als Trübung des Bewußtseins durch ‚flüchtig-fliegende' Gedanken oder als heilige ‚Sphäre Gottes' in der himmlischen Welt",

zu der Wilhelm vermerkt: „Das Gebet des Demütigen bahnt sich seinen Weg der Annäherung durch die Wolken, und es findet keinen Trost, und es weicht nicht, bis es vor den Höchsten gelangt, und es durchdringt dabei sowohl die Wolken der trüben Gedanken als auch die der Heiligen selbst, entsprechend der Art eines Boten, der sich in die Menge stürzt und sie auflöst, um zu dem zu gelangen, zu dem er geschickt ist."[64]

---

[62] *Villwock* 507.

[63] Vgl. *F. Kafka*, Ein Landarzt. Kleine Erzählungen, München und Leipzig 1919, 90–94.

[64] Zu beiden Zitaten vgl. *Villwock* 507; *Rhet. Div.* 375bB.

Nicht viel anders erscheint die Situation bei Kafka, der aus einer Überlieferung zu zitieren scheint: „Der Kaiser – so heißt es – hat Dir, dem Einzelnen, dem jämmerlichen Untertanen, dem winzig vor der kaiserlichen Sonne in die fernste Ferne geflüchteten Schatten, gerade Dir hat der Kaiser von seinem Sterbebett aus eine Botschaft gesendet."[65] Ergreifend wirkt dabei das Ritual, das sich zwischen Kaiser und Boten am Sterbebett abspielt, als gelte es jegliches Mißverständnis auszuschließen und einer möglichen Indiskretion zu wehren: ein Flüstern ins Ohr des Boten, dessen leise Wiederholung und das bestätigende Kopfnicken des Kaisers vor der Entlassung – der gesamte Vorgang wirkt wie eine Parodie auf die Präzision moderner Nachrichtenübermittlung, in der alles auf die präzise Wiedergabe der vorliegenden Information angelegt scheint, so daß allein der technische Vorgang zu einem Spektakel wird. „Und vor der ganzen Zuschauerschaft seines Todes – alle hindernden Wände werden niedergebrochen und auf den weit und hoch sich schwingenden Freitreppen stehen im Ring die Großen des Reichs – vor allen diesen hat er den Boten abgefertigt. Der Bote hat sich gleich auf den Weg gemacht" – ein athletischer Mann, der sich seine Bahn durch die Menge bricht. Und „findet er Widerstand, zeigt er auf die Brust, wo das Zeichen der Sonne ist; er kommt auch leicht vorwärts wie kein anderer. Aber die Menge ist so groß; ihre Wohnstätten nehmen kein Ende."[66] Nicht Wolken verstellen seinen Weg, sondern die Vision von Megalopolis, der Alptraum einer versteinerten Erde.

> „Öffnete sich freies Feld, wie würde er fliegen und bald wohl hörtest Du das herrliche Schlagen seiner Fäuste an Deiner Tür. Aber statt dessen, wie nutzlos müht er sich ab; immer noch zwängt er sich durch die Gemächer des Palastes; niemals wird er sie überwinden; und gelänge ihm dies, nichts wäre gewonnen; die Treppen hinab müßte er sich kämpfen; und gelänge ihm dies, nichts wäre gewonnen; die Höfe wären zu durchmessen; und nach den Höfen der zweite umschließende Palast"[67]

– eine Festung, in die niemand eindringen; ein Labyrinth, aus dem aber auch kein Mensch hinausfinden kann.

Die räumliche Szenerie nimmt daher unter der Hand zeitliche Dimensionen an, da der Weg des Boten kein Ende nimmt – „durch Jahrtausende; und stürzte er endlich aus dem äußersten Tor – aber niemals, niemals kann es geschehen – liegt erst die Residenzstadt vor ihm, die Mitte der Welt, hochgeschüttet voll ihres Bodensatzes. Niemand dringt hier durch und gar mit der Botschaft eines Toten. – Du aber sitzt an Deinem Fenster und erträumst sie Dir, wenn der Abend kommt."[68] Die Neigung des Tages und die Endlosigkeit der Tage, die vergehen, ohne daß der Bote sein Ziel erreicht; die Erfahrung der Endlichkeit des individuellen Lebens, das seinem Ablauf entgegensieht, und die schlechte Unendlichkeit einer Welt, die den Einzelnen in ihr

[65] *Kafka* 90f.
[66] Vgl. ebd. 91f.
[67] Ebd. 92f.
[68] Ebd. 94.

Universum einschließt, machen den Widersinn eines Daseins aus, auf den Kafkas negative Parabel anspielt. In ihm wird das erlösende Wort zu einer Illusion, die sich in nichts von den wolkigen Zerstreuungen unterscheidet, die bei Wilhelm sich dem Weg des Gebets entgegenstellen. Ist doch auch sein durch die luftigen Höhen des Alls vorgestellter Weg nicht frei von Gefahren: „Der Bote kann unterwegs ermüden, er kann ausgeraubt werden, es kann ihm die rhetorische Fähigkeit abgehen, vor dem göttlichen Gericht gegen den ‚Ankläger der Menschen', den Satan zu bestehen, er kann abgewiesen (in Bann getan) werden, er kann auf dem Weg vom Teufel getötet werden, er kann die Besonnenheit einbüßen und ‚närrisch' werden, so daß er den Sinn seiner Botschaft verkehrt."[69] Doch was immer seine Sendung vereiteln könnte, liegt im Bereich kreatürlicher Schwäche, die im Gnadenwirken Gottes ihr Korrektiv findet. Die Welt Kafkas hingegen erscheint von solchen Defiziten frei. Bestechend die nicht erlahmende Motorik des Boten, bestechend überhaupt die Perfektion der Vermittlung: wie in sog. Live-Sendungen moderner Telekommunikation scheint die Menschheit präsent am Sterbebett des Kaisers und in der Innenwelt seines Imperiums. Mag sein Sterben und der Gestus letzter menschlicher Zuwendung an den Abgang des letzten großen Habsburgers mahnen, in dem imperiale Größe noch im Untergang menschliche Züge offenbart – die Paradoxie der gesamten Parabel liegt doch darin, daß trotz der Akzentuierung des Humanum (und zwar nicht irgendeines allgemein Menschlichen, sondern von „Dir, dem Einzelnen", ist wie in einem vertraulichen Briefkopf die Rede) die menschliche Sehnsucht verfehlt wird: ihr Gestus unterscheidet sich am Ende eines Weltentages durch nichts vom Gestus der Zerstreuung.

Denn beängstigend wirkt nicht allein die kosmische Weite der Welt aufgrund der Entgrenzung des Raumes; nicht weniger beklemmend wirkt ihre Undurchdringlichkeit aufgrund einer Hinterlassenschaft von Generationen, die sich türmt wie Berge von Abfall. Zwar reden alle neueren lebensphilosophischen Begründungen weltlicher Immanenz, von Schopenhauer bis Georg Simmel, einer organischen Sukzession der Generationen das

[69] *Villwock* 508; *Rhet. Div.* 380bG. – Man könnte in den „Boten" Wilhelms Engel sehen, doch gerade die hier zitierte Passage deutet auf die Kreatürlichkeit des Menschen. Darum konstatiert auch Erik Peterson in seinem Traktat *Von den Engeln* verwundert: „Wie seltsam, daß der Mensch in der Seinsordnung seiner metaphysischen Wurzeln die Kreatürlichkeit und Niedrigkeit seines Wesens dadurch zum Ausdruck zu bringen vermag, daß er zu steigen beginnt, dem Cherub und Seraph sich zugesellt und dann in der Vereinigung mit ihnen doch nichts anderes sagen kann, als daß er gar nichts ist und daß er nur als ein Lobgesang vor Gott da ist. Das gilt es zu verstehen, daß ein solcher Gesang, wie etwa der Sonnengesang des heiligen Franz, nicht eine Entgleisung des Glaubens in das Poetische darstellt, daß er nicht seine Wurzeln in irgendeiner mystischen Naturreligion hat, sondern daß der heilige Franz zu singen – fast möchte man sagen –, zu tönen beginnt, weil er so tief von der Gnade Christi berührt ist. Das gilt es zu sehen, daß der Heilige darum mit Sonne und Sternen, Wasser und Tod so brüderlich zu tönen beginnt, weil die Gnade des Gekreuzigten die letzte Tiefe seiner Kreatürlichkeit geweckt hat, so daß er nicht nur als jener Sünder dasteht, dem Erbarmung widerfahren ist, sondern auch als diese armselige – dem Esel zugewandte – Kreatur, die keine andere Möglichkeit mehr hat, als im Lobpreise Gottes zu verströmen." (*Peterson*, Bd. 1: Theologische Traktate, Würzburg 1994, 229) (s.v. Anm. 57).

Wort. Doch mit dem Abtreten jeder Generation wächst der Bodensatz der Geschichte. Zwar mag man, wie in Nachkriegsjahren üblich, ihre Trümmer abtragen; verschüttet jedoch bleibt das Vermächtnis der Vergangenheit, das „der Botschaft eines Toten" entspricht, die nicht mehr ‚ankommt', nicht ihren Adressaten erreicht.

Dabei ist ja nicht einmal dessen Unerreichbarkeit das Groteske, wofür sich tausend Entschuldigungen anführen ließen; schließlich sind Kafkas Schriften nicht frei von solch hintersinniger Apologie. Erschreckend wirkt vielmehr der wachsende Abstand durch den Tod; die Diskrepanz zwischen der menschlichen Intention und ihrem Ziel. Wenn nicht einmal „eine kaiserliche Botschaft" mit dem ganzen Gewicht eines majestätischen Vermächtnisses ihr Ziel erreicht – wie sollen jemals die persönlichen Träume eines Einzelnen ihre Erfüllung finden? Nicht der Tod ist das Schlimmste; er ließe sich mit der heroischen Gelassenheit des nihilistischen Bewußtseins der Gegenwart ertragen. Und selbst die Nachricht vom Todes Gottes, wie sie Nietzsche pathetisch formulierte, ließe sich gewissermaßen auf dem Markte der Gewohnheiten achselzuckend zur Kenntnis nehmen. Hingegen scheint eine Nachricht nicht einmal bis ins ausgehende 20. Jahrhundert vorgedrungen, in dem man sich über die Frage nach dem Zeitpunkt des Todes den Kopf zerbricht: die Möglichkeit des absoluten Vergessens, genauer: des Vergessenwerdens, dem nicht nur die Botschaft eines Toten, sondern das gegenwärtige Leben anheimzufallen droht.

Zwar wird kaum eine Gedenkrede ohne den Appell beschlossen, die Opfer der Kriege und der Vernichtungslager nicht zu vergessen, aber spätestens mit dem Ableben der nächsten Angehörigen und Freunde verflüchtigt sich das Gedächtnis der Toten, das im wesentlichen ein Namensgedächtnis ist, soweit nicht der Anblick eines menschlichen Gesichts oder einer Gestalt seine Spuren in der Erinnerung gefunden hat. Die Gewalt des Vergessenwerdens geht indessen über das Schwinden der Erinnerung hinaus: So schmerzlich es sein mag, wenn man nicht mehr eines Toten gedenkt, um so schmerzlicher ist es, wenn sein Wort, wenn sein Vermächtnis nicht mehr zu den Nachgeborenen vordringt. Ihr Vergessenwerden erscheint dann lediglich als eine Frage der Zeit; zuweilen überleben sie sich, noch bevor ihr Name verlischt. Denn was sie am Leben erhält, das ist allein ihre Sehnsucht, deren Erfüllung von dem erlösenden Wort abhängt. Bleibt es aus, so droht sie sich in Fiktionen zu verlieren; in Abendträumereien, die dem Einbruch der Nacht, der Verfinsterung des Geistes oder des nahen Todes vorhergehen. Darum gleicht die Melancholie des Abends dem Widerspiel der Hoffnung, die nicht im Verstreichen der Zeit, im bruchlosen Übergang von Tag und Traum aufgeht, sondern im Gebet, in dem etwa Augustinus die Stunden des Tages mit der Vision des ewigen Tages verbindet, um der menschlichen Sehnsucht Ziel und Richtung zu geben[70]. Denn in Kafkas Welt keimt sie auf

[70] So schreibt er in Anlehnung an Ps 27,4: „Denn dort ist kein Kommen und Gehen der Tage,

jenseits der Hektik des Tages und vor Einbruch der Nacht, also in einer schmalen Spanne des Lebens zwischen Alltag und Schlaf, zwischen Selbstvergessenheit und Vergessen. Und sie droht sich zu verlieren wie die majestätische Botschaft, die ihr Ziel verfehlt, weil sich das Leben des Einzelnen nur noch an der Peripherie abspielt, die ihm am Rande historischer Größe verbleibt. So schmeichelhaft die Botschaft eines scheidenden Potentaten wäre, selbst wenn er dem Untertan sein Reich hinterließe – sein Leben würde eingehen in die Annalen der Geschichte nicht anders als seine leere Tagträumerei, deren Wünsche kein Bote erfüllt.

Gleichwohl verdienen sie ernst genommen zu werden, da sich in ihnen ein menschliches Verlangen nach einem anderen Leben, nach der Wandlung der eigenen Biographie ausdrückt, die – ob Kaiser, ob Untertan – durch den Tod beschlossen wird. Jörg Villwock führt ein Wort Simone Weils an, das dem Rechnung trägt: „Jedes Wesen ist ein stummer Schrei danach, anders gelesen zu werden."[71] Eine andere Lesart aber wäre nur dann möglich, wenn sich das eigene Leben im Lichte der Schrift entziffern ließe, von Gottes Offenbarung – nicht von einer erträumten Botschaft aus. Zwar geht diese in Kafkas Parabel vom sterbenden Monarchen aus, aber der Untertan tritt nicht über die Schwelle seines Domizils; oder um Villwocks (oben zitierte) Worte aufzugreifen: Es kommt nicht zur „Umsetzung einer Schwellensituation in Rede". M.a.W., der Diskurs bleibt aus, der nach Lévinas' wie nach Wilhelms von Auvergne Verständnis das Wesen des Gebetes ausmacht. Denn „das Gebet ist als Bote nicht nur Stellvertreter, vielmehr bringt es den, der es entsendet, selbst in die Gegenwart des göttlichen Geistes. Das Gebet ist die *Stimme* des Betenden: oratio autem, & vox, & verbum, & responsio est orantis. So übersteigt das Botentum des Gebets gegenwendig das gewöhnliche Botenverhältnis, was nach Wilhelm freilich nur möglich ist aufgrund des göttlichen Gnadenwirkens, das das Gebet teilhaben läßt an der *fürsprechenden* Beredsamkeit Christi."[72] Eben hierin manifestiert sich die eschatologische und pneumatologische Dimension des Gebets: Gottes Geist kommt dem betenden Menschen zu Hilfe durch Seufzen und Schreie[73].

---

und nicht ist der Anfang des einen das Ende des anderen; alle sind in gleicher Weise ohne Ende; denn dort hat das Leben mit all seinen Tagen selbst kein Ende." Deswegen gilt ihm das Gebet im Tagesablauf als Schule der Sehnsucht, „um uns selbst bewußt zu werden, wie große Fortschritte in der Sehnsucht wir machen, und um uns kräftiger anzutreiben, sie zu steigern." (Zu beiden Zitaten vgl. *Augustinus,* Epistola (ad Probam) 130. Cap. 8,15–17–9,18: CSEL 44,56f., 59f.)

[71] *Simone Weil,* Schwerkraft und Gnade, München 1952, 233; vgl. *Villwock* 484 u. passim.

[72] *Villwock* 509; vgl. *Rhet. Div.* 363bD.

[73] „Denn unser Verstand kann gar nicht beten, wenn nicht vor ihm der Geist gleichsam in Hörweite gebetet hat" (*Origenes,* Vom Gebet, Prooem. § 4). – Dazu vermerkt *Villwock* (329): „An diese noologische (!) Sinnimplikation des Gebets knüpft m. E. Emmanuel Lévinas ['] Konzeption der Hermeneutik als ‚Einbruch der Transzendenz bei uns' an, die den Intentionen des Origenes gewiß nahekommt, wenn sie sich durch folgende Fragen exponiert: ‚Stellt die Hermeneutik nicht schon dann, wenn die auszulegenden Sätze keine Bibelverse, sondern zum Beispiel gewöhnliche Verse oder schöne Literatur sind, die Art und Weise dar, in der sich unter uns eine radikal *andere*

5. Menschliches Antlitz und Gottes Angesicht

Damit scheint das diskursive Element des Gebets, erst recht aber eine Gebetsrhetorik grundsätzlich in Frage gestellt bzw. allein für seine ausgeprägte Formensprache zuständig. Doch geht es in der *Rhetorica Divina* weder um eine „jederzeit verfügbare Verhaltensweise" noch um die Aufstellung eines Regelwerks im Sinne einer profanen Rhetorik, ja, „sie geht einher mit einer Erschütterung der Ordnung des Sprachwissens"[74], die nicht historischer Natur ist, sondern den Sinngehalt des Gebets, seine pneumatologische Dimension betrifft. Ist doch das „Schreien der Propheten" [ze'aka, Geschrei][75] eine adäquate Ausdrucksform prophetischer Rede, nicht Ausfall oder Übersteigerung. Und es ist nicht ganz richtig, wenn Villwock mit Blick auf den „*apostrophischen* Zug des Gebets" bei Wilhelm befindet: „Für ihn steht im Zusammenhang der Botenmetaphorik die Metapher des Schreis ein."[76] Denn eine Metapher ist der Schrei eben gerade nicht. Vielmehr ist er die Spitze oder die Eröffnung eines Diskurses – Spitze gegen die Nichthörenden oder Nichthörenwollenden, schmerzliche Provokation einer Gesellschaft, die vor der Stimme Gottes ihre Ohren verschlossen hat[77].

Eine fast noch radikalere Funktion erfüllt der Schrei bei Wilhelm:

> „Angesichts der ubiquitären Bedrohtheit des Betenkönnens durch die Macht des Negativen von Erbsünde und satanischem Wirken muß das Gebet zum Schrei werden: Si vis igitur, ut clamores non audiantur, vel admittantur contra te, clama tu ex adverso, & exalta in fortitudine vocem tuam contra ea. (Wenn du also willst, daß die gegen dich gerichteten Schreie nicht Gehör und Eingang finden, so schrei du dagegen und steigere in tapferem Mut deine Stimme gegen sie.) Die Steigerung des Gebets zum Schrei antwortet auf das Geschrei des Negativen".[78]

Es ist nicht allein Ausdruck des Schmerzes, sondern der *Parrhesia,* der freimütigen Rede, die gegen die Kräfte anschreit, die das Gebet, den „Atem der Seele" (Augustinus), zu ersticken drohen. Dazu heißt es in Petersons *Marginalien zur Theologie:*

> „Nach dem heiligen Paulus haben wir nicht gegen Fleisch und Blut zu kämpfen, sondern gegen die Weltherrscher dieser Finsternis, gegen die geistigen Mächte der Bosheit in der Himmelswelt [Eph 6,12], gegen den Herrscher, der Gewalt über die Luft hat [Eph 2,2]. Gegen Fleisch und Blut kämpfen, gegen Marx und Hegel, das ist nichts

---

Stimme vernehmen läßt? Bezeugt ihre Möglichkeit nicht in jeder Sprache, die der Schrift und dem Buch würdig ist und sich nicht bloß auf Nachrichten- oder Zeichenvermittlung beschränkt (...), eine poetische Gewalt, den Klang einer *zweiten* Stimme, welche die erste zerreißt und übertönt ...?"; zitiert nach *E. Lévinas,* Exegese und Transzendenz. Zu einem Text aus dem Traktat Makkoth 23b in: *B. Casper* (Hrsg.), Gott nennen. Phänomenologische Zugänge, München 1981, 38f.

[74] Zu beiden Zitaten vgl. *Villwock* 423 und 425.

[75] Vgl. *G. Scholem,* Tagebücher 1913–1917, hg. von *K. Gründer/F. Niewöhner,* Frankfurt am Main 1995, 388f. und ebd. den Hinweis in Anm. 117: „Vgl. dazu Jes 5,7 u. Jer 48,5."

[76] *Villwock* 509.

[77] Ebensowenig ist der Schrei eine Metapher im klinischen Sinne: Jemand brüllt vor Schmerz. Wie so etwas als Bild zu fassen sein mag, dafür ist der Wittgenstein der *Philosophischen Untersuchungen* zuständig. Es mag Metaphern des Seelenschmerzes geben, aber keine für die Stimme und das Antlitz der Opfer.

[78] *Villwock* 509f. – *Rhet. Div.* 379aC.

gegenüber dem Atheismus, den wir mit der Luft einatmen. Dieser mit der Luft eingeatmete Atheismus der Weltherrscher droht uns zu erdrücken, er bewirkt, daß unser Gebet nicht zum Himmel aufsteigt; wir verlieren die Fähigkeit zum Beten, die bei den Alten Parrhesia genannt wird."[79]

Obwohl wir nicht „gegen Fleisch und Blut" zu kämpfen haben, sondern gegen geistige Mächte, bilden Fleisch und Blut, menschliche Obsessionen und die Regungen des Herzens den Schauplatz der Konflikte, da die Ausgrenzung der Transzendenz Gottes einhergeht mit der Eingrenzung der Menschen auf Wünsche und Bedürfnisse, die in keiner Weise ihre Sehnsucht nach Erlösung von Schuld und Tod, von Angst und Grauen befriedigen. Reziprok zur Ausweitung der Immanenz, von der Kafkas Parabel zeugt, wächst das Bewußtsein menschlicher Ausweglosigkeit. Abgeschnitten von seinem Schöpfer, vollzieht sich das Leben des Einzelnen zwischen der Fiktion menschlicher Allmacht und dem schweigenden Eingeständnis seiner Ohnmacht, die ihren Niederschlag findet nicht in wortreichen Diskursen, sondern – in der Sprache der Gesichter.

Die Apriorität des menschlichen Antlitzes vor jeder ontologischen oder transzendentalen Begründung des Daseins bei Lévinas sucht der Geschöpflichkeit des Menschen Rechnung zu tragen, da sie jedem Diskurs vorausgeht und den Diskurs von Gott und Mensch erst konstituiert, den wir Gebet nennen. Wohl kann sich der Mensch dem Gespräch mit Gott verweigern; wohl kann der Himmel stumm bleiben wie seine Lippen, doch er spricht, noch bevor er den Mund auftut. Denn „die Erscheinung des Antlitzes ist erste Rede"[80]. Als *oratio prima* fällt ihr daher eine primordiale Funktion zu. Vor jedem Verstehen, vor jeder ontologischen Einordnung und geistigen Physiognomik, die ja immer bereits von bestimmten Formen ausgeht, spricht das Gesicht als Leben, das nackt und schutzlos dem Blick seiner Mitmenschen ausgesetzt ist. „Der Andere, der sich im Antlitz manifestiert, durchstößt gewissermaßen sein eigenes plastisches Wesen wie ein Seiendes, das das Fenster öffnet, auf dem indes seine Gestalt sich schon abzeichnet. Seine Anwesenheit besteht darin, sich der Form zu *entledigen*, die ihn gleichwohl manifestiert. Seine Erscheinung ist ein Mehr über die unvermeidliche Erstarrung der Erscheinung hinaus. Dies drückt die Formel aus: Das Antlitz spricht."[81]

Um sich ihre Bedeutung zu vergegenwärtigen, sei auf die Selbstporträts zweier Maler verwiesen, die den Anfang und das Ende einer Entwicklung markieren: Mit Rembrandt hat die Darstellung menschlicher Individualität zu Beginn der Neuzeit eine unerreichte Höhe erreicht; Francis Bacon, als der wohl bedeutendste Maler des ausgehenden zwanzigsten Jahrhunderts angesehen, verzeichnet das menschliche Individuum in seiner äußersten Re-

[79] A.a.O. 146.
[80] *E. Lévinas*, Die Spur des Anderen. Untersuchungen zur Phänomenologie und Sozialphilosophie, Freiburg/München 1983, 221.
[81] Ebd.

duktion: als Stück Fleisch in käfigartigen Räumen, in seiner Nacktheit vergleichbar den Auslagen in Fleischerläden. Was jedoch verblüfft, ist folgender Tatbestand: Betrachtet man die Selbstporträts Rembrandts, wie sie in dem umfassenden Werk von Pascal Bonafoux vorliegen[82], so überrascht der transfigurative Charakter seiner Selbstbildnisse. Obwohl schonungslos realistisch – ob in der Darstellung geckenhafter Eitelkeit der Frühporträts, der unschönen Gesichtszüge oder gar der Fratze des Angetrunkenen, Bilder, wie sich niemand gern im Spiegel sieht –, so verkörpern sie alles andere als Selbstdarstellungen. In seiner Nacktheit und Verletztlichkeit könnte für ein jedes Lévinas' Aussage zutreffen: „Es ist seines eigenen Bildes entkleidet"[83], weshalb Bonafoux von „defis de la peinture", von Herausforderungen der Malerei spricht[84]. Denn zum Vorschein kommt ein Gesicht ohne Maske, ohne den Ausdruck stilisierter Individualität, wie er so typisch für das subjektive Selbstbewußtsein einer ganzen Epoche geworden ist, bis hin zu den abgründigen Selbstdarstellungen der Expressionisten und Surrealisten. Rembrandts Spätporträts gleichen kolorierter Materie – Staub, Erde, auf denen sich die Konturen eines Gesichts abzeichnen. Fast könnte man meinen, Lévinas hätte sie vor Augen, wenn er in *Die Spur des Anderen* zum Ausdruck sprachlich-bildhafter Bedeutung befindet, er gleiche „Haut, die verödet ist in einem unumkehrbaren Abschied und die zurückkehrt zum Zustand einer sandigen Falte auf der Erde, den Abschied sogleich verleugnend, indem sie auch die Erinnerung an ihn vertreibt. Aber die Kruste der Erde bleibt durchlässig für den Ausdruck, und der Raum (...) gähnt wie eine Leere, in der das Unumkehrbare ohne Vorstellung bleibt."[85] Der Tod zeitigt eine Transfiguration der menschlichen Gestalt, die das Selbst in Schriftzüge aufzulösen scheint; kaum zufällig zeigt eines der letzten (von 1661) es mit einem Buch, in das nicht der Porträtierte, sondern der Leser blickt, oder um mit Lévinas zu reden: „die *gesagten* Bedeutungen bieten sich dem *Sagen,* das sie ‚verwirrt', wie Schriften eine Deutung erwarten."[86]

Der Blick über den Tod hinaus, der den Betrachter trifft, entzieht sich der Reduktion auf ein einfaches Bild, vergleichbar einer Comic-Figur oder einem Signal. Dennoch wirkt nicht die Unbestimmtheit des Ausdrucks alarmierend. Im Gegenteil, es ist die Unauslöschlichkeit eines bestimmten Gesichts, wie in den (Selbst-)Bildnissen Bacons[87]. Nur vollzieht sich hier das Umgekehrte: Einer Welt chaotischer Deformation und radikaler Reduktion

[82] *P. Bonafoux,* Rembrandt, Autoportrait, Genf 1985. In seinem an theologischen Assoziationen reichen Kommentar spricht *B.* von einer „série de temps arrêtés; elles n'est pas durée." (Ebd. 8)
[83] A. a. O.
[84] Vgl. a. a. O. 9.
[85] Vgl. a. a. O. 252 f.
[86] Ebd. 252.
[87] *Francis Bacon,* Portraits und Selbstportraits. Mit einem Essay von *Milan Kundera* und einem Text von France Borel, München u. a. 1996.

bleibt das unauslöschlich Figurative der Gesichter einbeschrieben; keines, das sich nicht, sei es noch so entstellt, als das Antlitz einer bestimmten Person bestimmen ließe: „Der Blick des Malers", bemerkt Kundera, „legt sich wie eine brutale Hand auf das Gesicht und versucht von dessen Wesen, von jenem im tiefsten Innern verborgenen Diamanten, Besitz zu ergreifen."[88] Der Gestus deckt sich mit der Erfahrung, die Lévinas beschreibt, wenn er darauf verweist, daß wir nicht in einer namenlosen Menschlichkeit einem Menschen begegnen, „sondern in einer Menschlichkeit, die anvisiert ist in dem Menschen, der, wenn sein Antlitz aufleuchtet, genau der ist, den man erwartete. Die menschliche Sexualität ist vielleicht nichts als die Erwartung eines bekannten aber unerkannten Antlitzes."[89] Deshalb bezeichnet die Bibel die sexuelle Vereinigung von Mann und Frau als ein Erkennen. Es handelt sich freilich um ein Erkennen in Liebe, während die Begierde „wie der Künstler des perfekten Verbrechens die Spuren seiner Gewalt hinterläßt"[90]. Nicht selten ein Künstler, der im Bild des Anderen zugleich sich sucht, die Befriedigung seiner Leidenschaften oder die Erfüllung seiner Leere. Deshalb überrascht es nicht, daß er zumal im Selbstporträt, in dem er sich gewissermaßen im eigenen Spiegel schaut, so verletzbar erscheint wie der Mensch, dessen Antlitz er sich zu bemächtigen sucht. Oder wie ein Interpret zu Bacon feststellt: „Wenn er in seinen Gemälden christliche Bildformeln zitiert, so muß das nicht blasphemisch sein. Bacons christliche Zitate ähneln der Geste eines Menschen, der sich in Todesangst bekreuzigt."[91]

Spätestens hier, an der Schwelle des Todes, stößt Kunderas hedonistische Lesart des menschlichen Antlitzes auf ihre Grenze, weil der Selbstbezug, der dem Lustprinzip innewohnt, buchstäblich durchbrochen wird – so Lévinas in *Violence du Visage:* „L'épiphanie du visage humain constitue comme une percée de la croûte de ‚l'être persévérant dans son être' et soucieux de lui-même."[92] Seine Gewalt transzendiert zugleich das Selbstbewußtsein des Menschen, das Ich, das sein Leben zu lenken vorgibt, indem es das Individuum auf seine Geschöpflichkeit verweist, die jedem einzelnen Gesicht seinen unverkennbaren Ausdruck gibt[93]. Sie ist nicht allein ein Indiz für seine Identität, die ihm niemand nehmen kann, vielmehr dafür, daß er sich nicht einmal selbst gehört. Denn „Gott vermag mit dem Stempel, der sein Bild aufdrückt, eine Mannigfaltigkeit voller Unter-

[88] Ebd. 9

[89] Vgl. *Lévinas,* a. a. O. 251.

[90] Ebd.

[91] W. W., Frankfurter Allgemeine Zeitung Nr. 244 (19. 10. 1995), Literaturbeilage „Bilder und Zeiten".

[92] Vgl. *Lévinas,* Altérité et transcendance 173.

[93] Daß sich „Geschöpflichkeit" nicht auf Naturgeschichte reduzieren läßt, zeigt eines der letzten Selbstporträts Picassos, in dem er sich als Menschenaffen darstellt (*Selbstporträt,* Zeichnung von 1972, aus dem Katalog der Ausstellung „Picasso und die Porträtkunst", New York 1996). Anders als entsprechende frühere Darstellungen gerät das Bild nicht mehr zur Karikatur, sondern zeigt den Maler mit dem starren Blick eines Todgeweihten.

schiede zu schaffen: viele ‚Ichs', Unikate in ihrem Genus."[94] Deshalb ist jede Form von Gewalt, sei sie ästhetischer oder physischer Natur, ein Sakrileg, soweit sie nicht vor dem menschlichen Antlitz innehält, „arretiert" wie in Rembrandts Selbstporträts. Von ihm leitet sich die „Heteronomie des ethischen Gehorsams" her, von der oben die Rede war, „der, in Gestalt der Inspiration, nicht die Entfaltung einer *vis a tergo* ist; sie kommt von *vorne:* Unterordnung unter den im Antlitz des anderen Menschen ausgesprochenen Befehl – gegenüber der Autorität par excellence –, (...) gegenüber dem Wort Gottes, unter der Bedingung, daß Gott nur durch diesem Gehorsam genannt wird."[95] Geht doch der Widerspruch gegen seine Autorität einher mit der Mißachtung der seiner geschöpflichen Ordnung, die entweder einer anonymen Gesetzgebung oder aber der Willkür des Ich, des menschlichen Subjekts unterworfen wird. Denn seine Autonomie ist nichts Primäres, sondern abgeleiteter Natur, da der Schöpfung Gottes einbeschrieben. Wird von ihr abstrahiert – wie im Verlauf der neuzeitlichen Freiheitsgeschichte, bis hin zu aktuellen Versuchen, den Namen Gottes aus den Verfassungen säkularer Staaten auszuradieren –, so hat das weitreichende Konsequenzen: Es führt zur Selbstvergottung des Menschen und/oder zu seiner Selbstvernichtung; denn sofern seiner überhaupt noch gedacht wird, er nicht zu den unzähligen namenlosen Opfern der Geschichte zählt, sind seine Gesichter, wie die Porträts eines Rembrandt oder Bacon, Dokumente des Solipsismus,

---

[94] *Lévinas,* Zwischen uns 263.

[95] Ebd. 190. – Die anschließende Aussage, ein Seitenhieb gegen den Gedanken der Menschwerdung Gottes, entbehrt nicht einer gewissen Ironie: „Unbekannter Gott, der nicht Fleisch annimmt und sich keiner Leugnung durch den Atheismus aussetzt." Klingt doch wesentlich nachsichtiger einige Seiten zuvor (ebd. 79) die Feststellung: „Doch die Vorstellung eines Gott-Menschen bekräftigt in dieser Transsubstantiation des Schöpfers in ein Geschöpf auch den Gedanken der Substitution." Ebenso scheut sich Lévinas an anderer Stelle (vgl. ebd. 140) nicht, auf die Weltgerichtsszene in Mt 25 zu verweisen, die neutestamentliche Explikation der Gegenwart des Gottessohnes im Menschen par excellence: „Ich zitiere stets, wenn ich mit einem Christen spreche, Matthäus 25: Die Beziehung zu Gott wird dort vorgestellt als eine Beziehung zum anderen Menschen. Das ist keine Metapher (!): Im Nächsten ist die reale Anwesenheit Gottes. In meiner Beziehung zum Anderen vernehme ich Gottes Wort. Das ist keine Metapher, das ist nicht bloß extrem wichtig, es ist wörtlich wahr. Ich sage nicht, daß der Nächste Gott ist, aber daß ich in seinem Antlitz Gottes Wort höre." Und ob kalendarischer Zufall oder mehr (?!) – die Koinzidenz von Lévinas' Todestag am 25.12.1995 und dem ‚Geburtsfest' des Menschgewordenen. So verständlich Lévinas' apologetische Haltung ist, seine Polemik ist es nicht. Denn die Frage, ob der Nächste nicht „ein Vermittler zwischen Gott und uns" sein kann (vgl. ebd.), wird von Lévinas ausdrücklich verneint; das Wort Gottes gilt ihm „ins Antlitz des Anderen einbeschrieben" (ebd. 138). Ebenbildlichkeit bedeutet nicht Abbildlichkeit: „Der Gott, der vorbeigegangen ist, ist nicht das Urbild, von dem das Antlitz das Abbild wäre. Nach dem Bilde Gottes sein heißt nicht, Ikone Gottes sein, sondern sich in seiner Spur befinden." (*Lévinas,* Die Spur des Anderen 235) Denn Abbild, „Ikone" Gottes kann nur der Logos sein (vgl. dazu *A. Grillmeier,* Mit ihm und in ihm. Christologische Forschungen und Perspektiven, Freiburg i. Br. 1975, 30f.: „Christus ‚das' Bild Gottes"); die Gottebenbildlichkeit des Menschen läßt sich allein schöpfungstheologisch begründen aufgrund seines Namens, durch den er – wie Adam – von Gott gerufen wird, ohne ihm deshalb als Geschöpf schon wesensverwandt zu sein. Zu Lévinas' schöpfungstheologischer Begründung siehe Anm. 94.

einer bodenlosen Vereinzelung, die den heutigen Menschen nicht weniger bedroht als Umweltkatastrophen oder Kriege.

Von daher läßt sich das Pathos des Angesichts, seiner philosophischen Akzentuierung bei Lévinas ermessen, seine Reduktion der Ethik auf die eingangs erwähnte Formel: „Kein Zurück zum ‚Jeder für sich'" [96]. Sie ist weniger ein memento mori, Einspruch gegen die moderne Vereinzelung des Menschen; vielmehr lenkt sie den Blick auf eine uralte Geschichte der Hoffnung, die in Israel ihren Ausgang nahm. Nur verliert sie sich nicht in einen historischen Rückblick, sondern sie umschreibt die Konstellation von menschlichem Antlitz und Angesicht Gottes. Denn: „Die Epiphanie des Antlitzes ist *Heimsuchung.*" [97] Heimsuchung „von vorn", nicht nur weil die Menschen dem Tod entgegensehen, sondern im Zeichen göttlicher Zuwendung und Rettung. So heißt es im Buch Jesaja: „Nicht ein Bote oder ein Engel, sondern sein Angesicht hat sie gerettet. In seiner Liebe und in seinem Mitleid hat er selbst sie erlöst. Er hat sie emporgehoben und getragen in all den Tagen der Vorzeit." (Jes 63,9) Darauf gründet nicht nur, wie wir gesehen haben, Lévinas' Geschichtsbegriff, ebenso konstituiert sich aus solchem Bewußtsein göttlicher Rettung der Diskurs mit Gott als Gebet. Denn das Gebet selbst ist, ganz im Sinne der *Rhetorica Divina* Wilhelms von Auvergne, „*Bote*" – Ausdruck der Verbindung von Gott und Mensch, Gottes Rufes und menschlicher Anrufung. Und obgleich Lévinas die Transzendenz Gottes gegenüber seiner Menschwerdung betont, findet er Worte, in denen Gottes Verbundenheit mit dem Menschen nicht nur an die Passion Christi mahnt, sondern theodramatische, ja nahezu theopaschitische Züge annimmt: „Dans notre souffrance Dieu souffre avec nous. Le psalmiste ne dit-il pas (Ps 91,15): ‚Je suis avec lui dans la douleur?' Dieu est celui qui souffre le plus dans la souffrance humaine. Le moi qui souffre prie pour la souffrance de Dieu, lequel souffre de par le péché de l'homme et de par la douloureuse expiation du péché. Kénose de Dieu! La prière, tout entière, n'est pas pour soi." [98] Nicht für sich, da es an sich Gottes Erlösungswerk vollendet, dem sich der Mensch im Gebet zuwendet. Denn so fern Gott dem leiblichen Menschen scheint, daß er sich seinem Auge entzieht – der Mensch weiß sich vor Gottes Auge, in seiner Nähe. Das Widerspiel zwischen seiner Gegenwart und seiner Transzendenz hat Anselm von Canterbury im *Proslogion* zum Ausdruck gebracht, in einem Gebet, das die Spannung zwischen den Grenzen menschlicher Anschauung und der Unendlichkeit Gottes hervorkehrt: „Herr, mein Gott, der mich geschaffen und neu geschaffen hat, sag meiner verlangenden Seele, was du über das hinaus bist, was sie gesehen hat, damit sie dich rein erkennt. Meine Seele streckt sich aus, um noch

[96] Ebd. 259; s.o. II (Anm. 33).
[97] *Lévinas,* Die Spur des Anderen 221.
[98] *Lévinas,* Altérité et transcendance 183.

mehr zu sehen. Aber jenseits von dem, was sie gesehen hat, erblickt sie nur Finsternis. Ja, sie sieht auch keine Finsternis, da es die in Dir nicht gibt. Aber sie merkt, daß sie wegen ihrer eigenen Finsternis nicht mehr sehen kann." [99]

Wie sich fast ein Jahrtausend später dem menschlichen Auge die Einsicht in ferne Gestirne und Galaxien entzieht, von deren Existenz wir wissen, so findet die „Erschlossenheit" als Index der Wahrheit ihre Grenze. Wahr ist nicht das, was wir sehen, vielmehr das Unsichtbare, der Unsichtbare, der sich unserem Auge offenbart. „Wirklich, Herr", führt Anselm fort, „das ist das unzugängliche Licht, in dem du wohnst; es gibt wirklich nichts anderes, was in dieses Licht eindringen und dich dort sehen könnte. Wahrhaftig, deswegen kann ich nicht sehen, weil es zu hell für mich ist. Und doch: was immer ich sehe, ich sehe es durch dieses Licht, wie ein krankes Auge alles, was es erblickt, durch das Sonnenlicht sieht, obwohl es nicht in die Sonne sehen kann." Die „Asymmetrie der interpersonalen Beziehung" [100] ist nicht allein die Voraussetzung für die Liebe, sie gilt auch für die Erkenntnis Gottes. Sie transzendiert die menschliche Existenz als Maßstab der Ontologie ebenso wie eine phänomenologische Bestimmung des Daseins, die ihr Maß am Auge, am Akt des Sehens besitzt. „Doch das *Sehen* und das *Sehenlassen* – rechtfertigen sie das *Sehen?*" [101] Lévinas' Frage findet ihre Antwort in einem Gebet Anselms, das den Abstand zwischen Gott und Mensch ermißt, um zugleich den Weg ihrer Überbrückung aufzuzeigen: „Mein Gott, ich bete: Ich möchte dich erkennen, dich lieben und an dir mich freuen. Wenn ich es in diesem Leben nicht ganz erreichen kann, so laß mich täglich fortschreiten, bis jenes Ganze kommt; hier möge deine Erkenntnis in mir wachsen und dort vollendet werden. Hier nehme meine Liebe zu dir zu, um dort vollkommen zu werden. Hier sei meine Freude groß in der Hoffnung, dort in der Wirklichkeit unbegrenzt." So trägt Anselm der ontologischen Differenz von Gott und Mensch Rechnung, ohne die Gotteserkenntnis dem Primat der Ontologie zu unterwerfen. Ihr Fundament bildet die Konversion von Erkenntnis in Liebe und Freude, die ihr Telos in der *visio beatifica* besitzt, und zwar nicht, um den Menschen auf das Jenseits zu vertrösten, sondern um, wie Augustinus, das irdische Leben als ein Wachstum, als einen Reifungsprozeß auf das ewige Leben hin zu begreifen. Schenkt die Sonne auch das lebenspendende Licht, entspricht Gottes Geist dem Wasser, so bildet die Nahrung das „Gespräch der Seele mit Gott" – das Gebet.

[99] Dieses und die folgenden beiden Zitate Anselms beziehen sich auf *Anselm von Canterbury*, Liber „Proslogion", Cap. 14, 16, 26, Opera omnia, hg. von Schmitt, Bd. 1, Edinburgh 1946, 111 ff., 121.

[100] Vgl. *Lévinas*, Wenn Gott ins Denken einfällt 105.

[101] Ebd. 269.

ThPh 72 (1997) 527–552

Heilsbotschaft und Weltverantwortung

Der Weg zu einer christlichen Sozialethik als theologischer Partner im pluralistischen Dialog

Von Gerhard Beestermöller

Aufgabe christlicher Sozialethik ist es, sich mit Fragen auseinanderzusetzen, die das menschliche Zusammenleben aufwerfen. Wie jeder Ethik geht es ihr dabei nicht um theoretische Überlegungen als solche, sondern um Praxis. Es geht ihr darum, Relevantes zur Gestaltung der sozialen Wirklichkeit und damit zum politischen Diskurs beizutragen. Innerhalb demokratischer Ordnung ist dies nicht nur ein legitimes, sondern ein geradezu hoch willkommenes Ansinnen. Besteht doch Demokratie darin, daß Politik den Willen des Volkes vollzieht. Ein wesentliches Element des demokratischen Meinungsbildungsprozesses bildet die öffentliche Debatte anstehender Fragen und konkurrierender Lösungsmodelle. Hier ist ein jeder aufgefordert, seine Meinung, seine Überzeugungen, seine Perspektive und seine Interessen einzubringen. Demokratie lebt letztlich von der Hoffnung, daß sich die Meinung durchsetzt, die überzeugt, für die die besten Argumente vorgetragen werden.

Die entscheidende Frage ist nur, ob christliche Sozialethik die Möglichkeit ergreifen will und kann, die ihr die Demokratie bietet. Voraussetzung für die Teilnahme am demokratischen Meinungsbildungsprozeß ist nämlich, daß man dessen Spielregeln akzeptiert[1]. Ohne hier eine Demokratietheorie zu entwickeln, kann man doch soviel sagen, daß sich die öffentliche Debatte in Demokratien als ein pluralistischer Dialog versteht. Dessen wesentliches Element besteht darin, daß in ihm zwar Glaubens- und Werthaltungen argumentativ eingebracht werden können. Die abschließende, für alle bindende Lösung beschränkt sich aber auf „die im sozialen und politischen Zusammenleben notwendigen Bindungen und Handlungspflichten“[2]. Demokratien steht also weder eine Entscheidungs- noch Durchsetzungskompetenz in weltanschaulichen Wahrheitsansprüchen zu. Glauben und Gewissen fallen nicht in die Reichweite des demokratisch Abstimmbaren. Damit ist und bleibt jede Weltanschauung gleichberechtigter Partner des pluralistischen Dialogs, solange sie nur dies respektiert.

Genau hier liegt die Schwierigkeit. Versteht sich christliche Sozialethik als Theologie, steht sie nach innen und nach außen unter einem starken Begründungsdruck. Wie kann sich Theologie an einem Dialog beteiligen, in

[1] Vgl. *E.-W. Böckenförde*, Art.: Demokratie. II. Ethisch, in: LThK, Bd. 3, 3. völlig neu bearb. Aufl., Freiburg 1995, 84–85.

[2] *Böckenförde*, Art.: Demokratie. I. Geschichtlich und politologisch, in: LThK, Bd. 3, 3. völlig neu bearb. Aufl., Freiburg 1995, 84.

dem Gottes Wort nur als gleichberechtigter Partner unter konkurrierenden Weltanschauungen betrachtet wird? Wie kann Theologie erwarten, zu einem Dialog zugelassen zu werden, der von der wechselseitigen Kritik und Infragestellung lebt, wenn sie sich in irgendeiner Weise autoritativ auf Gottes Wort bezieht? Wenn christliche Sozialethik als theologischer Partner im demokratischen Meinungsbildungsprozeß auftreten will, muß sie ein theologisch begründetes Interesse an einem pluralistischen Dialog über die Gestaltung des menschlichen Zusammenlebens nachweisen, und darlegen, was sie in diesen Dialog an Theologie einzubringen hat. Und diese Argumentation muß so transparent sein, daß sie auch dem Nichtglaubenden einsichtig ist[3]. Genau dies ist eines der Grundanliegen des II. Vatikanischen Konzils.

Dieser Artikel will bei zentralen Meilensteinen verweilen, die den Weg christlicher Sozialethik zu dieser Identitätsbestimmung kennzeichnen. Dabei geht es mir um drei Dinge: *Erstens* möchte ich zeigen, daß sich die Geschichte christlicher Sozialethik nicht nur als Teil der Geschichte christlicher Philosophie, sondern wesentlich der Theologie verstehen läßt. *Zweitens* geht es mir um die Legitimität des Vatikanischen Neuansatzes. Er bricht nicht mit der Tradition, sondern entwickelt sie weiter. *Drittens* will ich darlegen, wie sich christliche Sozialethik als theologischer Partner im pluralistischen Dialog verstehen kann. Letzte Legitimation findet der Anspruch christlicher Sozialethik, zur Theologie zu gehören, in dem universalen und holistischen Anspruch der Gottesherrschaft, die Jesus verkündet. Das Evangelium richtet sich an alle Menschen und will sie in allen ihren Bezügen und Handlungsfeldern umwandeln (1. Der universal-holistische Anspruch der Gottesherrschaft). Die junge, politisch machtlose Kirche entwickelte zwar eine christliche Ethik für das Leben der Gemeinde als einer

[3] In meiner Studie „Die Völkerbundsidee. Leistungsfähigkeit und Grenzen der Kriegsächtung durch Staatensolidarität, Stuttgart 1995" (Theologie und Frieden 10) habe ich mich mit dem Weg der Kantischen Idee einer Föderation demokratischer Staaten über den amerikanischen Präsidenten Woodrow Wilson in die Satzung des Völkerbundes auseinandergesetzt. Die Arbeit endet mit einem „Epilog: Erste Überlegungen zu einem Dialog der katholischen Friedenslehre mit der Völkerbundsidee". Dort problematisiere ich die Völkerbundsidee aus der Perspektive der in der neueren kirchlichen Lehre entwickelten Friedensordnung. Dabei schien es mir angeraten, deren theologische Begründung einer eigenen Untersuchung vorzubehalten. Insofern versteht sich die vorliegende Arbeit als Fortsetzung der Studie zur Völkerbundsidee.

Vgl. zur Notwendigkeit einer theologischen Grundlegung christlicher Sozialethik *F. Furger*, Christliche Sozialethik. Ein theologisches Fach in pluralistischer Gesellschaft, in: StZ 7 (1996) 487–496. Gute Überblicke zur Diskussion über die theologische Grundlegung christlicher Sozialethik vermitteln *Friedhelm Hengsbach* (Hrsg.), Jenseits katholischer Soziallehre, Neue Entwürfe christlicher Gesellschaftsethik, Düsseldorf 1993, *Marianne Heimbach-Steins* (Hrsg.), Brennpunkt Sozialethik, Theorien, Aufgaben, Methoden, FS Franz Furger, Freiburg 1995 und *Adrian Holderegger* (Hrsg.), Fundamente der Theologischen Ethik. Bilanz und Neuansätze, Freiburg/Schweiz 1996 (Studien zur theologischen Ethik 72). Siehe auch *A. Anzenbacher*, Theologische und philosophische Begründung der Menschenrechte in einer christlichen Sozialethik, in: *Gerhard Beestermöller* (Hrsg.), Theologie im Ringen um Frieden, Einblicke in die Werkstatt theologischer Friedensethik, FS Ernst Josef Nagel, Stuttgart 1995 (Theologie und Frieden 6) 111–128 sowie *A. Hertz*, Zum Selbstverständnis der katholischen Friedensethik, Irdischer Friede bei Augustinus, in der Enzyklika ‚Pacem in terris' und in der Konstitution ‚Gaudium et Spes' des II. Vatikanums, in: ebd. 129–155.

Hausgemeinschaft, aber keine politische Ethik. An dem Anspruch der Gottesherrschaft auf das politische Zusammenleben hielt sie aber in der Hoffnung auf die ganz und gar erlöste Welt fest (2. Das ‚Haus Gottes in der Fremde' nach der neutestamentlichen Haustafelethik). Zu einer wirklichen politischen Ethik, in der es um die Gestaltung der Politik aus dem Geist Christi geht, findet die Theologie erst, als das Römische Reich seinem Ende entgegengeht. Es gehört zu den großen Verdiensten von Augustinus, das Projekt einer christlich-theologischen Sozialethik in aller Konsequenz angegangen zu sein. Welchen Ansatz er hierbei gewählt hat, möchte ich in einem dritten Schritt etwas beleuchten (3. Die ‚pax terrena' bei Augustinus). Der von Augustinus eingeschlagene Weg einer originären christlichen Verantwortung für Politik wurde von Thomas von Aquin zur Idee eines christlichen Staates fortentwickelt. Hier liegen m. E. die letzten Gründe für den langwährenden Abwehrkampf der Kirche gegen die neuzeitlichen Freiheitsrechte (4. Die ‚respublica fidelium' bei Thomas von Aquin). Mit dem Konzilsdekret über die Religionsfreiheit ‚Dignitatis humanae' machte sich die katholische Kirche selbst zum Anwalt der Menschenrechte und klagt seither unablässig eine Weltordnung ein, die die Entfaltung eines jeden Menschen ermöglicht. Die Forderung nach einer freiheitlichen Ordnung des menschlichen Zusammenlebens ergebe sich aus der Berufung des Menschen zu Gottes Ebenbild (5. Die ‚Würde des Menschen' nach dem II. Vatikanischen Konzil).

Nach diesem theologiegeschichtlichen Überblick soll in einem eigenen Schritt die theologische ratio in dieser Entwicklung und damit auch die theologische Legitimität der Hinwendung zum pluralistischen Dialog aufgezeigt werden. Die ganze Geschichte der Sozialethik war von dem Bemühen geprägt, eine neue theologische Synthese aus dem überkommenen, „sich selbst unvermeidlich mit zeitbedingten Begriffen aussprechenden Glauben und de(m) sich immer wandelnden profanen Daseinsverständnis"[4] zu bilden (6. Christliche Sozialethik als theologischer Partner im pluralistischen Dialog).

In einem abschließenden Argumentationsgang möchte ich an einer Frage aus dem Bereich der Friedensethik exemplifizieren, wie sich der Dialog zwischen Theologie und Welt über eine wirklich humane Gesellschaft gestalten könnte. Genauerhin geht es mir um eine Vermittlung des kirchlichen Subsidiaritätsprinzips mit der Kantischen Föderationsidee im Hinblick auf eine Weltfriedensordnung (7. Christliche Sozialethik im Dialog über eine Weltfriedensordnung).

[4] *K. Rahner,* Heilsauftrag der Kirche und Humanisierung der Welt. Der ‚Horizontalismus' im Christentum und in der Kirche der Gegenwart, Schriften zur Theologie, Bd. X, Zürich 1972, 547–567, 551.

1. Der universal-holistische Anspruch der Gottesherrschaft in der Botschaft Jesu

Die Botschaft Jesu von der anbrechenden Gottesherrschaft ist von der alttestamentlichen Vorstellung eines messianisch-apokalyptischen Jahwekrieges gegen jede Fremdherrschaft über Israel beeinflußt[5]. Allerdings geschieht diese Anknüpfung in einer geradezu paradoxen Sinnverkehrung der Begriffe. Der Gotteskrieg bringt nicht Tod und Zerstörung, sondern Leben und Frieden. Sein Kampf richtet sich nicht gegen die politische Fremdherrschaft der Römer über Israel, sondern gegen die Tyrannei Satans. Von ihr sind alle Menschen in ihrer ganzen Existenz betroffen. Kein einziger Mensch soll forthin dem Despoten ausgeliefert bleiben. Kein Bereich menschlicher Existenz wird Satan preisgegeben[6]. Jesus stürzt Satan vom Thron, gerade indem er der Versuchung widersteht, in die ihn Satan führt: Das Reich Gottes mit Macht und Gewalt erzwingen zu wollen. Vielmehr durchbricht Jesus den Teufelskreis aus Schuld und Verstrickung, aus Gewalt und Gegengewalt durch eine Praxis bedingungsloser Liebe, die an der Güte und Barmherzigkeit Gottes selbst Maß nimmt (Mt 5,43–48). Das Erleiden des Kreuzestodes, ohne Widerstand zu leisten und dabei, statt auf Haß, Rache und Vergeltung zu sinnen, um Vergebung für seine Schänder zu bitten, besiegelt Jesu Sieg über Satan.

Wer Christus nachfolgen will, ist aufgefordert, die Siegesmacht Gottes zu ergreifen[7] und in seiner Liebespraxis die Gottesherrschaft über die ganze Wirklichkeit zu vollenden. Dabei sahen sich die jungen Gemeinden vor das Problem gestellt, daß sie gar keinen Einfluß auf die politische Gestaltung der Wirklichkeit besaßen. Wie haben sie diese Spannung zwischen dem Anspruch der Gottesherrschaft und der Realität ihrer Möglichkeiten theologisch-ethisch verarbeitet?

2. Das ‚Haus Gottes in der Fremde' nach der neutestamentlichen Haustafelethik

Eines der manifesten Produkte theologisch-ethischer Reflexion der frühen Kirche begegnet uns in den sogenannten Haustafeln des Neuen Testamentes (1 Petr 2,11–3,6; Kol 3,18–4,1; Eph 5,21–6,9). Sie sind von einer

[5] Vgl. hierzu *H. Hegermann*, Art.: Krieg, III. Neues Testament, in: TRE 20, 25–28.

[6] „Indem Jesus die Gegenwart der Herrschaft Gottes für seinen Umgang mit irgendwelchen Menschen irgendwo in Palästina voraussetzt, wird uneingeschränkt der Bereich menschlicher Geschichte als Ort ihrer Gegenwart erschlossen, ohne daß es möglich wäre, sie auf einen Ort festzulegen." (*P. Hoffmann*, Eschatologie und Friedenshandeln in der Jesusüberlieferung, in: Eschatologie und Friedenshandeln; Exegetische Beiträge zur Frage christlicher Friedensverantwortung. Mit Beiträgen von Ulrich Luz u. a., Stuttgart 1981 [SBS 101] 115–152, 122).

[7] „Wir leben zwar in dieser Welt, kämpfen aber nicht mit den Waffen dieser Welt. Die Waffen, die wir bei unserem Feldzug einsetzen, sind nicht irdisch, aber sie haben durch Gott die Macht, Festungen zu schleifen." (2 Kor 10,3 f.)

eigenartigen Spannung geprägt. Was das Verhalten der Christen untereinander und gegenüber Außenstehenden betrifft, sollen sich die Christen von dem, was andere tun, grundlegend unterscheiden. In scharfer Abgrenzung hiervon werden die Christen in ihrem Verhalten gegenüber der staatlichen Ordnung zu vorbildlicher Gesetzestreue und Loyalität bis in ihre Gebete hinein aufgerufen. Um diese Dichotomie zu begründen, greift das NT auf zwei profanrechtliche Begriffe zurück: ‚oikos' und ‚paroikos'.

Der erste Brief an Timotheus bezeichnet die christliche Gemeinde als ein „Hauswesen Gottes" (1 Tim 3,15), dem der Bischof als „Hausverwalter Gottes" vorsteht[8]. Die Haustafeln wollen als Hausordnung Gottes die Bewohner zu einer Praxis anleiten, in der sie sich gerade nicht der Welt angleichen, sondern die dem Geist Christi, seiner überschäumenden, gewaltlosen Liebe folgt. Dies gilt sowohl in ihrem Verhalten untereinander[9] als auch gegenüber Außenstehenden[10].

Was nun die Einbindung der Gemeinden in das Imperium Romanum betrifft, ermahnt der 1 Petr die Christen, sich als ‚paroikoi' zu verstehen[11]. „Profanrechtlich bezeichnet ‚paroikos' jemanden, der sich dauerhaft in einem ihm fremden Gemeinwesen niedergelassen hat."[12] Der Paröke respektiert die Gesetze des Gastlandes, assimiliert sich aber nicht, sondern hält an seiner Andersartigkeit fest. Es besteht also ein deutlicher Unterschied zwischen der Wert- und Glaubenshaltung der Fremden und der ihres Gastlandes. Diese Sicht der politischen Existenz der Christen deckt sich mit der Theologie des Völkerapostels. Für Paulus gehört das Imperium Romanum der unerlösten Finsternis an, die dem Untergang geweiht ist[13].

Der Begriff des ‚paroikos' leistet nun dreierlei. *Erstens* enthält er insofern einen normativen Aspekt für die politische Ordnung, als es sich um eine rechtliche Kategorie handelt, die der Staat respektieren und schützen soll[14]. *Zweitens* haben Paröken ein Heimatland, in dem sie Mitgestaltungsrecht haben. Indem Paulus die Christen daran erinnert, daß ihr ‚politeuma', ihr

---

[8] Vgl. *A. Weiser*, Die gesellschaftliche Verantwortung der Christen nach den Pastoralbriefen, Stuttgart 1994 (Beiträge zur Friedensethik 18) 9–13.

[9] Vgl. 1 Kor 7.

[10] Vgl. Röm 12,17ff.

[11] „Liebe Brüder, da ihr Fremde und Gäste seid in dieser Welt, ermahne ich euch: ..." (1 Petr 2,11a). Der Terminus ‚Gäste (Parepidemos)' unterstreicht noch mehr als der des ‚Fremden (Paroikos)' die Distanz und Nichtzugehörigkeit der Christen zu der sie umgebenden politischen Welt, denn der ‚Gast' „kennt keine institutionelle Anbindung an das Gemeinwesen, in dem er sich gerade aufhält" *M. Gielen*, 1 Petr 2,13–17 zur staatlichen Macht, Barsbüttel 1990 (Beiträge zur Friedensethik 10) 6.

In Eph 2,19 heißt es von den Heidenchristen, daß sie nicht ‚Paröken', sondern Vollbürger im Hause Gottes seien. Vgl. ‚Paroikos', in: Exegetisches Wörterbuch zum NT, *Horst Balz* (Hrsg.), Bd. III, 2. Aufl., Stuttgart 1992, 99.

[12] *Gielen*, Anm. 11, 6.

[13] „Während die Menschen sagen: Friede und Sicherheit! kommt plötzlich Verderben über sie wie die Wehen über eine schwangere Frau, und es gibt kein Entrinnen. Ihr aber Brüder, lebt nicht im Finstern, so daß euch der Tag nicht wie ein Dieb überraschen kann. Ihr alle seid Söhne des Lichts und Söhne des Tages. Wir gehören nicht der Nacht und der Finsternis." (1 Thess 5,3–5).

[14] Vgl. Röm 13.

Bürgerrecht, im Himmel sei[15], hält er an dem Anspruch der Gottesherrschaft fest, auch die politische Dimension menschlicher Existenz von der Herrschaft der Sünde zu befreien. Dieser Anspruch ist für den Apostel aber nicht normativ für die Praxis der Christen auf Erden. Die Errichtung der polis Christi steht bis zu dessen Wiederkunft aus[16]. Entscheidend ist nun der *dritte* Aspekt. Er erklärt die Attraktivität des Parökenstatus. Paröken sind anders und leben nach eigenen Vorstellungen. Daran können sie nur festhalten, wenn sie sich aus der Gestaltung des Gastlandes heraushalten. Denn das engagierte Mitgestalten eines Gemeinwesens als Vollbürger setzt voraus, daß man sich dessen Sitten, Traditionen usw. unterwirft.

Eine solche Angleichung ist mit Paulus undenkbar, weil die Welt außerhalb der Kirche vom Gesetz der Sünde versklavt wird: „Beugt euch nicht mit Ungläubigen unter das gleiche Joch! Was haben denn Gerechtigkeit und Gesetzeswidrigkeit miteinander zu tun? Was haben Licht und Finsternis gemeinsam?“[17] Die neutestamentlichen Autoren können sich noch keine christliche Sozialethik vorstellen, in der „Gottesherrschaft und Welt aufeinander bezogen werden ..., und ... beide unser Handeln betreffen“[18].

Das Interpretament des ‚Paröken‘ konnte die junge Christenheit allerdings nur so lange von der Aufgabe entbinden, sich über den Umgang mit politischer Macht Gedanken zu machen, wie sie eine machtlose Minderheit darstellte, deren Sonderstatus von Rom respektiert wurde. Zu einer politischen Ethik, die sich den politischen Realitäten stellt, ohne Politik in ihrer faktischen Vorfindlichkeit zu sanktionieren, findet Theologie erst, als die Festen des Imperium Romanum ins Wanken geraten.

---

[15] „Unsere Heimat aber ist im Himmel.“ (Phil 3,20) Paulus „gebraucht hier einen politischen Begriff, der das Gemeinwesen, den Staat und seine Verfassung bezeichnet, den ‚Ort, wo der Mensch ‚Recht und Heimat‘ hat‘ (*J. Blank*, Kirche und Staat im Urchristentum, in: Kirche und Staat auf Distanz. Historische und aktuelle Perspektiven, hg. v. *Georg Denzler*, München 1977, 9–28,25), der daher auch ‚Bürgerrecht‘ bedeutet.“ (*K. Wengst*, Pax Romana. Anspruch und Wirklichkeit: Erfahrungen und Wahrnehmungen des Friedens bei Jesus und im Urchristentum, München 1986, 100).

[16] „Wenn das Bürgerrecht der Christen im Himmel ist, macht sie das auf Erden zu Fremden. ... Paulus verbindet diese Distanz zur gegenwärtigen Welt, ..., mit derselben Erwartung, die er auch in 1 Thess 4,13–5,11 und 1 Kor 15,20–28 zum Ausdruck bringt: ‚Von dort erwarten wir auch als Retter den Herrn Jesus Christus, der unseren Niedrigkeitsleib verwandeln wird zur Gleichgestalt mit seinem Herrlichkeitsleib gemäß der Kraft, mit der er sich auch das All zu unterwerfen vermag‘ (V.20f.). ... Christliche Hoffnung zielt nicht auf Erfüllung der Geschichte, sondern auf Leben aus der Auferweckung unter der von nichts mehr beeinträchtigten Herrschaft Christi.“ (*Wengst* 100).

[17] 2 Kor 6,14 „Ihr Orientierungspunkt (der christlichen Liebespraxis bei Paulus) ist nicht ein menschliches Ziel, ... Sie hat nichts zu tun mit relativer Ausgeglichenheit und Verträglichkeit der Interessen in der Welt. Sie betrachtet die Welt nicht als notwendigen Lebensrahmen, der für alle, ..., relativ erträglich sein muß, damit man überleben kann. Vielmehr ist die Welt die gefallene, beherrschte, seufzende, die Gott jetzt wiederum zur seinen machen will und in der er die Kirche Christi als verborgenes, paradoxes, aber reales Zeichen der *Kommenden* aufrichtet. ‚Minimierung‘ von Unfreiheit, Not und Gewalt ist darum von Paulus her zu bescheiden, zu realistisch, wo es doch um das paradoxe Aufleuchten von Gottes *anderer* Zukunft in der Welt geht.“ (*U. Lutz*, Eschatologie und Friedenshandeln bei Paulus, 153–193, 191). Mit solch einer Einstellung kann man wirklich keine Politik machen.

[18] Zitiert nach einem unveröffentlichten Manuskript von *Ernst Josef Nagel*.

3. Die ‚pax terrena' bei Augustinus[19]

Nach der Konstantinischen Wende deutete die Reichstheologie das Imperium Romanum als jenes Reich des Friedens, das die Propheten geweissagt hatten und in dem es bis ans Ende der Geschichte keinen Krieg mehr geben werde[20]. Die Plünderung Roms durch die Goten 410 erschütterte diesen Glauben. Worauf richtet sich dann aber die christliche Friedenshoffnung? Und welche Bedeutung kommt dem politischen Frieden in der Welt und dem Einsatz für ihn zu? Auf Fragen dieser Art sucht Augustinus in seiner berühmten Schrift ‚De civitate Dei' Antworten.

Das von dem Propheten verheißene Reich vollkommenen Friedens liegt für den großen Kirchenvater jenseits der Geschichte. Diese Hinordnung des Glaubens auf einen geschichtstranszendenten Frieden bedeute aber gerade kein Desinteresse an der Welt, sondern verpflichte zum entschiedenen Einsatz für den irdischen Frieden, die pax terrena.

Irdischer Friede besteht für Augustinus „in eine(r) gewisse(n) Willensübereinkunft über die zum sterblichen Leben gehörenden Dinge"[21]. Ein solcher Friede liegt demjenigen am Herzen, der seine Sehnsucht in Gott verankert, „solange er nicht über diese Sterblichkeit hinauswächst, die diese Art von Frieden nötig hat"[22]. Denn nur als ein Lebender, der seine Bedürfnisse befriedigen kann, kann der Mensch Gott dienen.

Entscheidend ist nun, daß auch diejenigen, die sich dem Glauben verschließen und in der Sünde verharren, nach irgendeinem Frieden streben. Denn die Sünde zerstöre die Schöpfungsnatur des Menschen nicht völlig. Gott habe jedem Menschen eine innere Schwerkraft eingestiftet, die ihn an den Ort ziehe, an dem er Frieden finde[23]. Diese Schwerkraft sei auch im gefallenen Menschen rudimentär erhalten geblieben, insofern auch er unausweichlich Frieden suche, wenn auch nicht in Gott. Worin auch immer der Sünder seinen Frieden erblicken mag, so Augustinus, er ist auf die Sicherung der naturalen Grundlagen seines Lebens angewiesen. Daher „strebt der irdische Staat, der nicht aus dem Glauben lebt, nach irdischem Frieden"[24].

Die ‚pax terrena' stellt also eine normative Idee dar, die, wenn auch aus

---

[19] Ich beziehe mich hier auf *J. Laufs*, Der Friedensgedanke bei Augustinus. Untersuchungen zum XIX. Buch des Werkes De civitate Dei, Wiesbaden 1973, *E. J. Nagel*, Was ist Frieden für einen Christen? in: Friede – Was ist das? Die Antworten der Weltreligionen, *Adel-Theodor Khoury* (Hrsg.), Freiburg 1984, 76–111, *W. Geerlings*, Augustin und der antike Friedensgedanke, in: Krieg und Friede im Altertum, *Gerhard Binder* (Hrsg.), Trier 1989, 191–203, *J. Rief*, ‚Bellum' im Denken und in den Gedanken Augustins, Barsbüttel 1990 (Beiträge zur Friedensethik 7) und *Hertz*, Anm. 3.

[20] Vgl. *G. Lohfink*, ‚Schwerter zu Pflugscharen', Die Rezeption von Jes 2,1–5 par Mi 4,1–5 in der Alten Kirche und im Neuen Testament, in: ThQ 166 (1986) 184–207, bes. 195ff.

[21] De Civitate Dei, XIX, 17.

[22] Ebd.

[23] „Pondus meum amor meus." (Confessiones, 13,9).

[24] De civitate Dei, XIX, 17.

unterschiedlichen Gründen, für Glaubende wie Nichtglaubende verbindlich ist. Sie kann daher als Grundlage des Zusammenlebens in einem Gemeinwesen dienen, zu denen Menschen unterschiedlicher Glaubens- und Werthaltung gehören.

Allerdings bleibt ein gravierendes Problem: Der irdische Friede ist nicht ohne zumindest die Bereitschaft zur Gewaltanwendung aufrechtzuerhalten. Folgt hieraus, daß sich derjenige, der Christus nachfolgen will, aus dem politischen Geschäft heraushalten muß? Augustinus verneint diese Frage entschieden. Für ihn besteht der Sinn und Zweck der von Christus geforderten bedingungslosen Liebe zum Nächsten darin, ihm „die Gottesliebe anzuraten“ [25]. Aus diesem Grund sei es durchaus im Geist Christi, einem Verbrecher notfalls gewaltsam den Erfolg seines Tuns zu verwehren, damit er nicht in seiner Sünde bestärkt werde. Denn es gibt „nichts Unglückseligeres als die Glückseligkeit derer, die Sünde tun, durch die die strafwürdige Straflosigkeit genährt und der böse Wille als der innere Feind gestärkt wird“ [26].

Augustinus entwickelt also eine theologische politische Ethik, indem er in die starre biblische Alternative von Licht und Finsternis, Reich Gottes und Reich des Satans ein tertium einführt: die pax terrena. Dies gelingt ihm, indem er auf die Unterscheidung von Schöpfung und Gnade zurückgreift und die Schöpfung als ein Korrektiv zu den faktisch vorfindlichen politischen Praktiken verwendet. In der normativen Idee der ‚pax terrena‘ manifestiert sich Gottes Ordnungswille für die Erhaltung des irdischen Lebens. Hingegen geht es in der Kirche um die Ausrichtung der Menschen auf Gott.

Wenn auch Staat und Kirche grundsätzlich verschieden sind, sind sie doch aufeinander bezogen. Auch in der Schöpfungsordnung spricht Gott den Menschen in seiner Subjekthaftigkeit an. Im Einsatz für die politische Ordnung geht es für Augustinus letztlich darum, den Menschen bei seiner Subjekthaftigkeit zu behaften, um ihn so vor einer völligen Verschließung vor der Gnade zu bewahren. Insofern partizipiert der Christ an Jesu Gotteskrieg gegen die Sünde, wenn er sich mit allen gebührenden Mitteln für die pax terrena einsetzt. Dieser Gedanke wird von Thomas von Aquin noch radikalisiert.

---

[25] „Weil uns aber der Lehrmeister Gott bereits zwei Hauptgebote aufgetragen hat, die Gottesliebe und die Nächstenliebe, in denen der Mensch ein Dreifaches findet, das er lieben soll, Gott, sich selbst und den Nächsten, und darum, wenn er Gott liebt, auch seine Selbstliebe auf dem rechten Weg ist, so folgt daraus, daß er auch dem Nächsten zur Gottesliebe verhilft, denn er soll ihn ja so lieben wie sich selbst.“ (De civitate Dei, XIX, 14) Vgl. zur Bedeutung des „proximum ad diligendum Deum consulere“ für die politische Ethik Augustinus' *Nagel*, Was ist Frieden … (Anm. 19) bes. 82–87.

[26] Ep. (138) ad Marcellinum, c. 2, PL 33/531 A.

4. Die ‚respublica fidelium' bei Thomas von Aquin[27]

Thomas von Aquin stellt die politische Ordnung unter die normative Idee einer „respublica fidelium"[28]. Darunter versteht er ein Gemeinwesen, dessen Sinn und Zweck es ist, daß niemand durch die Sünden anderer in seinem Glauben an Christus und seiner Festigkeit in der Tugend irritiert wird. Aus diesem Grunde ist es Sache der staatlichen Autorität, nicht nur Verbrechen zu ahnden, die die naturalen und moralischen Grundlagen des Zusammenlebens untergraben. Darüber hinaus ist notfalls gewaltsam dafür Sorge zu tragen, daß sich nur christlicher Glaube öffentlich darstellen darf, damit niemand von seinem Heil abgebracht werde[29]. Thomas findet zu dieser sozialethischen Position aufgrund seines Verständnisses von Moralität sowie seiner Zuordnung von Tugendhaftigkeit und Glaube. Seine Argumentation läßt sich in fünf Schritten rekonstruieren. Mit Augustinus hält er zunächst daran fest, daß auf der Ebene der allen gemeinsamen Natur politischer Friede möglich ist[30]. Sinn und Zweck dieses Friedens ist die Ermöglichung eines tugendhaften Lebens[31].

In einem zweiten Argumentationsschritt geht es um die Bedeutung von Zwang für die Tugendhaftigkeit des Menschen. Thomas glaubt, daß man den Menschen zur Tugend hinführen kann, indem man ihn zu einem tugendkonformen Verhalten zwingt. Hier wirkt sich aus, daß der thomanische Grundbegriff für das Verständnis der moralischen Subjekthaftigkeit des Menschen ein naturales Grundstreben (inclinatio naturalis[32]) nach Glückseligkeit ist[33]. Sinn und Zweck moralischer Vorgaben ist es, den Menschen den Weg zu diesem Ziel zu führen. Indem man den Menschen zwingt, das moralisch Richtige zu tun, kann er in sich die Konvenienz zwischen seinem Glücksverlangen und den Weisungen der Moral erleben. Dies führt ihn

---

[27] Vgl. hierzu *G. Beestermöller,* Thomas von Aquin und der gerechte Krieg. Friedensethik im theologischen Kontext der Summa Theologiae, Köln 1990 (Theologie und Frieden 4) sowie *ders.,* Lex naturalis – Stolperstein einer ökumenischen Ethik?, in: ThPh 71 (1996) 47–62. Dort finden sich auch entsprechende Literaturverweise.

[28] Sth II-II, q.40, a.4, resp.

[29] „Doch müssen die Heiden von den Gläubigen bedrängt werden, damit sie dem Glauben nichts in den Weg legen, sei es durch Lästerungen oder bösartiges Zureden oder gar durch offene Verfolgungen, falls die Heiden dazu in der Lage sind." (Sth II-II, q. 10, a.8, resp.) Eine Sonderrolle kommt den Juden zu, was hier nicht weiter erläutert zu werden braucht. Vgl. *Beestermöller,* Anm. 27, 173–187.

[30] In seiner Lehre vom gerechten Krieg beruft sich Thomas auf Augustinus, um die Kriegsautorität des Fürsten zu begründen: „So sagt auch Augustinus: ‚Die dem Frieden der Sterblichen angemessene Naturordnung fordert, daß die Vollmacht und der Beschluß, Krieg zu führen, bei den Fürsten liege.'" (Sth II-II, q.40, a.1, resp.).

[31] Vgl. Anm. 34.

[32] „Das Gute ... hat die Bewandtnis des Zieles, das Böse aber die Bewandtnis des Gegenteils. Alles, wozu der Mensch von Natur aus geneigt ist (habet naturalem inclinationem), erfaßt die Vernunft daher auf natürlichem Wege (ratio naturaliter apprehendit) als gut und folglich als in die Tat umzusetzen." (Sth II-II, q.94, a.2, resp.).

[33] „Allein jenes Gut, das vollkommen ist und dem nichts fehlt, ist derart, daß der Mensch nicht vermag, es nicht zu wollen. Dies ist die Glückseligkeit." (Sth I-II, q. 10, a. 2, resp.).

dann dazu, aus eigener Überzeugung moralisch zu handeln. In der Erhaltung des irdischen Friedens geht es also nicht nur um die Sicherung der physischen Lebensgrundlagen. Auch geht es nicht nur darum, von Sünden abzuschrecken. Darüber hinaus soll der Mensch zur Tugendhaftigkeit erzogen werden[34].

Der dritte Argumentationsschritt thematisiert das Verhältnis von Natur und Gnade. Die Begnadung des Menschen erfaßt für den großen Theologen alle Dimensionen der menschlichen Wirklichkeit, auch die soziale. Der Friede, der Christen miteinander verbindet, ist ein Werk der übernatürlichen Gottes- und Nächstenliebe. Sinn und Zweck dieses Friedens sind die Voraussetzungen für ein bei Gott verdienstliches Leben. Dies ist der Friede der Kirche[35].

Im vierten Argumentationsschritt geht es um das Verhältnis des politischen Friedens zu dem der Kirche. Hier kommt das thomanische Finalitätsschema zum Tragen. Durch die Gnade vermag die Natur jene Ziele zu erreichen, auf die sie innerlich ausgerichtet ist, die sie aber aus eigener Kraft nicht erlangen kann[36]. Daher vollendet sich der politische Friede der Naturordnung im geistlichen Frieden der Kirche. Die Kirche stellt eine geistlich-politische Einheit, eine ‚respublica fidelium', dar.

Den tragenden Eckstein der thomanischen Argumentation für eine ‚respublica fidelium' bildet der vierte Schritt, in dem die Bedeutung des Zwanges für den Glauben geklärt wird. Das naturale Grundverlangen des Menschen nach Glückseligkeit findet erst in der Vereinigung mit Gott als dem Ursprung und der Fülle allen Seins Erfüllung[37].

Das Evangelium spricht daher für den Aquinaten den Menschen auf der tiefsten Ebene seines Selbst an. Denn in der Begegnung mit der christlichen Verkündigung werde der Mensch von der Übermächtigkeit des unausdenklichen Glücks übermannt, für das Gott ihn geschaffen habe. Solange der Mensch in seiner Natur nur noch halbwegs intakt sei, könne er gar nicht anders, als dieses Geschenk anzunehmen[38]. Eine Ablehnung des Glaubens

---

[34] Es gibt Menschen, die „müssen durch Zwang und Furcht vom Bösen abgehalten werden, damit sie wenigstens so ihr böses Treiben aufgeben, das Leben der anderen nicht beunruhigen und schließlich durch derartige Angewöhnung selbst dazu gebracht werden, freiwillig zu tun, was sie vorher nur aus Furcht taten, und so tugendhaft zu werden. ... Um des Friedens und der Tugendhaftigkeit willen, war es daher notwendig, daß Gesetze erlassen wurden" (Sth I-II, q.95, a.1, resp.).

[35] „Diese (die caritas) eint durch das geistige Band der Liebe nicht nur eine Person der anderen, sondern die ganze Kirche in der Einheit des Geistes." (Sth II-II, q.39, a. 1, resp.).

[36] Vgl. Sth I-II, q.91, a.4, resp.

[37] „Die letzte Glückseligkeit besteht in der Anschauung des göttlichen Wesens, das Sein und Güte in sich selbst ist." (Sth I-II, q. 4, a. 4, resp.).

[38] „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." (Sth II-II, q.10, a.2, ad 1) Diese Überlegungen machen deutlich, weshalb Thomas die Gnade des Hl. Geistes selbst als lex, lex nova, bezeichnen kann. Denn das Sittengesetz sowie der Glaube bilden die Einheit des Heilshandelns Gottes, durch das er den Menschen zu sich führt: „Das letzte Ziel des

kann sich Thomas nur als eine völlige Denaturierung denken, die bis an die Wurzel des menschlichen Wesens reicht[39].

Dies bedeutet aber nicht, so Thomas, daß man jemanden zum Glauben zwingen kann. Denn Gott als höchstes Gut kann nur erlangt und somit auch als Glückserfüllung erfahren werden, indem man sich ihm anheimgibt. Das ist aber nur frei und ungezwungen möglich. Hingegen kann man mit gesetzlichem Zwang verhindern, daß sich Unglaube öffentlich darstellt. Auf diese Weise wird wenigstens verhindert, daß andere Menschen in Verstokkung geführt werden[40].

Für Thomas gibt es also ein manifestes theologisches Interesse an der Gestaltung der politischen Wirklichkeit. Auch bei ihm steht im Mittelpunkt der Mensch, der einerseits zum Heil berufen ist, andererseits in der Gefahr ist, sich in Sünde zu verschließen. Sinn und Zweck der politischen Ordnung ist es, dem Menschen zu helfen, auf dem rechten Weg zu bleiben. Wer sich daher in der rechten Weise für den geistlich-politischen Frieden der Kirche einsetzt, partizipiert an der Berufung des Menschen zur gottebenbildlichen Fürsorge für das Heil des Nächsten[41].

Die entscheidende argumentative Weichenstellung, die Thomas zur Forderung nach einer respublica fidelium führt, ist sein Verständnis der moralischen Subjekthaftigkeit. An dieser Stelle hat das II. Vatikanische Konzil die Weichen anders gestellt.

5. ‚Die Würde des Menschen' nach dem II. Vatikanischen Konzil

Zu den großen kirchengeschichtlichen Umwälzungen, die das II. Vatikanische Konzil mit sich brachte, gehört die Anerkennung des Rechts auf Religionsfreiheit: „Das Vatikanische Konzil erklärt, daß die menschliche Person das Recht auf religiöse Freiheit hat." (DH 2) Dieser Bahnbruch wurde mit der Enzyklika ‚Pacem in terris' durch Johannes XXIII. vorbereitet: „Zu den Menschenrechten gehört auch das Recht, Gott der rechten Norm des Gewissens entsprechend zu verehren und seine Religion privat und öffentlich zu bekennen." (PT 14)[42]

---

menschlichen Lebens ist ... das Glück oder die Seligkeit. Deswegen muß das Gesetz am meisten die Hinordnung auf die Glückseligkeit betreffen." (Sth II-II, q.90, a.2, resp.).

[39] 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, LThK Bd. 14, 331).

[40] Vgl. Anm. 29.

[41] Der Mensch ist „Ebenbild Gottes" (Sth II prol.) und als solcher dazu berufen, „für sich und andere vorzusehen" (Sth I-II, q.91, a.2, resp.). Dazu gehört auch die Ausübung der gesetzlichen Strafgewalt: „Strafen werden gleichsam als Heilsmittel zur Verhütung der Sünden verhängt" (Sth II-II, q.43, a.7, ad 1).

[42] Als sich die Päpste Ende des 18. Jahrhunderts der Forderung nach Religionsfreiheit gegenübergestellt sahen, reagierten sie scharf negativ. Hier sind Gregor XVI. (Mirari vos, 1832), Pius IX. (Quanta cura und Syllabus, 1864) und Leo XIII. (besonders Libertas praestantissimum, 1888) zu nennen.

Das Recht auf Religionsfreiheit besteht für die Konzilsväter darin, „daß in religiösen Dingen niemand gezwungen wird, gegen sein Gewissen zu handeln, noch daran gehindert wird, privat und öffentlich, als einzelner oder in Verbindung mit anderen innerhalb der gebührenden Grenzen nach seinem Gewissen zu handeln" (DH 2). Begründet wird diese Forderung mit dem Verweis auf die „Würde der menschlichen Person" (DH 2). Diese Würde kommt dem Menschen zu, weil er ein moralisches Subjekt und als solches „mit Vernunft und freiem Willen begabt ... zu persönlicher Verantwortung erhoben" (DH 2) ist. Diese Verantwortung gipfelt in der Suche nach Wahrheit, „vor allem jene(r) Wahrheit, welche die Religion betrifft" (DH 2).

Entscheidend ist nun, daß nach Auffassung der Konzilsväter der Mensch Wahrheit überhaupt nur zu erkennen vermag, wenn man keinen Zwang auf ihn ausübt: „Der Mensch vermag ... dieser Verpflichtung (sc. zur Wahrheitserkenntnis) auf die seinem Wesen entsprechende Weise nicht nachzukommen, wenn er nicht im Genuß der inneren psychologischen Freiheit und zugleich der Freiheit von äußerem Zwang steht." (DH 2)

Hier zeigt sich, daß sich das Konzil vom Thomanischen Verständnis moralischer Subjekthaftigkeit gelöst und der neuzeitlichen Freiheitsphilosophie geöffnet hat. So treten die Maximen der Sittlichkeit nach Kant nicht natural andrängend an den Menschen heran, sondern stellen die Bedingungen dar, unter denen sich endliche Freiheit erst entfalten kann. Tugendhaftigkeit ist insofern Freiheitsvollzug[43]. Zu dieser Erkenntnis kann der Mensch nicht nur durch Vernunft, sondern auch durch Erfahrung gelangen. Dies setzt

---

Zu einem gewissen Modus vivendi mit dem liberalen Rechtsstaat verständigte sich Pius XII. in seiner berühmten Toleranzrede vom 6.12.1953. Die Duldung von öffentlichen Äußerungen, die von der katholischen Wahrheit abweichen, beruht für den Papst auf zwei Prinzipien: „1. Was nicht der Wahrheit und dem Sittengesetz entspricht, hat objektiv kein Recht auf Dasein, Propaganda und Aktion. 2. Nicht durch staatliche Gesetze und Zwangsmaßnahmen einzugreifen, kann trotzdem im Interesse eines höheren und umfassenderen Gutes gerechtfertigt sein." (Vgl. *W. Kasper,* Art.: Religionsfreiheit, II. Katholische Kirche, in: StL 7., völlig neu bearb. Auflage, Freiburg 1988, 825–827; siehe dort auch das Pius-Zitat, 826. vgl. auch *H. Maier,* Gegner oder Verbündete? Freiheitsidee der Aufklärung und katholische Tradition, in: Herkorr 50 [1996] 580–587).

In religiösen Angelegenheiten ist also nach Pius dann, und nur dann, Toleranz zu wahren, wenn der Unglaube nicht ohne Schaden für den Glauben unterdrückt werden könne. Diese Argumentation stellt kirchengeschichtlich nichts Neues dar. Der Papst greift vielmehr einen Grundsatz des Aquinaten auf, daß der Staat auch moralisch Verwerfliches nicht immer ahnden müsse. Mit genau diesem Argument hatte sich Thomas für eine gewisse Toleranz gegenüber dem Unglauben ausgesprochen: „So nun dulden auch im Bereich menschlichen Regierens die Vorsteher in berechtigter Weise manche Übel, damit Gutes nicht verhindert werde, oder auch, damit man sich nicht noch schlimmeren Übeln aussetze. ... So können also die Ungläubigen in ihren Religionsgebräuchen geduldet werden, obwohl sie damit sündigen; sei es wegen eines Gutes, das daraus erwächst, oder um eines Übels willen, dem man damit vorbeugt." (Sth II-II, q.10, a.11, resp.) Von einer Selbstdefinition als Partner im pluralistischen Dialog kann bei Pius nicht die Rede sein.

[43] „...: also ist freier Wille und ein Wille unter sittlichen Gesetzen einerlei." (Immanuel Kant, Grundlegung zur Metaphysik der Sitten, zitiert nach: *Immanuel Kant,* Werke in 12 Bänden, hrsg. von *Wilhelm Weischedel,* Frankfurt/M 1968, Bd. 7, 81 f. Die nachfolgenden Kantzitate werden mit Band- und Seitenzahl dieser Ausgabe belegt.)

aber voraus, daß man ihm den Freiheitsraum läßt, die Erfahrung von der größeren Freiheit einer moralischen Lebensführung zu machen[44].

Dies gilt erst recht in Fragen des Glaubens. Denn gerade in seinem Ringen um die Wahrheit seiner Freiheit nimmt er unweigerlich, wenn auch häufig mehr implizit als thematisch, auch Stellung zum tragenden Grund seiner Selbstdeutung. In der Annahme des Glaubens geht es um die höchste Form der nur in Freiheit vollziehbaren Selbstbestimmung und Sinndeutung des Menschen als eines von Gott angesprochenen moralischen Subjekts: „Das Gewissen ist die verborgenste Mitte und das Heiligtum im Menschen, wo er allein ist mit Gott, dessen Stimme in diesem seinem Innersten zu hören ist." (GS 16)[45]

Da der Mensch gerade als moralisches Subjekt auf den anderen ausgerichtet ist, kann er zu seiner Wahrheit nur im Dialog finden. Darum tritt die Kirche so entschieden für das Menschenrecht ein, sich an einem öffentlichen Wahrheitsfindungsprozeß frei von Zwang beteiligen zu können. Daher bedeutet die Anerkennung der Religions- und Gewissensfreiheit sowie die Bereitschaft, sich als gleichberechtigter Partner am pluralistischen Dialog über den Menschen[46] und eine menschenwürdige Gestaltung seiner individuellen

---

[44] „Allein man reift für die Vernunft nie anders, als durch eigene Versuche (welche machen zu dürfen man frei sein muß)." (*Kant,* Die Religion, Bd. 8, 863)

Gerade weil für Kant Sinn und Zweck der Gesetzgebung die Hinführung der Menschen zur Tugendhaftigkeit ist, darf es keinen gesetzlichen Zwang zu einem tugendhaften Verhalten geben: „Weh aber dem Gesetzgeber, der eine auf ethische Zwecke gerichtete Verfassung durch Zwang bewirken wollte! Denn er würde dadurch nicht allein gerade das Gegenteil bewirken, sondern auch seine politische untergraben und unsicher machen." (Ebd. 754) Zu Kants Vorstellung vom moralischen Reifungsprozeß vgl. *Beestermöller* (Anm. 3) 37ff.

[45] Hier drängt sich die Frage auf, ob die Konzilsväter wirklich das Kantische Verständnis von Moralität ganz und gar übernommen haben. Vgl. hierzu w.u. das abschließende Kapitel 7.

[46] *Hengsbach,* u. a., Ethische Reflexion politischer Glaubenspraxis, Anm. 13, 215–291, wollen dem „existenzauslegende(n)" einen „praxisreflektierenden Ansatz" (223) christlicher Gesellschaftsethik gegenüberstellen. Der existenzauslegende Angang beruhe auf der falschen Prämisse, „zur rationalen Beurteilung sozialer Verhältnisse und politischen Handelns einen Standpunkt ‚außerhalb' der politischen Auseinandersetzung (einnehmen zu können)." (228) Demgegenüber weisen die Autoren ihren praxisreflektierenden Zugang diskursethisch aus: „Die für eine rationale Beurteilung sozialer Verhältnisse und politischen Handelns notwendige Unparteilichkeit wird von den beteiligten Akteuren dadurch gesichert, daß sie die Interessen und Forderungen aller Betroffenen, und zwar aus deren Sicht, berücksichtigen." (230)

M.E. werden hier die Grenzen des diskursethischen Ansatzes zu wenig bedacht. Ich bringe hier nur zwei Aspekte in Erinnerung: Wie steht es mit der vorgeblichen Unparteilichkeit (a) und dem Verzicht auf Existenzauslegung in der Diskursethik (b)?

a) Die Autoren weisen darauf hin, daß die angezielte Unparteilichkeit des Diskurses voraussetzt, daß auch die Interessen derjenigen berücksichtigt werden, die ihre Interessen nicht artikulieren können: „In moralisch-praktischen Diskursen werden aber die Interessen und Ansprüche auch derer advokatorisch anerkannt, die diese selbst nicht mehr oder noch nicht oder – wie etwa Tiere – *grundsätzlich* nicht vertreten können." (269)

Hier bleiben aber Fragen offen. Sind die Interessen von Tieren denen der Menschen gleichberechtigt (vgl. *R. Schröder,* In der Welt, doch nicht von dieser Welt. Weltengagement und Weltdistanz der christlichen Existenz, Bonn 1996 [Schriften des Cusanuswerkes 6], 13)? Welcher Respekt gebührt Menschen, die keine Interessen haben, haben werden und vielleicht niemals hatten, weil sie z. B. Zeit ihres Lebens im Koma liegen (vgl. *Anzenbacher* [Anm. 3] 121ff.)? Der Diskurs ist letztlich eine Institution, über die ich verfügen muß, um sie anzuwenden. Deren Rechtfertigung kann nicht wiederum im Diskurs geschehen.

wie gemeinschaftlichen Belange zu beteiligen, gerade keine Relativierung des christlichen Glaubens. Vielmehr geht es um die Schaffung derjenigen Bedingungen, unter denen das Wort Gottes seine überlegene Wahrheit erweisen und den Menschen erreichen kann[47].

Ausgehend von diesem Verständnis der menschlichen Subjekthaftigkeit und deren Offenheit für Gott entwickelt katholische Soziallehre erste Sozialprinzipien für einen humanen Aufbau der Gesellschaft. So wie es keine moralisch vorgegebene objektive Wirklichkeitsordnung gibt, die dem Freiheitsvollzug des Menschen vorgeordnet wäre, gibt es keine verbindliche politische Ordnung, die sich der Mensch nicht selbst gibt. So lautet einer der Spitzensätze der Pastoralkonstitution: „Ursprung, Träger und Ziel aller gesellschaftlichen Institutionen ist und muß auch sein die menschliche Person" (GS 25)[48].

Daher sind die Prinzipien der katholischen Soziallehre nicht materialinhaltlicher Art, sondern formaler Natur[49]. So stellt das Subsidiaritätsprinzip eine Zuständigkeitsregelung dar. Gesellschaft und Staat sollen so organisiert werden, daß Verantwortung, soweit es eben geht, nach unten delegiert wird. Anliegen des Solidaritätsprinzips ist es, das Gemeinwesen so zu strukturieren, daß es der Würde des Menschen gerecht wird. Solidarität als universales Prinzip wehrt jeder einschränkenden Ausdeutung der moralischen Verantwortung, sei es auf die Familie, sei es auf die Gruppe, sei es auf den Staat usw.[50] Aus diesem Grunde muß politische Verantwortung im Hinblick auf „jenes umfassende Gemeinwohl" definiert werden, „welches die gesamte Menschheitsfamilie angeht" (PT 132).

Die katholische Soziallehre bleibt mit ihren Aussagen nicht auf der allgemeinen Ebene oberster Prinzipien stehen. Bevor dem im Hinblick auf eine Weltfriedensordnung weiter nachgegangen wird, soll zunächst die Frage

---

b) Voraussetzung des Diskurses ist das diskursfähige Subjekt, das sich seiner eigenen Interessen in Abgrenzung von denen anderer bewußt ist und sie zu artikulieren vermag. Menschen, die diese Fähigkeit nicht besitzen, gelten in irgendeiner Weise als eingeschränkt (behindert, unreif, debil, ...) Wie aber steht es mit Kulturen, die das reflexive Bewußtsein individueller Interessen nicht ausgebildet haben? Wer mag darüber zu entscheiden, ob es im Interesse dieser Menschen liegt, zu bleiben, wie sie sind, oder aufgeklärt zu werden? Das reflexive Interessenbewußtsein läßt sich nicht aus den Interessen des Menschen begründen, sondern sie setzen dieses vielmehr voraus. Der Diskurs mag der Normenfindung in pluralistischen Gesellschaften dienen, sie selbst legitimieren kann er nicht.

[47] „Es entspricht also völlig der Wesensart des Glaubens, daß in religiösen Dingen jede Art von Zwang von seiten der Menschen ausgeschlossen ist. Und deshalb trägt der Grundsatz der Religionsfreiheit nicht wenig bei zur Begünstigung solcher Verhältnisse, unter denen die Menschen ungehindert die Einladung zum christlichen Glauben vernehmen, ihn freiwillig annehmen und in ihrer ganzen Lebensführung tatkräftig bekennen können." (DH 11)

[48] Es ist die Aufgabe der Menschheit, „eine politische, soziale und wirtschaftliche Ordnung zu schaffen, die immer besser im Dienst des Menschen steht und die dem Einzelnen wie den Gruppen dazu hilft, die ihnen eigene Würde zu behaupten und zu entfalten" (GS 9).

[49] Ich folge hier einem Vortrag von *Wilhelm Korff*, den er auf dem Symposium zur evangelischen und katholischen Sozialethik: ‚Solidarität ist unteilbar' am 11. September 1996 in Goslar gehalten hat: Verbindliche Handlungsprinzipien. Zum Anspruch einer Soziallehre.

[50] Daher ist der Staat verpflichtet, Not zu lindern, wo die Menschen „unter dem Druck ihrer Verelendung" (GS 10) nicht mehr über sich und Gott nachdenken können.

aufgeworfen werden, inwiefern die Hinwendung des II. Vatikanischen Konzils zur Freiheit des Menschen als theologischer Neuansatz qualifiziert werden kann: Ist die Anerkennung der Religions- und Gewissensfreiheit wirklich theologisch durch Bezug auf die Offenbarung in Jesus Christus begründet, oder ist es nicht ausschließlich eine gewandelte philosophische Anthropologie, die für die Kehrtwende zu den Freiheitsrechten verantwortlich ist? Und weiter: Wie kann christliche Sozialethik den Anspruch des Konzils einlösen, theologische Wahrheiten in den pluralistischen Dialog einzubringen, der notwendigerweise auf der Ebene der allen gemeinsamen Vernunft, also ohne autoritativen Offenbarungsbezug geführt werden muß?

Mit diesen Fragen kehre ich zu meiner Eingangsthese zurück: Christliche Sozialethik kann als Theologie im strengen Sinne, also als eine sich unmittelbar durch Offenbarungsbezug konstituierende Wissenschaft verstanden werden und als solche den pluralistischen Dialog suchen.

6. Christliche Sozialethik als theologischer Partner im pluralistischen Dialog

Der Dialog über eine humane Gestaltung des menschlichen Zusammenlebens ist zunächst einmal Sache der „im guten Sinne säkulare(n) Welt mit ihren Möglichkeiten und selbstgewählten Zielen, mit ihren Organisationen, mit ihrem Pluralismus und unvermeidbaren Antagonismus“[51]. Christen sind wie alle Menschen aufgefordert, mit ihrer je spezifischen Sachkompetenz die Humanisierung der Welt mitzugestalten[52]. Die Frage nach einer humanen Gestaltung des Zusammenlebens ist zuletzt eine Frage nach dem Wesen des Menschen. Erst von dorther läßt sich die Pluralität der verschiedenen Wissenschaften vom Menschen zu einem Menschenbild und dem Bild einer menschlichen Gesellschaft zusammenfügen. Hier ist der Ort, an dem sich christliche Sozialethik in den Dialog einmischen will.

Dabei ist christliche Sozialethik von der Überzeugung bestimmt, daß Jesus Christus die Offenbarung Gottes und des wahren Menschseins in einem ist[53]. Daher läßt sie es darauf ankommen, daß „das Gespräch über den Menschen ... zur Rede von Gott – über Christus, den ‚neuen Menschen‘“[54]

---

[51] *Rahner*, Anm. 4, 565.

[52] „Wenn wir unter Autonomie der irdischen Wirklichkeiten verstehen, daß die geschaffenen Dinge und auch die Gesellschaften ihre eigenen Gesetze und Werte haben, die der Mensch schrittweise erkennen, gebrauchen und gestalten muß, dann ist es durchaus berechtigt, diese Autonomie zu fordern.“ (GS 36)

[53] „Tatsächlich klärt sich nur im Geheimnis des fleischgewordenen Wortes das Geheimnis des Menschen wahrhaft auf. Denn Adam, der erste Mensch, war das Vorausbild des zukünftigen, nämlich Christi des Herrn. Christus, der neue Adam, macht eben in der Offenbarung des Geheimnisses des Vaters und seiner Liebe dem Menschen den Menschen selbst voll kund und erschließt ihm seine höchste Berufung.“ (GS 22)

[54] *E. J. Nagel*, Soziallehre der Kirche – Theologie, Politik, Ideologie? in: Zeugnis des Glaubens – Dienst an der Welt. FS Franz Kardinal Hengsbach, *Baldur Hermans* (Hrsg.), Mülheim an der Ruhr 1990, 91–118, 97.

führt. Der Mensch bleibt sich selbst in der ganzen Ambivalenz seiner Existenz unverständlich, bis er sich im Licht der Offenbarung versteht.

In diesem Sinne versteht Thomas Theologie als eine Synthese aus unmittelbar geoffenbarten und mittelbar geoffenbarten Wahrheiten, nämlich dem im Licht der Offenbarung erschlossenen Sinn von Menschsein[55]: „Die hl. Lehre umfaßt unbeschadet ihrer Einheit all das, was in die verschiedenen philosophischen Wissenschaften hineingehört, ... Grund hierfür ist die Einheit des formalen Gesichtspunktes, den sie in den verschiedenen Dingen betrachtet: ihre Erkennbarkeit durch das göttliche Licht."[56]

Vor dieser Aufgabe steht Theologie auch heute. Allerdings ist Thomas in dreifacher Hinsicht ergänzungsbedürftig. Erstens sind auch Offenbarungswahrheiten für uns immer schon in Menschenwort gekleidet, also Ergebnis theologisch-zeitbedingter Deutungen[57]. Zweitens verkennt Thomas auch die historische Bedingtheit anthropologischer Aussagen, da er die Offenheit des Menschseins unterschätzt. Damit bleibt ihm drittens das dynamische Verhältnis von Vernunft und Glaube verschlossen. Zwischen den beiden Erkenntnisquellen besteht eine Art hermeneutischer Zirkel: Das, was Gott mit dem Menschen vorhat, versteht er im Glauben um so tiefer, je besser er sich mittels seiner Vernunft selbst versteht und umgekehrt. Das ist ein unablässig weitertreibendes, wechselseitiges Erschließungsverhältnis.

Da nach christlicher Überzeugung das Wesen des Menschen und damit auch der Heilswille Gottes erst mit der Wiederkunft Christi ganz und gar offenbar sein wird[58], bleibt die Aufgabe der Theologie, eine Synthese aus christlicher Botschaft und Philosophie zu bilden, bis dahin unabschließbar. So sieht sich der Theologe, der heute den Dialog mit der Welt sucht, auf der einen Seite in einer Tradition stehen, die sich bemüht, dem Menschen den christlichen Glauben als integrativen Interpretationsrahmen vorzustellen, in den dieser seine Erfahrungen unverkürzt einbringen kann. Auf der anderen Seite muß der Theologe feststellen, daß er die Selbstdeutungen der Menschen seiner Zeit nicht adäquat in diesen Rahmen einzeichnen kann.

Damit steht Theologie vor der Alternative, entweder die neue Selbstauslegung des Menschen abzuweisen oder eine neue Synthese zu wagen. In der Entscheidungsfindung kann Theologie – gemäß der genannten Prämissen von der Offenbarung Gottes und des Menschen in Christus – voraussetzen,

---

[55] Vgl. *W. Kluxen*, Thomas von Aquin: Das Seiende und seine Prinzipien, in: Grundprobleme großer Philosophen. Philosophie des Altertums und des Mittelalters, *Josef Speck* (Hrsg.), 3. durchgesehene Aufl., Göttingen 1983, 177–220, 185ff.

[56] Sth I, q. 1, a.4, resp.

[57] Für Thomas beruht Theologie auf obersten, unmittelbar von Gott offenbarten Prinzipien: „Wie sich ... die Musik auf die Prinzipien verläßt, die ihr von der Arithmetik vermittelt werden, so nimmt die hl. Lehre die Prinzipien gläubig an, die ihr von Gott geoffenbart sind." (Sth I, q.1, a.2, resp.) Hinter dieser Überzeugung steht das mittelalterliche Verständnis von Verbalinspiration. „Die Schrift ist gewissermaßen Gottes eigene Theologie." (*O. H. Pesch*, Thomas von Aquin, Grenze und Größe mittelalterlicher Theologie, Eine Einführung, Mainz 1988, 112).

[58] Vgl. hierzu *J. B. Metz*, Politische Theologie, in: SM(D), Bd. III, 1969, 1232–1239.

daß in dem Maße, in dem der Mensch sich mittels seiner Vernunft selbst tiefer versteht, er auch den Heilswillen Gottes tiefer zu gründen vermag. Der Theologe muß sich also fragen, ob er unter den philosophischen Anthropologien seiner Zeit eine findet, die ihm die Erfahrungen, die er als Mensch macht und mit seiner Vernunft deutet, integraler erschließt und ihn daher auch die Antwort des Glaubens auf die Fragen des Menschseins besser verstehen läßt.

Ist dies der Fall, dann ist es seine Aufgabe, eine neue Synthese aus christlicher Offenbarung und Philosophie zu bilden. So haben die Väter des II. Vatikanischen Konzils das neuzeitliche Verständnis moralischer Subjekthaftigkeit nicht nur wegen dessen philosophischer Plausibilität übernommen, sondern auch, weil es die Heilsberufung des Menschen tiefer zu verstehen hilft[59].

An dieser Stelle wird deutlich, inwiefern die Auseinandersetzung mit ihrer Geschichte zur systematischen Sozialethik selbst gehört. Erst in der Auseinandersetzung mit Schrift und Tradition, der inneren ratio ihrer Entwicklung, läßt sich die Frage beantworten, ob ein neues Selbst- und Weltverständnis des Menschen die Offenbarung wirklich tiefer verstehen läßt oder vielleicht sie verkürzt[60].

Auch die neutestamentlichen Autoren haben Theologie betrieben, als sie römisch-profanrechtliche Kategorien verwendeten, um das Wesen christlicher Existenz in der Welt zu verstehen. Und auch Augustinus und Thomas ging es nicht zuletzt um ein vertieftes Verständnis der Offenbarung, als sie

---

[59] „Was das Vatikanische Konzil über das Recht des Menschen auf religiöse Freiheit erklärt, hat seine Grundlage in der Würde der Person, deren Forderungen die menschliche Vernunft durch die Erfahrung der Jahrhunderte vollständiger erkannt hat. Jedoch hat diese Lehre von der Freiheit ihre Wurzeln in der göttlichen Offenbarung, weshalb sie von Christen um so gewissenhafter beobachtet werden muß. Denn obgleich die Offenbarung das Recht auf Freiheit von äußerem Zwang in religiösen Dingen nicht ausdrücklich lehrt, läßt sie doch die Würde der menschlichen Person in ihrem ganzen Umfang ans Licht treten." (DH 9)

[60] Auch für *Kl. Schatz*, Ist Kirchengeschichte Theologie?, in: ThPh, 55 (1980) 481–513, gehören „Geschichte und geschichtliche Veränderung selbst zum Wesensvollzug der Kirche". Sie bleibt also „nicht nur identisch mit sich selbst …, *obwohl* sie in der Geschichte steht, sondern *indem* sie sich geschichtlich wandelt, also die Identität gerade im Wandel, und nicht trotz und neben dem Wandel, wahrt." (507) Aufgabe der Kirchengeschichte als eines theologischen Faches sei es, aufzuzeigen, „inwiefern der eine und gleichbleibende Glaube in den jeweiligen historischen Konkretionen derselbe geblieben ist, bzw. inwiefern in diesem Glauben selbst und seinen früheren Gestalten der innere Ermöglichungsgrund und die innere Entelechie dafür liegt, daß er sich in neuen Situationen anders ausdrücken kann oder gar muß" (511). „Ein solches zugleich historisches und theologisches Urteil mißt das historisch Faktische am Normativen der Mitte der christlichen Botschaft. Die Einsicht in diese Mitte ist einerseits, insofern sie in reflektierter Weise geschieht, ein systematisches theologisches Urteil, das der Kirchenhistoriker immer als Christ von heute, also ausgehend vom heutigen gläubigen kirchlichen Selbstverständnis, fällt." (509f)

Wie aber gewinnt die Gegenwart die normative Mitte des Glaubens? Zunächst muß die Gegenwart, wenn sie die Glaubensaussagen vertieft und neu verstehen will, ihre Legitimation an der Vergangenheit erweisen. Erst in einem zweiten Schritt kann der Kirchenhistoriker Vergangenheit bewerten. Ist die Argumentation von Schatz nicht in der Gefahr, die Gegenwart zur norma normata der Tradition zu erheben?

auf die stoische pax-Philosophie bzw. die aristotelische Lehre von der res-publica zurückgriffen.

Ein theologischer Neuansatz bedeutet keineswegs, daß die Philosophie, von der sich der Theologe inspirieren läßt, unkritisch übernommen würde. Es ist zumindest möglich, daß es gemäß des hermeneutischen Zirkels zwischen Offenbarung und Vernunft zu einer Vertiefung eines philosophischen Ansatzes kommt, nachdem man in dessen Licht die Offenbarung tiefer erschlossen hat[61]. Das durch Philosophie geschärfte Licht der Offenbarung deckt Seiten des Menschseins auf, die der Mensch, nachdem sie ihm so erschlossen wurden, mit seiner Vernunft erkennen kann.

Begibt sich Theologie nun mit anderen Weltanschauungen in einen Dialog, geschieht dies immer auf zwei Ebenen gemäß den beiden Bestandteilen der theologischen Synthese. Auf einer ersten Ebene vertritt sie zunächst jene Philosophie, die sie in ihrer theologischen Synthese elaboriert hat. Ziel des Dialogs ist es, einerseits mit Vernunftargumenten für diese Philosophie zu streiten, andererseits philosophisch nicht mehr erhellbare Ambivalenzen menschlicher Existenz aufzuzeigen. Auf einer zweiten, theologischen Ebene entfaltet sie die Antworten des Glaubens als Sinnangebot an den Menschen[62].

So macht der Mensch die Erfahrung der unbedingten Würde eines jeden einzelnen. Wie aber kann ein bedingter Mensch unbedingten Respekt verlangen? Die Heilsbotschaft gibt hierauf eine Antwort: Weil er von Ewigkeit her von Gott geliebt und zur Teilhabe am innertrinitarischen Leben berufen ist. Diese Antwort ist das Ergebnis einer theologischen Synthese, in der die Verkündigung Jesu Christi von der allen Menschen nahen Gottesherrschaft mit dem neuzeitlichen Verständnis menschlicher Würde verknüpft wird.

Zusammenfassend dürfte deutlich geworden sein, daß, wenn sich auch die pluralistische Gesellschaft zwar historisch gegen das Christentum durchgesetzt hat, dieser Widerstand letztlich in einem verkürzten Verständnis christlicher Heilsverkündigung gründet. Gerade um Menschen den Weg zum Glauben zu öffnen, ist es wichtig, daß unter Menschen ein pluralistischer Dialog über die Wahrheit geführt wird. Christliche Sozialethik, die sich am Dialog über die Gestaltung der Gesellschaft beteiligt, ist Theologie. Ihre Aufgabe ist es, in Auseinandersetzung mit ihren Dialogpartnern vor der Folie des überkommenen Glaubensgutes eine theologisch bestimmte Sinndeutung menschlicher Existenz zu erarbeiten sowie Perspektiven für die Gestaltung des menschlichen Zusammenlebens zu elaborieren, das dem Wesen des Menschen und seiner Heilsberufung wirklich gerecht wird. Dies

[61] Vgl. hierzu *J. Splett*, Christliche Philosophie? in: *ders.*, Freiheits-Erfahrung: Vergegenwärtigungen christlicher Anthropotheologie, Köln 1986, 50–82.

[62] Vgl. *H. Peukert*, Art.: Diskurs, in: LThK, 3. völlig neu bearb. Aufl., Freiburg 1995, Bd. 3, 263–265.

möchte ich abschließend in der Auseinandersetzung mit dem Kantischen Entwurf eines demokratischen Staatenbundes zur Sicherung des Friedens etwas erläutern.

7. Christliche Sozialethik im Dialog über eine Weltfriedensordnung[63]

Das Ende des Kalten Krieges und der damit verbundene Zusammenbruch der starren bipolaren Welthegemonie katapultierte eine Frage ins Zentrum der politischen Debatte, die bis dahin eher als theoretisch-akademische Beschäftigung im Elfenbeinturm galt: Wie sieht eine politische Ordnung aus, die den Namen Frieden verdient und die Frieden verläßlich sichert?

Eine derart grundsätzlich gestellte Frage verlangt nach einer prinzipiellen Antwort. Auf dieser fundamentalen Ebene beherrscht die Kantische Friedensphilosophie nahezu paradigmenartig die öffentliche Debatte[64]. Diesen Eindruck kann man jedenfalls gewinnen, wenn man die Reden und Erklärungen von westlichen[65] und östlichen Spitzenpolitikern[66] verfolgt. Und auch unter Politikwissenschaftlern und Rechtsphilosophen[67] ist Kants Ansatz hoch im Kurs.

Mit dieser Beobachtung ist die Bedeutung der Kantischen Friedensphilosophie für die Gegenwart noch nicht richtig erfaßt. Der amerikanische Präsident Woodrow Wilson wollte mit der Völkerbundssatzung den Kantischen Entwurf einer Föderation demokratischer Staaten im Völkerrecht implementieren[68]. Hinter der Gründung der UNO stand die Absicht Franklin Roosevelts, einen verbesserten Völkerbund zu schaffen[69]. Die

---

[63] Vgl. hierzu *Beestermöller* (Anm. 3), insbesondere ‚Epilog: Erste Überlegungen zu einem Dialog zwischen der katholischen Friedenslehre mit der Völkerbundsidee', 143–150. Im folgenden geht es mir um einen Aspekt, den ich dort nur am Rande berührt habe.

[64] Natürlich gibt es auch andere Ansätze. Vgl. beispielsweise *J. J. Mearsheimer*, Back to the future. Instability in Europe after the cold war, in: International Security 15 (1990/91) 5–56.

[65] Die FAZ, Nr. 108 vom 10.5.1995, 35, berichtet von entsprechenden Äußerungen von John Major wie Roman Herzog. Siehe auch die ‚Erklärung der französischen Regierung zur Golfkrise, abgegeben von Premierminister Michel Rocard vor der Nationalversammlung am 16. Januar 1991, in: Europa-Archiv 46 (1991) D 114. Schließlich sei noch verwiesen auf Helmut Kohl, Grußadresse, in: Kant und der Frieden in Europa. Ansätze zur geistigen Grundlegung künftiger Ost-West-Beziehungen. Bericht über eine Tagung der Ostsee-Akademie in Travemünde vom 12. bis 15.5.91, Ostsee-Akademie (Hrsg.), Baden-Baden 1992, 206 sowie die Grußadressen von Hans-Dietrich Genscher, 206, und Richard v. Weizsäcker, 205 (ebd.).

[66] Der „ewige Friede … wurde den zukünftigen Generationen vom großen Europäer Immanuel Kant vermacht. Ich bin überzeugt, daß die Stunde dieser grandiosen Idee geschlagen hat". (Rede des russischen Präsidenten, Boris Jelzin, anläßlich der Verabschiedung der russischen Streitkräfte aus Deutschland in Berlin am 31. August 1994, in: Europa-Archiv 49 [1994/II] D 559)

[67] Die Literatur ist abundant. Es sei nur auf wenige Neuerscheinungen verwiesen. *Otfried Höffe* (Hrsg.), Immanuel Kant. Zum ewigen Frieden, Berlin 1995 (Klassiker Auslegen 1), *Matthias Lutz-Bachmann* (Hrsg.), Frieden durch Recht. Kants Friedensidee und das Problem einer neuen Weltordnung, Frankfurt/M. 1996, *Wolfgang Beutin* (Hrsg.), Hommage à Kant. Kants Schrift ‚Zum ewigen Frieden', Hamburg 1996 sowie *Reinhard Merkel* (Hrsg.), ‚Zum ewigen Frieden'. Grundlagen, Aktualität und Aussichten einer Idee von Immanuel Kant, Frankfurt/M. 1996.

[68] Vgl. *Beestermöller* (Anm. 3) sowie die dort verzeichnete Literatur.

[69] So beispielsweise *T. Bastian*, Von Immanuel Kant zu den Vereinten Nationen, in: Univ. 46 (1991) 377–385.

Kantische Friedensphilosophie hat also schon große Bedeutung für das heutige Zusammenleben der Völker und soll es nach den Vorstellungen ihrer Anhänger in Zukunft noch mehr haben.

Das Friedenskonzept des großen Philosophen basiert auf drei Säulen. Erstens sollen sich die Staaten demokratisch verfassen, zweitens sollen Demokratien einen föderativen Staatenbund bilden, und drittens soll das Weltbürgerrecht gelten[70]. Ziel der demokratischen Verfassung ist die Bindung der gesetzlichen Ordnung an den Bürgerwillen. Durch das Weltbürgerrecht als das Recht, sich in einem anderen Staat aufhalten zu dürfen, soll gesichert werden, daß niemand unter einer gesetzlichen Ordnung leben muß, die seinen Vorstellungen vom guten Leben widerspricht. Aufgabe der Föderation ist es, den demokratischen Freiheitsraum nach außen zu sichern. Dies geschieht dadurch, daß die Föderation Angriffe gegen Bündnismitglieder abwehrt. Um dies zu erreichen, sichern sich die Demokratien solidarisch Beistand im Falle eines Angriffes auf eine von ihnen zu. Die hohe Attraktivität dieses Ansatzes besteht darin, daß er weitgehende Souveränität – die einzige Einschränkung besteht beim freien Kriegsführungsrecht – in Sicherheit verspricht[71].

Dem Kantischen Friedensentwurf steht das Modell der katholischen Soziallehre von einer Weltfriedensordnung gegenüber. Auch in diesem Modell geht es um eine Ordnung, die nicht auf einer Machtbalance gründet, sondern auf dem Recht[72]. Auch sind sich beide Modelle darin einig, daß in einer Weltfriedensordnung die Anwendung von kriegerischer Gewalt nicht grundsätzlich ausgeschlossen werden kann. Die Wege trennten sich aber bei der Frage, wie eine am Recht orientierte Ordnung auszusehen habe und wie sie zu sichern sei. Die katholische Lehre favorisiert das Modell eines Bundesstaates[73], an dessen Spitze eine supranationale „Weltautorität" steht. Deren Aufgabe erschöpft sich nicht darin, die Staaten voreinander zu schützen, vielmehr soll sie „für alle Sicherheit, Wahrung der Gerechtigkeit und Achtung der Rechte" gewährleisten. Auch stützt sie sich nicht auf den solidarischen Beistand, sondern soll selbst über „wirksame Macht" (GS 82) verfügen.

---

[70] Vgl. hierzu die drei Definitivartikel der Schrift „Zum ewigen Frieden".

[71] Zur eingehenden Begründung dieser Interpretation siehe *Beestermöller*, Anm. 3, 19–93.

[72] „Der allererste und wichtigste Punkt muß sein: an die Stelle der materiellen Gewalt der Waffen tritt die moralische Macht des Rechts." Benedikt XV., Dès le début, in: *Arnold Struker* (Hrsg.), Die Kundgebungen Papst Benedikts XV. zum Weltfrieden, Freiburg/Br. 1917, 75.

[73] Der etatistische Ansatz des kirchlichen Konzepts kommt deutlich in der analogen Argumentation von PT zum Ausdruck: „Wer ... einerseits das innere Wesen des Gemeinwohls und andererseits Natur und Wirksamkeit der politischen Gewalt bedenkt, sieht ..., daß die beiden notwendigerweise aufeinander abgestimmt werden müssen. Denn wie die moralische Ordnung die staatliche Gewalt erfordert ..., so fordert sie auch, daß die staatliche Gewalt die Aufgabe wirksam durchführen kann. ..." (136)

Da aber heute das allgemeine Wohl der Völker Fragen aufwirft, die alle Nationen der Welt betreffen, und da diese nur durch eine politische Gewalt geklärt werden können, deren Macht und Organisation und deren Mittel einen dementsprechenden Umfang haben müssen, deren Wirksamkeit sich somit über den ganzen Erdkreis erstrecken muß, so folgt um der sittlichen Ordnung willen zwingend, daß eine universale politische Gewalt eingesetzt werden muß." (137)

Das Verhältnis der Weltautorität zu den Staaten ist nicht föderativ, sondern durch das Subsidiaritätsprinzip[74] bestimmt. Diejenigen politischen Fragen, die die Einzelstaaten nicht aus eigener Kraft bewältigen können, gehören in den unmittelbaren Zuständigkeitsbereich der supranationalen Autorität. Erst wenn Staaten in ihrer Erstverantwortung versagen, hat sie mittelbar einzugreifen. Wenn man diese beiden Ansätze miteinander ins Gespräch bringen möchte, stellt sich eine Fülle von Fragen. Ich beschränke mich hier auf die ordnungspolitische Grundfigur: Staatenbund versus Weltautorität. An dieser Divergenz läßt sich gut zeigen, wie ein Dialog im oben beschriebenen Sinne mit Leben gefüllt werden könnte.

Hinter dem katholischen Konzept einer supranationalen Weltautorität steht letztlich die Vorstellung eines „umfassende(n) Gemeinwohl(s) ..., welches die gesamte Menschheitsfamilie angeht" (PT 132) und das durch eine bundesstaatliche Ordnung gesichert werden soll. Das Kantische Modell einer Föderation kennt kein übergreifendes Gemeinwohl, sondern nur eine Pluralität von Staaten, die jeweils über ein Gemeinwohl verfügen, das nicht Teil eines noch übergreifenden bonum commune ist[75].

Zwischen einer föderativen und einer gemäß dem Subsidiaritätsprinzip gegliederten Welt bestehen erhebliche Unterschiede. Der erste ist, daß eine nach dem Subsidiaritätsprinzip organisierte Welt zu anderen Teileinheiten führt, als Grundeinheiten in einer föderativ geordneten Welt entstehen. Nach dem Föderationsprinzip bilden sich Staaten gemäß dem Willensentschluß von Menschen, sich zu einem Volk zusammenzuschließen. Das Subsidiaritätsprinzip bestimmt die Größe der Teileinheiten gemäß ihrer Problemlösungsfähigkeit.

Das Gemeinte läßt sich an einem Beispiel erläutern. Würde sich die Bundesrepublik Deutschland streng nach dem Subsidiaritätsprinzip organisieren, gäbe es die kleineren Bundesländer nicht. Denn sie sind disfunktional in

---

[74] In der Literatur zur kirchlichen Friedenslehre werden gelegentlich föderatives und Subsidiaritätsprinzip als gleichbedeutend betrachtet. So schreibt beispielsweise *Arthur Fridolin Utz* in seiner Einführung zu ‚Die Friedensenzyklika Papst Johannes' XXIII. Pacem in terris, 2. Auflage, Freiburg/Br. 1963, daß Johannes XXIII. „das Bild eines Weltstaates" zeichne. „Dieser Weltstaat ist kein zentralistischer Einheitsstaat, da er föderativ, d. h. nach dem Subsidiaritätsprinzip, aufgebaut ist" (78). Vgl. auch *V. Zsifkovits*, Ethik des Frieden, Linz 1987, 170. Dieser Sprachgebrauch hat seine Berechtigung im Hinblick auf die Friedenslehre Pius' XII. Vgl. Ansprache an die Teilnehmer des Kongresses der ‚Allgemeinen Bewegung für eine Weltföderation', 6. April 1951, in: *Arthur Fridolin Utz, Joseph Fulko Groner* (Hrsg.), Aufbau und Entfaltung des gesellschaftlichen Lebens. Soziale Summe Pius' XII., Freiburg/Schweiz 1954–1961. 3993–4002. Soweit ich es zu überblicken vermag, verwendet weder das Konzil noch Pacem in terris, noch die ihnen nachfolgenden Dokumente das Begriffsfeld „Föderation" zur Charakterisierung der kirchlichen Lehre. Ich halte mich hier an den Sprachgebrauch Kants, für den eine Föderation einen Staatenbund bedeutet. Demgegenüber vertritt die katholische Kirche das Konzept eines dem Subsidiaritätsprinzip folgenden Weltbundesstaates.

[75] „Für Staaten ... kann es nach der Vernunft keine andere Art geben, ... als daß sie ... einen *Völkerstaat* ... bilden. Da sie dieses aber nach ihrer Idee vom Völkerrecht durchaus nicht wollen, mithin, was in thesi richtig ist, in hypothese verwerfen, so kann ... nur das *negative* Surrogat eines ... *Bundes* den Strom der rechtscheuenden, feindseligen Neigungen aufhalten" (Zum ewigen Frieden, Bd. XI, 212f.).

bezug auf eine gemeinsame Einheit. So ließe sich beispielsweise der öffentliche Nahverkehr und auch die Wohnungs- und Infrastrukturpolitik im Großraum Hamburg um einiges effektiver gestalten, wenn Hamburg Teil Schleswig-Holsteins wäre.

Der zweite Unterschied besteht darin, daß in einer föderativen Struktur die Aufgabenverteilung zwischen dem übergeordneten Verbund und den Grundeinheiten anders beschrieben wird als in einer subsidiären Zuordnung von umfassender Einheit und Teileinheit. Ziel einer supranationalen Weltautorität ist es, für jene Probleme, die die Staaten nicht bewältigen können, Lösungen zu erarbeiten, durch die dem Weltgemeinwohl bestmöglich gedient ist. Aufgabe der Föderation ist es, diese Probleme so zu lösen, daß der Gestaltungsspielraum innerhalb der Staaten größtmöglich bestehen bleiben kann[76]. Dies führt zu gravierenden Unterschieden in den Aufgaben und der Regelkompetenz zwischen einem Weltbundesstaat und einem Staatenbund.

Hierzu wiederum ein Beispiel: Die Bundesrepublik Deutschland antwortet auf das Problem der äußeren Sicherheit durch die Aufstellung einer Bundesarmee. In der gesamten Republik gilt die Wehrpflicht. In einer streng föderativen Ordnung könnte man es jedem Bundesland überlassen, ob es mit einer wehrpflichtigen oder einer Berufsarmee zur gemeinsamen Sicherheit beitragen will. Dann entstünden innerhalb der Bundesrepublik erhebliche Koordinationsschwierigkeiten, die im Hinblick auf deren Gemeinwohl ohne Zweifel hochgradig disfunktional sind. Auf diese Weise würde aber der Freiraum der Bundesländer geweitet. Wie die Kooperation in der NATO zeigt, sind Abstimmungsprobleme unterschiedlich strukturierter Armeen lösbar.

Der dritte Unterschied zwischen einer Kantischen Föderation und einer Art subsidiär gegliederten Weltbundesstaat, wie er der Kirche vorschwebt, besteht hinsichtlich des Geltungsgrundes von Recht. In der Vorstellung der Kirche herrscht Subordinationsrecht. Das von der supranationalen Autori-

---

[76] „Der Bund geht ... lediglich auf Erhaltung und Sicherung der *Freiheit* eines Staats, für sich selbst und zugleich anderer verbündeter Staaten, ohne daß diese doch sich deshalb (wie Menschen im Naturzustande) öffentlichen Gesetzen, ..., unterwerfen dürfen." (Ebd. 211)

An anderer Stelle heißt es bei Kant, daß die Föderation „bloß die Entfernung des Krieges zur Absicht hat" (Ebd. 249). Für den großen Philosophen des 18. Jahrhunderts scheint also Freiheitserhaltung und Abwehr von kriegerischen Aggressionen identisch zu sein. Heute wissen wir, daß es darüber hinaus eine Vielfalt anderer Bedrohungen für die Freiheit eines Staates gibt (Umweltzerstörung, multinationale Konzerne, internationale Verbrecherbanden, Genmanipulationen an Fauna und Flora, ...).

Die Sicherung des größtmöglichen Freiheitsraumes in den Staaten mag heute eines viel umfangreicheren internationalen Regelwerks bedürfen als die Herstellung des Weltgemeinwohls. Mit dem historischen Wandel der internationalen Interdependenzen ist zwar Kants Restriktion auf Kriegsabwehr obsolet geworden, nicht jedoch der Grundgedanke der Föderation. Mit dieser Feststellung stimme ich der Gegenkritik von *Friedo Ricken*, Rezension *G. Beestermöller*, Anm. 3, ThPh 3 (1996) 475–476, an meiner Kantkritik zu. Kant läßt sich „durch die Unterscheidung zwischen apriorischen Prinzipien und deren veränderlichen Anwendungsbedingungen verteidigen" (475).

tät erlassene Recht bindet die Staaten unabhängig von ihrer Zustimmung. Dies heißt nicht, daß Bundesrecht nicht an den Willen der Weltbevölkerung gebunden ist. Entscheidend ist aber, daß es nicht auf dem Konsens aller beruht. Dies gilt auch dann, wenn man nicht am strengen Mehrheitsprinzip (one man – one vote) festhält und kleine Staaten überproportional berücksichtigt[77]. Da Bundesrecht für alle bindend ist und umfassender Konsens auch in Grundfragen nicht gesichert ist, bleibt die Überstimmbarkeit.

Demgegenüber herrscht in der Kantischen Föderation Konsensrecht. Der Bund ist „fortwährend-freiwillig"[78]. Wenn also ein Staat seine Vorstellungen in die gemeinsame Rechtsfindung nicht einbringen kann, kann er die Föderation verlassen. Das Austrittsrecht bildet auf internationaler Ebene das Gegenstück zum Auswanderungsrecht[79] aus der Republik[80]. So ist größtmöglich gewährleistet, daß kein Mensch unter Gesetzen leben muß, die nicht seinen Vorstellungen entsprechen.

Wie kommt es zu diesen unterschiedlichen Vorstellungen von einer am Recht orientierten Friedensordnung? Kants Option für die Föderation und gegen den Bundesstaat gründet in seinem Verständnis von Volk und Staat. Ein Volk besteht aus einer Vielzahl von Menschen, die die gleiche Vorstellung von der Ausgestaltung einer gesetzlichen Ordnung haben und sich daher durch eine Art Gründungsvertrag zu einem Staat zusammenschließen[81]. Da eine Fülle von gesetzlichen Ordnungen denkbar ist, die allesamt der Idee des Rechts Genüge tun, und da die Vorstellungen der Menschen vom Weg zum Glück verschieden sind, gibt es eine Fülle von Völkern und Staaten. Eine gesetzliche Ordnung stellt daher für Kant keine Einschränkung der Selbstbestimmung des Menschen dar, sondern ist deren Manifestation[82]. Insofern ist der Staat nicht nur eine funktionale Größe, sondern ihm kommt auch Selbstzwecklichkeit zu. Er ist eine „moralische Person"[83]

---

[77] „Diese allgemeine politische Gewalt, deren Macht überall auf Erden Geltung haben soll und deren Mittel in geeigneter Weise zu einem universalen Gemeinwohl führen sollen, muß freilich auf der Übereinkunft aller Völker begründet und nicht mit Gewalt auferlegt werden." (PT 138)

[78] Zum ewigen Frieden, Bd. XI, 247.

[79] „Der *Untertan* (auch als Bürger betrachtet) hat das Recht der Auswanderung." (Metaphysik der Sitten, Bd. VIII, 460)

[80] Der ausgetretene Staat genießt einerseits nicht den Schutz der Föderation, andererseits unterliegt er nicht den rechtlichen Bindungen, zu denen sich die Föderationsmitglieder verstanden haben. Die Föderation hat aber das Recht, sich gegen Angriffe von Nichtmitgliedern notfalls kriegerisch zur Wehr zu setzen. Vgl. *Beestermöller,* Anm. 3, 68–79.

[81] Der „*ursprüngliche Kontrakt* ... ist eine *bloße Idee* der Vernunft, die aber ihre unbezweifelt (praktische) Realität hat: nämlich jeden Gesetzgeber zu verbinden, daß er seine Gesetze so gebe, als sie aus dem vereinigten Willen eines ganzen Volks haben entspringen können" (Über den Gemeinspruch: Das mag in der Theorie richtig sein, taugt aber nicht für die Praxis, Bd. XI, 153).

[82] „... man kann nicht sagen: der Staat, der Mensch im Staate, habe einen *Teil* seiner angebornen äußeren Freiheit einem Zweck aufgeopfert, sondern er hat die wilde gesetzlose Freiheit gänzlich verlassen, um seine Freiheit überhaupt in einer gesetzlichen Abhängigkeit, d.i. in einem rechtlichen Zustande unvermindert wieder zu finden; weil diese Abhängigkeit aus seinem eigenen gesetzgebenden Willen entspringt." (Metaphysik der Sitten, Bd. VIII, 343)

[83] Zum ewigen Frieden, Bd. XI, 197.

V. Gerhardt, Immanuel Kants Entwurf ‚Zum ewigen Frieden'. Eine Theorie der Politik, Darm-

Demgegenüber scheint hinter der kirchlichen Vorstellung von einem umfassenden Gemeinwohl noch die Vorstellung von der einen, mit starken inhaltlichen Ordnungsvorgaben versehenen Natur des Menschen zu stehen[84]. Das Subsidiaritätsprinzip, das die Weltgemeinschaft untergliedert und die Zuständigkeiten zwischen den Teileinheiten regelt, ist rein funktional[85].

Wenn nun die Soziallehre des Zweiten Vatikanischen Konzils an dem Konzept einer vom Subsidiaritätsprinzip bestimmten supranationalen Weltautorität festhält, drängt sich die Frage auf, ob sie die Hinwendung zum Subjekt, die das Konzil in der Grundlegung der neueren Soziallehre vollzogen hat, in ihrer friedenspolitischen Vorstellung durchgehalten hat[86]

---

stadt 1995, stellt fest: „Warum ... sollen die Staaten nicht ‚zusammenschmelzen'? Kant macht sich nicht die Mühe, auch nur einen einzigen Grund für seine politische Prämisse zu nennen." (96) M. E. könnte ein Weltstaat nach Kant gar nicht republikanisch verfaßt sein, weil man aus ihm nicht mehr auswandern kann, wenn man sich für eine andere Ausgestaltung der gesetzlichen Ordnung entschieden hat, als dies die Mehrheit will. Die gesetzliche Ordnung würde nicht mehr dem eigenen Willen eines jeden Bürgers entspringen.

Wenn man individuelle Freiheit, Volk und Staat in eine derart enge Verbindung bringt, wie dies bei Kant geschieht, dann kann es „kein(en) Völkerstaat" geben, denn „darin wäre ein Widerspruch; weil ein jeder Staat das Verhältnis eines *Oberen* (Gesetzgebenden) zu einem *Unteren* (Gehorchenden, nämlich dem Volk) enthält, viele Völker aber in einem Staat nur ein Volk ausmachen würden, welches ... der Voraussetzung widerspricht" (Zum ewigen Frieden, Bd. XI, 209). Insofern halte ich trotz der Rückfragen von *Friedo Ricken,* Anm. 76, daran fest, daß es keine polyethnischen Republiken, in denen die Ethnien vermischt, also nicht kantonal oder bundesstaatlich getrennt leben, geben kann, solange man sie im Kantischen Sinne versteht. Eine andere Frage ist es, ob man die Idee einer Republik über Kant hinaus öffnen kann.

[84] „Kein Zeitalter wird die Einheit der menschlichen Schicksalsgemeinschaft zerstören, da diese aus Menschen besteht, die gleichberechtigt an der naturgegebenen Würde teilhaben. Deshalb fordert die in der Natur des Menschen gründende Notwendigkeit immer, daß in geziemender Weise jenes umfassende Gemeinwohl angestrebt wird, welches die gesamte Menschheitsfamilie angeht." (PT 132)

[85] Der „universalen Autorität kommt als besondere Aufgabe zu, jene Fragen zu behandeln und zu entscheiden, die sich bezüglich des universalen Gemeinwohls stellen, und zwar in wirtschaftlicher, sozialer und politischer wie auch in kultureller Hinsicht: Fragen, die wegen ihres Gewichtes, wegen ihres weitverflochtenen Zusammenhangs und ihrer Dringlichkeit als zu schwierig angesehen werden müssen, als daß sie von den Lenkern der Einzelstaaten glücklich gelöst werden könnten" (PT 140).

[86] Die Frage über die Kohärenz zwischen dem freiheitlichen Verständnis von moralischer Subjekthaftigkeit und der kirchlichen Vorstellung von einer subsidiär gegliederten Weltordnung wäre auch in Richtung auf das Konzept von kirchlicher Lehre selbst weiterzudenken. *Heimbach-Steins,* Erfahrung: Konversion und Begegnung. Ansatzpunkte einer theologischen Profilierung christlicher Sozialethik (Anm. 3) 103–120, fordert eine stärkere Berücksichtigung der „Erfahrungen der christlichen Gemeinschaften vor Ort". Dazu solle „zwischen der Erfahrungskompetenz der ‚Basis' und der lehramtlichen Verkündigung" (118) vermittelt werden. Wie aber muß kirchliche Lehre konzipiert werden, um die mögliche und legitime Vielfalt zur Geltung bringen? Ist wirklich an dem Konzept der einen durch oberste, materiale Prinzipien grundgelegten Lehre festzuhalten, die eine Pluralität von Anwendungsmöglichkeiten eröffnet? Oder ist nicht auch vielleicht an eine Pluralität von Lehren zu denken, deren Einheit darin besteht, auf der Basis theologischer Grundwahrheiten wechselseitige Übergriffe, also Widersprüche, durch Abstimmung zu verhindern? Die altehrwürdige Vorstellung der Koinonia der Patriarchate weist uns in diese Richtung. Und es scheint, daß Johannes Paul II. für derartige Überlegungen offen ist: „... die katholische Kirche (will) nichts anderes als die volle Gemeinschaft zwischen Orient und Abendland. Dabei inspiriert sie sich an der Erfahrung des ersten Jahrtausends" (Ut unum sint 61), in der die römische Kirche sich nur als ein, wenn auch herausgehobenes Patriarchat in der umfassenden Kirchengemeinschaft der Patriarchate verstand.

In ähnlicher Weise läßt sich im Blick auf diskursethische Ansätze (vgl. Anm. 46) die Frage auf-

Mit dieser Feststellung ist noch nicht gesagt, daß die Kantische Föderation demokratischer Staaten ihr Anliegen wahrt, Manifestation von Freiheit zu sein. Entscheidende Voraussetzung für die Freiheitlichkeit von Demokratien ist für Kant, daß Menschen unterschiedlicher Auffassung im Hinblick auf die öffentliche Ordnung sich separieren[87]. Insofern ist für den großen Philosophen das Weltbürgerrecht als das Recht, sich in einem Staat aufzuhalten, notwendige Voraussetzung für die Freiheitlichkeit einer Demokratie.

Derartige Wanderungsbewegungen mögen zu Zeiten Kants angesichts eines unterbevölkerten Preußens – man denke an die Hugenotten – und weiter vorgeblich unbevölkerter Gebiete möglich gewesen sein. Angesichts der Dichte der Weltbevölkerung, der globalen Migrationsbewegungen sowie der inneren Pluralisierungstendenzen und des damit einhergehenden Verlustes einer gemeinsamen Vorstellung von einer guten Rechtsordnung in der Moderne ist eine derartige Entzerrung der Menschen heute undenkbar.

Die Frage ist nun, ob diese Entwicklung wirklich eine Einschränkung der Freiheit bedeuten muß. Diese Frage führt zurück zum Grundverständnis von moralischer Subjekthaftigkeit. Kant führt die Erfahrung des Sollens-Anspruchs, der Voraussetzung für die Rede von Sittlichkeit überhaupt ist, auf die Konkurrenz von Vernunft und anderen Antrieben im Menschen zurück[88]. Wäre der Mensch nur vernunftbestimmt, wäre ihm die Erfahrung eines Sollens fremd. In diesem Verständnis muß jede Beschränkung des vernunftbestimmten Wollens, die sich nicht aus den einschränkenden Bedingungen von Freiheit selbst ergibt, als Beschneidung von Freiheit gedacht werden.

Demgegenüber kann man aber die Frage aufwerfen, ob hier die für Sittlichkeit konstitutive Sollens-Erfahrung adäquat interpretiert wird. Erlebt der Mensch nicht im Gewissensspruch die Vernunft selbst mit Anspruchs- und Einforderungscharakter?[89] Versteht man den sittlichen Anspruch in

---

werfen, wie es mit dem Diskurs der Diskurse steht. Besteht hier eine rein funktionale Beziehung, oder kommt den einzelnen Diskursen Selbstzwecklichkeit zu? In diesem Zusammenhang ist an die Ausführungen von *K. Demmer,* Naturrecht und Offenbarung, in: Brennpunkt Sozialethik, Anm. 3, 29–44, zu erinnern: Es kann „gut geschehen, daß eine bestimmte sittliche Forderung innerhalb ihres anthropologischen Kontextes als konsequent und plausibel erscheint; sie wird erst dann fraglich, wenn anthropologische Alternativen in den Blick rücken" (34). Die Frage über die Zuordnung der verschiedenen Diskurse läßt sich nur durch Reflexion auf die Diskursprämissen beantworten.

[87] Ich kann den anderen Menschen „nötigen, entweder mit mir in einen gemeinschaftlich-gesetzlichen Zustand zu treten, oder aus meiner Nachbarschaft zu weichen" (Zum ewigen Frieden, Bd. XI, 203).

[88] „Das moralische Sollen ist also eigenes notwendiges Wollen als Gliedes einer intelligibelen Welt, und wird nur so fern von ihm als Sollen gedacht, als er sich zugleich wie ein Glied der Sinnenwelt betrachtet." (Grundlegung zur Metaphysik der Sitten, Bd. VII, 91)

[89] 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.

dieser Weise, dann geht es in Moralität nicht primär um eine Selbstprojektion, sondern um Entsprechung, Antwort[90]. Unter dieser Voraussetzung tritt das Anderssein des Andern, das mich darin einschränkt, so zu sein, wie ich sein möchte, in ein ganz anderes Licht.

Gehört es nicht zu den schönsten Erfahrungen geglückten ehelichen Lebens, daß gerade dort, wo zwei in ihren Selbstprojektionen sich leidvoll aneinander reiben und dennoch zusammenbleiben, die Enge des je eigenen Denkens und Wollens aufgebrochen wird und jeder ungeahnte Möglichkeiten für sich selbst entdeckt und somit freier wird? „Identität, die sich nicht in verschlossener Repetition ihrer selbst ihrer je besseren Vernunft berauben will, kann sich nur in je und je realer Versöhnung mit dem Nicht-Identischen und somit als *offene Identität* vollziehen."[91]

Im Sinne des oben skizzierten Verständnisses einer theologischen Synthese ließe sich weiter fragen, ob das eben angerissene dialogische Verständnis von Moralität nicht tiefer der Botschaft von der Berufung des Menschen zur Teilnahme am innertrinitarischen Leben entspricht als der letztlich monologische Ansatz Kants.

Durch diese Überlegungen wäre zumindest eine sozialethische Grundlage gewonnen, die die notwendigen Beschränkungen und Verzichte, die das Zusammenleben der Kulturen auch von uns in Zukunft mit Sicherheit abverlangen wird, nicht nur unter der Überschrift des Identitätsverlustes, sondern der Chance zum Identitätszugewinn zu verstehen.

Wie das friedliche Zusammenleben unterschiedlichster Lebensentwürfe auf dem gleichen Territorium rechtlich organisiert werden kann, ist eine äußerst schwierige Frage. Das Prinzip der Subsidiarität wie das der Föderalität greifen zu kurz. Daher wird m. E. die Friedensfrage, die der neuzeitliche Staat erfolgreich an seine Außengrenze verlagert hat, in Zukunft mit Vehemenz in die Staaten zurückkehren. In der Bewältigung dieser Herausforderung ist nicht zuletzt christliche Sozialethik als ein theologisches Fach herausgefordert.

[90] Insofern möchte ich an der Thomanischen Grundbestimmung des moralischen Anspruchs als „lex" festhalten. Dies steht keineswegs zur Autonomie der Vernunft in Widerspruch.

[91] *W. Korff*, Reale Chancen zur Versöhnung. Gesellschaftliche Binnenmoralen und freiheitliche Rechtsordnung, in: *Burkhard Gladigow* (Hrsg.), Religion und Moral, Düsseldorf, 136–148, 145.

ThPh 72 (1997) 553–564

Moralische Verbindlichkeit und menschliches Richtigsein

Zur Rehabilitierung der Tugend

Von Berthold Wald

I. Paradigmenwechsel der neuzeitlichen Ethik

Das Nachdenken über ethische Fragen hat es nach einem Wort des Aristoteles nicht auf den bloßen Wissenszuwachs, sondern auf die Besserung des Menschen abgesehen[1]. Philosophische Ethik handelt demgemäß nicht zuerst von inhaltlichen Forderungen, von Geboten und Verboten, Pflichten und Normen, sondern von bestimmten Fähigkeiten der handelnden Person, das Gute in der konkreten Situation zu erfassen und auch zu tun. Eine solche Befähigung zu sittlichem Handeln läßt sich nicht trennen von der sittlichen Qualität der Person. Eben dieser innere Zusammenhang von Person und Handlung ist zum Ausdruck gebracht in einer knappen Sentenz, die sinngemäß folgendermaßen lautet: „Die Person und ihr Tun sind erst richtig durch die Tugend."[2] Dieser Satz findet sich viele Male bei Thomas von Aquin und ist so halberlei ein Zitat aus der Nikomachischen Ethik des Aristoteles. Genaugenommen ist die Tugend aber nicht selbst das Vermögen zu handeln, sondern dessen Vollendung: „potentiae complementum"[3]. Die Tugendethik gilt deshalb sowohl der griechischen Philosophie, insbesondere Platon und Aristoteles, wie den christlichen Theologen des Mittelalters als die angemessenste Gestalt der Ethik, der es um das Richtigsein der Person und ihrer Lebenspraxis zu tun ist.

Eine Gebote- oder Pflichten-Lehre hingegen, die bevorzugte Gestalt der neuzeitlichen Ethik, wendet sich unmittelbar an den rationalen Willen, welcher kraft seiner wesenseigenen Vernünftigkeit den Inhalt des moralischen Gesetzes in seiner Verbindlichkeit erfaßt. Die Funktion des moralischen Gesetzes gleicht dabei der eines Spiegels, worin der Handelnde die Rechtmäßigkeit bzw. Unrechtmäßigkeit seines Tuns erkennen soll. Aber ein solcher Spiegel sieht und handelt nicht; er bleibt notwendig passiv und befähigt nicht selbst zum gerechten Tun. Subjekt des Handelns ist die menschliche Person, von deren Urteilsfähigkeit, ihrer Affektivität, ihren Überzeugungen und Neigungen abhängt, ob das vor Augen gestellte Gute auch subjektiv als ein Gut erfaßt wird, das sie zum Handeln bewegt. Auch hier hat die antik-mittelalterliche Tugendethik das nicht zu umgehende subjektive Moment sittlicher Erkenntnis in einem kurzen Merksatz festgehalten, was uns zunächst wie eine Verkennung und Mißdeutung des sittlichen Bewußtseins erscheinen mag: „Qualis unusquisque talis finis ei videtur."[4] Es hängt von unserer persönlichen Beschaffenheit ab, was wir überhaupt als ein Ziel für unser Handeln erfassen.

Gemeint damit ist folgendes: Nicht jeder wird jederzeit verstehen können, worum es bei ethischen Fragen eigentlich geht. Das ist dann keine Frage mangelnder Intelligenz, sondern einer mangelnden sittlichen Disposition, sofern praktische Erkenntnis ja nicht bloß ein theoretisches Wahrnehmen ist, keine neutrale Feststellung von Tatsachen. Es geht darin um eine Stellungnahme, die uns mitbetrifft, eine Entscheidung zum Handeln, die vielleicht mit einem Verzicht, mit einem Verlust von etwas an sich Gutem oder Angenehmem verbunden sein kann. Eben deshalb gehört eine vorurteilslose Aufmerksam-

---

[1] Nikomachische Ethik II, 2; 1103b 26ff.: [...] „denn wir betrachten die Tugend nicht, um zu wissen, was sie ist, sondern um tugendhaft zu werden."

[2] „Virtus facit bonum habentem et opus eius reddit bonum." (*Thomas von Aquin*, Quaestiones disputatae, Virt. com., q. un., 1, unter Berufung auf *Aristoteles*, Nikomachische Ethik II, 6).

[3] Ebd.

[4] *Thomas von Aquin*, Sentenzenkommentar 2 d. 7, 1, 2; 2 d. 15, 1, 3; Summa contra Gentiles IV, 95; Summa theologiae I, II, 9, 2; Quaest. disp. de Malo 2, 3 ad 9. (Der Satz faßt das Ergebnis von Nikomachische Ethik III, 7 zusammen).

keit nicht weniger zur sittlichen Reife der Person, wie auch solche Dispositionen, die sich auf die affektive Seite des Handelns beziehen und welche den Handelnden in allen Umständen bereit sein lassen, das Gute zu tun, auch wenn es ihn selbst etwas kosten sollte. Dazu ist jedoch weit mehr verlangt als eine rein theoretische Einsicht in den Geltungsgrund des moralischen Gesetzes.

Rückblickend läßt sich der Paradigmenwechsel in der Ethik vom Mittelalter zur Neuzeit begreifen als der geschichtlich unvermeidliche und irreversible Versuch, die Idee einer universellen moralischen Verbindlichkeit mit der freien Selbstbestimmung des Einzelnen in Einklang zu bringen. Dahinter steht eine keineswegs willkürliche Abkehr von der bis dahin vorherrschenden politisch-ethischen Leitidee des „guten Lebens". Bereits in Aristoteles' Büchern über die Politik findet sich eine mögliche Erklärung dafür: „Die Menschen treten auch um des Lebens willen zusammen – denn vielleicht ist schon im Leben allein ein Teil des Guten zu finden – und erhalten die staatliche Gemeinschaft schon um des bloßen Daseins willen aufrecht."[5] Selbst wenn menschliches Leben ein naturgemäßes Ziel haben sollte, kommt dieses doch nur durch das Wollen der Einzelnen – und nicht von Natur – zur Geltung. Der Wille kann jedoch ebensogut auf das Leben selbst gehen, sofern zu leben das elementarste Verlangen darstellt, das von sich her „unbegrenzt ist"[6].

Diese von Aristoteles zwar für möglich gehaltene, aber nicht ernsthaft erwogene „Inversion der Teleologie" (R. Spaemann) wird jedoch mit Beginn der Neuzeit zum Ausgangspunkt für die politische Ethik. Demgegenüber hatten der gemeinsame Horizont des christlichen Weltbildes und die Homogenität der mittelalterlichen Gesellschaftsordnung es der Philosophie und Theologie bis dahin erlaubt, an dem überlieferten Vorrang des „guten Lebens" festzuhalten und diesen in einer Tugendlehre zu entfalten und weiterzudenken. Abendländische Tugendethik in diesem Sinn bedeutet: Das philosophische Interesse an moralischen Fragen richtet sich zuerst auf die Entfaltung und Verwirklichung der je eigenen Seinsmöglichkeiten des Menschen und darin auf das Richtigsein der menschlichen Person. Was wiederum für das Mittelalter besagt: Die philosophische Ethik interessiert nicht als solche, sondern als Teil einer theologisch gegründeten Lehre vom Menschen, sofern dieser als Bild Gottes geschaffen und zu einem Leben in der Gemeinschaft mit Gott berufen ist[7].

Mit der Reformation zerbricht der Konsens über den sinnstiftenden Horizont moralischer Fragen und verliert die Lehre von den natürlichen und übernatürlichen Tugenden des Menschen ihren einigenden Bezug. Die Erfahrung des europäischen Bürgerkriegs am Beginn der Neuzeit führt dazu, nach einer dauerhaften Grundlegung des gesellschaftlichen Friedens zu suchen, welche nur diesseits der konfessionellen Gegensätze gefunden werden kann. Eine philosophische Ethik muß sich jetzt, um konsensfähig zu sein, eines weitergehenden Urteils über das „gute und richtige Leben" enthalten und konzentriert sich ganz auf die moralische Begründung universal gültiger Rechtsprinzipien, um wenigstens das Überleben zu sichern[8]. Am Beginn der Neuzeit steht jedenfalls die Erfahrung, daß der „Wille zu leben" nur dann erfolgreich sein kann, wenn die jeweilige Vorstellung vom „guten Leben" (das aristotelische *euzen* oder die *eupraxia*) zur Privatsache wird.

„Moralische Verbindlichkeit" und nicht „menschliches Richtigsein" ist darum die

---

[5] Politik III, 6; 1278b 24ff.

[6] Ebd. I, 9; 1257b 40ff.

[7] Vgl. die Prologe zum II. und III. Teil der Summa theologiae des Thomas von Aquin. Damit steht diese Ethik formal unter einem theologischen Apriori, was der philosophischen Bedeutung ihrer materialen Aussagen jedoch keinen Abbruch tut (vgl. dazu *W. Kluxen*, Philosophische Ethik bei Thomas von Aquin, Mainz 1964).

[8] Eine konsequente Rechtfertigung für die Umkehrung der Rangordnung zwischen dem „gutleben" und dem bloßen „Überleben" hat zuerst *Jean Bodin* (De la république, 1577) versucht, indem er zwischen fundamentaleren Interessen, die zuerst verwirklicht sein müssen, und den höchsten Werten, die das Gewissen des Einzelnen binden, unterscheidet. (Vgl. *M. Kriele*, Einführung in die Staatslehre, Opladen ^{3}1988, 50 ff.)

Grundkategorie der neuzeitlichen Ethik. Die Universalisierungsbedingung im Begründungsanspruch der Ethik setzt die Entlastung von letzten Sinnfragen voraus, die nur im Gewissen des Einzelnen zu entscheiden sind. Die Tugenden werden zwar weiterhin um ihrer sozialen Nützlichkeit willen geschätzt, aber ihr Subjekt ist nicht mehr das Richtigsein der menschlichen Person, sondern der Bürger, der einerseits die mit seiner gesellschaftlichen Rolle verbundenen Verhaltensdispositionen ausbilden soll, andererseits jedoch als Individuum frei über die Letztorientierung seines Lebens entscheiden will.

Der Ausfall eines umgreifenden menschlichen Selbstverständnisses erzeugt so eine Spannung zwischen den gegensätzlichen Kräften von gesellschaftlich notwendiger Normierung und individuellem Freiheitsbewußtsein, die nur schwer auf Dauer in einem Gleichgewicht zu halten ist. Aus der unbedingten Gewissensfreiheit des Einzelnen entwickelt sich in der Folge ein immer weiter ausgreifendes Selbstbestimmungsrecht des Bürgers, demgegenüber sowohl die rechtliche Begrenzung von Verhaltensspielräumen wie die gesellschaftlichen Erwartungen an das bürgerliche Verhalten ihre Berechtigung erst nachzuweisen haben. Als Prüfstein gilt deren Verallgemeinerungsfähigkeit, wobei der Ethik oder dem ethischen Bewußtsein jetzt die Aufgabe zufallen soll, alle von außen kommenden Geltungsansprüche an der Universalisierungsbedingung zu messen. Das führt heute zu immer weitergehenden „moralischen" Attacken, beispielsweise auf die noch geltende grundrechtliche Bevorzugung der „bürgerlichen" Lebensformen wie Ehe und Familie, oder auch zu der Forderung nach einer freien Wahl der Geschlechterrolle, eben weil gesellschaftliche Konventionen und natürliche Anlagen kontingent seien und von sich aus keinen Anspruch auf zwingende moralische Anerkennung begründen könnten. Das ethische Bewußtsein der Neuzeit schwankte seither zwischen einem bürgerlichen Konventionalismus, der Tugend schlechthin mit bestimmten, zeitbedingten Verhaltensweisen identifiziert, und einem formalen moralischen Rigorismus, der umgekehrt die Kritik und den Abbau solcher Konventionen betreibt.

II. Wertethische Rehabilitierungsversuche der Tugend

Vor diesem Hintergrund schwer zu vereinbarender Tendenzen in der neuzeitlichen Ethik muß auch der Versuch Max Schelers gesehen werden, zu einem erneuerten Verständnis der Tugenden zurückzufinden. Sein programmatischer Artikel „Zur Rehabilitierung der Tugend" aus dem Jahr 1914[9] ist eine vehemente Attacke auf den verbürgerlichten Tugendbegriff des 19. Jahrhunderts und zugleich ein scharfer Angriff auf den Stoizismus des von ihm so genannten Formalismus der kantischen Ethik. Ihr hält Scheler entgegen, das sittlich Gute nicht als das Wirklichkeitsgemäße und die sittliche Haltung nicht als Hingabe an eine Sache zu verstehen, sondern sich auf den absoluten Wert der eigenen moralischen Gesinnung zurückzuziehen –, ab-solut dabei wörtlich genommen als Absonderung von den Dingen, als Welt-losigkeit. Dem sittlichen Stolz des neuzeitlichen Stoikers setzt Scheler die Tugend der Demut entgegen. Damit soll eine Haltung benannt sein, die das Gute nicht in sich selbst, sondern in der Anerkennung dessen findet, was als das Gut des Menschen – wenig später wird Scheler sagen, als „materialer Wert" – objektiv vorgegeben ist und woran sich die moralische Gesinnung auszurichten hat, um gut zu sein.

Wirkung erlangt dieser Vorstoß zu einer Rehabilitierung der Tugend jedoch erst mit dem wertethischen Ansatz seines Hauptwerks „Der Formalismus in der Ethik und die materiale Wertethik" (1913/1916), und zwar auf dem Umweg über Nicolai Hartmann, der Schelers Wertbegriff für seine „Ethik" (1925) übernimmt und auf die Tugendlehre anwendet. Die Tugenden erscheinen jetzt bei Hartmann als Haltungen, die an sittliche Grundwerte gebunden sind. Alle bereits erkannten Grundwerte gehören zu einem „Reich der Werte", das bislang drei Gruppen von Tugenden umfassen soll: die antiken

[9] Er wurde erstmalig 1915 in den „Abhandlungen und Aufsätzen" (spätere Auflagen „Vom Umsturz der Werte") veröffentlicht.

oder griechischen Tugenden, die noch einmal unterschieden werden nach den vier Kardinaltugenden platonischer Herkunft und dem aristotelischen Tugendsystem. Später folgt die Entdeckung solcher Tugendwerte, die erst im Christentum Bedeutung erlangt haben, wie vor allem der Nächstenliebe, merkwürdigerweise jedoch ohne die drei christlichen Haupttugenden Glaube, Hoffnung und Liebe zu erwähnen. Den Abschluß bildet eine dritte Gruppe von Tugenden, deren Zusammengehörigkeit und Herkunft kaum erkennbar ist und die offenbar nachtragen soll, was nicht so recht in die beiden vorangehenden Abschnitte hineinzupassen schien[10]. Ein Zusammenhang zwischen den einzelnen Tugenden darf allerdings nicht erwartet werden, handelt es sich doch in wertethischer Perspektive um „Sachverhaltswerte", die jeweils nur einen bestimmten Ausschnitt aus dem „Reich des sittlich Guten" wiedergeben können und die nur „auflesen, was das Wertbewußtsein der Zeitalter herausgearbeitet und einigermaßen faßbar gemacht hat"[11]. Die Bindung der Tugenden an Sachverhaltswerte in der phänomenologischen Ethik führt so zumindest in der Theorie zu einer Zersplitterung sittlicher Grundhaltungen, die einer Vielzahl von sittlichen Werten entsprechen sollen. Außerdem läßt die Interpretation der Tugenden als integrale Bestandteile eines „Reichs des sittlich Guten" nicht mehr erkennen, wie sich bei dem von Hartmann so bezeichneten „Auflesen" der Tugendwerte gültige Werte von geschichtlich bedingten Wertungen unterscheiden lassen. Diese Spannung zwischen dem absoluten Geltungsanspruch materialer Werte und der geschichtlichen Bedingtheit von Tugendwerten kennzeichnet dann auch die späteren Rehabilitierungsversuche im Umkreis von Scheler und Hartmann. So haben, um nur die beiden wichtigsten zu nennen, Dietrich von Hildebrand und Romano Guardini im Blick auf die jeweiligen Erfordernisse ihrer Zeit wiederum eigene und voneinander abweichende (selbst beim zweiten Hinschauen noch unzusammenhängende) Tugendkataloge aufgestellt[12]. Das führt schließlich bei Otto Friedrich Bollnow (in völliger Umkehrung der ursprünglichen Absicht Max Schelers) dazu, den Aspekt des geschichtlich Wandelbaren über den des Wesenhaften zu stellen, „weil es keinen innerlich systematischen Zusammenhang der Tugenden gibt"[13] und geben kann. Bollnows kleine Schrift wird damit zum Epilog auf all jene Rehabilitierungsversuche der Tugend, die einerseits – trotz der Ablehnung des Formalismus – noch allzusehr von der kantischen Utopie eines universalen „Reichs der Zwecke" geleitet waren und andererseits die Materialität der Werte nur in engem Zusammenhang mit zeitbedingten Wertungen auffinden konnten und an diesem Zwiespalt letztlich scheitern müssen.[14].

III. Wiederentdeckung der Tugenden in der Gegenwartsphilosophie

Das heute allenthalben feststellbare Interesse insbesondere an den moralischen Tugenden reflektiert vielleicht die Beunruhigung über bestimmte Langzeitfolgen des neuzeitlichen Selbstverständnisses nach dem „Verlust der Tugend"[15]. Dies neu erwachte Interesse an den Tugenden als Lebensform scheint darum zunächst einmal ein gesellschaftlich begründetes Phänomen zu sein und nicht das Ergebnis eines philosophi-

[10] Ethik, Berlin [4]1962; II. Teil, Abschnitte V-VII.

[11] Ebd. 417.

[12] *Dietrich von Hildebrand*, Sittliche Grundhaltungen, Mainz 1958; *Romano Guardini*, Tugenden. Meditationen über Gestalten sittlichen Lebens, Würzburg 1963.

[13] Wesen und Wandel der Tugenden, Berlin 1958, 29.

[14] Es hat zwar auch später noch einzelne Darstellungen auf dieser Linie gegeben, so z. B. von *H. Klomps*, Tugenden des modernen Menschen, Regensburg 1976. Deren annähernde Wirkungslosigkeit vermag jedoch kaum zu überraschen, schon allein wegen der Beliebigkeit der Auswahl, die mit der Perspektive der Modernität nun einmal verbunden ist. Jüngstes Beispiel für diese Einstellung ist der voluminöse Band von *U. Wickert*, Das Buch der Tugenden, Hamburg 1995, der mit dem Satz beginnt: „Tugenden sind modern."

[15] So lautet der deutsche Titel (Frankfurt 1995) von „After Virtue" (Washington 1981), womit Alasdair MacIntyre in Amerika und später auch in Deutschland der Diskussion über die „moralische Krise der Gegenwart" (dt. Untertitel) wesentliche Impulse gegeben hat.

schen Rehabilitierungsversuchs. Die Moralphilosophie jedenfalls wußte lange Zeit nichts Rechtes mit dem Thema anzufangen. Doch es gibt deutliche Anzeichen für eine Rehabilitierung der Tugenden sowohl im Kontext der Sozialphilosophie, der Politischen Theorie und Rechtsphilosophie wie auch der Moralphilosophie. Einige Beispiele sollen verdeutlichen, worum es hier geht.

1. Im Kontext der Sozialphilosophie

Aufschlußreich für den sozialphilosophischen Kontext ist die Debatte über die moralischen Grundlagen moderner Gesellschaften, die in Amerika unter dem Stichwort „Kommunitarismus" vor einigen Jahren begonnen wurde[16]. Man kann sie wohl am ehesten verstehen als Begleiterscheinung einer Kultur, welche auf dem prinzipiellen Vorrang des Individuums vor Staat und Gesellschaft beruht und die nun durch das Phänomen eines ausufernden Individualismus zunehmend in Sorge gerät über die Zukunftsfähigkeit der Gesellschaft. Deren innerer Zusammenhalt erscheint zunehmend bedroht durch soziale Bindungslosigkeit, die Flucht ins Private oder auch den Rückzug in computersimulierte virtuelle Eigenwelten. Es geht in dieser Diskussion nicht eigentlich um die Preisgabe des zugrunde liegenden Prinzips, es geht um die Begrenzung seiner Ambivalenz, sofern zu den ambivalenten Voraussetzungen der modernen Individualkultur wesentlich die Ersetzung heteronomer Bindungen durch die Idee der Autonomie oder der moralischen Selbstbindung gehört, worin die Würde eines geistig existierenden Wesens ernstgenommen ist.

Aber der Begriff der Selbstbindung, wie auch der Begriff der Würde, läßt zwei Deutungen zu, je nachdem, ob der Ton auf das Selbst oder auf die Bindung gelegt wird. Die auf Immanuel Kant zurückgehende Interpretation betont den objektiven Gehalt der Bindung, worin das individuelle Subjekt sich die Würde seiner Vernunftnatur selbst zu eigen macht, (mit den Worten Kants), „die Menschheit, sowohl in deiner Person, als in der Person eines jeden anderen"[17] zu achten. John Stuart Mill dagegen, ein Menschenalter nach Kant, greift schon der gerade erst beginnenden Ära der Existenzphilosophie voraus und formuliert damit das andere Moment im Selbstverständnis der Moderne. Er legt den Ton auf das Selbst und die Authentizität der Wahl: Die Wertschätzung moralischer Autonomie hängt ihm zufolge allein davon ab, „daß man eine Wahl trifft. Wer etwas tut, weil es Sitte ist, wählt nicht"[18]. Darum „ist seine eigene Art zu leben die beste, nicht weil sie die beste an sich ist, sondern weil sie sein eigener Stil ist"[19]. Wenn es folglich zur Würde eines geistigen Wesens gehören soll, grundsätzlich den Akt des Wählens über den Inhalt der Wahl zu stellen, dann ist der Ausdruck „moralische Selbstbindung" nur die undeutliche und in sich widersprüchliche Formel für eine stets vorläufig bleibende Endgültigkeit. Zugrunde liegt ihr die Weigerung, sich überhaupt durch Inhalte binden zu lassen, auch wo diese auf eigene Entscheidungen zurückzuführen sind. Aus zurückliegenden Beschlüssen geht keine andere Entschiedenheit hervor als die, zu der sich der Wille gegenwärtig entschließt[20].

---

[16] In Deutschland erstmals ausführlicher dokumentiert in dem Buch von *A. Honneth* (Hg.), Kommunitarismus. Eine Debatte über die moralischen Grundlagen moderner Gesellschaften, Frankfurt-New York 1993.

[17] GMS, BA 67.

[18] Über die Freiheit, Stuttgart 1988, 81.

[19] Ebd. 93. Aufschlußreich dazu ist vor allem *Ernst Tugendhat*, Selbstbewußtsein und Selbstbestimmung. Sprachanalytische Interpretationen (Frankfurt 1979), die Kapitel über Kierkegaard und Heidegger.

[20] Diese Sichtweise gelangt zwar erst in der Neuzeit, vor allem dann mit der sogenannten Existenzphilosophie zu breiter Wirkung; ihre Spur läßt sich indes zurückverfolgen über *Martin Luthers* „De votis monasticis" zu Wilhelm von Ockham und Johannes Duns Scotus. Letzterer durchbricht mit seinem Begriff der „libertas indifferentiae" erstmals mit aller Konsequenz das aristotelische Modell des Willens, welcher noch für Thomas von Aquin als von zwei Seiten her begrenzt zu denken ist: zuerst durch seine Natur, dann aber auch durch den Gebrauch, den er von sich selber macht und der sich in stabilen Dispositionen niederschlägt. (Vgl. *F. Inciarte*, Kontin-

Michael Sandel, einer der führenden Köpfe unter den Kommunitaristen und Kritiker dieser Ansicht, hat das so ausgedrückt: Was für das moderne Bewußtsein zählt, „sind nicht die von uns gewählten Zwecke, sondern unsere Fähigkeit sie auszuwählen“ [21]. Das moderne Subjekt versteht sich als ein Selbst, das prinzipiell außerhalb der eigenen Lebensgeschichte verbleibt. Sandel prägt dafür den Ausdruck das „ungebundene Selbst“, das in jedem Moment seines Lebens frei über sich verfügen will. Dieses ungebundene Selbst ist auf eigentümliche Weise geschichtslos; es gleicht darin seinem Widerpart, der reinen Vernunft, die wiederum für Kant den Bezugspunkt der moralischen Selbstbindung abgeben soll. Wo aber die Biographie nur ein äußerliches Faktum betreffen soll und das Subjekt sich nicht wesenhaft aus seinen Bezügen und seinem Gewordensein bestimmt, da bleibt der Gedanke an die Tugenden notwendig ohne reales Fundament. Von Tugenden kann jedenfalls so lange nicht sinnvoll die Rede sein, wie unterschieden werden soll zwischen den Überzeugungen, die man jeweils „hat“ und lebt, und der Person, die man „ist“.

Die Kommunitaristen erinnern demgegenüber an einen umfassenderen Begriff des menschlichen Subjekts, das sich weder aus der Geschichtslosigkeit seiner Vernunftnatur noch aus der aktuell gewählten Selbstdeutung angemessen verstehen läßt. Subjekt ist vielmehr der einzelne Mensch, dessen Selbst nicht diesseits der eigenen Lebensgeschichte existiert. Und Subjekt ist dieses menschliche Individuum vor allem als Mitmensch, sofern niemand bloß „in“, sondern auch „aus“ einem sozialen Lebenskontext heraus existiert. Das wiederum hat Konsequenzen für den Begriff der Gerechtigkeit, der sich nicht länger einseitig auf die Forderungen Einzelner an die politische Verteilungsgerechtigkeit beschränken läßt. Die wirkliche Existenzsituation des Menschen verlangt vielmehr eine Gerechtigkeit, die Tugend ist und in der Bereitschaft des Einzelnen besteht, nicht bloß für sich Gerechtigkeit zu fordern, sondern auch seinerseits zu geben, was den Anderen, insbesondere auch der Gemeinschaft, dem bonum commune (daher der Name Kommunitarismus), geschuldet ist.

2. *Im Kontext der Rechtsphilosophie*

Aber auch die andere, sich von Kant herleitende Auslegung moralischer Selbstbindung als frei gewählter Vernunftbindung des sittlichen Subjekts unterliegt heute einer zunehmenden Kritik, welche an die Unverzichtbarkeit von sittlichen Grundhaltungen erinnert. So wächst insbesondere in der Rechtsphilosophie und der Politischen Theorie die Skepsis bei denen, die eine Zeitlang geglaubt haben, die Geltungsansprüche der moralischen Vernunft würden sich unter idealen Bedingungen schon von selbst durchsetzen können. Es bedürfe dazu nur der Aufklärung des moralischen Bewußtseins und einer strukturellen Veränderung der Gesellschaft, und nicht ebensosehr einer veränderten Einstellung der Person. Bezeichnenderweise heißt es jetzt bei Jürgen Habermas in seinen erst vor wenigen Jahren erschienenen „Beiträge[n] zur Diskurstheorie des Rechts und des demokratischen Rechtsstaats“, daß „Normativität und Rationalität [...] jedenfalls von sich aus die Umsetzung der Einsichten in motiviertes Handeln nicht sicherstellen können“ [22]. Eine Vernunftmoral in der Tradition Kants ermögliche wohl „ein Wissen, das zwar der Orientierung im Handeln dienen soll, aber zum richtigen Handeln nicht auch schon *disponiert*“ [23]. Habermas mißtraut am Ende auch der erwünschten moralischen Disposition des Handelnden und setzt neuerdings auf rechtlichen Zwang (!), um der moralischen Vernunft zur Wirksamkeit zu verhelfen: „Eine Vernunftmoral ist in dem Maße, wie sie in den Motiven und Einstellungen ihrer Adres-

---

genz und Willensfreiheit. Bemerkungen über den Begriff der Menschenwürde; in: NHP 24/25 [1985] 106–145).

[21] *M. Sandel*, Die verfahrensrechtliche Republik und das ungebundene Selbst; in: *Honneth* (s. o. Anm. 16) 24f.

[22] Faktizität und Geltung. Beiträge zur Diskurstheorie des Rechts und des demokratischen Rechtsstaats, Frankfurt 1992, 19.

[23] Ebd. 145 (Herv. im Original).

saten nicht hinreichend verankert ist, auf ein Recht angewiesen, das normenkonformes Verhalten bei Freistellung der Motive und Einstellungen erzwingt." [24]

Kurz gesagt: Tugenden als moralische Disposition der handelnden Person sind immerhin wünschenswert; sicherheitshalber benötigen wir aber noch das zwingende Recht für die Uneinsichtigen und moralisch Indisponierten. Habermas ist damit seinen bürgerlichen Kritikern weit entgegengekommen, auch wenn er seine inzwischen erreichte Position als rechtsphilosophische Variante seiner Diskurstheorie auszugeben sucht. Die tatsächliche Abkehr vom Glauben an die Macht der reinen Vernunft ist jedoch nicht zu übersehen. Sie geht daraus hervor, daß der „herrschaftsfreien Kommunikation" jetzt nicht mehr zugetraut wird, von selbst in einen „wahren Konsens" zu münden, wenn der Diskurs nur lang genug fortgesetzt wird. Harald Weinrich hatte vor Jahren schon auf die hier zugrundeliegende Selbsttäuschung aufmerksam gemacht. Wo sich der erreichbare Konsens einzig auf das endlose Weiterreden stützen kann, da entscheidet am Ende nicht die Vernunft, sondern die „Diktatur des Sitzfleisches" [25]. Schließlich findet der Diskurs ja nicht unter reinen Geistern statt, sondern muß mit realen Teilnehmern zu Ende gebracht werden, deren unterschiedliche Überzeugungen nicht restlos aus der höheren Warte der Vernunft zur Deckung gebracht werden können [26]. Wenn nicht zu den Regeln des Diskurses die weitere hinzugefügt werden soll, „daß alle Teilnehmer ein chancengleiches Sitzfleisch haben" [27], dann tut die Diskursethik heute zweifellos gut daran, über Sinn und Notwendigkeit von Tugenden nachzudenken.

3. Im Kontext der Moralphilosophie

Der Zusammenhang von moralischem Urteil und Handlungsdisposition ist in der heute besonders stark rezipierten englischen Moralphilosophie (wohl unter dem Einfluß von Kants philosophischem Widerpart David Hume) immer präsent geblieben und von dem einflußreichen Oxforder Moralphilosophen Richard M. Hare vor einigen Jahren (in seinem Buch „Moral Thinking") noch einmal verdeutlicht worden [28]. Seine Bemerkungen über die Wechselbeziehung von Wissen und Handeln, von Einsicht und Lebenspraxis, erinnern an die bereits von Aristoteles [29] diskutierte Tatsache, daß (mit den Worten R. Hares) „Logik allein uns nicht von Überzeugungen [...] bis zu Handlungsdispositionen katapultieren" kann [30]. Es bedarf für Hare der „sogenannten moralischen Tugenden", um unseren Überzeugungen entsprechend handeln zu können. Und umgekehrt: Welche Überzeugung wir jeweils haben, hängt nicht zuerst an einer unwiderstehlichen Nötigung durch die Vernunft, sondern an der moralischen Disposition und den Wertungen der handelnden Person. „Amoralismus" wäre darum für Hare mit der leeren Universalität des reinen Vernunftstandpunkts durchaus vereinbar; dagegen „können wir bestenfalls nicht-moralische Gründe vorbringen" [31], wie etwa die Wahrscheinlichkeit, daß eine Lebensauffassung scheitern wird, die moralische Bindungen ignoriert [32].

Hare gibt darum zu bedenken: „Wenn Moral ein lebensfähiges Unternehmen sein

---

[24] Ebd. 148.

[25] *H. Weinrich*, System, Diskurs und die Diktatur des Sitzfleisches; in: Merkur 26 (1972) 809.

[26] Die Irrealität dieses Standpuktes liegt in einer „Über-Objektivierung", die von *Thomas Nagel* sehr treffend schon im Titel seines Buches kritisiert worden ist: The View from Nowhere, New York, Oxford 1986; dt.: Der Blick von Nirgendwo, Frankfurt 1992.

[27] *Weinrich* 809.

[28] Deutsch: Moralisches Denken: Seine Ebenen, seine Methode, sein Witz (Kap.11 „Klugheit, Moral und Supererogation"), Frankfurt 1992, 258–277.

[29] In seiner Schrift „De anima" III, 9–11.

[30] *Hare* 259.

[31] Ebd. 260.

[32] Eine grundsätzliche Kritik der Position Hares vom Standpunkt der abendländischen Tugendlehre gibt *Peter Geach* in seinem Buch „The Virtues", London-New York-Melbourne 1977, überdies die einzige Darstellung (neben derjenigen von Josef Pieper vgl. Anm. 56), die eine philosophische Verteidigung aller sieben Haupttugenden unternimmt.

soll", dann müssen wir bereits im voraus „davon überzeugt sein, daß wir, so wir uns die moralischen Zwecke und Prinzipien zu eigen machen, eine vernünftige Chance haben, sie durchzuführen und nicht sinnlos bei dem Versuch dazu draufzugehen"[33]. Eine „vernünftige Chance", mit unseren moralischen Prinzipien zu überleben, haben wir jedoch nur durch eine „Erziehung zur Tugend – sogar zu einem Mehr an Tugend, als es die Allerweltsprinzipien verlangen"[34]. Man kann auch sagen, wie es im Titel eines von Karl Rahner und Bernhard Welte vor Jahren herausgegebenen Buches heißt: Gefordert ist heute wieder der „Mut zur Tugend"[35]. „Denn", so Hare, „gewöhnlich sind dergestalt erzogene Menschen glücklich"[36]. Für Habermas, der hier zurückhaltender argumentiert, sollen „folgenorientierte Klugheitserwägungen"[37] gegenüber der sanktionsbewährten Institution des Rechts immerhin sicherstellen können, daß wir nicht unglücklich werden.

Nun gelangt keine Ethik dahin, irgendwelche Maßstäbe für sittliches Handeln angeben zu können ohne den Bezug auf ein bestimmtes Menschenbild. Es genügt hier keineswegs, sich einfachhin auf das vorherrschende Bewußtsein einer Wertordnung zu berufen, welches die konkrete Handlungsorientierung erleichtern soll. Auch Wertordnungen sind nichts weiter als gesellschaftlich vermittelte Selbstdeutungen des Menschen, die ihrerseits begründungsabhängig sind[38]. Wer sittliche Forderungen in sittlichen Werten begründet sieht, muß jedenfalls implizit eine Vorstellung davon haben, warum ihre Anerkennung auch gut ist für den, von dem sie gefordert wird. Der oft bemühte Einwand, wonach ein Sollen niemals abzuleiten sei aus einem Sein, trifft nur eine bestimmte Konzeption des menschlichen Seinsverhältnisses. Denn der Bezugspunkt für das moralische Sollen ist gerade nicht das nackte, noch uninterpretierte Sein, „the brute facts" im Sinne David Humes, wovon die Behauptung eines naturalistischen Fehlschlusses auszugehen scheint. Sondern zugrunde liegt immer schon ein bestimmtes Seinsverständnis, „eine bestimmte Interpretation des Seins"[39], ohne welche in der Tat ein Sollen nicht sinnvoll in bezug auf ein Sein ausgesagt werden kann.

„Sollen" steht so in einem unmittelbaren Zusammenhang mit unserem Verständnis von der Natur oder dem Sein dessen, der etwas soll. Näherhin ist darin angezeigt, daß jeweils ein bestimmter Mangel vorliegt, daß etwas fehlt, was zu einem Wesen gehört, um in vollkommener Weise zu sein, worauf es von seiner Natur her angelegt ist. Dieser Mangel, welcher der Idee des Sollens zugrunde liegt, hat jedoch in der abendländischen Denktradition zwei bis heute wirksame Deutungen erfahren, die jeweils Ausdruck eines spezifischen Menschenbildes sind. Näher an unserem heutigen Selbstverständnis liegt erwartungsgemäß eine Vorstellung vom Sein des Menschen, die als spezifisch neuzeitlich gelten kann. Unter der im Sollen bezeichneten Defizienz ist hier ein naturhafter Egoismus verstanden, der mit der Bedürfnisstruktur des Menschen als Sinnenwesen gleichgesetzt wird. Der freie Wille dagegen folgt nach dieser Ansicht keinerlei von Natur wirksamen Neigungen und ist ein moralischer Wille zu nennen, soweit er sich die Selbstgesetzgebung der Vernunft zu eigen macht. Das moralische Gesetz dient insofern zuerst der Bewußtmachung eines von Natur auf Selbsterhaltung und die Durchsetzung eigener Interessen fixierten Selbstverhältnisses der Person[40].

---

[33] *Hare* 276.

[34] Ebd.

[35] *K. Rahner, B. Welte*, Mut zur Tugend. Über die Fähigkeit, menschlicher zu leben, Freiburg-Basel-Wien 1979.

[36] *Hare* 276.

[37] *Habermas* 148.

[38] Vgl. dazu *E.-W. Böckenförde*, Zur Kritik der Wertbegründung des Rechts; in: *ders.*, Recht, Staat, Freiheit. Studien zur Rechtsphilosophie, Staatstheorie und Verfassungsgeschichte, Frankfurt 1991, 67–91.

[39] *A. Pieper*, Pragmatische und ethische Normenbegründung. Zum Defizit an ethischer Letztbegründung in zeitgenössischen Beiträgen zur Moralphilosophie, München 1979, 19.

[40] Bereits Martin Luther hat die Funktion des Gesetzes so verstanden und damit maßgeblich auf das weitere Verständnis eingewirkt (vgl. *G. Ebeling*, Zur Lehre vom triplex usus legis in der

Dieses Selbstinteresse liegt damit außerhalb des menschlichen Verantwortungsbereichs, eben weil es mit der Bedürfnisrichtung der menschlichen Natur zusammenfällt und nicht der Rationalität des freien Willens entspringt. Sittliche Tugend besteht von dort her gesehen in der Kompensation eines natürlichen Mangels an Gerechtigkeit; ihr Zweck ist in erster Linie zu begreifen als moralische Nachbesserung des Menschen in der Hinsicht, in welcher ihn seine Natur gewissermaßen im Stich gelassen hat.

Bei Richard Hare ist diese anthropologische Prämisse greifbar in seiner These von der Unverzichtbarkeit der Tugenden für jedweden Erfolg im Handeln, sei dieser nun sittlich verantwortbar oder nicht. Sonst wäre kaum verständlich, weshalb Hare der Meinung sein kann, daß „viele der sogenannten moralischen Tugenden" – selbst bei Aristoteles – eigentlich und richtiger *„instrumentelle* moralische Tugenden" zu nennen sind, da sie ja „für den Erfolg im *Egoismus* genauso vonnöten [seien], wie in der Moral" [41]. Hare denkt dabei an die Tugenden Tapferkeit und Selbstbeherrschung, aber auch an die Klugheit, weil „zu tun, was wir tun sollten, [...] nicht immer in unserem prudentiellen Interesse" liegt und es darum für ihn „schwer zu begreifen [ist], warum irgendjemand je geglaubt haben soll, daß es das doch sei", daß also Klugheit und Sittlichkeit sich gegenseitig einschließen [42]. Eben dieser „Glaube" bestimmt die moralphilosophische Tradition vor Beginn der neuzeitlichen Philosophie.

IV. Zur Differenz von modernem und abendländisch-christlichen Tugendbegriff

Die modernen Schwierigkeiten im Verständnis der Tugenden werden deshalb weniger auf eine Horizontverschiebung beim Übergang von der Antike zum Mittelalter zurückzuführen sein, wie man zunächst meinen könnte. Sie gründen weit mehr in der Differenz zwischen dem abendländisch-christlichen Menschenbild auf der einen und dem Selbstverständnis des neuzeitlichen Menschen auf der anderen Seite, das in den meisten späteren Ethikkonzeptionen vorausgesetzt ist und damit implizit weite Teile der modernen Moralphilosophie beherrscht. So wird von einem spezifisch neuzeitlichen Verständnis her der im Begriff des Sollens stets mitgedachte Mangel dessen, was nicht ist, aber sein sollte, allein negativ als ein zu überwindendes natürliches Hindernis auf dem Weg zu moralischer Vollkommenheit gedeutet.

Man kann das in einem Sollen mitzudenkende Defizit an Vollkommenheit jedoch auch positiv verstehen als Weg zu einer natürlichen Vollkommenheit des Subjekts, und das heißt eben: nicht ausschließlich als einen zu behebenden naturalen Defekt, sondern – mit Aristoteles und Thomas von Aquin – als ein noch unrealisiertes ontologisches Potential einer auf Erfüllung und Vollendung hin angelegten menschlichen Natur. Gemeint ist dann die im Wesen des Menschen liegende Möglichkeit „mehr" sein zu können, als er zunächst einmal faktisch ist. Der im Begriff des Sollens vorausgesetzte Mangel besteht hier in der noch unerfüllten Potentialität menschlicher Anlagen, deren Verwirklichung nicht schon von selbst oder von Natur zustandekommt, sondern an die Mitwirkung der handelnden Person gebunden ist. Die oftmals negativ formulierte Ermahnung (Du sollst nicht ...) richtet sich dabei nicht gegen die Natur, sondern gegen deren Perversion. Tugend meint demgemäß vor allem die Entfaltung naturhafter Möglichkeiten und nicht deren Unterdrückung. Im Hinzukommen der Tugenden geschieht so die Fortsetzung von etwas, das längst begonnen hat und im richtigen Handeln sein Ziel erreichen soll. „Lange bevor er sich frei entscheidet, will ‚es' bereits mit dem Menschen auf das ihm gemäße Ziel hinaus; wie ein abgeschossener Pfeil *ist* er schon unterwegs." [43] Tugend bedeutet so, mit einer Formulierung, welche Thomas von Aquin von Aristoteles übernimmt,

reformatorischen Theorie; in: *ders.*, Wort und Glaube, Bd. I, Tübingen 1960, 50–68).

[41] *Hare* 263 (Herv. von mir, B. W.).

[42] Ebd. 261.

[43] *J. Pieper*, Menschliches Richtigsein; in: Josef Pieper Lesebuch, München 1981, 16.

die Realisierung des „ultimum potentiae" – des Äußersten dessen, nicht was einer lediglich soll, sondern was er im Grunde selber will[44].

Natürlich ist hierin ein keineswegs selbstverständlicher „Vorbegriff des Guten"[45] bereits vorausgesetzt, die „Vorstellung eines Seins, das keine Defizienz, keinen Mangel aufweist, das sozusagen in sich gut ist und somit als Vorbild [...] dienen kann"[46]. Aber das unterscheidende Moment der abendländischen Tugendlehre liegt nicht darin, eine endgültige, inhaltlich genau zu umschreibende Vorstellung vom Guten zu besitzen, die von einem moralischen Willen zu allen Zeiten anzuerkennen wäre. Das Besondere der Tugendethik liegt in der Einsicht, daß ein solcher Vorbegriff des Guten nicht außerhalb des menschlichen Wollens, und das will besagen, nicht außerhalb der menschlichen Praxis und der ihr immanenten Güter gesucht werden kann. Das eigentlich Gewollte und Gesuchte ist von der abendländischen Lebenslehre vor allem verstanden worden als erfüllte und erfüllende Begegnung mit Realität, als Einssein mit einer Wirklichkeit, die vor allem einen Namen hat: Person. Nicht von ungefähr gilt darum bei Aristoteles die Freundschaft als höchste sittliche Tugend des Menschen, wie im Christentum die Gottes- und Nächstenliebe. Ihr Vorrang vor allen anderen Tugenden geht daraus hervor, daß in der Freundschaft wie in der Liebe der Mensch nicht bloß richtig ist, sondern allein wahrhaft glücklich sein kann[47].

Das Glück als Kriterium des Guten und der naturhafte Wille des Menschen als Voraussetzung der Moralität? Unter dem Eindruck der kantischen Moralkritik ist man vielleicht geneigt, die ohnehin niemals vollständig und im voraus zu konkretisierende teleologische Betrachtungsweise des Menschen aufzugeben. Die skeptische Grundhaltung des neuzeitlichen Empirismus scheint allein kompatibel mit einem formalen, ungeschichtlichen Kriterium von Moralität. Doch der moralpsychologisch begründete Skeptizismus wie auch der Vorwurf des Eudaimonismus, der dem naturhaften Glücksverlangen die Reinheit der moralischen Gesinnung entgegenhält, folgt erst aus der verkürzenden Interpretation einer bestimmten Seite menschlicher Selbsterfahrung. Ihr zufolge ist die Selbstsucht des Menschen nicht allein in seiner verkehrten Selbstliebe zu sehen – diese ist weder in der Antike noch im Mittelalter geleugnet noch für das eigentlich Natürliche am Menschen gehalten worden. Sondern jene Interpretation besagt, daß menschliche Selbstsucht auch als die Wurzel seines naturhaften Verlangens nach Erfüllung und Glück anzusehen sei, worüber er nicht einmal selbst verfügen kann[48]. Demgegenüber bezeichnet aber der leicht zu mißdeutende anthropologische Grundsatz der antik-mittelalterlichen Ethik: „Alle Menschen wollen von Natur glücklich sein" lediglich die Struktur von Handeln überhaupt – noch vor der Unterscheidung in sittlich gut und sittlich schlecht. Er rechtfertigt keineswegs eine beziehungslose Selbstliebe; er weist vielmehr eine Richtung, in welcher unsere Intentionen zu berichtigen sind, nicht sofern wir unser Glück wollen sollen – ein zudem widersinniger Gedanke – , sondern sofern wir nur das wollen sollten, was uns in Wahrheit angemessen ist und sich in seiner Angemessenheit daran zeigt, daß wir mit ihm wahrhaft und auf Dauer glücklich sein können. Glück, bezogen auf die konkrete Intention des Handelnden, ist hier wesentlich ein konsekutives Moment: Wir intendieren gewöhnlich nicht den subjektiv empfundenen Glückszustand als solchen, sondern etwas objektiv Gegebenes, zu dessen Natur es aller-

---

[44] „Per virtutem ordinatur homo ad ultimum potentiae" („Virt. com." 11 ad 15, mit Bezug auf *Aristoteles* De Caelo I, 11; 281 a 14, a 18).

[45] *Pieper*, Normenbegründung 18f.

[46] Ebd. 19.

[47] Vgl. *J. Pieper*, Alles Glück ist Liebesglück. Selbstlosigkeit und/oder Glücksverlangen in der Liebe, Hamburg 1992 (demnächst in Werke, Bd. 8). Zum Verhältnis von Tugend und Glück siehe auch den Beitrag von *H.-B. Gerl-Falkovitz*, Glück ohne Tugend? In: *H. Fechtrup, Fr. Schulze, Th. Sternberg* (Hg), Aufklärung durch Tradition (Dokumentationen der Josef Pieper Stiftung 1), Münster 1995, 59–71.

[48] So jedenfalls Martin Luther in seiner Kritik an der aristotelischen Ethik und Psychologie, deren Auswirkung auf die weitere Problemstellung in der Ethik kaum überschätzt werden kann. (Vgl. dazu *B. Wald*, Person und Handlung bei Martin Luther, Weilheim 1993, 44f.)

dings gehört, daß es glücklich machen kann[49]. Augustinus hat diesen Zusammenhang objektiver Entsprechungen dann explizit dazu benutzt, Tugend zu definieren als „ordo amoris“[50] – als geordnete Liebe zu dem, was wir lieben sollten, weil es gut für uns ist. Derselbe Gedanke findet sich bei Thomas von Aquin ausgesprochen in dem Satz, wonach die Tugenden uns in den Stand versetzen, unseren naturhaften Neigungen – nicht etwa zu widerstehen, „im Kampfe“ (Kant) –, sondern ihnen gerade auf gebührende Weise zu folgen[51].

Nicht eine auf die eigene Erfüllung hin angelegte Natur steht so der Verwirklichung des Guten im Wege – das ist der spezifisch neuzeitliche Verdacht in bezug auf die teleologische Struktur des Handelns – allein wir selbst sind es, die das, was in Wahrheit gut für uns sein kann, auf verkehrte, d. h. auf selbstische Weise intendieren und nicht weil es objektiv gut, anerkennungswürdig oder einfachhin liebenswert ist. Die menschlichen Tugenden sind darum Ausdruck und Prinzip einer bestimmten Einstellung zum Guten, sofern es dabei auf uns selbst ankommt, und zwar sowohl im Hinblick darauf, was wir wählen – dazu bedarf es der Tugend der Klugheit – als auch bezogen darauf, wie wir zu dem stehen, was wir wählen sollten – und das ist Sache der moralischen Tugenden.

V. Rehabilitierung der abendländischen Tugendethik im Werk Josef Piepers

Es wird naturgemäß nicht leicht sein können, über die hinter uns liegende Epochenschwelle hinweg den Sinn und die sachliche Berechtigung des hier nur in einem einzigen Punkt näher beschriebenen Menschenbildes einsichtig zu machen[52]; die geschichtliche Entwicklung bewirkt ja nicht bloß eine Verdrängung und ein Vergessen des Alten, sondern ebensosehr auch eine Veränderung – vor allem durch die fixierende schulmäßige Interpretation. MacIntyre, der diesen Veränderungsprozeß zu beschreiben sucht, bleibt eher skeptisch, was die Chancen einer wirksamen Rehabilitierung der Tugendethik unter den Verstehens- und Lebensbedingungen moderner Gesellschaften anbelangt. Was für ihn „in dieser Situation zählt, ist die Schaffung lokaler Formen von Gemeinschaft, in denen die Zivilisation und das intellektuelle und moralische Leben über das neue finstere Zeitalter hinaus aufrechterhalten werden können, das bereits über uns gekommen ist“[53].

Seine Skepsis beruht aber nur zum Teil auf empirischen Annahmen hinsichtlich der durch die veränderte kulturelle Situation vorgegebenen Verstehens- und Realisierungsbedingungen. Sie folgt zum anderen Teil aus seiner Reduktion einlösbarer Wahrheitsansprüche in der Moralphilosophie auf eine reine Hermeneutik des Sinnverstehens, weil für ihn „Moralphilosophie [...] stets die Moral eines besonderen sozialen und kulturellen Standpunktes [ausdrückt], so sehr sie sich auch bemüht, mehr als das zu erreichen“[54]. Seine Zurückweisung nicht geschichtsgebundener Wahrheitsansprüche richtet

---

[49] Zur Deutung des Glücks als konsekutives Moment vgl. *H. Pauli*, Einsicht und moralische Phantasie, Regensburg 1986, Kap. 7: „Handeln und Enttäuschung: Zum Verhältnis von Glück und Moral“ (und die dazugehörigen Literaturangaben).

[50] De moribus Ecclesiae 15; Migne, PL 32, 1322.

[51] „Virtutes perficiunt nos ad prosequendum debito modo inclinationes naturales.“ (Summa theologiae, II, II, 108, 2). Wie Augustinus bezeichnet Thomas gelegentlich die naturhaften Neigungen auch mit dem Wort „amor“, die Liebe in uns, die durch die Tugend geordnet werden soll: „Per virtutem [...] ordinatur amor in nobis.“ (Ebd., I, 2, 55, 1 ad 4.)

[52] Für eine umfassendere Darstellung siehe die Beiträge von *Josef Pieper*: Tugendlehre als Aussage über den Menschen; in: Tradition als Herausforderung, München 1963, 151–159; Über das christliche Menschenbild, München ^{7}1964; Menschliches Richtigsein. Die Kardinaltugenden neu bedacht; in: *H. Fechtrup, Fr. Schulze, Thomas Sternberg* (Hrsg.), Nachdenken über Tugenden, Münster 1996, 65–80 (darin auch ein Vortrag *Josef Piepers* zur Entstehungsgeschichte seiner Tugendschriften: Planen oder Geplant-sein? 57–63).

[53] *MacIntyre* 350.

[54] Ebd. Postscript zur 2. Auflage, 356.

sich vor allem gegen den Begründungsanspruch der analytischen Philosophie, die umgekehrt versucht, aus geschichtlichen Bezügen auszusteigen und die Genese eines Gedankens strikt von seiner Geltung zu trennen.

Beiden Positionen gegenüber ist aber noch eine dritte vorstellbar, welche gewissermaßen dazwischenliegt und die Abhängigkeit eines Gedankens von einem Überlieferungskontext nicht gegen seine Geltung auszuspielen braucht. Sie läßt sich am ehesten charakterisieren als „philosophierende Interpretation", d. h. als ein Verfahren, das über den zu interpretierenden Sinn einer Äußerung, eines Textes, eines Mitteilungszusammenhangs zu einer umfassenderen Einsicht in die Sache vorzudringen sucht, die im eigenen Vorwissen bereits ein stückweit erschlossen ist[55]. Das Philosophische daran, die Richtung auf Wahrheit, kommt jedoch erst in dem Bemühen zur Geltung, den erschlossenen Sinn an den Phänomenen, die uns jeweils gegeben sind, „wahr" zu machen. Sinnverstehen ohne begleitenden Wirklichkeitsbezug läßt ansonsten ebenso orientierungslos, wie ein Wahrheitsinteresse ohne den verstehenden Bezug auf Sinn notwendig arm und unerfüllt bleiben muß.

Dieser Zusammenhang von Wahrheit und Sinn gilt nun ebenfalls für die Moralphilosophie. Praktische Wahrheit, worauf es hier vor allem ankommt, ist ja am allerwenigsten etwas Feststehendes, Abgeschlossenes, Endgültiges; sie ist überhaupt nichts Vorliegendes, das sich bereits theoretisch beschreiben ließe, sondern jeweils Entwurf und Berichtigung menschlicher Praxis. Das gleichwohl erforderliche Maß für die Angemessenheit und die Wahrheit dieser Praxis kann wegen der Unvorhersehbarkeit und Veränderlichkeit im einzelnen nicht besser vermittelt werden als über eine Verdeutlichung der Sinnbezüge eines gelungenen menschlichen Lebens: Dazu gehören wesentlich Vertrauen, Hoffnung und Liebe in Offenheit für die Person des anderen, Gerechtigkeit im Umgang miteinander, Klugheit als notwendige Sachlichkeit der Erkenntnishaltung, Tapferkeit und Selbstzucht, wo die praktische Umsetzung des Erkannten nicht durch Mutlosigkeit und eigene Vorlieben behindert werden soll.

Es ist diese Idee des gelungenen Lebens, die in der abendländischen Tugendlehre ausformuliert und überliefert wird, auch wenn das antike Bild der Tugenden durch seine Integration in eine spezifisch christliche Tugendlehre mit ihrem transzendenten Bezugspunkt des individuellen Heilssinnes ein Stück weit „entpolitisiert" worden ist. Überliefern verlangt jedoch – damals wie heute – eine möglichst vollständige Aneignung des Sinns, die interpretierende Vergegenwärtigung des ursprünglich Gemeinten durch seinen Bezug auf die konkrete menschliche Lebenswirklichkeit. Einer, der das Prinzip der philosophierenden Interpretation konsequent auf die Ethik angewendet und damit der Rehabilitierung des Tugendbegriffs wesentliche Anhaltspunkte zurückgegeben hat, ist Josef Pieper. Aus seiner philosophierenden Rekonstruktion der vier Kardinaltugenden Klugheit, Gerechtigkeit, Tapferkeit, Zucht und Maß sowie der drei theologischen Tugenden Glaube, Hoffnung und Liebe geht in beachtenswerter Weise hervor, warum eine Tugendethik auch heute die angemessenere Gestalt einer Ethik bleiben kann, für welche sich das Gute nicht schon im sittlich Guten erschöpft. Tugendethik in der überlieferten Gestalt, wie sie bei Pieper verstanden ist, soll der Entfaltung des Lebens dienen, ohne deshalb schon seine Erfüllung zu sein. In der konsequenten Vermeidung eines selbstgenügsamen Ethizismus, der lange Zeit mit dem Verständnis der Tugenden überhaupt verbunden war, liegt vermutlich die wichtigste Voraussetzung zu ihrer Rehabilitation[56].

---

[55] Vgl. dazu *J. Pieper*, Über das Zuhören und die philosophierende Interpretation; in: *ders.*, Weistum, Dichtung, Sakrament. Aufsätze und Notizen, München 1954, 11–23. *B. Wald*, Wahrheit und Sinn. Über eine Konvergenz von analytischer und hermeneutischer Perspektive im Philosophiebegriff Josef Piepers; in: SJP 40 (1995) 131–139.

[56] *J. Pieper*, Werke in acht Bänden (Hg. *B. Wald*), Band 4, Ethik und Anthropologie. Das Menschenbild der Tugendlehre, Hamburg 1996. Alle sieben Einzeldarstellungen Josef Piepers zum Sinn der abendländisch-christlichen Tugendlehre sind hier erstmals in ihrer sachlichen Zusammengehörigkeit in einem Band ediert.

ThPh 72 (1997) 565–573

„Anonyme Christen" und „konfessioneller Verein" bei Karl Rahner

Eine Bemerkung zur Terminologie und zur Frage der Interpretation seiner frühen Theologie

Von Albert Raffelt

1. Die „anonymen Christen" als Plakat

Es gibt eine Reihe von Begriffen und Benennungen, in denen Karl Rahner auf besonders plakative Weise Grundaussagen seiner Theologie formuliert hat und die daher zu Markenzeichen wie umgekehrt zu „roten Tüchern" in der Diskussion dieser Theologie geworden sind. Die Thesen um die „anonymen Christen" gehören in die erste Reihe, da sie besonders publikumswirksam vorgetragen wurden – durch Anita Röpers Buch *Die anonymen Christen*[1], Rahners „Begleitmusik" dazu[2] u. a. m., bis in Nachschlagewerke[3] und Begriffsthesauri[4] vorgedrungen sind, anderseits aber bis in den engsten Umkreis Rahners Widerspruch gefunden haben[5] und in der Auseinandersetzung Hans Urs von Balthasars mit Rahners Theologie den Höhepunkt an bissiger Polemik hervorgerufen haben[6]. Rahner hat bis in seine letzten Lebenstage hinein den plakativen Begriff gern heruntergespielt[7], die Sache freilich immer vertreten[8].

2. Die theologische Herkunft

Der sachliche Gehalt des Theologoumenon ist vor allem seit der gründlichen Studie von Nikolaus Schwerdtfeger[9] überzeugend ausgearbeitet und in seiner Stellung im Werk Rahners bestimmt worden. In seinem Aufsatz „Der ‚anonyme Christ' in der Theologie Karl Rahners"[10] hat Schwerdtfeger nochmals eine luzide Darstellung der

---

[1] Mainz 1963 und *Dieselbe*, Sind Heiden Christen? (Entscheidung 37). Kevelaer 1965.

[2] Die anonymen Christen, in: *K. Rahner*, Schriften zur Theologie. Bd. 6. Einsiedeln 1965, 545–554, u. ö. bis hin zum Stichwort „Anonymer Christ", in: HPTh 5 (1972) 19, jetzt in: *K. Rahner*, Sämtliche Werke. Bd. 19. Freiburg 1995, 494.

[3] Vgl. MEL Band 2, 1971, 261 (Anonymes Christentum); BE 19. Aufl. Bd. 1, 1986 (Anonymes Christentum); LThK³ I (1993), Sp. 702 (Anonymer Christ).

[4] Etwa die für die Sacherschließung fast aller Bibliotheken des deutschen Sprachraums verbindliche *Schlagwortnormdatei*.

[5] Vgl. etwa *J. B. Metz*, Karl Rahners Ringen um die theologische Ehre des Menschen, in: *Albert Raffelt* (Hrsg.), Karl Rahner in Erinnerung (Freiburger Akademie-Schriften 8). Düsseldorf 1994, 70–84, bes. 77 f.

[6] Vgl. *H. U. v. Balthasar*, Cordula oder der Ernstfall (Kriterien 2). Einsiedeln 1966, ⁴1987.

[7] Vgl. z. B. Die Antwort heißt Gott: Karl Rahner im Gespräch mit Walter Tscholl, Innsbruck 1984, in: *K. Rahner*, Glaube in winterlicher Zeit. Düsseldorf 1986, 23: „Ob das Wort ‚anonymer Christ' gut ist oder zu Mißverständnissen führt und ob der Begriff ‚anonymes Christentum', der ja noch einmal etwas anderes besagt, nützlich ist, kann letztlich dem Streit der Theologen überlassen werden." Vgl. auch Rahners letzten Freiburger Vortrag „Erfahrungen eines katholischen Theologen", in: *Karl Lehmann* (Hrsg.), Vor dem Geheimnis Gottes den Menschen verstehen. München 1984, 105–119, hier 111, derzeit greifbar in *Albert Raffelt* (Hrsg.) (s. o. Anm. 5) 134–148, hier 140.

[8] Vgl. *Rahner*, Glaube ... „Aber es ist nach dem Zweiten Vatikanischen Konzil indiskutabel, daß jemand in der Gnade Gottes leben kann, auch wenn er das Evangelium und die ausdrückliche Lehre des Christentums nicht gehört hat."

[9] *N. Schwerdtfeger*, Gnade und Welt: Zum Grundgefüge von Karl Rahners Theorie der „anonymen Christen" (FThSt 123). Freiburg 1982.

[10] In: *Mariano Delgado/Matthias Lutz-Bachmann* (Hrsg.), Theologie aus Erfahrung der

sachlichen Genese dieser Theorie gegeben. Historisch knüpft er an den Aufsatz von 1947 über „Die Zugehörigkeit zur Kirche nach der Lehre der Enzyklika Pius' XII. *Mystici Corporis Christi*“ [11] an, in der die Lehre vom „votum ecclesiae“ befragt wird nach „der sakramentalen, leibhaftigen Dimension eines solchen votum und damit nach seiner konkret-geschichtlichen Beziehung zum Leib Christi“ [12].

Es ist wenig bekannt, daß dieser Aufsatz in seinem Ursprung wohl noch auf die Wiener Zeit Rahners zurückgeht, in der er nach Aufhebung der Theologischen Fakultät und des Jesuitenkollegs in Innsbruck als „Ordinariatsrat“ an der Abteilung Seelsorge des Wiener Ordinariats (des vormaligen Seelsorgeinstituts) unter der Leitung Prälat Rudolfs arbeitete [13]. Rahner war damals u. a. in der von dieser Abteilung veranstalteten Priesterfortbildung tätig. Dies führte aber zur Beschäftigung mit grundlegenden dogmatischen Fragen, wovon die zunächst pastorale Ausrichtung der Abteilung durchaus nicht ablenkte [14]. Nach Erscheinen der Enzyklika *Mystici Corporis* gehörte auch deren Interpretation zu den Arbeitsfeldern der Seelsorgsabteilung.

Die Grundgedanken der Rahnerschen Auslegung dieser Enzyklika sollten auf den ersten Salzburger Hochschulwochen nach dem Krieg vorgetragen werden. Sie sind auch in dem Berichtsband dieser Veranstaltung veröffentlicht worden [15].

Wir brauchen hier nicht den Gedankenweg nachvollziehen, in dem Rahner über die „Materialität“ der Menschennatur und ihre konkrete geschichtliche „Geworfenheit“ [16] und die Verbindung dieser Voraussetzung mit der Theologie der Menschwerdung zu seiner Spitzenthese gelangt, die faktisch unser Theologoumenon erreicht: „Vollzieht somit der Mensch als geistige Person in der totalen Entscheidung über sich selbst seine ‚Natur', so ist diese personale Entscheidung konkret immer auch unvermeidlich eine Stellungnahme für oder gegen die übernatürliche Berufung des Menschen zur Teilnahme am Leben des dreifaltigen Gottes selbst.“ [17] Die kommentierende Anmerkung in dem Wiederabdruck in den „Schriften zur Theologie“ erläutert die notwendigerweise weiter zu entfaltende These aus dem in jeder Freiheitstat sich vollziehenden Dynamismus des Geistes auf das Gute schlechthin, um von daher der Behauptung zu entgegnen, „daß das Nichtgewußte ... für die Qualität der freien, verantwortlichen Handlung *als* einer solchen schlechterdings nicht in Frage komme“ [18] und differenziert, daß damit noch nicht die Position des Jesuitentheologen Ripalda (1594–1648) gegeben sei, wonach „jeder sittlich gute freie Akt auch ein übernatürlich erhobener Heilsakt sei“.

N. Schwerdtfeger hat sehr schön gezeigt, wie die Ausarbeitung des Theologoumenon im Kontext der Überlegungen zum Martyrium und zur Theologie des Todes erfolgt, die dann in den 50er Jahren in größerer Breite und Deutlichkeit im Schrifttum Rahners entwickelt werden. Die Grundskizzen finden sich allerdings auch hier schon in den 40er Jahren [19], heranzuziehen wäre etwa der Vortrag „Zur Theologie des Todes“ [20].

Gnade: Annäherungen an Karl Rahner (Schriften der Diözesanakademie Berlin. 10). Berlin 1994, 72–94.

[11] ZKTh 69 (1947) 129–188; der Nachdruck in den „Schriften zur Theologie“. Bd. 2. Einsiedeln 1955, 7–94 unter dem Titel „Die Gliedschaft in der Kirche nach der Lehre der Enzyklika Pius' XII. ‚Mystici Corporis Christi'“ ist überarbeitet und ergänzt. Er zeigt, daß die Dokumentation verschiedener Stufen der Ausarbeitung bei der in Erscheinung begriffenen Gesamtausgabe noch einiges Kolorit für die Entwicklung Rahnerscher Theologoumena beibringen kann.

[12] *Schwerdtfeger,* Der „anonyme Christ“..., 75.

[13] Vgl. *K. Rudolf,* Aufbau im Widerstand: Ein Seelsorge-Bericht aus Österreich 1938–1945. Salzburg 1947. Zur Biographie vor allem *K.-H. Neufeld,* Die Brüder Rahner. Freiburg 1994.

[14] Vgl. a. a. O. den Bericht über den Dogmatik-Kurs für Priester in *Rudolf,* Aufbau ..., 56.

[15] Wenn auch unter dem Namen seines Bruders Hugo (die Einleitung in den Band benennt die Verfasserschaft dagegen korrekt), ein Fehler, der auch der französischen Jesuitenzeitschrift „RSR“ etwas früher bei Veröffentlichung von Karl Rahners Heidegger-Aufsatz passiert war, vgl. *Rahner,* Sämtliche Werke. Bd. 2. 1996, 488.

[16] Diese Heidegger-Terminologie S. 184 fehlt in den „Schriften“ ... 87.

[17] Die Zugehörigkeit ..., 184; Die Gliedschaft ..., 88.

[18] Ebd. 88.

[19] Vgl. dazu *Schwerdtfeger,* Gnade und Welt 73 ff.

Die eigentliche Grundlegung des Theologoumenon fällt also nach Schwerdtfeger ersichtlich in die 40er Jahre, obwohl der Begriff anscheinend erst gut ein Jahrzehnt später auftaucht.

3. Das Auftauchen des Begriffs

Bei den Vorbereitungen zur Karl Rahner-Gesamtausgabe mit der notwendigen Sichtung aller frühen Texte tauchte eine Stelle auf, die ersteres abermals bestätigt, letzteres aber korrigiert. Daß der Text bislang anscheinend übersehen wurde, ist nicht verwunderlich. In der *Bibliographie Karl Rahner*[21] ist er bibliographisch nicht korrekt verzeichnet, im falschen Erscheinungsjahr eingeordnet und deshalb nicht leicht ermittelbar. Es handelt sich zudem nur um eine Gesprächszusammenfassung, noch genauer: um die Zusammenfassung der Diskussion zu einem Gespräch. Der Titel des vorangehenden Gesprächs ist: „Der Gesetzesbegriff in der christlichen Offenbarung: Trialog zwischen Prof. Karl Rahner, Innsbruck, Pater Dr. Leopold Soukup, Seckau, und Pastor Dr. G. Molin, Wien."[22] Die drei Diskutanten[23] sprechen über den Sinn des „Gesetzes" im Christentum, ausgehend von einer Frage Pastor Molins und dem Hinweis Pater Soukups auf die Funktion des Gesetzes nach Röm 3,20, die Sünde zu erweisen. Rahner erweitert die Frage mit einem Zitat von Mt 22, 35–40, wonach die Liebe das eigentliche „Gesetz" ist. Er bringt sodann mit Röm 1,28 die Frage nach dem schuldhaften Niederhalten analog der Gotteserkenntnis ins Spiel: „Kommt der Mensch faktisch aber doch zur Erkenntnis des Gesetzes, so gehen ihm nicht aus eigener Kraft, sondern durch Gottes Pneuma die Augen auf. Er erkennt aus dem Pneuma ein Gesetz, dessen Erfüllung in der Kraft der Gnade seinem Leben im Geiste Gottes dient. In diesem Sinn kann man verstehen, warum das Gesetz pneumatisch ist. Also muß auch für den Christen das Gesetz Bedeutung haben, weil er aus dem Geist Gottes leben will" (248). Im nächsten Schritt bringt Rahner gegenüber einem Einwand vom allgemeinen begrenzend-normierenden Gesetzesverständnis her die Spannung zwischen allgemeinem Gesetz und je geschichtlich einmaliger Individualität ins Spiel: „Gibt es aber nicht doch ein ‚Gesetz', das über allgemeine, noch sachhafte Gesetze hinausgeht? Natürlich kann auch ein solches ‚Gesetz' (ebenso wie jede Existentialphilosophie) in seiner abstrakten Fassung nicht eine konkrete Existenz darstellen, aber es kann durch allgemeines Reden auf den entscheidenden Punkt der konkreten Existenz wenigstens hinweisen. In der Liebe zu Gott nun ist der Mensch der, der er sein soll und sein darf (aus Gnade). Diese Liebe ist der entscheidende Akt seiner je einmaligen Existenz. In diesem Sinne des Lieben-sollens gibt es

---

[20] In: Über den Tod (Synopsis. Studien aus Medizin und Naturwissenschaft 3). Hamburg 1949, 87–112: „Der Tod kann so Strafe der Sünde sein, insofern diese verhüllte Vollendung des gnadenberaubten Menschen gegen sein bleibendes übernatürliches Existential geschieht, das an sich immer und überall auf eine offene, die Leiblichkeit miteinbeziehende, greifbare und erlebbare reine Vollendung des Menschen von innen her tendiert. Der Tod kann Höhepunkt der Sünde selbst sein, insofern diese verhüllte Vollendung vom Menschen her in der Tat seines Sterbens als die schlechthinnige Vollendung naturalistisch oder spiritualistisch verstanden wird, insofern der Mensch sich in dieser Situation einer Entgegennahme der endgültigen Deutung dieser Situation von Gott her ungläubig verschließt. Er kann Tat des Glaubens und somit Mitsterben mit Christus werden, insofern der Mensch im Tod als personaler Tat die Verhülltheit des Todes versteht als den Höhepunkt der Glaubenssituation, in der der Glaube in der existentiellen Ausweglosigkeit der menschlichen Situation sich Gott öffnet, um von ihm und seiner Tat die endgültige Deutung seiner Wirklichkeit entgegenzunehmen" (102).

[21] Zuerst in der Rahner-Festschrift von 1964 erschienen, dann überarbeitet: *Roman Bleistein/E. Klinger* (Hrsg.), Bibliographie Karl Rahner 1925–1969. Freiburg 1969; dort Nr. 153.

[22] In: *Simon Moser* (Hrsg.), Gesetz und Wirklichkeit: 4. Internationale Hochschulwochen des österreichischen Collegs, Alpbach, Tirol, 1948. Innsbruck 1949, 247–251.

[23] L. Soukup OSB, Benediktiner der Abtei Sekau, gehörte – wie Rahner – in den Kriegsjahren zur Abteilung Seelsorge am Wiener Ordinariat. Er hatte das theologisch-wissenschaftliche Referat inne, vgl. *Rudolf*, Aufbau 50.

im Neuen Testament einen ‚Gesetzes'-Begriff, der über eine bloße ‚Einzäunung' hinausgeht" (249). Auf die Frage Pastor Molins nach dem „Gesetz des Glaubens" nach Röm 3,27 antwortet Rahner mit exegetischen Bemerkungen über das Ineinander des Ternars Glaube/Hoffnung/Liebe bei Paulus und die Hervorhebung des Glaubens an dieser Stelle, weil das Christentum mit ihm „beginnt". Rahner hebt das intellektuelle Moment hervor, und dabei fällt die Aussage: „Man kann schließlich nicht im Herzen fromm sein und in der Ratio Atheist, sondern der Mensch muß die Botschaft des Evangeliums auch mit seinem ganzen Verstand annehmen" (249f.) Nach einigen Zwischenbemerkungen folgen Ausführungen Rahners über das Geschenk des Geistes und die Freiheit dessen, der in diesem „Wunder der Gnade" in und aus Gott lebt. Allerdings weist Rahner gleich auf die Verhülltheit dieser Erfahrung hin: „Ob ich daran wahrhaft glaube oder nicht, weiß nur Gott und vielleicht noch die tiefste Tiefe meines Gewissens. Weder mir selbst noch anderen ist dies reflex eindeutig feststellbar, aber es ist glaubbar" (251). Der „Trialog" schließt sodann mit einigen Bemerkungen über die dunkle Seite des Glaubens heute, die fehlende „fromme" Umwelt[24] usw.

Dem folgt nun die „Diskussion zu dem Trialog ‚Der Gesetzesbegriff in der christlichen Offenbarung.'" [25] Simon Moser fragt nach den Dialogmöglichkeiten mit Atheisten, die die nötige Offenheit mitbringen, vom Römerbrief aus. Er sieht aber die gemeinsame Ausgangsbasis verlassen, wenn mit Paulus der Erkenntnismangel gleich als Schuld interpretiert wird. Rahner antwortet, daß man auch vom Neuen Testament her mit dieser Aussage vorsichtig umgehen muß, da uns gesagt wird, daß wir nicht richten dürfen, der konkrete Einzelfall nie nach dieser allgemeinen Regel abgehandelt werden kann. Dem folgt die allgemeinere Aussage: „Darum kann man sich auch mit einem Atheisten unterhalten, denn es ist durchaus denkbar, daß ein scheinbar ‚theoretischer' Atheist existentiell, selbst gegen sein vermeintliches Wissen um sich, gar keiner ist" (251f.). Im Anschluß weist Rahner allerdings auch auf die Gegenseite hin: „Aber deswegen allein darf sich ein ‚Atheist' nicht schon unschuldig wähnen. Es gibt doch ein uneingestandenes, ‚verdrängtes' ‚Nicht-wahr-habenwollen', ‚Nicht-wissen-wollen' von dem, was man irgendwo tiefer doch weiß. Paulus geht ja gerade davon aus, daß irgendwo im Atheisten doch noch ein Wissen um Gott vorhanden ist. Darum ist trotz allen ehrlichen Nichtrichtens der Atheismus für den Christen eine entsetzliche Sache" (252). Auf diese Ausführungen folgt ein Einwand von „Dozent Stegmüller" [26]: „Es gibt doch in jeder Haltung eine Echtheit und eine Unechtheit. Kann nicht ein Existenzialismus echt und doch atheistisch sein? Der Existentialist erlebt vielleicht ein Absolutes, interpretiert es aber nicht, weil er auf jede metaphysische Hypothese, jede inhaltliche Ausdeutung dieses Erlebens, etwa im Sinne einer religiösen Lehre, verzichtet" (252).

Darauf antwortet Rahner: „Es wurde schon gesagt, daß die letzte Haltung des Menschen vor Gott von außen und in der Eigenreflexion nicht eindeutig qualifiziert werden kann. Selbstverständlich gibt es echte und unechte Existentialisten genau so wie echte und unechte Christen. Wenn aber ein Mensch echt ist, von Gott angerufen wird und echt ja sagt, ist er ein *anonymer Christ*. Der Existentialist muß damit rechnen, daß er existentiell etwas anderes tut, als er nach der existentialen Interpretation seines Daseins und Tuns vermeint" (252; Hervorhebung A. R.).

Stegmüller antwortet mit einer gegen die These bis heute vorgebrachten Wendung: „Dies kann aber umgekehrt auch der Existentialist vom Christen behaupten" (252).

Rahners Antwort: „Das ist natürlich richtig, aber gar nichts Neues; solche verschiedenen Behauptungen gibt es auch über die gewöhnlichsten Sachverhalte. Wenn niemandem ein apodiktisches Urteil über die ‚Ehrlichkeit' des anderen zusteht, dann muß auch der Existentialismus zugeben, daß es echte Christen geben kann. Sie sagten, daß der Exi-

[24] Das Thema „Der Christ und seine ungläubigen Verwandten", das *Schwerdtfeger*, Der „anonyme Christ" 74, in die Genese des Theologoumenon einbringt, findet sich also auch schon hier.

[25] *Moser* (Hrsg.), Gesetz und Wirklichkeit 251–254.

[26] Es handelt sich um den Philosophen Wolfgang Stegmüller (1923–1991), 1949 Privatdozent in Innsbruck, der später durch seine Arbeiten in der Tradition analytischer Philosophie berühmt wurde.

stentialist das Absolute nicht interpretiert. Zu einer solchen verzichtenden Haltung besteht gewiß eine Neigung im modernen Menschen. Wenn aber die Möglichkeit besteht, daß dieses Absolute noch ein ganz anderes ist, als der Existentialist es bestimmt (auch die Nichtinterpretation ist eine Bestimmung), dann muß der Existentialist auch damit rechnen, daß dieses Absolute aus seiner reinen Jenseitigkeit heraustritt und sich z. B. in einer Menschwerdung offenbart. Wie kann ich sagen, die Transzendenz habe in ihrem Jenseits zu bleiben? Dieser ‚transzendente' Gott ist viel eher in der Gefahr, Menschenwerk zu sein, als der Gott der Christen" (252f.).

Soweit unsere Dokumentation, die wegen der Entlegenheit des Textes etwas ausführlicher war. Was den Begriff des „anonymen Christen" angeht, so fällt er hier ziemlich beiläufig. Ob es eine momentane Prägung oder ein Etikett ist, das Rahner angesichts der von Schwerdtfeger herausgearbeiteten Problemstellungen schon zuhanden war, läßt sich an dieser Stelle nicht ermitteln. Es ist nicht einmal klar, ob Rahner dieser Begriff nach dieser peripheren Verwendung wieder aus dem Gedächtnis verschwunden ist und er erst zu späterer Zeit als Formulierung wiedergefunden wurde. Auch andere Grundbegriffe Rahners kommen schon sehr früh vor, ohne daß sie dann häufig und kontinuierlich gebraucht würden[27]. So wird man wohl doch hier die terminologische Prägung unserer Wendung festmachen dürfen.

Das Beispiel zeigt immerhin, daß auch in einem so vielfach und gediegen untersuchten Werk wie demjenigen Karl Rahners immer noch kleine Überraschungen möglich sind – abgesehen von sich wandelnden Interpretationsperspektiven, die bei einem inzwischen schon klassisch zu nennenden Werk immer wieder möglich und notwendig sind. Das Beispiel zeigt auch die Notwendigkeit, solch ein Werk wirklich umfassend zu dokumentieren und zu erschließen, wie es die seit 1995 erscheinenden „Sämtlichen Werke"[28] nun unternehmen.

4. Die interpretationsgeschichtliche Relevanz

Die Lokalisierung der typischen „Rahner-Themen" schon in diese frühe Zeit ist m. E. interpretationsgeschichtlich wichtig gegen Tendenzen, dem frühen Rahner eine ekklesiale Borniertheit zuzuschreiben, die ihm wirklich abging. Eine solche Interpretation findet sich m. E. in H. Wolfs Kommentierung des sogenannten „Wiener Memorandums", einer Antwortschrift der Abteilung Seelsorge des Wiener Ordinariats auf „Beunruhigungen" des Freiburger Erzbischofs Conrad Gröber hinsichtlich liturgischer und theologischer Zeittendenzen, als deren Hauptverfasser und möglicherweise auch Endredaktor Karl Rahner anzusehen ist[29]. Die dort konstatierte „Nähe"

---

[27] Vgl. etwa die frühe Verwendung von „Ursakrament" in dem Aufsatz „Die Kirche der Sünder", in: StZ 140 (1947) 163–177, hier 168; noch früher gibt es wohl die Benennung „Gesamtsakrament" im dem Aufsatz „Über den Versuch eines Aufrisses einer Dogmatik", der in den „Schriften zur Theologie" Bd. 1, 1954, 9–47, hier 41, zwar erst spät veröffentlicht wurde; die fragliche Stelle läßt sich schon 1939 im ersten Entwurf dieses Textes durch H. U. v. Balthasar und K. Rahner nachweisen (vgl. *Rahner,* Sämtliche Werke. Bd. 4, 1997, 419–448). – Das „übernatürliche Existential" findet sich in der Formulierung „übernatürliche[r] existentiale[r] Bereich" in dem Aufsatz „Priesterliche Existenz", in: ZAM 17 (1942) 155–171, hier 164; die erste präzise Nennung wohl in dem angeführten, 1949 gedruckten Vortrag „Zur Theologie des Todes", vgl. oben Anm. 20 das Zitat u. a. m.

[28] Freiburg: Herder. Bislang erschienen Bd. 19: Selbstvollzug der Kirche (1995); Bd. 2: Geist in Welt: Philosophische Schriften (1996). Bd. 4: Hörer des Wortes: Schriften zur Religionsphilosophie und zur Grundlegung der Theologie (1997). In Vorbereitung: Bd. 8 und Bd. 3 mit den frühen Schriften zur Schöpfungstheologie und zur Patristik.

[29] Die Begründung und Differenzierung dieser Autorschafts-These anhand des archivalisch vorliegenden Materials versuche ich im Editionsbericht zu *K. Rahner,* Hörer des Wortes. 1997 (Sämtliche Werke 4), XXIff. zu geben. Kommentierung und Teilveröffentlichung dieses Textes und des Gröberschen Anknüpfungspunktes sind *Th. Maas-Ewerd,* Die Krise der liturgischen Bewegung in Deutschland und Österreich. Regensburg 1981, zu verdanken. – Die Erstveröffentli-

Rahners zu Positionen Gröbers ist nur dann verwunderlich, sein Denkstil und seine Argumentationsweise nur dann „schwer... präzise zu fassen“ [30], wenn man außer acht läßt, von welchen Argumentationsvoraussetzungen die Rahnersche Theologie ausgeht [31]. Die genannten typischen Begriffsbildungen, die später für die „Offenheit“ der Rahnerschen Theologie als typisch gelten – vor allem eben die umstrittenen „anonymen Christen“ –, entstehen „theoretisch“ alle in Argumentationskontexten der *Schultheologie*, auf deren Boden Rahner seine eigene Theologie aufbaut. Von hier aus sind die Frontstellungen gegen „Antiintellektualismus“ wie „Modernismus“ (im lehramtlichen Sinne) präzis zu benennen. Von hier aus werden auch Defizite in Rahners Kenntnisstand [32] oder seiner Argumentation bestimmbar. Daß auch andere – selbst Erzbischof Gröber – von dieser Schultheologie geprägt sind, ergibt zweifellos eine Nähe innerhalb eines gemeinsamen Fundus katholischer Theologie, ermöglicht aber noch keine Denunziation.

Daß Wolf bemerkt, daß die „grundsätzlichen Überlegungen am Beginn des Memorandums ... die schon zu Lebzeiten einsetzende Stilisierung Rahners zum mutigen Rufer in einer ‚winterlichen Kirche‘ zu bestätigen“ scheinen (70), ist in der Formulierung interessant: Auch bei der positiven Qualifikation („aggiornamento“, „Rahners Weite“) wird das konstatierte Faktum zu einer „Stilisierung“ umgebogen. Dies ist nötig, weil im folgenden dann eine subjektivistische Interpretation von Aussagen des Memoran-

---

chung des gesamten Memorandums hat *H. Wolf* unter dem *Verfasser*namen *K. Rahner*, Theologische und philosophische Zeitfragen im katholischen deutschen Raum (1943). Ostfildern 1994, vorgenommen. (Auf die urheberrechtliche Problematik dieser Edition gehen wir hier nicht ein.) Daß Wolf seine Kommentierung selbst als bloße „Impressionen“ bezeichnet, relativiert zwar deren Wert, macht aber deren hermeneutische Voraussetzungen nicht korrekter. Vgl. zu dieser Frage die Ausführungen in meiner Edition. An dieser Stelle geht es nicht um die formal korrekte Interpretation des als Kommissionstext veröffentlichten Memorandums in seiner Aussageabsicht, sondern um einige Folgerungen im Blick auf die Wertung der Theologie Karl Rahners, die mir historisch unzureichend zu sein scheinen.

[30] *Wolf* 66.

[31] Auch wenn man die direkte Zuschreibung von Einzelsätzen des Memorandums als Rahner-Text nicht ohne weiteres für möglich hält, bei einigen Passagen deren Herkunft aus anderen Vorlagen direkt nachweisen kann und kritische Passagen (wie etwa die Kritik an Odo Casel) zumindest in Entwurfsstadien des Textes fehlen, also möglicherweise von dritter Seite insinuiert sein könnten, bleibt die Identifikation Rahners mit der Memorandums-Vervielfältigung als quasi eigener Arbeit bestehen (vgl. sein Notizbüchlein KRA III E 1 und die vervielfältigte ungedruckte Bibliographie KRA VI L 1).

[32] So ist kaum anzunehmen, daß Rahner etwa die klassischen modernistischen Werke von Loisy oder Tyrrell gelesen hat, wobei die Nennung der Namen zeigt, daß damit (entgegen der Typisierung des Modernismus in den lehramtlichen Dokumenten) keineswegs gleich gut durchdachte und theologisch relevante Konzepte vorliegen. Die amtliche Diskussionsverweigerung hinsichtlich Loisys — um nur dieses Beispiel zu nennen – bleibt eine theologische Tragödie. Offene Diskussionsversuche wie etwa derjenige *Maurice Blondels* (Histoire et dogme, 1904) blieben leider vereinzelt (die Folgetexte von Joannès Wehrlé und Friedrich von Hügel wären freilich noch zu nennen). Immerhin sollte dies genügen, Zwei-Fraktionen-Schemata für diese Kontroversen beiseite zu lassen, wie sie auch *Wolf* verwendet („Tradition und Fortschritt, Licht und Schatten...“, 74). – Daß der spätere rheinische Modernismus in der Anonymität blieb und seine Programmschriften *Der Katholizismus. Sein stirb und werde* (Leipzig 1937) und *Der Katholizismus der Zukunft* (Leipzig 1940) von evangelischen Theologen herausgeben ließ, ist zwar verständlich angesichts der Behandlung der Protagonisten modernistischer Theologie, von der Position Rahners aus aber nicht als fruchtbar anzusehen, da er sich damit der Korrekturmöglichkeit wie der Gegenkorrektur entzog. Das theologische Gewicht dieser Arbeiten, deren historische Rahmenbedingungen jetzt endlich deutlich werden (vgl. *O. Weiß*, *Der* Modernismus in Deutschland. Regensburg 1995), müßte im übrigen erst noch in eigenen *systematischen* Analysen dargelegt werden, wobei die Kritiken Rahners (vgl. jetzt vor allem „Sämtliche Werke“. Bd. 4) keineswegs intangibel sind, wohl aber gewichtige Einwände formulieren. Rahners Beurteilung des Modernismus als solchen läßt sich etwa *K. Rahner/H. Vorgrimler*, Kleines theologisches Wörterbuch. Freiburg 1961, 243, entnehmen.

dums vorgenommen wird, die Eigenheiten des hier zum Ausdruck kommenden theologischen Stils, aber auch funktionale Elemente der Argumentation eines Textes mit einer sehr präzisen Aussageabsicht quasi als Charakterschwächen Rahners deutet: „gewisse Arroganz" – weil das Memorandum fordert, daß die dogmatische Ausbildung des Klerus verbessert werden müsse; „latente Tendenz zum Zwanghaften" – weil eine Theologie begrifflicher Exaktheit für notwendig erachtet wird; „in seinem Urteil parteiisch" – weil die „Theologie der Verkündigung" seines Bruders Hugo Rahner gegen Gröber verteidigt wird; „pro domo ..." weil das Memorandum – ein Kommissionstext des Seelsorgeamtes! – die eigene Arbeit verteidigt, die von Gröber bekanntlich angegriffen wurde, was im konkreten Fall damals auch politisch nicht ungefährlich war, oder weil die Schriften der Freiburger Studienfreunde Rahners J. B. Lotz und Max Müller lobend genannt werden[33] usw.; „Nähe Rahners [!] zu Index, Präventivzensur und Codex Iuris Canonici" – weil das Memorandum gegen Gröbers rhetorische Aufforderung an Rom und die Bischöfe zum Einschreiten deutlich macht, daß die kirchliche Zensur durchaus schon genug geleistet hat[34]. Die Reihung ließe sich noch weiter fortsetzen[35].

Sachlich bemerkenswert an dem Kommentar ist, daß nicht verstanden wird, warum das Memorandum einerseits Aussagen treffen kann, die von Wolf als fortschrittlich empfunden werden, daß es anderseits mit anderen Positionen nicht übereinstimmt, die Wolf ebenfalls als fortschrittlich empfindet. Die Versöhnung dieser Spannung ist für Wolf dann ‚dialektisch' (vgl. 66).

Eine Auflösung des vermeintlichen Gegensatzes ist m. E. einfacher. Sie sollte davon ausgehen, keine falschen Parallelen zu Gröbers „societas perfecta"-Mentalität zu suggerieren. Denn dies entspricht wirklich nicht dem Denken Rahners, auch und gerade nicht zu dieser Zeit, wo es ihm um die Öffnung von Kirche und Theologie gegenüber der Welt des Geistes ging. In einer Notiz Rahners aus dem Zusammenhang des „Wiener Memorandums" steht, daß das „Laufenlassen der Welt des Geistes draußen" die Kirche zu einem „konfessionellen Verein" denaturiere[36]. Eben dagegen richtet sich die Arbeit Rahners. Seine kritische Beschäftigung mit nationalsozialistischen „Denkern"[37] gehört zu dieser Haltung einer Beobachtung der Welt des Geistes „draußen" ebenso wie das Durchdenken neuzeitlich philosophischer Positionen, dessen Ergebnisse Rahner vielleicht später angesichts des Durchbruchs neuer Theologie im Zweiten Vaticanum etwas triumphalistisch kommentiert[38]. Ein Aufsatz wie „Weihe des Laien zur Seelsorge"[39] bereits aus dem Jahr 1936 zeigt, daß es dabei nicht um „Spekulation", sondern gleicherma-

---

[33] Ein Blick in das sog. zweite Paderborner Gutachten zeigt z. B., daß auch andere kundige Gutachter sehr ähnlich urteilten (KRA I H 73e, S. 9).

[34] An diesem Punkt ist das philologisch unentschuldbare Absehen von der Aussageintention eines Textes zu quasi denunziatorischen Zwecken mit Händen zu greifen. Bei all diesen Aussagen wurde am vorhandenen Textmaterial (KRA I H 70–73) überhaupt nicht überprüft, zu welchen Stadien der Textgenese sie gehören könnten, was eine Zuschreibung als Privatmeinung erheblich erschwert hätte! – Daß Rahner ausgezeichnete kanonistische Kenntnisse hatte und diese auch produktiv einsetzen konnte, braucht dabei durchaus nicht verschwiegen zu werden und ist Lesern seiner Schriften im übrigen durchaus bekannt.

[35] Ich gehe weder auf Aspekte der Sportberichterstattung („Hier läuft Rahner zu großer Form auf", 70) noch auf die Verwertung von Drittquellen (Lotz über Rahner zu Honecker, 71) ein. Zu letzterem Problem vgl. meinen Darstellungsversuch der Problemlage in *K. Rahner*, Geist in Welt. Freiburg 1996 (Sämtliche Werke 2), XXVIIff., XXXIIIff.

[36] Karl Rahner-Archiv, Innsbruck (KRA) I H 70; auch in: Sämtliche Werke. Bd. 4, 575.

[37] Vgl. die Materialien in Sämtliche Werke. Bd. 2, 1996, XXX, die kritische Stelle in „Hörer des Wortes", 1. Aufl., 1941, 87 (Sämtliche Werke. Bd. 4) und dazu auch die „deutschchristliche" Replik von *H. E. Eisenhuth* in: ThLZ 67 (1942) 110–111.

[38] Vgl. Sämtliche Werke. Bd. 2, XXXf.

[39] ZAM 11 (1936) 31–34, auch in *Rahner*, Schriften zur Theologie. Bd. 3. 1956, 313–328. Schon dieser Aufsatz ist im übrigen für die Genese der Theologie des Todes – und damit auch die Vorgeschichte des Theologoumenon vom „anonymen Christen" mit heranzuziehen, vgl. bes. 23f. bzw. 315f.

ßen um Spiritualität und Pastoral geht[40]. Wer den Titel von heute aus gesehen „brav" findet, braucht nur Erzbischof Gröbers genannten Text zu lesen, um seine Reichweite damals zu ermessen – und gleichzeitig gegen falsche Koalitionsbildungen aus der Rückschau gefeit zu sein.

Das Grundmißverständnis der Position Rahners scheint mir darin zu liegen, daß man – bei modernen Kritikern des „anonymen Christen" wie in der Diskussion um die Position des Wiener Memorandums – die Spannweite seiner Theologie heute häufig schon nicht mehr richtig sieht, vor allem den Ausgangspunkt von einer Theologie, die nach der Modernismuskrise stark lehramtlich reguliert war. Sie war dadurch zur Besinnung auf die Quellen der Theologie gezwungen – sowohl die biblischen[41] wie die patristischen[42] als auch die der neuzeitlichen Tradition, deren Ausfluß gewöhnlich und gerade auch von Rahner etwas ironisierend (auch: selbst-ironisierend) als „Schultheologie" bezeichnet wird. Ökumenisch fand sie sich bestätigt durch die Liberalismuskritik der dialektischen Theologie[43]. Gerade die Beherrschung des Modus der Schultheologie in diesem Denken, die bei Karl Rahner – anders als bei H. U. v. Balthasar – nicht „Wüste", sondern eine respektable Denkleistung war, deren Methoden und Mittel es produktiv auszuschöpfen galt, macht seine frühen Stellungnahmen – damit aber den Ansatz seiner ganzen Theologie – heute anscheinend schwer verständlich. Diesen „binnenkirchlichen" Ansatz mit der Offenheit gegenüber dem modernen Geistesleben zu verbinden und die Erfahrungen einer weitgehend säkularisierten Welt hineinzunehmen, deren Hineinreichen in den engen familiären Raum Rahner in den fünfziger Jahren eindrücklich thematisiert hat, der aber in der Wiener Lebenswelt ebenso verankert sein dürfte, dies leistet Rahner gerade an solch verzwickten Problemstellungen wie der Interpretation von *My-*

---

[40] Daß Rahner – oder auch das Memorandum – die „faktisch vorhandene Literatur" einer popularisierenden Theologie ablehnen (*Wolf* 73), ist so gesagt schlicht falsch.

[41] Daß Rahner etwa zur gleichen Zeit, in welche die Ausarbeitung des Wiener Memorandums fällt, das „Theologische Wörterbuch zum Neuen Testament" als damaliges Spitzenprodukt protestantischer Exegese rezipiert und in einem Vortrag – einem späteren Aufsatz – propagiert, sollte diejenigen etwas nachdenklicher machen, die das Klischee des „unbiblischen" Rahner zu leichtfertig weiterschleppen (Vgl. Sämtliche Werke. Bd. 4, 345–403). Seine beachtlichen Kenntnisse der damaligen *katholischen* Exegese lassen sich im übrigen anhand seiner Liste gelesener Bücher aus der Studienzeit verifizieren: KRA IV A 150.

[42] Daß sowohl die theologische Dissertation Rahners (die Erstveröffentlichung ist vorgesehen für Band 3 der Sämtlichen Werke) als ein Großteil seiner frühen Veröffentlichungen patristischer Natur sind, wird leider auch zu wenig wahrgenommen. Daß Rahner freilich jeder *Historismus* fremd war, mag im Zeitalter neoliberaler Postmoderne befremden, sollte aber zuerst in seiner systematischen Absicht verstanden werden, ehe es als mangelndes historisches Bewußtsein apostrophiert wird.

[43] Daß Rahner von einer Position aus begann, der die ökumenische Problematik zunächst nicht auf den Nägeln brannte, gehört sicher zu den Einschränkungen seines Ausgangspunktes. Das „Wiener Memorandum" nennt in dieser Hinsicht – typisch für die offizielle Position seit Leo XIII. und damit typisch auch für die Argumentationsabsicht des Memorandums, „Beunruhigungen" mit einer offiziösen Sicht ruhigzustellen – etwa die Kontakte zur Ostkirche mit den entsprechenden ökumenischen Kongressen in Prag, Velehrad und Laibach (darüber *A. Freitag*, Unionsbestrebungen und Missionswerke im Orient, in: ZM 20 [1930] 47–60, hier 50). Die speziellen hier demonstrierten ostkirchlichen Kenntnisse (selbst Wolfs so umfangreich kommentierende Edition hat sie nicht exakt verifizieren können), sind wohl ein Produkt der Zusammenarbeit im Wiener Seelsorgeamt (es ist dabei an den „Spezialisten" Josef Casper zu denken). – Spätestens die Erfahrungen der Nazizeit haben das Bewußtsein Rahners aber auch in der ökumenischen Frage geschärft. Die Aktivitäten seit der Nachkriegszeit – vom ökumenischen Arbeitskreis bis zu den umstrittenen Thesen mit Heinrich Fries gegen Ende seines Lebenswegs – beweisen dies. Vgl. etwa die eindringliche Karl-Adam-Rezension in: WuW 3 (1948) 959–961: „Wird man nicht sagen müssen, daß unter den Deutschen die Sehnsucht nach der Einheit der Christenheit, der Mut, dafür etwas zu tun, und die Zuversicht, sie zu erreichen, in der Zeit des Kampfes gegen die Kirche größer waren als jetzt? Jetzt ist die Gefahr, daß man sich wieder einzurichten versucht wie vorher, als sei nichts gewesen, und das alte – wenn vielleicht auch etwas wohlwollender gewordene – Aneinandervorbeileben der Konfessionen weiterführt ..." (959).

stici Corporis, und zwar mit den Mitteln der Lehramtshermeneutik, die schultheologisch gegeben waren. Gerade an solchen Theorien scheinbar auswegloser kirchlicher Enge entwickelt Rahner eine Perspektive universaler Heilsvermittlung und läßt sich nicht auf die anscheinend (!) vorgeschriebene Konfessionalisierung des Heils festlegen.

Ohne diese Kunst schultheologischer Interpretation wäre Rahner wohl nie zu der weltweiten Wirkung im Raum katholischer Theologie gekommen und hätte es vermutlich auch weniger Rezeptionsmöglichkeiten seiner Theologie auf dem Zweiten Vatikanischen Konzil gegeben. Die Fähigkeit dieser Vermittlung aus der eigenen Kraft der Tradition kann in ihrer Bedeutung für die Wirkung der Theologie Rahners nicht hoch genug eingeschätzt werden. Bei den verdienstvollen Aufarbeitungen der kritischen Positionen der deutschsprachigen Theologie der ersten Jahrhunderthälfte bis zum anonymen Neomodernismus, die in den letzten Jahren vorgenommen wurden[44], ist die Frage nach deren Vermittlungsfähigkeit bzw. nach den Gründen ihrer theologischen Wirkungslosigkeit (verglichen etwa mit der *Nouvelle théologie* oder dem Werk Rahners) noch zu gering veranschlagt worden. Rahners Arbeit scheint mir in der Durchdringung der Leistungen der eigenen Tradition – auch der „konfessionellen" und im engen Sinne schultheologischen – größer, auch wenn man bedenkt, daß hier letztlich Programmschriften gegen ein theologisches Lebenswerk stehen. An diesem Punkt kann man dann durchaus die Frage stellen, ob eine so enge Lehramtsbezogenheit, wie sie Rahners Theologie aufweist, angemessen ist; ob das Instrumentar hermeneutischer Differenzierung (theologische Qualifikationen etc.) ausreicht oder nicht[45] usw. Inwieweit Rahners Theologie durch diese Ausgangskonstellation Verengungen aufweist, inwieweit diese sich durchhalten, inwieweit er diese zum Teil auch in seinen späteren Überlegungen selbst relativiert oder in seinem faktischen Theologisieren überschritten hat, das sind weitere Fragen, die sorgfältig untersucht werden müßten. Es sollte hier nur – ausgehend von einer kleinen terminologischen Beobachtung und ihrer Einordnung – darauf aufmerksam gemacht werden, daß dabei historisch (!) darauf zu achten ist, wo die unbestritten produktive vermittelnde Kraft der Theologie Rahners zu lokalisieren ist. Die Entwicklung seiner zentralen Theologoumena vom Ausgangspunkt neuscholastischer Schultheologie aus kann dabei hilfreiche Hinweise geben.

[44] Vgl. vor allem das genannte höchst informative Buch von *Weiß.*

[45] Vgl. etwa die Aufsätze zu „Lehre und Lehramt" im 16. Band von *Rahners* Schriften zur Theologie, Zürich 1984.

Buchbesprechungen

1. Biblische Theologie

Ukpong, Justin S., *New Testament Essays.* Lagos: Campbell Publishers 1995. 140 S.

Von Afrikanern in Afrika verfaßte und veröffentlichte theologische Literatur erreicht nur selten die europäische oder nordamerikanische Leserschaft. So ist es auch mit den Buchpublikationen des nigerianischen Exegeten und Fundamentaltheologen Justin S. Ukpong, Leiters der biblischen Abteilung des 1981 in Port Harcourt (Nigeria) gegründeten „Catholic Institute of West Africa". Der vorliegende Band stellt eine Sammlung von zwölf Aufsätzen zu Themen biblischer Theologie und Hermeneutik dar. Im gleichen Jahr veröffentlichte der Verf. im gleichen Verlag eine weitere Aufsatzsammlung zum Thema „Essays in Contextual Theology", in der er als systematischer Theologe arbeitet. Vorangegangen waren zwei weitere kleinere Bände, von denen gleichfalls einer stärker fachexegetisch, der andere systematisch ausgerichtet war: „Proclaiming the Kingdom. Essays in Contextual New Testament Exegesis" (Port Harcourt: CIWA 1993) und „African Theologies Now. A Profile" (Eldoret, Kenia: Gaba Publications, ed. AMECEA Pastoral Institute, 1984). Wie ist die theologische Arbeit von J. U. einzustufen? Am besten kann man sich ihr vielleicht annähern, wenn man von der verbreiteten Meinung ausgeht, in Afrika stelle sich die theologische Problematik vor allem unter der Rücksicht der Inkulturation, in Lateinamerika unter der Rücksicht der sozialen Frage und in Indien vor allem unter derjenigen des interreligiösen Dialogs. Richtig an diesem Klischee ist, daß in der Tat afrikanische Theologen wie J. U. ein besonderes Interesse an der Inkulturation der christliche Botschaft im afrikanischen Kontext zeigen. Falsch wäre die Meinung, im Sinne der genannten Arbeitsteilung seien soziale und politische Fragen für den heutigen afrikanischen Theologen ebenso uninteressant wie der interreligiöse Dialog. Eben dieses Vorurteil widerlegt der vorgelegte kleine Sammelband. – Die Themen des vorgelegten Beitrags ranken sich tatsächlich zu Beginn vor allem um Fragen der Inkulturation – so schon im ersten Beitrag: „Christologie und Inkulturation: eine neutestamentliche Perspektive". Es geht dem Verf. darum zu zeigen, daß Jesus sich bewußt auf das Judentum, aus dem er stammt, einläßt, um ihm seine Botschaft zu vermitteln. Der gewählte exegetische Ansatz ist vor allem historisch-kritisch, doch das Interesse stärker systematisch: es geht um „Jesu Judesein" als bewußte Option im Dienste der Evangelisierung seines Volkes. Hätte der Verf. nur diesen Beitrag vorgelegt, so hätte man den Eindruck gewinnen können, er sei einem gewissen Historismus erlegen. Doch zeigen weitere Beiträge, daß er durchaus die Eigenart der verschiedenen Evangelisten oder des Paulus zu unterscheiden weiß – so schon im nächsten Beitrag, der nach der biblischen Grundlage von Evangelisierung fragt, mit Lukas als konkretem Beispiel für die Umsetzung der urchristlichen Verkündigung in hellenistischem Kontext (28). Doch beherrscht die Inkulturationsproblematik nun eben nicht ausschließlich die theologische Arbeit des Verf. Schon der dritte Beitrag steht unter dem Thema: „Die Armen und die Sendung der Kirche in Afrika". Spätestens hier zeigt sich, daß es dem Verf. nicht einfach um Inkulturation, sondern um eine umfassende Kontextualisierung der christlichen Botschaft in Afrika geht, und zu dem charakteristischen Kontext in Afrika gehört nun einmal die Armut weitester Bevölkerungsschichten des Kontinents. Damit ist dann aber auch die politische Fragestellung angesprochen, der der Verf. konsequent seinen vierten Beitrag widmet. Die Themen von Armut und Gerechtigkeit ziehen sich dann durch den weiteren Verlauf des Bändchens, bis hin zu einem Artikel über die Themen des „konziliaren Prozesses" zugunsten von Gerechtigkeit, Frieden und Bewahrung der Schöpfung, der an 11. Stelle steht. In den gleichen Zusammenhang gehören die Aufsätze über „Jesus und die Ausübung von Autorität" (Nr. 5) und über „Christlichen Gottesdienst. Eine Perspektive aus der Sicht des Matthäusevangeliums" (Nr. 7), der den unaufgebbaren Zusammenhang zwischen Vergebung und Gott wohlgefälligem Kult herausstellt. Am ehesten vermißt man im vorgelegten Band vielleicht den interreligiösen Aspekt, doch wid-

met sich der Verf. Fragen aus diesem Bereich u. a. in dem zeitgleich veröffentlichten Band „Essays in Contextual Theology". So zeigt sich rückschauend, daß das eingangs genannte Klischee einem afrikanischen Theologen wie dem Verf. in keiner Weise gerecht wird. Er verbindet vielmehr in eindrucksvoller Weise Aspekte von Inkulturation, sozialer Gerechtigkeit und interreligiöser Offenheit in einer sehr persönlichen Synthese. Dabei fällt auf, daß nicht wenige der vorgelegten Aufsätze zunächst in Indien erschienen waren. Hier zeigt sich ein neuer Gesprächsraum von Theologinnen und Theologen von Ländern des Südens, wie er sich seit Jahren in den von den Ländern des Nordens kaum beachteten Zusammenkünften der EATWOT (Ecumenical Association of Third World Theologians) herausgebildet hat, mit wechselseitiger Befruchtung afrikanischer, asiatischer und lateinamerikanischer Theologinnen und Theologen. Es ist sehr zu bedauern, daß die großen Fachverbände von Theologen, auch Exegeten, die Impulse aus diesem Bereich kaum registrieren, zumal sie schon aus wirtschaftlichen Gründen in der Regel unter Ausschluß von Theologen der Zwei-Drittel-Welt tagen. So wäre Beiträgen wie dem hier kurz vorgestellten größere Verbreitung und Resonanz zu wünschen.

J. Beutler S. J.

Ernst, Josef, *Das Evangelium nach Lukas.* Übersetzt und erklärt (Regensburger Neues Testament). Regensburg: Pustet, 6. überab. Aufl. 1994. 558 S.

Neuauflagen können unterschiedlicher Natur sein. Sie können sich darauf beschränken, Versehen zu korrigieren und neuerschienene Literatur einzuarbeiten. Sie können aber auch das Grundkonzept eines Werkes berühren. Dieser Fall ist bei dem vorliegenden Kommentar von E. in seiner 6. Auflage gegeben. Hinter der grundlegenden Neubearbeitung steht das Bemühen des Pustetverlages und der Herausgeber, die Kommentarreihe neueren methodischen Postulaten anzupassen. Dahin gehört auf der einen Seite die Entlastung des laufenden Kommentars von diachronen und synchronen Analysen zum Gesamttext, zum andern die Öffnung der Textauslegung auch für pragmatische und hermeneutische Gesichtspunkte. Dies führt dann in den neueren Bänden und Bearbeitungen des „RNT" zu einer Dreiteilung des Textes in: I. Analysen, II. Einzelauslegung und III. Öffnung des Textes auf die Leserschaft hin. Für den Punkt I. bleibt den Auslegern dabei immer noch ein breites Spektrum von methodischen Ansätzen. Man kann im Rahmen der neueren Literarkritik hier mit einer sprachlich-syntaktischen Analyse beginnen, der dann in II. die Einzelauslegung vor allem unter semantischer Rücksicht folgt. Dann schließt sich III. als Textpragmatik im Sinne heutiger synchroner Auslegung organisch an, wobei freilich offen bleibt, an welcher Stelle die diachronen Fragestellungen nach der Textentstehung und seiner Einheitlichkeit am besten unterzubringen sind. Verf. fühlt sich der historisch-kritischen Exegese klassischen Gepräges verpflichtet, und so nehmen denn bei ihm unter I. jeweils Fragen der Literarkritik im herkömmlichen Sinne (als Fragen nach vorliegenden Quellen), nach Traditionen und Gattungen eine beherrschende Stellung ein. – Was so für die einzelnen Abschnitte gilt, läßt sich auch bei Anlage des Kommentars im ganzen beobachten. Auf der einen Seite führt Verf. kundig in die literarischen und theologischen Eigenarten des Lukasevangeliums ein, auf der anderen in die Frage seiner Quellen, mit abschließenden Teilen über den Verfasser, Abfassungsort- und -zeit. Auf der anderen Seite vermißt man etwas einen Abschnitt über den Gesamtplan des Lukasevangeliums, evtl. unter Einbeziehung der Apostelgeschichte, wie dies im gleichzeitig und in der gleichen Reihe erschienenen Kommentar zur Apostelgeschichte von Josef Zmijewski der Fall ist. Umfassendere Erwägungen etwa über die Rolle von theologisch bedeutsamen Ortsangaben sind eher im Text der laufenden Kommentierung versteckt. Ein gutes Beispiel bieten hier die Ausführungen zur Rolle von Jerusalem, die anläßlich von Lk 24,47 eingeflochten werden (512). Mit Recht wird hier auf die auch strukturell bedeutsame Rolle der Stadt im lukanischen Werk hingewiesen. Sie hätte auch in der Strukturierung des Evangeliums im ganzen noch stärkere Berücksichtigung finden können. So wird jüngst vor allem in der englischsprachigen Literatur auf die Bedeutung Jerusalems vom Beginn des dritten Evangeliums an hingewiesen: Der Bericht des Lukas vom Heil in Christus beginnt im Tempel von Jerusalem mit der Engelserscheinung vor Zacharias (Lk 1,5–25), wobei die Kindheitsgeschichte auf die

Szene vom Zwölfjährigen Jesus im Tempel zuläuft (2,41–52). Dabei spannt sich freilich der Bogen weiter: aufgrund der durchgängigen Parallelisierung von Johannes dem Täufer und Jesus reicht die Hinführung zur öffentlichen Tätigkeit Jesu wohl bis Lk 4,13. Von da aus erklärt sich dann sinnvoll die Umkehrung der Reihenfolge der Versuchungen Jesu, mit der Versuchung auf der Zinne des Tempels am Schluß (diff. Mt). Daß solche Gesichtspunkte bei E. kaum eine Rolle spielen, liegt vielleicht auch daran, daß bei ihm Fragen der Quellenabhängigkeit wohl unbewußt auch auf die Strukturierung des dritten Evangeliums einwirken, so daß z. B. die Kindheitsgeschichte als lukanisches Sondergut einen eigenen Hauptabschnitt erhält. Das Problem ist gesehen beim lukanischen Reisebericht (Lk 9,51–18,27), den E. nicht einfach mit der „großen Einschaltung" in den Markusstoff (9,51–18,14) gleichsetzt (vgl. 243 f.). Etwas diskutabel bleibt die Zusammenfassung des Stoffes von Lk 4,14 bis 9,50 als „Die galiläische Tätigkeit". Hier gibt es neuere Alternativvorschläge, die mit guten Gründen dafür plädieren, die Tätigkeit Jesu in Galiläa auf Lk 4,14–44 einzuschränken und dann einen Abschnitt über die Tätigkeit Jesu im ganzen Land der Juden (vgl. F. Bovon z. St., nicht: „Judäa" 4,44, E. und Einheitsübers.) folgen zu sehen, der bis 9,50 reicht. Die Weitung der Botschaft in konzentrischen Kreisen, die sich in der Apostelgeschichte wiederholen wird, wäre hier dann schon vorbereitet. Die Gliederung des Berichtes von Leiden, Tod und Auferstehung kann sich weniger auf geographische Angaben stützen. Zeitangaben scheinen mehr im Vordergrund zu stehen. Als wichtige Elemente des Berichtes im Hinblick auf die Verkündigung des Erhöhten in seiner Kirche nennt E. die Einsetzung der Eucharistie, das beispielhafte Martyrium Jesu und sein österliches Kommen zu den Seinen, mit der Sendung der „Verheißung" und der Ermöglichung, daß das Werk Jesu weitergeführt wird (438 f.). Reformatorische Auslegung hätte hier vielleicht stärker das Wort Jesu als verbindendes Element der Jesuszeit und der Zeit der Kirche genannt (vgl. erneut Lk 24,47). – Ein Wort noch zu den jeweils die Einzelexegese abschließenden und weiterführenden Reflexionen unter III. Es ist sehr zu begrüßen, daß Verf. sich dieser Herausforderung stellt, zumal deutsche Ordinarien hier gewohnt sind, starke Zurückhaltung zu üben. Dies gilt verstärkt bei den Fragen, die Lukas mutig anschneidet bezüglich des Verzichts auf den Besitz und des Nein zum Mammon. Einerseits konstatiert Verf. hier eine gewisse Ratlosigkeit des Lukas selber (531), andererseits verweist er aber doch auf die Notwendigkeit, praktische Konsequenzen aus Jesu Lehre über arm und reich zu ziehen: christliche Caritas, aber auch Sozialbewegung (539). J. Beutler S. J.

2. Historische Theologie

Sanders, Mechthild, ... *„Fons vitae Christus"*. Der Heilsweg des Menschen nach der Schrift *De Isaac et anima* des Ambrosius von Mailand (Münsteraner Theologische Abhandlungen 42). Altenberge: Oros 1996. 264 S.

Unter den neueren Arbeiten über Ambrosius (= A.) von Mailand haben nicht wenige die deutliche Tendenz, mit alten Vorurteilen über den Kirchenvater aufzuräumen. So sieht – um nur bei deutschen Arbeiten zu bleiben – Christoph Markschies im Mailänder Bischof nicht mehr den der Originalität ermangelnden Plagiator, sondern den feinsinnig zwischen Ost und West vermittelnden, für seine Hörer und Leser höchst angemessen formulierenden Theologen. So ist für Christoph Jacob die von A. in zahlreichen seiner Werke angewandte allegorische Auslegungsmethode nicht mehr der Inbegriff der subjektiven Willkür, sondern eine der Situation angepaßte schöpferische Vermittlung des Glaubensgutes usw. Auch vorliegende Studie setzt sich mit sehr großer Entschiedenheit für die Rehabilitierung des Mailänder Bischofs ein. Als Weg hierzu wählt die Autorin die Interpretation eines einzigen Werkes, des *De Isaac et anima*, das der Forschung auf Grund seiner poetisch-allegorischen Sprache schon immer viele Rätsel aufgegeben hat und in der Vergangenheit von den verschiedenen Interpreten sehr widersprüchlich ausgelegt wurde. – Die Autorin hat ihrer Untersuchung drei Teile gegeben: auf die „Form- und Inhaltsanalyse" (22–178) folgen „Aspekte der theologischen Konzeption" (179–

237) und „Zur Aktualität von *De Isaac et anima*" (238–241). Das in unseren Augen Entscheidende für die Rehabilitierung des A. wird im 1. Teil geleistet, wird hier doch der beachtliche Versuch gemacht zu zeigen, daß A. nicht rein assoziativ-willkürlich vorgeht, sondern sein Thema zwar mit den Mitteln poetisch-metaphorischer Sprache, aber nichtsdestoweniger systematisch und sehr konsequent abhandelt und entfaltet. In aller Verklammerung, Verflechtung und Verschachtelung verschiedenster Aspekte, Bilder und Bibelzitate läßt sich als Thema deutlich der über verschiedene Stufen sich vollziehende Heilsweg des Menschen eruieren. Er beginnt mit der „Sehnsucht nach dem Licht heiliger Erkenntnis" und endet, über von der Autorin exakt bestimmte weitere Wegstrecken, in der eschatologischen Vollendung. – Zu diesem inhaltlichen Ergebnis, dem aus bestimmten Stufen und Abschnitten bestehenden Heilsweg des Menschen, gelangt die Forscherin aufgrund einer eindringlichen Textanalyse. Dabei erlaubt die Ermittlung des genauen Gedankengangs auch die exakte Gliederung des Textes in insgesamt 7 Abschnitte: 1. Exposition (1–6), 2.–5. „Fortschritte der Seele" (7–17, 18–37, 38–49, 50–56), 6. „Perfektion durch Fortschreiten zur Höhe der Tugenden" (57–66) und 7. „Vollendung" (67–79). Weil der Schrift gelegentlich auch schon die innere Einheit abgesprochen wurde und man sie als „unmotivierte Aneinanderreihung von Motiven" bezeichnet hat, zeigt die Verf. in einem eigenen Abschnitt „Verbindungslinien" auf, die die innere Einheit der Schrift nahelegen. Dies ist einerseits das durchgängig vorkommende Vokabular, also Worte wie *fons, lumen, gratia, virtus, sapientia, mysterium,* andererseits aber vor allem die die ganze Schrift verbindende Stellung Christi. Weil in der Forschung auch schon die Meinung vertreten wurde, die Schrift sei im Grunde nichts anderes als ein Kommentar zum Hohenlied, präzisiert die Verf. in einem weiteren Abschnitt die nähere Rolle dieses Buches der Heiligen Schrift in *De Isaac et anima:* Das in der Tat sehr oft, nämlich 52 mal, zitierte Hohelied, ist nicht Gegenstand der Auslegung, sondern dem übergeordneten Gesamtgedanken integriert und dient dazu, bestimmte Aspekte desselben zu illustrieren. – Bevor die Verf. das Ergebnis ihrer Textanalyse in aller Kürze vorlegt (174/5), faßt sie ihre Beobachtungen zur Kompositionstechnik des A. in seiner Schrift *De Isaac et anima* mit den Stichworten ‚Linearität', ‚Zirkularität/Assoziationszentrik', ‚Wiederholung', ‚Metaphorik' und ‚Leitmotiv' zusammen. Hier schießt die Autorin, die ihre eigene Auslegung auch sonst immer wieder scharf von den von ihr abgelehnten Positionen abgrenzt, eine Breitseite gegen Kritiker des A. ab: „Die negative Beurteilung ambrosianischer Literatur entlarvt lediglich die Interpreten, die sein theologisches Konzept im Dekor der Metaphern und Schriftzitate suchen und dabei sein eigentliches thematisch-theologisches Anliegen nicht erkennen" (166/7). Vorausgesetzt, daß die Autorin dieses „eigentliche thematisch-theologische Anliegen" selber zutreffend erkannt und bestimmt hat, liest man auch den 2. Teil der Arbeit über die „Aspekte der theologischen Konzeption" mit Gewinn. Hier werden folgende 5 Aspekte der Schrift näher behandelt: der Einheitsgedanke, Christus der Wegbereiter des Menschen, der Mensch, die Liebe – Fundament und Motor des menschlichen Fortschritts und die Universalität des Heils. – Wenn der Klappentext ankündigt, daß aufgrund der vorliegenden Arbeit das „in der Ambrosius-Forschung häufig vertretene Urteil seiner sprunghaft-unsystematischen Denkweise und seiner Abhängigkeit von bedeutenderen Theologen zu korrigieren" ist, so gilt das strikt genommen zunächst nur für *De Isaac et anima.* Für die übrigen ähnlich angelegten Werke des Bischofs wäre der Beweis noch zu führen. Insofern stellt S.s Untersuchung eine Einladung zur Nachahmung dar! H. J. Sieben S. J.

Guinot, Jean-Noel, *L'exégèse de Théodoret de Cyr* (Théologie historique 100). Paris: Beauchesne 1995. 879 S.

Theodoret von Kyros gilt neben Theodor von Mopsuestia als der führende Exeget der antiochenischen Schule und als einer der bedeutendsten Schriftausleger der Alten Kirche überhaupt. Gerühmt werden in gleicher Weise der Inhalt seiner exegetischen Arbeiten wie die Form seiner Bibelkommentare. Kein Wunder, daß er einen ganz hervorragenden Platz in den bald nach seiner Zeit beginnenden Bibelkatenen einnimmt. Angesichts dieser unbestreitbaren Bedeutung des Antiocheners für die Geschichte der Exegese ist es um so erstaunlicher, daß es bis dato keine seine alttestamentliche und neutestamentliche

Exegese umfassende neuere Studie gibt. Diese Lücke füllt nun vorliegende voluminöse Untersuchung aus. Der Verf., derzeitiger Leiter der renommierten Sammlung der ‚Sources Chrétiennes', bringt für die Lösung der genannten Aufgabe ausgezeichnete Voraussetzungen mit. Er hat nicht nur in den 80er Jahren den umfangreichen Jesaja-Kommentar Th.s ediert und übersetzt (SC 276, 295 und 305) und eine Anzahl von Artikeln über des Antiocheners Exegese veröffentlicht, sondern ist auch Autor einer bisher unveröffentlichten ‚thèse d'état' aus dem Jahre 1975 über Th.s Jesaja-Kommentar. – G. legt das Ergebnis seiner überaus gründlichen Analysen und Beobachtungen zur Exegese Th.s in neun umfangreichen Kap.n vor, die, wenn wir recht sehen, ihrerseits um drei Schwerpunkte angeordnet sind. Die Kap. V und VI befassen sich mit der zentralsten Frage bei einem Gegenstand wie dem vorliegenden, nämlich mit der Methode der Auslegung Th.s. Drei weitere Kap. behandeln, wenn man so sagen kann, drei Aspekte des greifbaren Ergebnisses der Auslegung, zunächst einen mehr formalen, nämlich die von Th. in seinem Werk praktizierte Polemik (gegen die Heiden, die Juden und die Häretiker, Kap. VII), dann einen eindeutig inhaltlichen, nämlich die Christologie der Kommentare (Kap. VIII), und schließlich die Quellenbenutzung Th.s (Kap. IX). Ganz konkret geht es in diesem letzten Kap., Stelle für Stelle, um die Identifizierung der von Th. in seinen Kommentaren erwähnten ‚tines', also von Autoren, deren Meinung er entweder übernimmt oder ablehnt. Das Kap. gibt damit auch Auskunft auf die Frage, welche Werke Th. zur Ausarbeitung seiner eigenen Kommentare benutzt hat und erlaubt so die Originalität seiner eigenen Auslegung zu bestimmen. Den zentralen Kap. V und VI. über die Methode der Auslegung gehen vier voraus: ein erstes, einleitendes, bestimmt den Platz der Exegese im Werk Th.s und seinen eigenen in der Geschichte der Exegese (I). Die drei folgenden Kap. befassen sich mit verschiedenen Rücksichten des auszulegenden Textes. Zunächst ist die nähere Natur desselben darzutun: der prophetische Text ist ein inspirierter Text (II), es ist ein Text mit bestimmten Strukturen, ein Text, der gleichzeitig dunkel und hell ist (III). Im dritten Angang geht es um die konkrete Gestalt, den Wortlaut, des auszulegenden Textes, also um Textkritik. Welchen Haupttext, welche zusätzlichen Texte benutzt Th. in seiner Auslegung? Konkret ist hier die Rede von der Rolle der LXX, von Aquilla, Symmachus, Theodotion, hebräischem, ‚syrischem' Bibeltext usw. G. untersucht in diesem Kap. die von Th. für die Textkritik herangezogenen Hilfsmittel, Kommentar für Kommentar. – Kommen wir noch einmal auf die beiden zentralen Kap. der Untersuchung, nämlich Kap. V und VI über die Methode der Auslegung zurück! G. unterscheidet hier näherhin zwei Momente, einerseits die grundlegenden Optionen, die der Auslegung gewissermaßen vorausgehen (Kap. V), andererseits die Bestandteile („composantes") der Interpretation (VI). Die grundlegenden Optionen werden in den Vorworten der Kommentare jeweils genannt, angewendet werden diese Grundsätze dann im Kommentar selber. Konkret geht es hier vor allem um die verschiedenen Grundformen der Auslegung, die wörtliche, übertragene, typologische usw. Kap. VI über die Bestandteile der Auslegung ist als einziges in drei umfangreiche Teile gegliedert. Der erste befaßt sich mit der in der Auslegung erstellten Struktur des Kommentars, d. h. zunächst mit dem Vorwort oder ‚Argument', dann mit dem Kommentar selber, schließlich mit der Konklusion. Der zweite Teil geht auf die Hilfsmittel der Interpretation ein, als da sind Grammatik und Stil, geschichtliche, geographische, naturwissenschaftliche und technische Kenntnisse des Auslegers. Der dritte Teil schließlich ist überschrieben mit „Die Bestimmung und die Wahl des Sinns" und unterscheidet verschiedene konkrete Fälle, solche, in denen an einer und derselben Stelle mehrere Sinne möglich sind und solche, in denen vom Ausleger nur ein einziger Sinn akzeptiert wird. – Der Antiochener stellt den Abschluß und den Höhepunkt der Schriftauslegung der Alten Kirche dar. Ihm gelingt so etwas wie eine Synthese, eine Vermittlung zwischen der Alexandrinischen, oft zu weit vom Buchstaben entfernten Auslegung, und der zu eng am Buchstaben klebenden Antiochenischen. Wer sich mit Th.s Exegese befaßt, lernt aber nicht nur diese, inhaltlich die Extreme vermeidende Schriftauslegung kennen, sondern auch die verschiedenen Methoden, die die Alte Kirche von den Zeiten des Origenes an entwickelt hat. Sie werden von Th. souverän angewandt und von G. überaus genau analysiert und dargelegt. Vorliegende Studie macht damit nicht nur mit einem der größten Exegeten der Alten Kirche bekannt, sondern eignet sich darüber hinaus als exemplarische Einführung

in die Schriftauslegung der Alten Kirche überhaupt. – 5 Anhänge erhöhen den Nutzen der Studie als Arbeitsinstrument: der 1. enthält die textkritischen Stellungnahmen Th.s entlang seiner Kommentare, der 2. stellt eine alphabetische Liste der von Th. verwandten exegetischen Termini zusammen, der 3. ist lexikographischer Natur und nennt u. a. die von Th. gebrauchten Etymologien der Eigennamen, der 4. führt Stellen auf, an denen sich Th. mit dem Heidentum bzw. mit christlichen Häresien befaßt, der 5. nennt zunächst in alphabetischer Reihenfolge die christologisch relevanten Termini, dann die einschlägigen Passagen im Werk des Th. – Auf eine Grenze der Arbeit sei indes auch hingewiesen. Sie ist rein deskriptiv und macht an keiner Stelle den Versuch, die an Th. aufgezeigte altkirchliche Schriftauslegung als solche in den Blick zu nehmen, sie, etwa durch Vergleich mit der modernen Exegese, in ihrer historischen Eigenart zu bestimmen und sie so dem Verständnis des Lesers näherzubringen. H. J. Sieben S. J.

Evieux, Pierre, *Isidore de Peluse* (Théologie historique 99). Paris: Beauchesne 1995. XXVII/444 S.

Auf der Gegenseite des Titelblattes des vorliegenden Werkes wird die unmittelbar bevorstehende Publikation des 1. Bd.s der Briefe des Isidor von Pelusium im Rahmen der ‚Sources Chrétiennes' angekündigt. Wir haben es offensichtlich mit einem Vorläufer zu tun, der die Einleitung der seit langem erwarteten Ausgabe und Übersetzung der genannten Briefe etwas entlasten soll. Solche Entlastung ist aus zwei Gründen angebracht: einerseits bedarf es eines sehr umfassenden Plädoyers, um den heute verbreiteten Verdacht zu zerstreuen, Isidor habe möglicherweise überhaupt nicht existiert, sondern sei lediglich der Name, den diejenigen, die das Corpus wie auch immer zusammenstellten und in Umlauf brachten, fingierten. Andererseits lag es E. wohl daran, eine über bloße Andeutungen hinausgehende inhaltliche Auswertung des Briefcorpus für die Kirchengeschichte des 5. Jh.s vorzulegen. Diesen beiden, etwas ineinander verschränkten und nicht klar von einander abgegrenzten Zielen dient jedenfalls der Aufbau und die nähere Durchführung der vorliegenden Studie. Sie ist in zwei Teile gegliedert. Der 1., ‚Milieu' überschriebene, plädiert mit guten Gründen, vor allem am Anfang, für eine globale Authentizität des Briefcorpus: Es handelt sich tatsächlich um echte Briefe, die in der 1. Hälfte des 5. Jh.s, in Ägypten, näherhin in der Provinz *Augustamnica prima,* wohl von Pelusium, der Provinzhauptstadt, aus, einerseits in die nähere Umgebung, anderseits auch über die Grenzen der Provinz hinaus bis zum Kaiserhof in Konstantinopel geschrieben wurden. Aus der Analyse der Adressaten, ihrer sozialen Stellung und ihrer Beziehung zum Briefschreiber, ergibt sich ein insgesamt stimmiges Bild, ein Gesamtkosmos von Beziehungen, der durchaus plausibel, ja realistisch ist. Beweiskraft haben bei diesen Analysen natürlich vor allem solche Adressaten-Namen, die auch sonst historisch belegt sind. Große Dienste erweisen in diesem Zusammenhang die von E. herangezogenen Bischofslisten von Konzilien der damaligen Zeit. – Zusammen einher geht mit diesem historisch-kritischen Aufweis der Authentizität des Briefcorpus, wie gesagt, die Auswertung dieser Briefe für die Kirchengeschichte und Geschichte überhaupt des 5. Jh.s. Vier Adressatengruppen, an die sich I. mit seinen Briefen wendet, werden nacheinander untersucht und behandelt. Zunächst das politische Milieu: hochgestellte Persönlichkeiten, z. B. der Kaiser bzw. höhere Provinzialbeamte *(correctores* und *clarissimi)* unter den Adressaten, dann die Angehörigen der verschiedenen Berufsgruppen und sozialen Schichten des städtischen Milieus von Pelusium, die von I. mit Briefen bedacht werden (Kuriale, Scholastici, Lehrer, Ärzte, Philosophen usw.). Ein weiteres Kap. ist dem kirchlichen Milieu gewidmet und informiert über Strukturen und Aktivitäten der Kirche dieser Zeit und Breiten (Lehrtätigkeit, Sakramente und Liturgie, sittliches Leben, Rolle der Frauen, Ehescheidung, Armenfürsorge usw.) Da ein Großteil der Briefe auf Sittenbesserung abgestellt ist, fällt der Abschnitt „Allgemeiner Zustand der Kirche unter Bischof Eusebius", dem zur Zeit des Briefschreibers amtierenden Bischof also, besonders bunt und farbig aus. Das letzte Kap. des 1. Teils ist schließlich dem monastischen Milieu gewidmet, dem der Briefschreiber selber angehört. Es kommen näherhin zur Sprache das Mönchsleben überhaupt (Beginn, Lebensbedingungen, Nahrung, Kleidung), das geistliche Leben (Schriftlesung und Gebet, Stufen desselben, Versuchungen),

die Beziehungen des Mönchs zur Welt, klösterliche Strukturen usw. In diesem Zusammenhang bestimmt E. I.s eigenes Mönchtum als semi-anachoretisch und nicht unwesentlich von den Kappadokiern beeinflußt. – Der 2. Teil der Studie, „Isidor von Pelusium" überschrieben, sucht die äußerst spärlichen historischen Nachrichten über I. durch Informationen aus dem Briefcorpus selber zu einem Gesamtbild der Person, des Lebensweges und des Werkes abzurunden. Hier muß vieles letztlich leider hypothetisch bleiben. Von Interesse sind in diesem Abschnitt vor allem die Stellungnahmen des Autors zu den konkreten, das Werk betreffenden Fragen. Was zunächst den Umfang angeht, so schließt E. die Existenz weiterer noch nicht identifizierter griechischer Briefe nicht grundsätzlich aus. In den jüngst neu entdeckten, seiner Meinung nach echten syrischen Briefen, die nur z. T. identisch sind mit denen des griechisch überlieferten Briefcorpus, sieht E. einen Hinweis darauf, daß es von Anfang an mehr als die heute bekannten, in PG 78 abgedruckten, ca. 2000 Briefe gegeben hat. Zusammengestellt wurde die Sammlung, zweitens, weder von Isidor selber noch von den Konstantinopler Akoimeten, wie heute oft angenommen wird, sondern von Mönchen aus der unmittelbaren Umgebung von Pelusium, und zwar nicht lange nach dessen Tod. E. nennt hier, rein hypothetisch, sogar einige Namen, die für diese Sammlertätigkeit in Frage kommen. Drittens antwortet E. auf die Frage, ob die Briefe in ihrem ursprünglichen Zustand belassen oder überarbeitet wurden. Es liegt auf der Hand, daß zahlreiche größere Briefe in kleinere zerstückelt wurden, um dem Ziel der ganzen Sammlung, nämlich vorbildliche Lesestücke für die christliche Belehrung und Erbauung zur Verfügung zu stellen, besser gerecht zu werden. In der von verschiedenen Forschern aufgewiesenen fleißigen Verwendung von älterer heidnischer und christlicher Literatur durch I., sieht E. kein Argument gegen die Authentizität des Gesamtcorpus, sondern eine auch sonst von damaligen Autoren geübte Praxis, die im übrigen die außerordentliche Belesenheit und Bildung des Briefe schreibenden Mönchs unter Beweis stellt. Es handelt sich bei dieser Praxis nicht um Plagiieren, sondern um „Wiederverwendung" (réemplois) von Gelesenem. Ein Teil der „wiederverwendeten" Texte stammt dabei wahrscheinlich nicht aus der Lektüre von Originalen, sondern aus Florilegien, d. h. Textsammlungen zweiter Hand. Mag auch oft der Anfang oder der Schluß der Missiven fehlen, insgesamt haben wir es jedoch mit echten Briefen zu tun. Die Existenz zahlreicher Dubletten ist dabei nicht zu bestreiten. Im übrigen rechnet E. durchaus auch mit Interpolationen seitens der Akoimeten, die die Sammlung im 6. Jh. kopierten und bearbeiteten. H. J. Sieben S. J.

Kessler, Stephan Ch., *Gregor der Große als Exeget.* Eine theologische Interpretation der Ezechielhomilien (Innsbrucker Theologische Studien 43). Innsbruck–Wien: Tyrolia 1995. 290 S.

Nachdem die letzte Monographie zur Schriftauslegung des Mönchspapstes im Jahre 1968 von D. Hofmann unter dem Titel „Die geistige Auslegung der Schrift bei Gregor dem Großen" vorgelegt wurde, ist nicht nur das Interesse an der patristischen Exegese insgesamt gewachsen, sondern auch die Interpretationskunst Gregors mehrfach Gegenstand speziellerer Untersuchungen gewesen. Mit seiner 1993 als Dissertation an der Theologischen Fakultät der Albert-Ludwig-Universität in Freiburg eingereichten und für die Drucklegung überarbeiteten Studie versucht der Verf. auf der Basis des umfassend verarbeiteten Forschungsstandes ein Porträt Gregors als Exegeten zu zeichnen, das stärker als bisher das Profil eines eigenständigen Bibeltheologen erkennen läßt. Als Ansatzpunkt werden hierfür die Ezechielhomilien gewählt. Titel und Untertitel des Werkes stehen in gewisser Spannung zueinander, die die gesamte Studie durchzieht. Geht es einerseits um eine theologische Interpretation des Homilien-Zyklus (vgl. Kap. 8: Die Theologie der Schrift nach den Ezechielhomilien; Kap. 9: Schriftauslegung als geistliche Erfahrung), so wird andererseits immer wieder das Gesamtwerk Gregors herangezogen, um dessen bibelhermeneutische Reflexionen möglichst vollständig auszuwerten (vgl. Kap. 5: Gregors Verhältnis zu Kultur und Bildung; Kap. 7: Die Einteilung der Schriftsinne bei Gregor). Während letzteres Vorgehen kaum über den bisherigen Forschungsstand hinausgelangt, wird Neuland erschlossen, wo der Verf. sich auf die gregorianische Ezechiel-Interpretation konzentriert. Wenngleich im zweiten, Datierungsfragen gewidmeten Kapitel zu-

nächst die sonstigen Werke Gregors auf 30 Seiten (hierunter ein 15seitiger Exkurs zu den Thesen von F. Clark über die Dialoge) etwas überproportional chronologisch situiert werden, vermag doch die anschließende Datierung der Ezechielhomilien sowie die Untersuchung ihrer redaktionellen Überarbeitung. Veröffentlichung und Wirkungsgeschichte die Genese und Rezeption des Werkes detailliert zu dokumentieren. Nach einer im dritten Kapitel vorgenommenen Analyse von Auditorium und literarischer Eigenart der Homilien gelingt es dem Verf. durch einen Vergleich der von den Ordines Romani bezeugten römischen Leseordnung, den geographischen und liturgischen Ort der Auslegungen plausibel zu präzisieren, indem sie frühmorgendlichen Vigilfeiern in der Lateranbasilika zugewiesen werden. Vor dem Hintergrund der im vierten Kapitel facettenreich beschriebenen altkirchlichen Auslegungsgeschichte des Propheten Ezechiel wird in den abschließenden beiden Kapiteln nach dem Spezifikum der gregorianischen Ezechieldeutung gefragt. Hierbei arbeitet der Verfasser die gemeinsame Berufung zum Prediger und Propheten zwischen dem alttestamentlichen Seher und dem römischen Bischof heraus, die eine eigentümliche Affinität beider Gestalten sichtbar macht: „In der Deutung Ezechiels als kontemplativer Visionär und aktiver Prediger dürfte der Schlüssel zum Verständnis der inneren Wahlverwandtschaft zwischen Gregor und Ezechiel liegen." (237) Zugleich wird die Distanz Gregors zu den Quellen seiner Auslegung nachgewiesen, insofern er als Mönchspapst „Schriftauslegung als geistliche Erfahrung" (Kap. 9) versteht, Kontemplation und kirchliche Mystik das eigentliche Ziel seiner Exegese bilden.

Mit diesem Porträt eines spätantiken Exegeten entspricht der Verf. seiner im Einleitungskapitel formulierten Absicht, der gegenwärtigen Methodendiskussion innerhalb der Bibelwissenschaften anregende Impulse zu vermitteln, die von der historisch-kritischen Exegese vernachlässigte Aspekte der Auslegungspraxis ins Bewußtsein rufen. Für die Gregorforschung stellt die vorliegende Studie ein gut dokumentiertes Kompendium dar, das nicht allein über die Ezechiel-Auslegung zuverlässig informiert, sondern darüber hinaus auch den Diskussionsstand zu anderen Werken und Themen Gregors ausgewogen referiert. M. Fiedrowicz

Larchet, Jean-Claude, *La divinisation de l'homme selon saint Maxime le Confesseur* (Théologie et sciences religieuses. Cogitatio fidei 194). Paris: du Cerf 1996. 764 S.

Das Gewicht der vorliegenden Studie ist kaum viel geringer als ihr imposanter Umfang. Sie ist aus *drei* Gründen von großem Interesse: Das Hauptthema der Vergöttlichung des Menschen betrifft eine im theologisch-spirituellen Gesamtsystem des Maximus zentrale Frage, die Studie bietet in der Durchführung dieses Hauptthemas so etwas wie einen Durchblick durch die ganze Theologie des Bekenners, sie bezieht entschieden Position gegen eine bestimmte Schule der Maximus-Interpretation. – *Erstens,* vor einigen Jahren hat ein bekannter deutscher Theologe dem Sinne nach gesagt, heute gehe es doch nicht mehr darum vergöttlicht zu werden, sondern wahres Menschsein zu lernen. Ob das Bonmot treffend wiedergibt, was die Menschen auch heute letztlich bewegt, mag hier offen bleiben. Doch soviel ist klar: Wer sich ernsthaft mit der angedeuteten Problematik befassen will, kommt nicht darum herum, zunächst einmal zu klären, was die kirchliche Tradition, vor allem die östliche, unter Vergöttlichung des Menschen eigentlich versteht. Zur Beantwortung dieser Frage ist aber kaum ein anderer Theologe der Alten Kirche so geeignet wie Maximus der Bekenner. Nicht nur, weil die Vergöttlichung des Menschen in seinem eigenen System von zentraler Bedeutung ist, und er rezipiert hat, was große Theologen vor ihm, vor allem die Kappadokier, aber auch Alexandriner wie Athanasius und Cyrill, hierzu ausgeführt haben, sondern vor allem, weil er, wie bei ihm üblich, das genannte Thema in äußerster Differenziertheit behandelt. – Von den insgesamt 12 Kap. der vorliegenden Studie haben die beiden letzten die Vergöttlichung des Menschen zum unmittelbaren Gegenstand, von den vorausgehenden 10 gehen 8 auf die verschiedenen Voraussetzungen (fondements) derselben ein, eines behandelt die Vergöttlichung im göttlichen Heilsplan, ein weiteres das frühe Scheitern derselben aufgrund der Sünde der Voreltern. – Unter der Überschrift „Der Prozeß und die Natur der Vergöttlichung" werden im 11. Kap. die in der Tradition üblichen, zur Beschreibung des ‚Phänomens' dienenden Begriffe wie Stillstand der menschlichen Tätigkeiten, Ekstase,

Passivität des Menschen usw. analysiert und in großer Präzision ausgeführt, was Maximus unter der Formel „ein einziges Wirken Gottes und seiner Heiligen", mit der er die Vergöttlichung umschreibt, näherhin versteht, nämlich daß die Vergöttlichung schlechterdings nicht im Bereich der menschlichen Natur liegt, daß es sich um ein strikt übernatürliches Wirken Gottes handelt, um eine Gabe Gottes, eine Wirkung seiner Gnade, daß aber andererseits der vergöttlichte Mensch voll und ganz Mensch bleibt und seine spezifisch menschlichen Fähigkeiten nicht verliert, vor allem nicht seine Freiheit. Vergöttlichung bedeutet Erhebung und Vollendung der menschlichen Natur, nicht ihre Unterdrückung. – Nach der Darlegung dessen, was die Vergöttlichung an sich ist, und was sie nicht ist, geht das 12. Kap. auf die Frage ein, wann sie realisiert wird, schon hier auf Erden oder erst im Jenseits, und wie hier und wie dort. Es behandelt auch Fragen wie die, ob alle Menschen schließlich vergöttlicht werden (Apokatastase), ob und wie die übrige Kreatur an ihr teilnimmt, und wie sich Ruhe und Bewegung im Endzustand zueinander verhalten. In diesem Zusammenhang stellt sich auch die Frage, ob sich der Bekenner Gregor von Nyssas Epektasis-Lehre, d. h. die Vorstellung einer unendlichen Annäherung an den unendlich vollkommenen Gott, angeeignet hat. Nach Meinung des Verf.s bezieht Maximus hier nicht ausdrücklich Stellung, er habe aber die Tendenz, den eigentlichen Fortschritt der Seele nur auf die irdische Existenz zu beziehen. – *Zweitens,* mit der zentralen Bedeutung der Lehre der Vergöttlichung im Gesamtsystem des Maximus hängt es zusammen, daß eine umfassende Darlegung dieser Lehre auf einen Durchgang durch das gesamte Lehrgebäude des Bekenners kaum verzichten kann. Ihn unternimmt der Verf. in den ersten 10 Kap. seiner Arbeit und macht sie damit zu einer exzellenten Einführung in eben dieses System, freilich unter dem besonderen Aspekt der Vergöttlichung des Menschen. An Voraussetzungen der Vergöttlichung des Menschen kommen näherhin zur Sprache die anthropologischen, christologischen, pneumatologischen, ekklesiologischen und sakramentellen, aszetischen und „theologischen" (im engeren Sprachgebrauch der aszetisch-mystischen Tradition ist mit letzteren die jenseits von ‚Praxis' und ‚Theorie' gelegene von Gott selber in der Seele gewirkte Erkenntnis Gottes gemeint). Besonders breiten Raum nehmen die auf drei Kap. verteilten christologischen Grundlagen der Vergöttlichung des Menschen ein. Ein erstes Kap. arbeitet den Unterschied zwischen Heil und Vergöttlichung heraus. Durch die Menschwerdung des Sohnes Gottes wird zunächst die durch die Sünde beschädigte menschliche Natur wiederhergestellt. Auf dieser Grundlage erfolgt dann die Vergöttlichung im eigentlichen Sinn des Wortes. Ein weiteres Kap. bestimmt näherhin die Art und Weise der Vergöttlichung der menschlichen Natur Christi. Es bietet mit seinen Hauptthesen eine detaillierte Einführung in die Christologie des Bekenners im engeren Sinn des Wortes: „Die menschliche Natur Christi bewahrt auch nach ihrer Einigung (mit der göttlichen) ihre Wesenseigenschaften unverändert." „Die zusammengesetzte Hypostase des fleischgewordenen Wortes ist die Bedingung der Einheit und der Bewahrung der Naturen." „Die Perichorese der Naturen in der Hypostase des Wortes ist das Prinzip der Vergöttlichung". „Die menschliche Natur des Wortes wird nicht nach dem ‚Logos' ihres Wesens, sondern nach dem ‚Tropos' ihrer Existenz vergöttlicht". Ein drittes Kap. behandelt die Beziehung zwischen der Vergöttlichung der menschlichen Natur Christi und der der Menschen. Hier geht es u. a. um die Frage, ob der Bekenner im Anschluß vor allem an Gregor von Nyssa lehrt, daß der Logos nicht nur eine einzelne menschliche Natur angenommen hat, die der der übrigen Menschen gleich ist, sondern die allen Menschen gemeinsame Natur, wodurch er zu einem Vertreter der sog. physischen Erlösungslehre würde. (Vielleicht wäre es in diesem Zusammenhang hilfreich gewesen auf die gründliche Studie von R. Hübner über die sog. physische Erlösungslehre bei Gregor von Nyssa näher einzugehen und in ihrem Licht des Bekenners Position zu charakterisieren). – Vorausgeschickt ist diesen ausführlichen Darlegungen über die Voraussetzungen und Grundlagen der Vergöttlichung eine „Einführung", die einen knappen Überblick über das Leben des Bekenners gibt, den genannten Lehrpunkt in der Maximus vorausgehenden Tradition behandelt, seine Bedeutung im theologischen System des Bekenners herausstellt und über den näheren Stand der Forschung in dieser Frage informiert. – Die Bedeutung der vorliegenden Arbeit liegt, *drittens,* darin, daß sie entschieden Position gegen die um Le Guillou O. P. versammelte Schule der Maximus-Interpretation bezieht.

Maximus-Interpreten wie J.-M. Garrigues, A. Riou, C. von Schönborn, F.-M. Lethel und F. Heinzer sind ständig im Visier des Autors, wiederholt auch I.-H. Dalmais. Zwar hatte es auch in der Vergangenheit nicht an Kritik an den Zielen, der Methode und den vorgelegten Ergebnissen gefehlt – ein Kenner der Materie wie der leider so früh verstorbene A. de Halleux hat in mehreren Rezensionen unüberhörbar Vorbehalte angemeldet, andere Spezialisten wie F. Brune (1983) und M. Doucet (1983) haben weniger zurückhaltend als der für seine Höflichkeit bekannte belgische Franziskaner Stellung bezogen – die hier vorliegende Untersuchung versteht sich offensichtlich als systematische Widerlegung der Maximus-Interpretation der genannte Dominikaner-Schule. Was die Geister scheidet, ist die Frage, wie die Vergöttlichung des Menschen näherhin zu verstehen ist. Nach Auffassung des Autors verlegen die Interpreten der Schule diese von der Seins- auf die Bewußtseinsebene. Nach ihnen werde nicht die menschliche Natur als solche vergöttlicht, sondern der Mensch lediglich in die für Christus bezeichnende Sohneshaltung hineingenommen. Die Vergöttlichung werde in diesem Sinn bloß intentional und moralisch verstanden. Nach Auffassung des Autors hat diese Interpretation keinerlei Grundlage in den Texten. Eine zweite Kritik an der Dominikanerschule betrifft deren Annahme einer deutlichen Entwicklung bzw. eines Bruchs im Denken des Bekenners. Tatsächlich hat Garrigues den Hauptteil seiner Studie über die Vergöttlichung des Menschen bei Maximus mit „Die Metamorphosen der Vergöttlichung" überschrieben und zwischen einem frühen und einem späten Maximus unterschieden. Der frühe ist noch Anhänger einer seinsmäßigen Auffassung der Vergöttlichung, der spätere vertritt die oben als bloß intentional oder moralisch bezeichnete. Auch diese These hat nach Meinung des Verf.s keinerlei Stütze in den richtig datierten Quellen. Die Lehre des Bekenners sei vielmehr von einer erstaunlichen Homogenität. Ein dritter Kritikpunkt hängt engstens mit den beiden vorgenannten zusammen. Ist Maximus durchgängig Vertreter einer seinsmäßig zu verstehenden Vergöttlichung, dann findet bei ihm kein Bruch mit der vorausgehenden Tradition statt, und kommt er nicht als Vorläufer eines Verständnisses der Vergöttlichung in Frage, wie es die Autoren der genannten Schule dem hl. Thomas von Aquin zuschreiben. Und es kann auch nicht die Rede davon sein, daß spätere östliche Theologen wie Johannes von Damaskus oder Palamas eine wichtige Korrektur ihrer eigenen Tradition nicht zur Kenntnis genommen hätten. Herauszufinden, wo der Wahrheitskern beider hier schroff gegeneinander stehenden Interpretationen liegt, ist Sache der Spezialisten, wir haben jedoch den Eindruck, daß der Verf. seine Auffassung hervorragend mit Quellentexten belegt. Seine Interpretation lädt im übrigen auch deswegen zur Zustimmung ein, weil sie Maximus nicht isoliert, sondern ihn im Rahmen der Tradition zu verstehen sucht, in der er doch offensichtlich steht. – Wer immer auch letztlich recht hat, die Untersuchung besticht durch ihre methodisch überzeugende Anlage, durch die außerordentliche Klarheit der Darlegung, durch die stupende Quellenkenntnis. Alles, was der Autor als Lehre des Maximus über die Vergöttlichung vorträgt, ist bis in die letzte Einzelheit hinein nicht nur durch ganze Serien von Quellenzitaten belegt, sondern auch gegenüber abweichenden Auslegungen ausdrücklich gerechtfertigt. Ohne Zweifel ein opus magnum, daß es für den Leser auch ein opus arduum ist, liegt weniger am Interpreten als an dem für seinen komplizierten und differenzierenden Denkstil bekannten Bekenner Maximus. H. J. Sieben S. J.

Louth, Andrew, *Maximus the Confessor* (The early church fathers, edited by *Carol Harrison*). London und New York: Routledge 1996. X/230 S.

„Die Maximus gewidmete Literatur ist nicht übermäßig groß und weist im allgemeinen keinen überraschenden Tiefgang auf" schrieb einer seiner Interpreten (Walter Völker) noch 1965. War das apodiktische Urteil schon damals sehr gewagt, so ist es heute nicht nur in seinem ersten Teil, sondern auch in seinem zweiten Teil (vgl. die vorstehende Besprechung) durchaus überholt. Die Forschung befaßt sich seit einigen Dezennien sehr intensiv mit diesem bedeutendsten griechischen Theologen des 7. Jh.s, wenn nicht der byzantinischen Kirche überhaupt. Was heute fehlt, sind nicht Spezialuntersuchungen und Monographien, sondern Einführungen in sein Denken, seine Theologie. Andrew Louth, „Reader in Patristics" an der Universität von Durham, ausgewiesen

durch eine Reihe wichtiger Studien unter anderem über Eusebius von Caesarea und Dionysius Areopagita, hat sich mit dem vorliegenden Band dieser Aufgabe unterzogen. Er enthält neben einer sehr kenntnisreichen und bestens informierenden Einführung (3–77) 8 zum Teil zum ersten Mal ins Englische übersetzte, für das Denken und die Theologie des Bekenners exemplarische, die gesamte Zeit seiner literarischen Produktion abdeckende, mit Anmerkungen versehene und jeweils eigens eingeleitete Texte: Brief 2 an Johannes Cubicularius über die Liebe, Dubium 10 (Diskussion zahlreicher den Bekenner beschäftigender theologischer Fragen), Dubium 41 (Inkarnation und Einteilung des Seins) und Dubium 71 (Stellungnahme zur apophatischen Theologie Dionysius des Areopagiten) aus den frühen Ambigua ad Johannem, Dubium 1 (Bewegung in Gott) und Dubium 5 (Kommentar von Brief 4 des Areopagiten) aus den späteren Ambigua ad Thomam, Opusculum 7 (gegen Monenergismus und Monotheletismus) und Opusculum 3 (zum Unterschied zwischen natürlichem und ‚gnomischem' Willen in Christus). – Die aus 5 Abschnitten bestehende Einführung behandelt zunächst die Vita des Bekenners und die Quellen seiner Theologie und führt dann unter den Stichworten „Geistliche Theologie", „Lehre über die Person Christi" und „Kosmische Theologie" in das Denken des Theologen ein. Die Herausgeberin der Reihe, Ehefrau des Autors, stellt weitere Bände über wichtigere Kirchenväter in Aussicht (Ambrosius von Mailand, Gregor von Nyssa, Irenäus und Origenes). H. J. Sieben S. J.

Maximus der Bekenner, *Drei geistliche Schriften* (Christliche Meister, 49). Freiburg i. Brsg.: Johannes Verlag Einsiedeln 1996. 116 S.

Der 49. Bd. der ‚Christlichen Meister' enthält die Übersetzung folgender dreier geistlicher Schriften Maximus des Bekenners: 1. der *orationis Dominicae expositio* = „Auslegung des Vaterunsers" (PG 90, 872–909), 2. des *liber asceticus* = „Anleitung zum christlichen Leben" (PG 90, 912–956), 3. der *epistula 2 ad Joannem cubicularium* = „Brief an den Kämmerer Johannes über die Liebe" (PG 91, 392–408). Übersetzt sind die Texte von *Guido Bausenhart,* der im Rahmen einer Studie zum Beitrag Maximus des Bekenners zur altkirchlichen Christologie (vgl. die Besprechung in dieser Zeitschrift 71, 583–585) 1992 schon eine kommentierte Übertragung der ‚Disputatio cum Phyrrho' vorgelegt hat. Während es zum *liber asceticus* wenigstens schon eine stark gekürzte Version gab (F. Murawski, Führer zu Gott. Eine Auswahl aus griechischen Kirchen-Schriftstellern in freier (!) Übersetzung, Mainz 1926, 13–37; vielleicht identisch mit einer M. Garbas, Breslau 1925, zugeschriebenen Übertragung?), dürften die beiden anderen geistlichen Schriften des Bekenners hier zum ersten Mal ins Deutsche übertragen worden sein. Das Vorwort zum Bd. aus der Feder des neuen Erzbischofs von Wien, Christoph von Schönborn, selber ein bekannter Maximus-Spezialist, führt den Leser behutsam zu der nicht ganz leichten (geistlichen) Kost hin und verheißt bei der Lektüre „einen geistlichen Reichtum von solcher Fülle, daß schon kleine Abschnitte zu langem nachdenkenden und betrachtenden Verweilen genügend Nahrung bieten" (7). – Die Übersetzung ist flüssig und in gutem Deutsch. Bei Stichproben haben wir nur an wenigen Stellen ein Fragezeichen gesetzt. Ist in c. 10 ‚syggenes' nicht eher durch ‚anverwandt' o. ä. statt durch ‚wesensgleich' wiederzugeben, was durch die englische Version ‚consubstantial' angeregt sein könnte? – Sollte ‚amynomai' nicht schon in c. 12 und nicht erst in c. 13 durch ‚er wehrte ab' statt durch ‚er rächte' übersetzt werden? – Muß es in c. 15 statt „er kämpfte gegen solche" nicht heißen: „er zeigt uns wiederum durch sein Verhalten die Art und Weise des Sieges gegen solche, die …"? – Gute Zwischentitel tragen wesentlich zum besseren Verständnis des Textes bei. Alles in allem ein Text, den man in die Hand eines jeden wünscht, der nach geistlicher Lesung von hohem theologischen Niveau sucht.
H. J. Sieben S. J.

Le livre de Job chez les Pères (Cahiers de Biblia Patristica 5). Straßburg: Centre d'analyse et de documentation patristiques 1996. 284 S.

Das *Centre d'analyse et de documentation patristiques* bringt neben der *Biblia Patristica,* der systematischen Zusammenstellung der Schriftzitate und -anspielungen in den

Werken der Kirchenväter, von der inzwischen 6 Bde vorliegen, auch eine thematische Reihe zur patristischen Exegese heraus, die sog. *Cahiers de Biblia Patristica.* Ihr 4. Bd. ist hier anzuzeigen (der 3. über die Psalterexegese der Kirchenväter ist in dieser Zeitschrift 70, 578–579 besprochen). Er enthält 10 Studien über Hiob bei den Kirchenvätern und die Übersetzung eines Textstückes, nämlich Augustinus, Adnotationes in Job 29–31, aus der Feder von *Chr. Fournier.* Der bekannte Hilarius-Spezialist *J. Doignon* steuert gleich zu Beginn zwei Studien bei. Die erste befaßt sich mit dem Echo von Origenes-Interpretationen des Buches Hiob in den Hiob-Homilien des Hilarius von Poitiers. – Seine 2. Studie zeigt, wie die auf die Erbsünde bezogene origenische Auslegung von Hiob 14,4–5 vor allem durch Hilarius erneut im Umlauf gebracht wurde. – Zenon von Verona geht in zwei seiner Homilien auf Hiob näher ein; von Interesse, so *P. Maraval,* ist hier vor allem Hiob als Typos Christi. – *D. Doucet* legt dar, daß Augustinus Hiob 29–31 auf die Kirche und ihre Bedrängnisse hin auslegt. – Eine im Vergleich zu anderen Kirchenvätern viel bedeutendere Rolle spielt Hiob bei Johannes Chrysostomus. *L. Brottier* arbeitet heraus, wie es dem großen Prediger gelingt, mit dieser biblischen Gestalt die Sinne und das Herz seiner Zuhörer anzusprechen. – Von den Antiochenern wurde in der Vergangenheit immer wieder behauptet, daß sie das Buch Hiob nicht sonderlich schätzten. Der Theodoret-Spezialist *J.-N. Guinot* verteidigt Theodoret von Kyros mit guten Gründen gegen dieses Vorurteil. Der genannte Antiochener sieht zwar in der Person des Hiob keinen Typos Christi, stützt sich aber auf das Buch Hiob in einer ganzen Reihe von Fragen der kirchlichen Lehre. – *Ch. Renoux* bietet nach ausführlicher Vorstellung die Übersetzung einer armenischen Katene über das Buch Hiob von Yovhannes Vanakan (1181–1251). Die Scholien stammen von armenischen und nichtarmenischen Autoren wie z. B. von Hesychios von Jerusalem. – Daß Arianer und Kappadokische Väter die gleichen Verse aus Hiob 38, der Rede des Schöpfers, als Schriftargumente verwendeten, ergibt sich aus dem Beitrag von *F. Vinel.* – *R. Gounelle* gibt plausible Antworten auf die Frage, warum Hiob 38,17b zunächst im Glaubensbekenntnis von Sirmium IV zitiert, einige Monate später in dem von Nike vertuscht und in demjenigen von Konstantinopel dann wieder zitiert wird. – Im Buch Hiob werden insgesamt 90 Tiere mit Namen genannt. *D. A. Bertrand* stellt diese Namen zunächst in ihrer hebräischen, griechischen und lateinischen Form in der Reihenfolge ihres Vorkommens im Buch H. zusammen, dann präsentiert er sie in verschiedenen alphabetischen Indices. – Die Sammlung der Beiträge wirkt sehr zufällig. Für die Väterauslegung des Buches Hiob wichtige Autoren wie z. B. Gregor der Gr. oder Julian von Eclanum werden nicht behandelt. Gewiß, Vollständigkeit war nicht angezielt (6) und wäre in einem schmalen Band auch nicht zu verwirklichen, aber ein Beitrag, der den derzeitigen Forschungsstand zusammenfaßt und kurz auf die nicht behandelten Autoren eingeht, etwa in der Art des Artikels „Job chez les Pères" im *Dictionaire de Spiritualité,* wird doch sehr vermißt. Schade, nicht einmal eine einschlägige Bibliographie wird dem Leser, der nach weiterer Information sucht, an die Hand gegeben! H. J. Sieben S. J.

Dassmann, Ernst, *Kirchengeschichte II/1.* Konstantinische Wende und spätantike Reichskirche (Studienbücher Theologie 11,1). Stuttgart–Berlin–Köln: Kohlhammer 1996. 224 S.

Die Vorzüge dieser Kirchengeschichte sind schon bei der Besprechung des 1. Bandes von diesem und anderen Rezensenten hervorgehoben worden. Es sind die eingehende Darstellung der jeweiligen politischen, sozialen, kulturellen Hintergründe, die ausführliche Zitation von Quellen, aber auch das Nicht-Ausweichen vor sowohl kirchenkritischen wie theologischen Fragen. Diese Qualitäten zeichnen auch diesen Band aus. Freilich kommt ihm eine eigene Schwerpunktsetzung zu. Er behandelt nicht die ganze Kirchengeschichte des 4. bis 6. Jahrhunderts. Er beschränkt sich auf die „Kirchenpolitik" und die „äußeren" Aspekte, d. h. auf das Verhältnis zum (jetzt christlich werdenden) Staat von Konstantin an, auf die Mission, die Beziehungen zu Heiden, Häretikern und Juden, aber auch die Entwicklung der kirchlichen Strukturen. Das „innerkirchliche" Leben, d. h. Frömmigkeit, Sakramente, Theologie etc., sind einem Band II/2 zugewiesen.

Die andere Möglichkeit wäre eine zeitliche Zäsur, etwa mit Leo dem Großen und Chalkedon 451 (wie in Jedins Handbuch), gewesen. Beide haben natürlich ihre Vorzüge und Kehrseiten. Die thematische Einteilung D.s ermöglicht eine fast thesenartige innere Linie. Was als Grundakkord fast durchweg anklingt, ist das Thema der „Kirchenfreiheit". Am Beginn steht Konstantin, (fast) am Ende der Gelasiusbrief. Diese Linie wird schon in den Titeln der drei Hauptteile deutlich. Der erste behandelt das „Konstantinische Zeitalter" (15–63), d. h. die Regierung Konstantins selbst: die Problematik der „konstantinischen Wende", die religiöse Haltung Konstantins, seine Stellung in der Kirche, die Konzilien von Arles und Nikaia (soweit es um das Verhältnis des Kaisers zu den Bischöfen geht), seine Gesetzgebung (Einfluß des Christentums?), schließlich die Reichstheologie des Eusebius von Cäsarea. – Der zweite Teil („Auf dem Weg zur Reichskirche", 64–146) umfaßt eine Fülle von Aspekten, die dadurch verbunden sind, daß sie sich noch innerhalb der Perspektive des einen, Ost und West verbindenden Römischen Reiches abspielen. Es ist noch nicht der Dualismus, der durch die Völkerwanderung geschaffen ist. Praktisch ist es die Zeit vor Leo. Dazu gehören als Einzelkapitel der politische Rahmen der Ereignisse bis auf Theodosius I., das „Ringen um die Kirchenfreiheit" (darunter sowohl die Arianismus-Auseinandersetzungen wie die Kirchenpolitik des Ambrosius v. Mailand), Mission und Ausbreitung des Christentums, Auseinandersetzung mit dem Heidentum, das Verhältnis zu den Häretikern und schließlich zu den Juden. – Der dritte Teil („Abendländische Kirchenfreiheit und Byzanz", 147–210) steht dann vorzugsweise unter dem Blickwinkel des Westens, wobei der Autor sich durchaus der Einseitigkeit dieses Blickwinkels bewußt ist (145 f.). In diesem Rahmen wird auch, in teilweiser Überschneidung mit dem ersten Band, die ganze Entwicklung des römischen Primats von den ersten Jahrhunderten an (156–67) sowie die Ausbildung der metropolitanen und patriarchalen Strukturen (181–84) gezeichnet. Der Schwerpunkt liegt auf Leo dem Großen und seiner primatialen und konziliaren Politik. Von nun an ist die Darstellung mehr punktuell-personenzentriert: Leo, Gelasius, Gregor der Große, im Osten Johannes Chrysostomos und Justinian treten in ihrem Profil klar hervor, in ihnen werden kirchliche Entwicklungen gebündelt, während das, was sich in ihrem Wirken nicht widerspiegelt, mehr in den Hintergrund tritt.

Unter den Vorzügen ist zu nennen das Nicht-Ausweichen vor relevanten Fragen, insbesondere die Auseinandersetzung mit aktuellen kritischen Fragen innerkirchlicher und auch außerkirchlicher (Deschner, Kahl) Art, so bei der sehr ausführlich und differenziert behandelten Problematik der „konstantinischen Wende", bei dem Problem von Glaubenszwang und Toleranz und dem Verhältnis zur Synagoge. Hier und auch sonst bemüht sich der Autor um differenzierte Antworten, die der damaligen Situation gerecht werden, drückt sich aber auch, bei aller klaren Unterscheidung der Ebenen, um ein theologisches Urteil (vom katholisch-kirchlichen Standpunkt nach dem 2. Vaticanum aus) nicht herum. Deutlich wird an einem Text wie der Relatio des Symmachus um 383 (113 f.), daß für Christen wie Heiden individuelle Gewissensfreiheit in unserem Sinne fremd und Religion und Kult von höchster Wichtigkeit für das Gemeinwesen sind – jedoch herrscht auf heidnischer Seite ein (heute übrigens wieder modernes) „pluralistisches" Religionsverständnis (es darf keine „Kultlücke" entstehen; Hauptsache, daß jeder auf seine Weise zum einen göttlichen Geheimnis betet!), auf christlicher Seite dagegen die Eindeutigkeit und Absolutheit der Wahrheit vor. Nicht nur interessant und anregend, sondern auch historisch perspektivenreich sind die zusammenfassenden Urteile über die politische Theologie und Ekklesiologie bei Ambrosius (83 f.), Augustinus (166 f.,), Leo (180 f.) und Gelasius (188 f.). Offensichtlich die größte Sympathie genießen bei dem Verfasser Ambrosius und Augustinus. Augustinus kommt in „De civitate Dei" vor allem das Verdienst zu, deutlicher und theologisch tiefer als Ambrosius den antiken Tun-Ergehens-Zusammenhang von Religion und irdischem Wohl durchbrochen zu haben: Katastrophen oder irdisches Glück sind keine glaubensmäßigen Indikatoren mehr. Die Schwäche ist bei Augustinus die Blässe, wenn es um die Umsetzung in die Praxis geht. Hier sind Ambrosius, aber auch Leo und Gelasius eindeutiger; freilich droht bei den letzteren die hierarchisch-römische Engführung der heilsgeschichtlichen Wirklichkeit der „Civitas Dei". Leo bleibt bei allem Geschick, allen universalen Perspektiven und zugleich zeitgerechtem Handeln in den Kategorien des alten Imperium Romanum,

dessen „Hohlraum" im Westen die Kirche jetzt ausfüllt (180). „Die Kühnheit der gelasianischen Konzeption enthält durch ihre direkte Identifizierung der geistigen Wirklichkeit der Kirche mit der konkreten römischen Kirche ... einen erheblichen Gefahrenpunkt", den Augustinus in seiner Civitas-Lehre noch vermieden hatte (188).

Bei der Akzentsetzung des Werkes und zumal der Überschrift des dritten Teiles droht die Gefahr einer zu einfachen Linie „abendländischer Kirchenfreiheit" (gegen „östlichen Cäsaropapismus"), die so nicht der historischen Realität entspricht. Gegen eine solch simplifizierte Sicht wendet sich der Autor selber (156), wie er sich auch um Verständnis z. B. des Kirchenverständnisses Justinians bemüht (207–10). Und doch können Formulierungen wie „Nicht allein, aber doch in starkem Maße sein (des Ambrosius) Verdienst ist es, daß sich die westliche Kirche schon bald (wann denn etwa?) aus der staatlichen Bevormundung befreit hat" (83) einer solchen historisch falschen Gegenüberstellung Vorschub leisten, die zumal für die Ursachen der Kirchenspaltung nur wenig hergibt. Im Endeffekt zu derselben vereinfachten Sicht (Staatliche „Einmischung" contra „Bewahrung kirchlicher Freiheit") könnte die Darstellung der Arianismus-Kontroversen und der christologischen Konzilien des 5. Jahrhunderts bei dem Autor dadurch verleiten, daß sie kirchenpolitisch enggeführt ist und wesentliche theologiegeschichtliche und frömmigkeitsgeschichtliche Zusammenhänge (die wohl im zweiten Teil zur Sprache kommen) ausklammert. Wenn man jedoch weder etwas von der Ambivalenz der „Homoousios"-Formel erfährt (so tauchen weder die „Homoiusianer" auf noch erfährt man etwas vom Inhalt der Formel von Seleukia und Rimini) noch von der erst langsamen Durchsetzung der Autorität des Konzils von Nikaia als Glaubensnorm, müssen einem diese Auseinandersetzungen ein Buch mit sieben Siegeln bleiben. Gleiches gilt für die Konzilien des 5. Jahrhunderts. Ein schwer erklärlicher Mangel ist, daß Ephesos (I) 431 praktisch gar nicht behandelt ist. Auch hier kann man eigentlich das „latrocinium" Ephesos II 449 nicht verstehen ohne die Verabsolutierung von Nikaia („Nikaia allein genügt"), der schon das Konzil von 431 Vorschub leistete und die kraft ihrer Dynamik eine einseitige Einigungs-Christologie förderte. Praktisch werden Ephesos II und Chalkedon vom Autor nur unter dem Gesichtspunkt des Einflusses und der Rolle Roms behandelt. Es würde aber auch ein anderes Licht auf die – nicht immer nur negative – kaiserliche Rolle bei den Konzilien werfen, wenn auch die Rolle Theodosius II. beim Zustandekommen der Union von 433 zwischen Kyrill und Johannes von Antiochien oder der Druck der kaiserlichen Kommissare in Chalkedon für das Zustandekommen einer neuen Glaubensformel erwähnt würde. Wäre es nicht besser gewesen, die ganzen trinitarischen und christologischen Auseinandersetzungen hier mit hineinzunehmen, weil sonst doch ein verfremdetes Bild im Grunde schikanöser und von vornherein unberechtigter staatlicher „Übergriffe" herauskommt?

Auch an einigen anderen Stellen stellt sich die Frage, ob diese Gliederung nicht Zusammengehöriges trennt. So erfährt man bei der Mission nichts über Motive der Faszination des Christentums, nur indirekt z. B. durch die Reformmaßnahmen Kaiser Julians, die das, was bei den Christen beeindruckte (Armen- und Fremdensorge, bessere Organisation) ins Heidentum einzuführen suchten (109). Unter den Tisch gefallen und gleichsam in ein Zeitloch gerutscht ist übrigens die Diokletianische Verfolgung, da der erste Band mit 300 schließt und der jetzige mit Konstantin beginnt. – Es ist zu hoffen, daß hier einiges im folgenden Halbband ergänzt wird. Davon abgesehen aber ist die Darstellung vor allem für Studenten und alle problemgeschichtlich interessierten Leser eine brauchbare und lesenswerte Hilfe. Kl. Schatz S. J.

Sancti Thomae de Aquino *Opera omnia iussu Leonis XIII P. M. edita.* Tomus XXV: *Quaestiones de quolibet.* Volumen 1: *Préface, Quodlibet VII, VII, IX, X, XI. Volumen 2: Quodlibet I, II, III, VI, IV, V, XII. Cura et studio Fratrum Praedicatorum.* – Roma: Commissio Leonina; Paris: Les Éditions du Cerf 1996. 160*, 174, 502, XXI S.

Die große kritische Edition der Werke des hl. Thomas von Aquin – nach Papst Leo XIII. Editio Leonina genannt – machte in den letzten Jahren erfreuliche Fortschritte. Wir bekommen auf diese Weise nicht nur bessere, zuverlässigere Ausgaben der Thomaswerke. Wir lernen auch die Gelehrtenwelt des 13. Jahrhunderts genauer kennen,

was wiederum zu einer sachgemäßeren Interpretation der thomanischen Theologie führt. Thomas war nicht in erster Linie theologischer Schriftsteller, sondern Lehrer. Die meisten seiner Werke sind darum auch Frucht seiner Lehrtätigkeit und seines wissenschaftlichen Austausches mit Kollegen und Studenten. Im besonderen sind die *Quaestiones disputatae,* die wir von ihm besitzen, die schriftliche Bearbeitung von Streitgesprächen, wie sie in regelmäßigen Abständen an den mittelalterlichen Universitäten zwischen Professoren und einem interessierten Publikum stattfanden. Eine Sonderform dieser Disputationen waren die *Quaestiones de quolibet,* die zweimal im Jahr, vor Weihnachten und vor Ostern, angesetzt werden konnten. Der Magister stellte sich bei diesen Disputationen, die mehr waren als nur „Fragestunden", allen nur erdenklichen Problemen, die ihm aus dem Publikum zur kritischen Untersuchung und Lösung vorgelegt wurden. Das Verfahren war ähnlich wie bei den *Quaestiones disputatae:* in einer ersten Sitzung antwortete in Gegenwart des Magisters einer seiner Baccalaurei für ihn. In einer zweiten Sitzung faßte der Magister die Argumente für und gegen eine diskutierte Lehrmeinung zusammen und gab seine Antwort auf die einzelnen umstrittenen Fragen *(determinatio).* Der Unterschied lag also nicht in der Methode, sondern in der Materie: bei den gewöhnlichen Disputationen konnte der Magister die Themen selbst bestimmen; bei den Disputationen *de quolibet* mußte er auf alles gefaßt sein. Gerade deswegen haben aber diese letzteren Streitgespräche für uns einen besonderen Reiz, weil sie uns etwas über die Fragen verraten, die die Universitätswelt (vor allem die von Paris) im 13. Jahrhundert besonders bewegte. Man darf sich also nicht darüber wundern, daß ein „Quodlibet" (= Qdl) einen viel „mittelalterlicheren" Inhalt hat als manches andere Thomaswerk.

Die Quaestiones quodlibetales wurden bislang vor allem in der Marietti-Ausgabe von 1949 benutzt, die von Raymund Spiazzi O. P. besorgt worden ist. Wer diese Standardausgabe mit der neuen Edition vergleicht, stellt sofort große Unterschiede fest. Der auffälligste betrifft die Reihenfolge der Quodlibeta (= Qdla). In der Marietti-Ausgabe sind zwölf Qdla numerisch hintereinander abgedruckt. Die Ed. Leonina bringt diese Reihenfolge durcheinander: sie beginnt mit Qdl VII bis XI; im zweiten Band folgt Qdl I bis III, VI, V, XII. Die umfangreiche, französisch abgefaßte *Préface,* für die, wie für die gesamte Edition, als leitender Editor P. René-Antoine Gauthier O. P. zeichnet, gibt über die Gründe dieser Umstellung erschöpfende Auskunft.

Die *Quaestiones de quolibet* sind kein einheitliches Werk. Thomas hat sie als ganzes nicht herausgegeben, also auch ihre Reihenfolge nicht festgelegt. Die traditionelle Sammlung und Anordnung, wie sie sich noch in der Marietti-Ausgabe findet, leitet sich, wie die gesamte Drucküberlieferung, von der zweiten Inkunabel-Edition, der Kölner Ausgabe von 1471, her. Diese Kölner Sammlung brachte die Qdla in eine Reihenfolge, die historisch falsch ist, indem sie die fünf Qdla aus der ersten Pariser Amtsperiode des Thomas, die 1259 zu Ende ging, *nach* den sechs ersten Qdl der zweiten Pariser Lehrtätigkeit (1269–1271) anordnete. Nur Qdl XII hat seinen Platz behalten. Der Grund für diese Umstellung ist in der frühesten handschriftlichen Überlieferung der Qdla zu suchen. Der erste Schub von thomanischen Qdla, der zur Veröffentlichung von Thomas freigegeben wurde, waren die Qdla seiner zweiten Pariser Jahre. Damals war er schon ein berühmter Mann. Der auf Thomaswerke spezialisierte *stationarius* (Verleger und Buchhändler), Wilhelm von Sens, bemühte sich, rasch ein *Exemplar* anlegen zu lassen, von dem interessierte Professoren und Studenten gegen Entgelt Abschriften anfertigen konnten (G. [S. 40*] folgt den Forschungen von *R. H. Rouse – M. A. Rouse,* The Book Trade at the University of Paris, ca. 1250 – ca. 1350, in: La production du livre universitaire au Moyen Age, Exemplar et Pecia, ed. *L. J. Bataillon, G. G. Guyot, R. H. Rouse,* Paris 1988, 41–114, hier 56–64 mit dem Nachweis einer Verlegerfamilie in Paris, die von etwa 1270 bis mindestens 1342 besonders mit den Dominikanern von St-Jacques zusammenarbeitete). Dieses *exemplar* (in 14 Pecien, also selbständigen Heften) ist zwar nicht mehr im Original erhalten, doch in der von der Universität Paris genehmigten Preisliste von etwa 1275 aufgeführt. Am 25. Februar 1304 genehmigte die Universitätsbehörde dem Verleger Andreas von Sens – vielleicht war er der Sohn Wilhelms – die Veröffentlichung eines zweiten *exemplar* mit thomanischen Qdla (*H. Denifle* – Aem. Chatelain, Chartularium Universitatis Parisiensis I, Paris 1899, 644–650, hier 646: *Hec sunt scripta fratris Thome de Aquino ... Item, Questiones de Quolibet, xiiij pecias, vij den.* Ebd. II,

Paris 1891, 107–112, hier 108: *Item, in toto Quolibet fratris Thome, xxiiij pecias, xviij den*). Es ist mit 24 Pecien viel umfangreicher als das frühere. Doch hat sich der Verleger die Sache einfach gemacht: an das noch vorhandene ältere *exemplar*, das er neu schreiben ließ, fügte er einfach die bisher fehlenden Qdla der ersten Pariser Lehrperiode an, ohne Rücksicht auf ihre viel frühere Entstehungszeit. Dabei ist es dann bis heute geblieben. Die Editores Leonini hielten es mit Recht nicht für sinnvoll, eine so willkürliche Zusammenstellung beizubehalten; dabei haben sie gleich auch noch einen kleinen Irrtum berichtigt: Qdl VI gehört zwischen Qdl III und Qdl IV. Gewiß ist die exakte Chronologie der Qdla auch heute noch nicht über allen Zweifel erhaben, doch ist die neue Reihenfolge, an die man sich erst gewöhnen muß, besser als die traditionelle. Nach dem strengen Prinzip der Commissio Leonina basiert die Edition jedes thomanischen Textes auf der Auswertung der gesamten hsl. Überlieferung. Für die Qdla kennt man etwa 187 Hss, von 50 nur fragmentarisch erhalten sind. Für die Textherstellung bedeuten diese Fragmente wenig, doch zeigen sie die Verbreitung der thomanischen Qdla im europäischen Mittelalter an. Die Editoren konnten ferner 36 gedruckte Ausgaben (ohne Nachdrucke) ausfindig machen.

Wie schon erwähnt, sind die Qdla durch den Pariser Buchhandel verbreitet worden. Die beiden *exemplaria*, die heute nur noch durch ihre Abschriften ideell rekonstruiert werden können (einige Hss notieren erfreulicherweise den Wechsel der Pecien), haben in der neuen Ausgabe die Siglen Φ^{1} und Φ. Doch gab es, wie sich beim Kollationieren herausstellte, auch unabhängige Kopien oder sogar „Familien" von unabhängigen Zeugen. Solche Textzeugen, die von Theologen stammen, die sich ihre eigene Dokumentation zu einem sie beschäftigenden Problem zulegen wollten, sind selten besser als die Universitätsüberlieferung, können aber eine Hilfe bei der Entscheidung schwieriger Lesarten sein (Eine solche Hs. ist Neapel, Bibl. Naz., VII. B. 21 (irrtümlich heißt es S. 12*: VIII. B. 21), ein Sammelband geschrieben von mehreren Händen Ende 13./Anfang 14. Jh. An den Auszügen aus den *Quodlibeta* sind zwei Schreiber beteiligt: ein Fachmann (nach G. S. 137* „sans doute un dominicain passionné par les problèmes de la vie religieuse") und ein professioneller Kopist. Dessen Schrift ist eine italienische Textura, einen „germanischen" Schreiber, wie G. S. 12* annimmt, halte ich für unwahrscheinlich. Vgl. meinen Beitrag „Schreiber und Intellektuelle im Umkreis des Thomas von Aquin": Scr. 27 (1973) 49–60 (mit Pl. 12; die Seiten 58 u. 59 sind im Druck vertauscht). Im Prinzip gilt aber, daß jedes Qdl einzeln textkritisch untersucht werden muß, selbst wenn die Familienzusammengehörigkeit feststeht. Denn letztes Kriterium bei der Universitätsüberlieferung ist nicht das *exemplar*, sondern die einzelnen Pecien, aus denen sich dieses Modell zusammensetzt. Die Pecien aber konnten ganz unterschiedliche Schicksale erleiden, gerade weil sie als Einzelhefte verliehen wurden. Für einige Qdla hat die hsl Überlieferung textkritische Fallstricke gelegt, die den bisherigen Editoren oft zum Verhängnis wurden. Eine solche Falle ist z. B. die *quaestio 7* (= Artikel 17–18) *De opere manuali* von Qdl VII, dem ältesten thomanischen überhaupt. In Φ^{2} fehlt die Quaestio; offenbar hat sie aber schon früh selbständig existiert. Soll man daraus schließen, daß es sich um ein eigenes Qdl handelt? Der Lösungsvorschlag, den Gauthier bringt, überzeugt: Vor Ostern 1256 hat Thomas in Paris über die Ordensarmut disputiert, die damals von Magistern aus dem Weltklerus, vor allem von Wilhelm von St-Amour, heftig angegriffen wurde. In seiner Antwort auf Wilhelm hat Thomas sich eng an die Argumentation gehalten, die kurz vorher Bonaventura entwickelt hatte. Doch hat er schon bald auf eine Veröffentlichung verzichtet, weil er das Thema in größerem Zusammenhang ab dem Sommer 1256 behandeln wollte. Das Ergebnis ist der Traktat *Contra impugnantes Dei cultum et religionem* (Ed. Leon. XLI, Rom 1970, A 49 – A 181), in den Thomas die qu. 7 eingearbeitet hat. Daß sie uns als Entwurf erhalten ist, ist also eher ein Zufall.

Für die Edition der Qdla besonders schwer zu beurteilen ist die Hs. Vat. lat. 781, die in ihrem ältesten Teil sicher in Paris vor 1259 und zwar im Skriptorium des hl. Thomas und für ihn selbst geschrieben worden ist. A. Dondaine hat sie mit Recht zur Grundlage seiner Edition von *De veritate* (Ed. Leon. XXII, Rom 1970–76) gemacht, weil er in ihr das „diktierte Original" jener Quaestiones disputatae erkannt hat. Doch für Qdl VII, das auch in diesem Codex steht, gilt das, wie Gauthier zeigen kann, nicht. Doch sind die

Fragen, die damit verbunden sind, zu vielschichtig, als daß sie in einer Rez. erörtert werden könnten. Nur ein Beispiel: In art. 5, arg. 1, Z. 6–8 (Bd. I, S. 16) standen die Editoren vor der Entscheidung, ob sie die Lesung *perfecta fruitio* oder *perfruitio* übernehmen sollten. Die Lesung *perfruitio* ist, wie der Editor S. 49* zugibt, besser bezeugt (letztlich auch von Vat. lat. 781!), doch ist das Wort eher selten. In Anm. 2 erwähnen die Editoren, daß es bei Gregor d. Gr. nur in *einem* Werk vorkommt, nämlich im Kommentar in *I Regnum.* Nun hat A. de Vogüé kürzlich sehr wahrscheinlich machen können, daß dieser Kommentar nicht von Gregor d. Gr. ist, sondern von Abt Peter II. von Cava-Venosa († 1156): „L'auteur du commentaire des Rois attribué à saint Grégoire: un moine de Cava?": RBen 106 (1996) 319–331. Das wäre ein weiterer Beweis für *perfruitio* als süditalienischen Sprachgebrauch. Das Substantiv wäre dann auch bei Thomas als „lectio difficilior" dem glatteren *perfecta fruitio* vorzuziehen.

Qdl VI ist in der Überlieferung erstaunlicherweise mit Qdl II des Franziskaners Johannes Peckham, eines Pariser Kollegen des hl. Thomas, verbunden, was in der Textgeschichte des Qdl VI Anlaß für mancherlei Irrtümer war. Gauthier klärt zunächst die Datierung von Qdl VI: nicht vor Ostern 1272, sondern Advent 1270, und schließt dann seine Hypothese an: Ein Schreiber hat unmittelbar nach den Disputationen den Text beider Qdla (auch das von Peckham fand vor Weihnachten 1270 statt) in ein und dasselbe Heft geschrieben, ohne klare Unterscheidung noch Namenangabe. Ein nachlässiger Sekretär des hl. Thomas hat das Heft in die älteste Sammlung der thomanischen Qdla eingefügt, aber an der falschen Stelle. Als das Exemplar Φ^1 angefertigt wurde, war Thomas schon nicht mehr in Paris, und der Dominikaner von St-Jacques, der dem Verleger die Manuskripte der Qdla aushändigte, war offenbar nicht besonders aufmerksam.

Ein besonderes Problem stellt auch *quaestio* 12 (= Artikel 23–24) von Qdl IV dar, weil seit Jahrzehnten die Auffassung verbreitet wird, es handle sich bei ihr um eine eigene Quaestio disputata *De ingressu puerorum,* die fälschlicherweise dem Qdl IV angehängt wurde. Isoliert bieten die a. 23–24 aber nur vier Hss. In allen Fällen sind die Texte Auszüge aus Qdl IV. In diesem Punkt ist Gauthier unbedingt zuzustimmen. Nach seiner Meinung rühren die Unebenheiten in der Tradition dieser quaestio von der Tatsache her, daß Thomas auf eine Publikation dieses Stückes verzichtet hat. Es muß daran erinnert werden, daß bei einer Disputation *de quolibet* der Magister einer Frage nicht ausweichen konnte, auch wenn sie ihm nicht gefiel. In der Tat spürt man in der Antwort des Thomas die Ungeduld. Im seit langem umstrittenen Bezug der qu. 12 zu *Contra doctrinam retrahentium* (Ed. Leon. XLI, Rom 1970, C 37 – C 83) entscheidet sich Gauthier (gegen H.-F. Dondaine, Bd. XLI, S. C 7) für die Priorität von *Contra retr.* Das würde gut die Ungeduld des Thomas erklären und auch seinen Entschluß, die qu. 12 als letztlich unnötige Wiederholung zurückzuhalten (Qdl IV, qu. 12 [a.23] 272–73: vol. II, p. 349: *ne semper oporteat inutiliter eadem replicare).* Doch ist dieses Argument auch das einzige, das für die Priorität von *Contra retr.* spricht. Es wird in dem Augenblick hinfällig, in dem man die Ungeduld des Thomas nicht auf die Frage der Kinderoblation einschränkt sondern sie als Reaktion auf die in der Disputation spürbare generelle Bestreitung des Ordenslebens versteht. Da hatte er nun wirklich schon genügend Gründe zur Verteidigung des Ordensstandes vorgebracht, nämlich im schon erwähnten Traktat *Contra impugnantes Dei cultum et religionem* (vor Nov. 1256) und in *De perfectione spiritualis vitae* (wahrscheinlich vor Ostern 1270; Ed. Leon. XLI, Rom 1970, B 67 – B 111). Doch wer war der Hauptgegner des Thomas im Streit um das Ordensleben? Nach Gauthier war es Nikolau von Lisieux. Doch ist eher an Gerhard von Abbeville zu denken, wenn man einem zeitgenössischen Eintrag in der wichtigen Hs. Vat. lat. 779, f. 20v vom Ende des 13. Jhs. glauben darf, welche die zwei Artikel *De ingressu puerorum* von Qdl IV enthält. Dort heißt es nämlich: *Isti duo articuli fuerunt disputati a fratre Thoma contra Geroldum in principio quadragesimae.* Auch *De perfectione* ist gegen Gerhard und seine Anhänger geschrieben. So meine ich, daß, alles in allem, mehr dafür spricht, die qu. 12 von Qdl IV (und natürlich das ganze Qdl) *vor* den Traktat *Contra doctrinam retrahentium* zu setzen. Gauthier nimmt als Datum die Karwoche von 1271 an (S. 141*); wenn wir dem erwähnten hsl Hinweis folgen, ist das Qdl aber an den Anfang der Fastenzeit zu setzen, also nach dem 18. Februar 1271.

Eine Bemerkung verdient auch Qdl V, näherhin Artikel 25. Der Text ist in der Über-

lieferung zweifellos gestört, und so, wie er in der Marietti-Ausgabe zu lesen ist, widersprüchlich. Gauthier entwickelt S. 150* folgende Hypothese: Thomas hat am Rand seiner Textskizze ein Beispiel notiert (ein typisch mittelalterliches übrigens: Jemand überredet einen zum Eintritt in einen Orden mit dem – unhaltbaren – Versprechen, er würde dadurch an Verdiensten dem hl. Petrus gleich) und ein Zitat aus der Pastoralregel Gregors des Großen III 36. Der Sekretär, der den Archetyp der Tradition erstellte, hat nach Gauthier diese den Gedankengang verdeutlichenden Randnotizen falsch eingeordnet und dabei einiges ausgelassen. Aber aus der Tatsache einer falschen Einordnung von Randnotizen folgt noch nicht, daß der Schreiber einige Zeilen oder ein ganzes Beispiel ausgelassen hat. Der Text, wie ihn nun die neue Ed. mit einigen Umstellungen bietet (Bd. II, S. 392), ist zweifellos in sich stimmig und logisch, aber er ist eine Konjektur *gegen* die gesamte Überlieferung und unterscheidet sich damit wesentlich vom Marietti-Text S. 114.

Schließlich sei noch hingewiesen auf das schwierige Problem des Qdl XII. Es stand nicht in den beiden Pariser *exemplaria*, ist aber gleichwohl in 50 Hss erhalten. Gauthier nimmt mit P. Synave (1924) an, daß es sich um private Aufzeichnungen des hl. Thomas handelt, die er nicht veröffentlicht hat. Gauthier denkt an ein Autograph, das ein späterer Schreiber mehr oder weniger glücklich bearbeitet hat. Ist aber ein Diktat – als Rohentwurf – auszuschließen? Gauthier weiß besser als der Rez., daß das letzte Autograph des Thomas von 1259 ist. Wenn Qdl XII wirklich ein Autograph gewesen wäre, hätte man in Neapel nicht diese, 1272 geschriebenen Blätter eines mittlerweile von Päpsten und Königen hochgeschätzten und 1274 plötzlich verstorbenen Theologen als Reliquie aufbewahrt (Ein von L. E. Boyle erstmals untersuchtes Thomasautograph aus Neapel (heute in einem Reliquiar im Dommuseum von Salerno) mit einigen Zeilen aus dem Kommentar Alberts d. Gr., *De caelesti hierarchia*, ist von Thomas geschrieben worden, als er Student bei Albert war (1245–1252): *L. E. Boyle*, An autograph of St. Thomas at Salerno, in: Littera, sensus, sententia. Studi in onore del Prof. Clemente J. Vansteenkiste O. P., a cura di *A. Lobato*, Mailand 1991, 117–134. Das Fragment gehört zu Neapel, Bibl. Naz., I. B.54, vgl. *H.-F. Dondaine – H. V. Shooner*, Codices manuscripti operum Thomae de Aquino, t. I, Rom 1967, nr. 4. Es gibt keine späten Thomasautographe! Vgl. meine Hinweise in ThRv 91 [1995] 40–42)?

Der Rez., der nicht entfernt jene Kenntnis der Werke des hl. Thomas und deren hsl. Überlieferung hat wie Gauthier und seine Mitarbeiter in der Commissio Leonina, möchte die hier geäußerten, unwesentlichen Kritiken nur als Fragen gewertet wissen, die vielleicht zu weiterem Nachdenken anregen. Das Gesamturteil über die beiden Bände kann nicht anders als ein hohes Lob sein. P. Engelbert O. S. B.

Torrell, Jean-Pierre O. P., *Magister Thomas.* Leben und Werk des Thomas von Aquin. Aus dem Französischen übersetzt von *Katharina Weibel* in Zusammenarbeit mit *Daniel Fischli* und *Ruedi Imbach.* Freiburg u. a.: Herder 1995. 412 S.

Kann ein weiteres Buch zu Leben und Werk des Thomas von Aquin überhaupt etwas Neues sagen? Dem in Fribourg lehrenden Dominikaner Torrell (= T.) ist dies in der Tat gelungen. Sein Buch, ursprünglich veröffentlicht als *Initiation à saint Thomas d'Aquin: Sa personne et son œuvre.* Vestigia 13: Pensée antique et médiévale Fribourg: Editions Universitaires Fribourg Suisse/Paris: Editions du Cerf, 1993, liegt jetzt auch auf Deutsch vor und Übersetzungen in weitere Sprachen sind anscheinend in Vorbereitung. Man darf davon ausgehen, daß es in Zukunft wohl James A. Weisheipls *Friar Thomas d'Aquino: His Life, Thought and Works* (ursprünglich 1974, zweite verbesserte Auflage 1983; von der ersten Auflage gibt es auch eine deutsche Übersetzung) als Standardwerk teils ersetzen und teils ergänzen wird. Sowohl die gesteigerte Produktivität der Editionsarbeit der Commissio Leonina – man muß bedenken, daß der erste Band der *Opera omnia iussu Leonis XIII. P. M. edita* bereits 1882 erschien (und manches wohl bereits überholungsbedürftig ist) und bis 1992 28 Bände erschienen sind – als auch neue Sekundärliteratur haben dies ermöglicht. Insbesondere die Kommentare des Aquinaten zu Boethius *De Trinitate* und *De hebdomadibus* und zu Aristoteles *De Interpretatione, Analytica Posteriora, De anima* und *De sensu et sensato* sind hier zu nennen (wobei der

Kommentar zu *De Interpretatione* bereits die zweite Edition dieses Textes innerhalb der Leonina darstellt). Vor allem was die Datierungen der thomasischen Werke als auch Details seiner Lehrtätigkeit und Aufenthaltsorte angeht, bringt T. Korrekturen und Modifikationen, indem er jeweils eine Fülle von Positionen anführt und sehr ausgewogen und mit der nötigen Skepsis abwiegt. T. profitiert dabei u. a. von der neuen kritischen Ausgabe der *Ystoria sancte Thome* von Wilhelm von Tocco, die C. Le Brun-Gouanvic angefertigt hat (14) T. geht es darum, die Einheit von Leben und Werk des Aquinaten herauszustellen, und insbesondere seine Spiritualität zu berücksichtigen. Er schließt sich darin jener Schule an, die Thomas als Theologen in einem bestimmten historischen Kontext sieht, und nicht als Urheber einer überzeitlichen philosophisch-theologischen Synthese. Der Schwerpunkt seines Interesses gilt denn auch mehr dem Sitz im Leben der Werke des Thomas als ihrem Inhalt, der eher knapp behandelt wird. Eine ausführlichere Behandlung von letzterem würde freilich auch ein Buch sprengen, und von daher muß sich T. mit Inhaltsangaben begnügen. Dabei finden sich freilich manchmal, z. B. in dem Abschnitt über den Inhalt der *Summa contra Gentiles* Aussagen, die sicherlich der weiteren Begründung bedürften: ‚Thomas hatte mit der Unterscheidung zwischen der *ratio significata* und dem *modus significandi* ein Mittel in der Hand, über Gott gültige Aussagen machen zu können ...' (131) Gerade weil sich T. hier auf Avitar Wohlmans Buch über Thomas von Aquin und Maimonides beruft, hätte man dies auch vorsichtiger ausdrücken können. T.s Interesse gilt auch der Großstruktur der thomasischen Werke, besonders der beiden Summen. Zu diesem Thema, vor allem der Struktur der *Summa theologiae,* ist schon viel geschrieben worden und man fragt sich vielleicht, ob all dies für ein Verständnis des Inhalts einen so großen Unterschied macht. T. schließt sich Leroys Position an, der zumindest für den „ökonomischen Teil" der *Summa Theologiae* (d. h. die Summe ab Q. 44) am *Exitus-reditus*-Schema festhalten will (170). Informativ ist der auf Dondaines Arbeit fußende Abschnitt über ‚Thomas und seine Sekretäre', in dem sich T. auch dem Rätsel der unglaublichen literarischen Produktivität des Aquinaten stellt, die auf DIN A 4 Seiten umgerechnet wird. T. merkt an: ‚Vielleicht wurde Thomas sich bewußt, daß seine eigene Handschrift für einen durchschnittlichen Schreiber allzu schwierig zu entziffern war – jedenfalls ist die Existenz von Sekretären vom Beginn seiner Lehrtätigkeit an belegt, und man weiß auch, daß er die Gewohnheit hatte, mehreren Personen gleichzeitig zu diktieren.' (255) (In Anmerkung 55 findet sich dazu ein Verweis auf die Musterseite auf dem Frontispiz, die in der deutschen Ausgabe leider nicht vorhanden ist!) Zum Schreibprozeß des Thomas, vor allem den zahlreichen Korrekturen (wie z. B. der Autograph der *Summa contra Gentiles* sie aufweist), wäre noch die Arbeit von P.-M. Gils *Appendice. S. Thomas écrivain* zu nennen, die ungewöhnlicherweise in Band 50 der *Leonina* erschienen ist, *(Super Boetium de Trinitate. Expositio Libri Boetti de Ebdomadibus,* Rom 1992, 175–209), die T. wohl nicht mehr berücksichtigen konnte (in der Bibliographie sind drei ältere und eine neuere Arbeit Gils aufgeführt). Darin findet sich eine Fülle von Textbeispielen, die auf den Schreibprozeß und damit auch auf die Arbeitsweise des Thomas ein interessantes Licht werfen. Daß T.s Buch auch eine vergnügliche Lektüre ist, liegt daran, daß die Details aus dem Leben des Thomas ausführlich und liebevoll dargestellt werden. So erfährt man, um nur ein Beispiel zu nennen, daß Karl von Anjou in einem Brief vom 31. Juli 1272 versucht, Nutzen aus dem Pariser Universitätsstreik zu ziehen und Studenten nach Neapel zu locken, für das er folgendermaßen wirbt: ‚aeris puritate salubris, loci amenitate conspicua, ubertate rerum omnium opulenta.' (263, Anm. 9) Die Opulenz und Konspikuität kann man auch heute nicht abstreiten, das *æris puritate salubris* hingegen könnte Nostalgie für das Mittelalter erwekken.

Der Katalog der Werke des Thomas von Gilles Emery (für die deutsche Ausgabe bearbeitet von Ruedi Imbach) schließlich ist sehr übersichtlich und hilfreich. Er enthält auch Angaben zu Übersetzungen und merkt unter anderem an, welche brauchbar und welche unbrauchbar sind. Auch die ausführliche Bibliographie ist ein guter Führer zum Studium des Thomas. T. ist dafür zu danken, daß er dieses sorgfältige und zuverlässige Buch geschrieben hat, das für jeden, der sich mit Leben und Werk des Aquinaten und seines historischen Kontextes beschäftigen möchte, unabdingbar sein wird.

R. Schniertshauer S. J.

Gerwing, Manfred, *Vom Ende der Zeit.* Der Traktat des Arnald von Villanova über die Ankunft des Antichrist in der akademischen Auseinandersetzung zu Beginn des 14. Jahrhunderts (Beiträge zur Geschichte der Philosophie und Theologie des Mittelalters 45). Münster: Aschendorff 1996. XXVI/708 S.

Arnald von Villanova, Leibarzt der Könige von Aragón, Sizilien und Neapel, sowie der Päpste Bonifaz VIII., Benedikt XI. und Clemens V., hat nicht nur eine Reihe medizinischer Werke verfaßt, sondern auch, wie man heute sagen würde, als Laientheologe zur Feder gegriffen. Als ihn eine Gesandtschaftsreise im Namen seines Königs Jakob II. von Aragón 1299 nach Paris führte, nutzte er die Gelegenheit, den dortigen Theologen eines seiner zahlreichen theologischen Werke vorzustellen, nämlich seinen *Tractatus der tempore adventus Antichristi.* Wahrscheinlich verband er mit dieser Präsentation seiner Schrift über die nah bevorstehende Ankunft des Antichrists vor der bedeutendsten theologischen Fakultät der damaligen Christenheit die Hoffnung auf Anerkennung und weitere Verbreitung seines Werkes. Aber der Katalane hatte die Rechnung ohne den Wirt gemacht, die Pariser Theologen diskutierten nicht mit ihm, sondern steckten ihn, wenn auch nur für eine Nacht, ins Gefängnis und beschuldigten ihn der Häresie. Arnald von Villanova gewann in dem mit den Sorbonnetheologen entbrannten Streit als Verbündeten übrigens nicht nur den französischen König, Philipp den Schönen, sondern auch Papst Bonifaz VIII. In dem angedeuteten Zuammenhang gab es jedoch nicht nur Texte juristischer Natur *(denuntiationes, protestationes* usw.), die damals so beliebten Appellationen an die verschiedenen Instanzen, sondern auch mehrere ausgesprochen theologische Stellungnahmen. Gegenstand der vorliegenden Arbeit ist die Analyse und Interpretation sowohl der genannten Schrift des Arnald von Villanova als auch der Handvoll theologischer Antworten auf sie. – Näherhin hat die Untersuchung folgenden Aufbau: Auf ein einleitendes 1. Kap. „Die Mittelalterliche Welt an der Wende zum 14. Jahrhundert" folgt zunächst im 2. eine Vorstellung Arnalds von Villanova, d. h. seines Werdegangs und seiner spezifischen theologischen Interessen. Der Katalane stand in den Jahren vor seiner Legationsreise nach Paris in Montpellier, wo er selber seine Medizinprofessur ausübte, unter dem geistigen Einfluß eines der damaligen Wortführer der Spiritualen, nämlich des berühmten Petrus Johannes Olivi. Verf. betont in diesem Zusammenhang, daß Arnald diese geistig-geistlichen Strömungen nicht nur begierig in sich aufnahm, sondern auch eigenständig und originell verarbeitete. Hier im 2. Kap. geht der Autor auch schon näher auf „Arnalds Reformanliegen" ein und charakterisiert es näherhin mit Stichworten wie „Appell zur Nachfolge Christi", „Die Wahrheit lehren und leben", „Wider den falschen Schein" usw. Damit sind die Weichen für die nähere Interpretation des *Tractatus der tempore adventus Antichristi* deutlich gestellt, die dann im 3. Kap. erfolgt: Es geht dem katalanischen Laientheologen bei seiner Ankündigung des Weltendes und der Ankunft des Antichrists für das Jahr 1278 um eine Art Schocktherapie. Die Zeitgenossen haben eine „pervertierte Welt- und Wirklichkeitssicht". Es müssen ihnen Augen und Ohren für das „Göttliche und Ewig-Gültige" geöffnet werden. Die bittere Medizin, die der Arzt zur Heilung reicht, ist die Ankündigung der nah bevorstehenden Ankunft des Antichrists. – Das folgende 4. Kap. analysiert und interpretiert, wiederum sehr ins Detail gehend, eine erste theologische Stellungnahme zur Schrift Arnalds, Johannes Quidorts *Tractatus de Antichristo.* Der berühmte Dominikaner nennt Arnald zwar nicht namentlich, trotzdem kann nach Auffassung des Autors kein Zweifel sein, daß er des Katalanen Werk bei seinen eigenen Ausführungen ständig vor Augen hat. G. charakterisiert Quidorts Stellungnahme näherhin als „tolerable Lösung"; d. h. der Pariser Dominikaner nimmt Arnalds Prognose vom Kommen des Antichrist grundsätzlich ernst, relativiert aber den von ihm genannten Zeitpunkt. In der genaueren Deutung der zeitgeschichtlichen Phänomene gehen freilich ihre Meinungen wiederum auseinander. (326) Im wachsenden päpstlichen Zentralismus eines Bonifaz VIII. sieht der Dominikaner, im „partikularistischen" Widerstand gegen denselben Arnald von Villanova ein Vorzeichen des kommenden Antichrist. – Das 5. und letzte Kap. behandelt die Stellungnahmen von Theologen, die Arnald von Villanova nicht wie Johannes Quidort mit einem gewissen Wohlwollen begegnen, sondern ihm entschieden widersprechen. Dabei gewinnt dieser Widerspruch von Petrus von Auvergne, dem Fort-

setzer von Thomas von Aquins Politikkommentar, über Nikolaus von Lyra, den bekannten Exegeten, und den Landsmann und Karmeliten Guido Terrena von Perpignan bis zu dem Engländer Heinrich von Harclay, dem Kanzler der Universität von Oxford, jeweils noch an Entschiedenheit. Petrus von Auvergne untersucht in seinem *Quodlibetum* von 1300 die Möglichkeit von Privatoffenbarungen, den Zeitpunkt der Ankunft des Antichrist usw., um schließlich Arnalds Schriftauslegung als „gefährlichen Irrweg" zu charakterisieren. Indem Nikolaus von Lyra sich in seinem *Quodlibet* von 1310 auf die Widerlegung der Zeitbestimmung Arnalds für die Ankunft des Antichrist konzentriert, zeigt er bewußt völliges Unverständnis für das eigentliche Anliegen des Katalanen; denn die *computatio* in seinem Traktat ist ja nur Mittel zum Zweck, so der Autor, ein Therapeutikum, das Genesung bringen soll. Guido Terrena verneint in seiner *quaestio* von 1313 die Möglichkeit, mit Hilfe der Schrift die Ankunft des Antichrist zu berechnen, er bestreitet außerdem den Nutzen eines solchen Wissens. Während die bisher genannten Kontrahenten in ihren Stellungnahmen Arnald nicht mit Namen nennen, ist dies bei dem Engländer Heinrich von Harclay durchaus der Fall. Er geht in seiner *quaestio* von 1313 mit ihm auch schärfer als diese ins Gericht. Für Harclay ist Arnald selber jemand, der im Dienste des Antichristen steht, ein Scheinchrist, ein Häretiker. „Harclay ist allen Ernstes der Meinung, daß Arnald von Villanova heimlich Jude gewesen sei und lediglich aus Furcht vor den Christen sich dazu nicht öffentlich bekannte" (574). – Das Verdienst der Arbeit besteht darin, bisher nicht oder nicht genügend beachtete Quellentexte, die zu einem guten Teil nur handschriftlich zugänglich sind, einer ausführlichen Interpretation unterzogen und sie zueinander in Beziehung gesetzt zu haben. Unsere Kenntnisse über das wichtige mittelalterliche Thema des Antichrists erfahren damit eine wertvolle Bereicherung. Ein 35 Seiten langes Verzeichnis belegt übrigens die umfassende Literaturkenntnis des Autors. Kritisch ist anzumerken, daß die Lektüre der Arbeit äußerst mühsam ist. Der Autor ist nämlich kein Freund der Kürze und des prägnanten Stils, er liebt vielmehr die Breite, die Wiederholung, die Paraphrase, so daß schließlich alles in allem ein Buch von über 730 Seiten entstanden ist. Auch der mit viel Geduld gewappnete Leser erliegt schließlich der Versuchung und springt zum nächsten Satz oder gar Abschnitt, mit der Folge, daß er den Zusammenhang aus dem Auge verliert und vielleicht Wichtiges nicht zur Kenntnis nimmt. H. J. Sieben S. J.

Horst, Ulrich, *Evangelische Armut und päpstliches Lehramt.* Minoritentheologen im Konflikt mit Papst Johannes XXII. (1316–34) (Münchener Kirchenhistorische Studien 8). Stuttgart–Berlin–Köln: Kohlhammer 1996. 164 S.

Charakteristikum der Endphase des franziskanischen Armutsstreits ist, daß sich in ihm die inner-franziskanische Auseinandersetzung um die Armut kirchen- und machtpolitisch vor allem mit dem Streit des Papstes mit Ludwig dem Bayern, argumentativ-ideologisch jedoch engstens mit ekklesiologischen Problemen verquickt. Bereits Brian Tierney hat, wenngleich in einseitiger Weise, auf die Verbindung der Kontroverse mit der Frage der päpstlichen Unfehlbarkeit hingewiesen. Nach Meinung der Spiritualen, die sich auf Bonaventura und Petrus Olivi stützte, waren franziskanisches Ideal und Papsttum gleichsam ein immerwährendes Bündnis eingegangen, das keiner der Partner berechtigt war zu kündigen, wobei Stigmatisation sowie Kanonisation des hl. Franz, Ordensapprobation durch die Päpste sowie die Bulle „Exiit" Nikolaus III. von 1279, die die strenge Armutsrichtung stützte, entscheidende Eckpfeiler der Argumentation und Besiegelungen dieses Bündnisses waren. Kernpunkt ist die schlechthinnige Singularität des hl. Franz und seines Ordens, die nicht in einer Reihe mit den übrigen (Bettel-)Orden gesehen werden, bzw. die Vorstellung, daß unter Überspringung der geschichtlichen Kontinuität der Kirche wesentliche Aspekte des Evangeliums erst in ihm wieder Gestalt gewonnen hätten. Ausgeblendet wird dabei das Verhältnis der Armut zur Verkündigung.

Die vorliegende Arbeit des Dominikaners Ulrich Horst bietet eine detaillierte, fesselnde und perspektivenreiche argumentationsgeschichtliche Analyse der Kontroverse, angefangen von der Bulle „Quia nonnumquam" Johannes XXII. vom 26.3.1322 über die Antworten der Minoriten (Pfingstkapitel in Perugia, Bonagratia de Bergamo, Sach-

senhäuser Appellation, Michael de Cesena) und Gegenantworten des Papstes (Bullen „Ad conditorem canonum" vom 8.12.1322, „Cum inter nonnullos" vom 12.11.1323, „Quia quorumdam" vom 10.11.1324, „Quia vir reprobus" vom 16.11.1329), bis zu den „päpstlichen" Autoren Guido Terreni, Hervaeus Natalis, Durandus de S. Porciano, Petrus de Palude und Aeneas de Tolomeis. – Besonders deutlich wird dabei in der Argumentation des kanonistisch versierten Papstes, der exakte Tragweite, Hintertürchen und vor allem ekklesiologische Relevanz der ideologischen Positionen durchaus genau erfaßte (48, 64), die Schlüsselstellung Thomas von Aquins. Nicht nur bildet seine Kanonisation 1323 als Modell der Vita apostolica ein immenses Politikum im Armutsstreit. Auch argumentativ ist er der eigentliche Gegenpart der Spiritualen, vor allem durch seine Relativierung der Armut, die nur Mittelcharakter hat, während die Vollkommenheit allein in der Liebe besteht. Die Gegner des Minoriten-Standpunktes, z. T. selbst Dominikaner, stützen sich durchweg auf ihn. – Eine andere durchgängige Argumentationslinie ist der philosophische Vernunftbeweis, daß „usus" prinzipiell nicht vom „ius" zu trennen ist, ein „simplex usus facti", wie ihn die Spiritualen im Umgang mit irdischen Dingen bei Christus, den Aposteln und den ihnen vollkommen Nachfolgenden proklamierten, also ein Unding sei.

Eng mit dem Armutsproblem verknüpft war das ekklesiologische. Seit Petrus Olivi betrachteten die Spiritualen „Exiit" als dogmatische Festlegung des Papsttums auf ihre Richtung. Pfingstkapitel von Perugia, Bonagratia de Bergamo, Sachsenhäuser Erklärung und Michael de Cesena berufen sich auf sie und argumentieren, was einmal durch die Päpste „per claves scientiae" definiert sei, sei unwiderruflich und damit seine Leugnung, auch durch einen Papst, gleichbedeutend mit Häresie. Der Autor weist dabei darauf hin, daß schon in der Sachsenhäuser Appellation (durch den Gebrauch des Plurals „per pontifices"), dann vor allem bei Michael von Cesena eine Verschiebung der Infallibilität vom Einzelpapst auf die Ecclesia Romana geschehe, die jedoch der Konkretheit entbehre (56, 90–92, 97–99), so daß eine Theorie, „die sich auf eine persönliche Unfehlbarkeit zubewegte" „hier nicht in Sicht" sei (92; vgl. 98: „Keiner der Päpste ... erfreut sich als Individuum eines Wahrheitsprivilegs"). – Ist dies allein schon überzeugend? Tatsächlich berufen sich beide sowohl auf die Reihe der Päpste wie auch (durch die immer wiederkehrende Formulierung „Quod semel ...") auf Einzelentscheidungen einzelner Päpste. Daß ersteres häufig geschieht, darf nicht überinterpretiert werden; schließlich kommt auch nach dem 1. Vatikanum dem einzelnen Papst keine rein „persönliche" Unfehlbarkeit zu, die ihn von der Kontinuität mit der Tradition abkoppelt. Aber wenn es heißt „*Quod semel* per pontifices Romanos ...", dann ist doch jeweils eine Einzelentscheidung eines Papstes gemeint; und der Plural „pontifices" meint nichts anderes als die historische Generalisierung dieses Falles („sooft dies geschieht"). Bei Widersprüchen zwischen mehreren Päpsten hätte dann nicht die „Reihe der Päpste" gegen einen einzelnen Papst recht, sondern der erste Papst, der in einer Frage definiert, während künftige Päpste, die davon abweichen, Häretiker wären. – Wie dem auch sei: Beachtlich ist die „konziliaristische" Wende Michaels von Cesena 1330: jetzt ist für ihn das Konzil einzige irrtumsfreie Instanz, welches auch allein das Recht hat, Definitionen früherer Päpste zu revidieren (99–102).

Wie argumentiert nun die Gegenseite ekklesiologisch? Das stärkste Argument Johannes XXII. in „Quia quorumdam" vom 10.11.1324 gegen die Sachsenhäuser Appellation ist, daß er den Spieß umkehrt: Wenn Traditionsbruch mit den Vorgängern, dann lag er schon in „Exiit" vor (59–61). Im übrigen handle es sich deshalb nicht um eine Glaubensfrage, da ein solches „Dogma" in Tradition und Schrift keinen Anhaltspunkt habe. Die scharfe Unterscheidung von „claves scientiae" einerseits (wo das einmal Definierte endgültig binde), „claves potentiae" anderseits (wo es keine endgültige Festlegung gebe), weist der Papst zurück, einmal weil für ihn das Lehramt zur Jurisdiktionsgewalt gehörte, dann auch, weil er einen anderen Begriff von „claves scientiae" hatte (als der Entscheidung vorausliegendes Informationswissen, nicht als lehramtliche Entscheidung selbst). Im übrigen klammerte er die Frage der Lehrautorität aus.

Diese Herausforderung durch die Unfehlbarkeitsthese wurde statt dessen vor allem durch den Karmeliter Guido Terreni und durch Petrus de Palude aufgegriffen, und zwar in überraschender Weise. Beide, besonders der letztere, unterscheiden jetzt den

Papst als Privatperson (der nicht unfehlbar sei) von dem Papst mit seinem „consilium" (Kardinälen oder Konzil) (119f., 136f.). Bzw. – so bei Petrus de Palude – die Begriffe „amtlich" und „kollegial", beide dem Papst als „Privatperson" entgegengesetzt, gehen ineinander über, wobei die konkrete Relevanz dieser These darin besteht, daß „Exiit" gerade als Alleingang eines Papstes gilt (137, 140, 143, 147f.). – Gerade diese Unterscheidung hatte übrigens, was der Rezensent hier anmerken möchte, eine weiterreichende Auswirkung. Auf sie sollte sich die Minorität auf dem 1. Vatikanum stützen, die sie in der Formel des Dominikaners Antoninus v. Florenz (15. Jh.) kennenlernte, der sie jedoch von seinem Mitbruder Hervaeus Natalis aus der Zeit des Armutsstreits übernommen hatte.

Die Verknüpfung von Armutsstreit und Ekklesiologie ist das Thema dieser Publikation. Was offen bleibt, ist die lebensweltliche Verwurzelung des Armutsstreits. Der Autor weist daraufhin, daß sich die Spiritualen mit ihrer übersteigerten Theorie von der konkreten Realität der soziologischen Einbettung der Konvente weit entfernten und daß dabei vor allem der ursprüngliche Zusammenhang von Armut und Verkündigung verlorenging (22f.). Irgendwie war es eine Hypothek der historisch unvermeidlichen, aber nicht verarbeiteten Entfernung von den Ursprüngen, des Kontrastes von Ideal und Wirklichkeit (ebd.). Die offenen Fragen in dieser Richtung werden auch am Schluß angesprochen: „Der Armutsstreit hinterläßt zwiespältige Eindrücke. Unerörtert bleibt seltsamerweise, wie sich eine Theorie, die an juristischen Details nichts zu wünschen übrig ließ, zur Realität der damaligen Konvente mit ihren hochkomplexen ökonomischen und sozialen Beziehungen verhielt. Worin, wenn überhaupt unterschieden sich die Minoriten von den übrigen Mendikanten?" (159). Anderseits sei an dem religiösen Ernst und dem Willen, gerade in der Praxis dem Ursprung unbedingt treu zu bleiben, kein Zweifel berechtigt. Und bei der Gegenseite gehe es sicher ebenso massiv darum, die eigene Praxis, d. h. die „sehr moderat gehandhabte Armut, die mit der Gründergeneration nicht mehr viel zu tun hatte, zu rechtfertigen und päpstlicherseits sanktioniert zu sehen" (160). Kl. Schatz S. J.

Prügl, Thomas, *Antonio da Cannara, De potestate pape supra Concilium Generale contra errores Basiliensium.* Einleitung, Kommentar und Edition ausgewählter Abschnitte (Veröffentlichungen des Grabmann-Instituts NF 41). Paderborn: Schöningh 1996. XX/158.

Die Handschrift Strozzi 33 der Biblioteca Laurenziana (Florenz) aus dem Jahre 1453, die Sammlung der Basler Konzilsakten des unter Eugen IV. einflußreichen Kardinals Domenico Capranica, enthält außer den genannten Akten und mit Konzilsmaterie befaßten Texten des Johannes von Ragusa, Aegidius Charlerius, Henricus Kalteisen und Johannes Palomar an zweiter Stelle auch den bis dato unedierten und von der Forschung kaum beachteten *Tractatus de potestate papae supra concilium generale* des Antonio da Cannara. Wie sich schon aus dem Titel ergibt, gehört der Verfasser, ein sonst nicht durch theologische Arbeiten bekannt gewordener Jurist, zu den ganz entschiedenen Verteidigern der Oberhoheit des Papstes über das Konzil. Sein Traktat besteht aus 14 *conclusiones,* die ihrerseits in 6 Beweisgänge (media) gegliedert sind, und 20 *contraria,* d. h. Widerlegungen von Einwänden gegen die verteidigte Position. Aus dem Proömion gehen nähere Umstände der Entstehung hervor: Er habe gemeinsam mit dem Bischof von Recanati, Nicolaus Asti de Forolivio, über die Irrtümer der Basler diskutiert und der Bischof habe ihm nahegelegt, vom Ergebnis dieser Gespräche etwas schriftlich festzuhalten. Aus dem Proömion ergeben sich als Abfassungszeit übrigens die Jahre 1441 bis 1445. Unter Einbeziehung des unmittelbaren geschichtlichen Kontextes lassen sich die näheren Umstände der Abfassung und das Datum vielleicht noch genauer bestimmen: Recanati ist ein Ort der Mark Ancona, der nach dem Sieg Eugens IV. über den Mailänder Condottiere Francesco Sforza, einen entschiedenen Parteigänger des Basler Konzils, wieder an den Kirchenstaat zurückfällt. Der Traktat ist, so kann man mit P. vermuten, als Treueerweis gegenüber dem neuen, alten Herrn gedacht und wurde dem Legaten des Papstes, Domenico Capranica, vielleicht überreicht, als dieser sich 1443 in Recanati niederließ. – Wie zahllose andere Texte dieser Gattung ist der Traktat wenig

originell, er enthält die allgemein bekannten Versatzstücke aus den bekannten Rechtsquellen. Die zur Abfassung notwendigen Bücher habe er von seinem Bischof erhalten, teilt der *legum doctor* mit. Massiv ist er tatsächlich vor allem von der berühmten *Oratio synodalis de primatu* des Johannes de Turrecremata und von den *Flores Sententiarum beati Thomae de auctoriate summi pontificis* aus der Feder des genannten Dominikaners abhängig. – Der vorliegende Band enthält 1. eine historische Einleitung mit Ausführungen über den Autor und sein Werk, 2. Darlegungen über die Ekklesiologie des Traktates (die *plenitudo potestatis* des Papstes, das Konzil, die Immunität und Indefektibilität des Papstes und seine Lehrautorität), 3. einen Überblick über die handschriftliche Überlieferung (9 Handschriften außer dem oben erwähnten Strozzi 33), 4. die Edition ausgewählter Abschnitte, und zwar das proemium, die conclusiones 10 (*Sola Romana ecclesia sua auctoritate valet iudicare de omnibus, de ea vero nulli iudicare permittitur)* und 11 (*Maiores causae ecclesiae praesertim fidei etiam per concilia generalia ad summum pontificem referuntur)* vollständig, den fünften Beweis der conclusio 14 und die contraria 19 und 20, insgesamt 71 Seiten Text. Im Anhang ist abgedruckt das Proömion der genannten *Flores* des Johannes von Turrecremata samt dem *conspectus* der insgesamt 73 quaestiones. – Die vorgelegte Edition beruht auf der Kollation aller bekannten Handschriften und berücksichtigt dieselben im textkritischen Apparat. – Wir sagten, daß der Traktat wenig originelle Gedanken enthält. Das gilt mit einer Ausnahme, und hier liegt das sehr große theologiegeschichtliche Interesse der vorliegenden Edition. Antonio da Cannara macht sich in seinem Traktat zum Sprecher derjenigen Kreise – auch Autoren wie die Dominikaner Raffael de Pornassio und Julian Tallada gehören dazu –, die nach den Erfahrungen der Kirche mit Konstanz und Basel grundsätzlich eine Häresie des Papstes ausschließen und damit einer Jahrhunderte alten Tradition und Diskussion über den *papa haereticus* ein Ende setzen (*Sed contrarium audacter affirmo, videlicet papam haereticum esse non posse, ita quod in fide deficiat).* Mit der Annahme eines Papstes, der grundsätzlich nicht in Glaubensirrtum verfallen kann, weil Gott selber ihn davor bewahrt, ist endlich – heißt es in der 11. conclusio – der schlichte Glaube an Schriftworte wie Mt 16,18 und Joh 21,18 und Lk 22,32 ermöglicht. Mit der grundsätzlichen Immunität des Papstes gegenüber der Häresie ist der gordische Knoten durchhauen: Die endlosen Diskussionen der Kanonisten und Theologen über Instanzen, die über einen häretischen Papst Kompetenz haben oder nicht haben, sind mit einem Schlag gegenstandslos, aller Anlaß zu Spaltungen und Schismen in der Kirche ist ein für alle Mal beseitigt. Mit dieser, wie er selbst bekennt, „kühnen" These setzt sich Antonio da Cannara freilich auch von der Position seines großen Mentors Johannes von Torquemada ab, der durchaus mit der mittelalterlichen Kanonistik noch um deutliche Grenzen der päpstlichen Machtfülle wußte. Der Traktat ist somit Zeuge eines historischen Bruchs, ist in diesem Sinn bei aller sonst mangelnden Originalität revolutionär. – Es ist sehr zu hoffen, daß P. die mit der Arbeit über Heinrich Kalteisen OP erfolgreich begonnenen Studien über die Ekklesiologie des 15. Jahrhunderts – vgl. unsere Besprechung in dieser Zeitschrift 70, 1995, 590–592 – vor allem durch weitere Quellenpublikationen fortsetzt!

H. J. Sieben S. J.

Francisco de Vitoria: *Vorlesungen I (Relectiones).* Völkerrecht – Politik – Kirche. Hrsg. v. *Ulrich Horst, Heinz-Gerhard Justenhoven* und *Joachim Stüben* (Theologie und Frieden 7). Stuttgart–Berlin–Köln: Verlag Kohlhammer 1995. 658 S.

Das Wissen darüber, daß die spanische Scholastik keinen unbedeutenden Einfluß auf das neuzeitliche politische Denken ausgeübt hat, gehört mittlerweile zu einem festen Element philosophiegeschichtlichen Denkens. Doch mußte sich dort, wo man des Lateins nicht mehr mächtig war, die Kenntnis dieser Scholastik meistens aus Textauswahlen oder Sekundärliteratur speisen, fehlte es doch an vollständigen Übersetzungen. Ja, es mangelt immer noch an ihnen. Verdienstvoll sind daher Unternehmungen wie die mit Hilfe des Verlags F. Schöningh von M. Delgado unternommene und mittlerweile zu Ende geführte, in Deutsch gehaltene Auswahl aus den Werken Bartolomé de las Casas; der Haufe Verlag plant, in deutscher Übersetzung wichtige Teile aus dem politisch-juristischen Werk des Jesuiten Francisco Suárez zugänglich zu machen. Zu diesen Bemü-

hungen tritt nun die Francisco-Vitoria-Werkausgabe, welche das Institut für Theologie und Frieden begonnen hat zu veröffentlichen und deren erster Band nun vorliegt.

Die informative Einleitung zehrt vom gründlichen Wissen *U. Horsts* (H.), leuchtet besonders stark den Lehrbetrieb des frühen 16. Jahrhunderts aus und zeigt den Ausbildungsgang de Vitorias (V.) (1483–1546) in Paris auf. Nach Studien in Paris und der Herausbildung des philosophisch-theologischen Ansatzes für sein weiteres Wirken war V. von seinem Orden im Jahre 1525 der Grad des Magisters der Theologie zugesprochen worden. Eine höhere wissenschaftliche Einstufung gab es nicht. Das sich anschließende Lehrengagement, das Lehrangebot und die Methode V.s in Salamanca führt H. eindrücklich und nuancenreich vor. Der Mensch V. bleibt etwas im Hintergrund, bis er gegen Ende der Einführung immer mehr Profil erhält, wobei H. sich auch zu den Grenzen V.s äußert. H. öffnet mit seiner Einleitung Perspektiven auf die spanische Spätscholastik, auf ihre Traditionstreue, die bis zur Sterilität reichen konnte, und ihre Offenheit für die durch die Kolonisation aufgeworfenen Fragen; er stellt den Universitätsbetrieb und die Öffnungspflicht der Universität auf ein weiteres als bloß auf das studentische Publikum vor und behandelt das spannungsreiche Verhältnis von Universität und neuzeitlichem Staat. Auf drei Punkte sei besonders hingewiesen: Die vornehme Zurückstellung des Sentenzenbuches des Petrus Lombardus durch Petrus Crockaert, des Lehrers V.s, und die Bevorzugung der Werke des Thomas von Aquin; die „Rückkehr" zu Thomas von Aquin, zur „Summa theologica" von 1273 etc., bedeutete aber nicht und verlangte keineswegs das unkritische Nachvollziehen seiner Gedanken und Urteile und ihre sklavische Übernahme. Seine Schriften, so Vitoria, dürften nicht als „neues Evangelium" angesehen werden, müßten vielmehr aufgrund der neuen Umstände und anderen Fragen ausgewertet werden; hingewiesen sei drittens auch auf die führende Rolle, welche die Universität Köln in jenem Jahrhundertbeginn spielte, von deren Neuausrichtung übrigens Petrus Canisius bereits zu profitieren vermochte.

Der vorliegende Band enthält einen Teil der Spezialvorlesungen des V., nicht jene, welche er im normalen Lehrbetrieb zu halten hatte, etwa die Kommentierung der Summe des Thomas von Aquin, sondern jene – wir würden heute sagen – „Konferenzen" (7, 42 f.), eben die „Relectiones" oder kastilisch „relecciones". Papst Martin V. hatte 1422 in den Universitätssatzungen vorgeschrieben, daß ein jeder ordentliche Professor über einen bedeutenderen Text oder ein aktuelles Thema von Gewichtigkeit vor einer breiteren Öffentlichkeit zu sprechen und sich im Anschluß auch den kritischen Fragen des Publikums zu stellen hatte (42). Im Oktober 1526 hatte V. mit seinen Vorlesungen begonnen, und bereits Weihnachten 1527 unterzog er sich der herausfordernden Aufgabe, eine Relectio zu halten. H. bespricht die Kerninhalte der Relectiones. Dieser erste Band enthält die „Relectio über die (Selbst)-Tötung", welche V. 1529 oder 1530 (70) vortrug. 1531 äußerte er sich in einer Relectio zu Ehefragen, vor allem zu Ehenichtigkeitsgründen. Den Anlaß bot die das Abendland bewegende Frage der Ehe- und damit auch der Staatspolitik des englischen Königs Heinrichs VIII. Allein diese Relectio vermag zu zeigen, wie V. einerseits sich nicht scheute, aktuelle Fragen aufzugreifen, deren Behandlung dem Autor zwar Bekanntheit, aber auch Anfeindungen und andere Mißhelligkeiten verschaffen konnte; und daß andererseits V. die Relectio zum Anlaß nahm, jeweils den Fragen so tief und so umfassend wie nur möglich nachzugehen. So fehlt es in dieser kleineren Relectio nicht an grundsätzlichen Ausführungen zum Naturrecht. Die „Erste Relectio über die kirchliche Gewalt" fand in den ersten Monaten des Jahres 1532 statt, die „Zweite Relectio über die kirchliche Gewalt" wohl im Mai oder Juni 1533; die „Relectio über die Gewalt des Papstes und des Konzils" schloß sich 1534 an. Der 2. Band wird die übrigen Relectiones enthalten, auf welche H. jedoch in seiner Einleitung bereits eingeht. „Über das Heil derer, die nichts von Jesus Christus wissen" läßt sich als allgemeines Thema über die Relectio von 1535 setzen. V. löste mit ihr übrigens nicht seine Ankündigung ein, auch über das Verhältnis von Heil und Rechtfertigung der nicht an Christus Glaubenden, also der Nichtevangelisierten, zu sprechen. Weshalb, darüber lassen sich nur Vermutungen anstellen (76). Die folgenden Jahre prägt V. mit Relectiones zu den Themen der Simonie (1536), der Tugend der Mäßigung (1537), in welchen V. absichtlich auf das Thema des Kannibalismus eingeht, um sodann von dem Opfern von Menschenfleisch und den Rechten der Eingeborenen Amerikas zu handeln.

Ende 1538 und Anfang 1539 machte er eben jene Problematik zum Thema der Relectio „De Indis". H. zeichnet die immense Gelehrtheit und buchstäbliche Geistesschärfe V.s nach, welche sich an der akribischen Begutachtung so zahlreicher Thesen verschiedener Autoren und im Unterscheiden und Abgrenzen der Begriffe zeigen. Die scharfe Kritik an einer Reihe gängiger, von der Krone angeführter Titel zog jedoch den Ärger des Königs auf Vitoria herab. Die instruktive Einleitung H.s schließt mit dem Hinweis auf diese Kontroverse zwischen Kaiser Karl V. (König Karl I. von Kastilien) mit dem Dominikanerorden wegen der Relectiones V.s und wohl auch derer des Mitbruders Domingo de Soto. – Wünschenswert wäre es gewesen, wenn die Einleitung noch mehr auf den „Einsteiger" in die Materie Rücksicht genommen und sich mancher Anleihen aus dem Band „Relecciones Teológicas del Maestro Fray F. D. V. por Luis G. A. Getino" (Madrid 1933), I – bis etwa S. XVII bedient hätte, darunter der übersichtlichen chronologischen Anordnung der Relectiones (IX).

Ein überprüfter und als gesichert geltender lateinischer Text wird nun dem Leser angeboten. Die Übersetzung verdient zuerst einmal Lob. *J. Stüben* (S.) hat Großes geleistet. Sie liest sich flüssig und ist verständlich. Stichproben meinerseits erzeugten jedoch einige Verwunderung. 247–249: „Christus beato Petro vitae aeternae clavigero terreni simul et caelestis imperii iura commisit": „Christus hat dem seligen Petrus als dem Träger des Schlüssels zum ewigen Leben die Herrschaftsrechte im irdischen und im himmlischen Bereich zugleich verliehen." Weshalb ist die Stellung des „simul" im Deutschen nicht wiedergegeben (Etwa: „hat mit dem Herrschaftsrecht im himmlischen Bereich zugleich auch das für den irdischen Bereich verliehen")? Für „pontifex" „Oberpriester" zu sagen (248 f.) dürfte verwirrender als hilfreich sein. 278 f.: „quomodo" wird beharrlich mit „wieso" übersetzt; weshalb nicht mit dem sachgerechteren „Wie"? frage ich mich. „Ecclesia ex quibus constet" (278, Nr. 5) heißt in der gelieferten Übersetzung „Woraus die Kirche besteht"; keineswegs falsch, aber weshalb so „grobflächlich"? Wo sich doch aus dem Text (292) ergibt, daß nach den Gliedern gefragt wird; deshalb wäre es angebrachter gewesen zu sagen: „Aus welchen Gliedern die Kirche besteht". S. 432, Ende von Nr. 24. „quibus in rebus pontifex non debet nec possit attentare contra patrum decreta et sanctiones": die Übersetzung lautet: „In welchen Angelegenheiten der Papst gegen die Entscheidungen und Strafbestimmungen der Väter nichts unternehmen darf oder kann": Es kommt der Unterschied zwischen dem Indikativ („darf nicht") und dem Konkunktiv („nec possit") in seiner Härte und Entschiedenheit in der Übersetzung nicht zum Ausdruck (433). S. 514: „Consensus" mit „Zustimmung": auch ein wenig unscharf und mißverständlich, weil ein-seitig auffaßbar. Besser wäre es mit „Einverständnis" oder wechselseitigem Übereinkommen zu übersetzen (so auch 579 in der „prima conclusio"). S. 518: „... Ecclesia potest facere aliquem monachum professum etiam invitum": Übersetzt mit „Die Kirche kann jemanden auch gegen seinen Willen zu einem Mönch machen, der die Gelübde abgelegt hat". Mißverständlich! Besser „jederzeit zu einem Mönch mit gültigen Gelübden machen". „professio praesumpta" (518) ist kein angemaßtes Gelübde, sondern ein solches, für das die Vermutung der Gültigkeit spricht.

Großer Dank gilt *J. Stüben* für den historisch-kritischen Apparat (591–627). Doch auch hier bleiben kleinere Fragen. Nur ein Beispiel. Der Text des Schlusses der Zweiten Schlußfolgerung von „De potetate civili" Nr. 14 (in unserem Band S. 143) lautet: „So hatte Rom eine aristokratische Verfassung, die nicht die beste ist". Der Text selbst macht stutzig. Zwar bestätigt – dies sei sofort zur Beschwichtigung gesagt – S.s Lesart völlig Gettino Bd. 2 [Madrid 1934] 105, doch im Faksimiledruck dieser Relectio (Gettino, Bd. 1 [Madrid 1933] 62) ist, wenn ich die Schrift richtig entziffere, weder von „Rom" noch von „habuit" die Rede; ich lese vielmehr „sicut nunc habet aristocraticam, quae non est optima." Der von mir frei wiedergegebene Sinn wäre dementsprechend folgender. „Das Gemeinwesen kann sich eine demokratische Verfassung zulegen, auch wenn diese nicht die unter allen Umständen beste sein sollte, so wie es feststellt, daß die aristokratische Verfassung, die es hat, auch nicht die beste ist". Quellenverzeichnis und Sachregister schließen den höchst verdienstvollen, wichtigen und bald unentbehrlichen Band ab, dem wir wünschen, nicht allzulange der einzige zu bleiben. N. Brieskorn S. J.

Freller, Thomas, *St. Paul's Grotto and its Visitors: Pilgrims, Knights, Scholars, and Sceptics.* From the Middle Ages to the 19th century. Malta: Valletta Publishing Ltd. ²1996. 101 Abb., 350 S.

Malta, trotz der 220jährigen arabischen Herrschaft noch und gerade heute eine Hochburg des Katholizismus, besitzt in der sogenannten „St Paul's Grotto" (Rabat, respektive Mdina, früher auch Città Notabile oder Città Vecchia genannt) gleichsam ein Nationalheiligtum, dessen kultische Verehrung, basierend auf dem in der Hl. Schrift enthaltenen Bericht des Apostels Lukas (Apg 28,1) über den Aufenthalt des hl. Paulus auf dieser Insel, durch viele Jahrhunderte in lebendiger Weise gepflegt wurde (am 27. Mai 1990 besuchte Papst Johannes Paul II. die Grotte) und bis zum heutigen Tage noch praktiziert wird.

Das besondere Interesse sowohl der Gläubigen als auch der Skeptiker, welche diese, meist im Rahmen der in früheren Jahrhunderten obligatorischen Bildungsreisen, jenem Denkmal und Phänomen zuwandten, hat jetzt Fr., ein hervorragender Kenner der die Insel Malta betreffenden Reise-Literatur aller Epochen und Dozent für deutsche Sprache und Literatur an der Universität von Malta, in dem hier unter Anwendung sowohl deskriptiver als auch kritischer Methode zu rezensierenden Werk für die Zeit des Mittelalters bis hin zum 19. Jahrhundert in fundierter Weise, also unter Heranziehung und Auswertung von teils sehr seltenen und schwer auffindbaren Quellen, in zugleich ansprechender als auch wissenschaftlich einwandfreier Form nachgewiesen und erläutert. – Ausgehend von mittelalterlichen Texten eines Konrad von Querfurth (1194), Ludolph von Suchem (1336–1341) und mehreren Autoritäten des 16. Jahrhunderts wie z. B. Jean Quintin d'Autun (hier vermißt der Kenner allerdings einen Hinweis auf die erste im Druck erschienen Karte von Malta) und André Thevet, bei denen die Identifizierung geographischer Örtlichkeiten mit nachweisbarem Paulus-Kult eine wesentliche Rolle spielt (vgl. hierzu die äußerst instruktive, Quellen von 15 Verfassern auswertende Übersichtstabelle auf S. 59: Place of shipwreck and cult of St Paul in medieval travelogues and treatises), werden die entsprechenden Berichte (um nur einige zu nennen) von Hieronymus Welsch, Athanasius Kircher S. J. (S. 131–134; auf S. 131, welche die Portraits von Kirchers Reisebegleitern zeigt, fehlt leider dasjenige von Lucas Holsten), Olfert Dapper, Quirinus Kuhlmann und Herzog Ferdinand Albrecht von Braunschweig-Bevern aus dem 17. Jahrhundert sowie weitere aus dem 18. Jahrhundert (z. B. Johann Christian Beckmann, Carsten Niebuhr und Patrick Brydone) bis hin zum 19. Jahrhundert (Alfred Reumont) herangezogen und ihre Bedeutung interpretatorisch bei erfreulich souveräner Beherrschung des Stoffes aufgezeigt.

Die übersichtlich gegliederte Darstellung eröffnet dem Leser Einblicke in spezielle Bereiche der faszinierenden Geschichte des Malteser-Ordens, welcher 1530 von der Insel Malta Besitz ergriff (von Kaiser Karl V. de facto geschenkt; de jure zum symbolischen Jahrestribut eines Falken als Lehen übertragen) und dessen Oboedienz-Ritter Juan de Venegas de Cordoba (bereits zu Lebzeiten Frà Giovanni della Grotta di San Paolo genannt; ihm gebührt das Epitheton „Renovator cultus Sancti Pauli Melitae") zur Zeit des Großmeisters Alof de Wignacourt (1601–1622) die Verehrung der St. Pauls Grotte zu neuer Blüte, internationaler Bedeutung und weltweitem Ansehen führte. – Auch der medizinhistorische Aspekt in bezug auf die vermeintliche antidotische Wirkung der aus der Grotte stammenden, sogenannten „Maltesischen Siegel-Erde" (Terra Sancti Pauli / terra sigillata alba / terra Meliteae) wird in einem eigenen Kapitel (S. 109–126) ausführlich gewürdigt, wobei die innerhalb der Geschichte der Naturwissenschaften (Nils Stensen, Johann Jacob Scheuchzer) eine so bedeutende Rolle spielenden, auf ganz Malta und angeblich auch in der Grotte des hl. Paulus aufgefundenen „Glossopetrae" (fossile Haifisch-Zähne) eine ausführliche Berücksichtigung und kenntnisreich-ausgewogene Erläuterung erfahren. – Besonders hervorzuheben ist der wohltuende und methodisch vorbildliche Umstand, daß sämtliche einer Auswertung unterzogenen 35 Quellen (Liste auf S. 240) in Originalfassung mit jeweiliger Übersetzung in Englisch vorgelegt werden (S. 241–286), eine von Inhalt und Umfang ebenso konsequente wie beachtliche Leistung.

Leider wird das Buch durch zahlreiche typographische Mängel bzw. Oberflächlich-

keiten sowie orthographische Fehler (sogenannte Druckfehler – richtiger: Satzfehler) entstellt. Sowohl Konzeption als auch Ausführung der Arbeit dürfen und müssen gleichwohl als gelungen bezeichnet werden. Mehrere Register, eine ausführliche, 411 Nummern umfassende Bibliographie (S. 301–331) und ein teils sehr seltenes (leider oft schlecht reproduziertes), hervorragendes Bildmaterial (insgesamt über 100 Abbildungen) ergänzen den Text, welcher eine bewundernswerte Materialfülle ausbreitet und die bisherige Kenntnis der Kulturgeschichte Europas sowie der Lokalgeschichte von Malta mit erstaunlichen und wertvollen Einzelheiten bereichert. O. Hein/R. Mader

Corsten, Angela, *Påven i spegellandet.* Påvens ämbetsutövning via pressen, undersökt med hjälp av ett historiskt exempel: Pius XII och Johannes XXIII i svenska och tyska tidningar 1958. Mit einer deutschen Zusammenfassung: Der Papst im Spiegelreich. Die Amtsausübung des Papstes durch die Presse, untersucht mit Hilfe eines historischen Beispiels: Pius XII. und Johannes XXIII. in schwedischen und deutschen Zeitungen 1958. Stockholm / Stehag 1996: Brutus Östlings Bokförlag Symposion. 336 S.

Die im September 1996 an der Religionswissenschaftlichen Institution der Universität Göteborg verteidigte Doktorarbeit der gegenwärtigen Sekretärin der Nordischen Bischofskonferenz untersucht in methodisch vorbildlicher Weise das Bild von der päpstlichen Amtsausübung in der Zeit vom 1. Oktober 1958 bis zum 31. Januar 1959, wie es sich zum einen im konservativen *Svenska Dagbladet,* in den liberalen *Dagens Nyheter* und im sozialdemokratischen *Arbetet* und zum anderen in der Frankfurter Allgemeinen Zeitung, in der Süddeutschen Zeitung und in der Neue Ruhr/Neue Rhein Zeitung darstellt. Der Untersuchung des Zeitungsmaterials voraus geht eine Einführung in die Methode sowie die historischen Gegebenheiten und eine Darstellung der Auffassung, die Pius XII. und Johannes XXIII. nach ihren eigenen Aussagen und Handlungsweisen von ihrem Amt hatten. Ein Hauptunterschied zwischen den beiden Zeitungsgruppen liegt darin, daß die deutschen Zeitungen stärker mit katholischen Lesern zu rechnen hatten; damit mag es zusammenhängen, daß die schwedischen Zeitungen eher personzentriert berichten, während in den deutschen Zeitungen der institutionellen Seite des Papsttums größere Beachtung geschenkt wird. Die von den Zeitungen behandelten Themen sind im einzelnen: Das Wirken von Pius XII. als Papst, Biographie und Privatleben der Päpste, Krankheit und Tod Pius' XII., ausländische Reaktionen, Reaktionen der Bevölkerung in Castel Gandolfo und in Rom, Zeremonien und offizielle Trauerfeiern in Castel Gandolfo und Rom, Trauerfeierlichkeiten in den jeweiligen Heimatländern oder -städten der Zeitungen, der Skandal um Galeazzi Lisi (Leibarzt von Pius XII.), Kritik an der Amtsausübung von Pius XII., Vorbereitungen auf das Konklave, Kandidaten für die Nachfolge von Pius XII., die osteuropäischen Kardinäle und ihre eventuelle Teilnahme am Konklave, der Verlauf des Konklaves, die Wahl von Johannes XXIII. und seine ersten Zeremonien, der erste Arbeitstag von Johannes XXIII., die Krönung, Reaktionen im jeweiligen Heimatland oder der Heimatstadt der Zeitungen, Audienzen, Besuche und Ausflüge des Papstes, die Vereinfachung des Protokolls, Johannes XXIII. und Pius XII. im Vergleich, die Ostpolitik Johannes' XXIII., Maßnahmen im überkommenen Stil, die Kardinalsernennungen im Dezember 1958, Weihnachten 1958, die Ankündigung des Zweiten Vatikanischen Konzils. Bei allen diesen Themen ist noch einmal jeweils zwischen Bericht und Kommentar zu unterscheiden. Man könnte meinen, daß es bei der Wiedergabe der Aussagen von sechs verschiedenen Zeitungen zu diesen Themen zu vielen Wiederholungen kommen würde; statt dessen ist es der Verfasserin gelungen, mit scharfer Beobachtung die unterschiedlichen Nuancen herauszuarbeiten und treffend mit eigener journalistischer Kompetenz und gelegentlich auch mit spitzer Zunge zu kommentieren. Man kann bei ihr professionelles Zeitunglesen lernen. Natürlich handelt es sich auch hier noch einmal um eine Spiegelung: Wie liest eine Katholikin in Schweden mit Sympathie für dessen demokratischen Lebensstil eine zuweilen auch etwas „lyrische" Hofberichterstattung, oder wie geht sie umgekehrt mit allzu unkundigen Urteilen um? Überrascht hat mich in der Untersuchung des Zeitungsmaterials, wie sich die Beurteilung Pius' XII. seitens der Presse bald nach seinem Tod verändert hat und wie schwer sich fast alle Zeitungen zunächst getan haben, die Ankündigung eines Konzils als solche

zu erfassen. Die Zeitungen sind Vermittlungsinstanzen zwischen Papst und öffentlicher Meinung und werden ihrerseits in der Wahrnehmung ihrer Aufgabe insbesondere von letzterer stark beeinflußt. Die These der Verfasserin lautet, daß das Spiegelbild der Päpste in der Presse in einer Weise deren Wirksamkeit mitgestaltet, die nicht ohne weiteres mit den Vorstellungen traditioneller katholischer Ekklesiologie zusammengeht und auch keineswegs immer der Auffassung ganz entspricht, die der jeweilige Papst selber von seiner Amtsausübung hatte. Der Papst zeigt sich in der Presse mit einem Gesicht, über das er selber keine volle Kontrolle hat; zugleich ist dieses Gesicht in der Öffentlichkeit wirksamer als die jeweilige historische Person selbst. Andererseits erreicht der Papst nur in der säkularen Presse die Mehrheit derjenigen, die er um seiner Botschaft willen tatsächlich erreichen will; es ist aber außerordentlich schwer, diese Botschaft tatsächlich zu vermitteln. Zu dieser Schwierigkeit trägt nicht selten kirchliche Geheimnistuerei und Mangel an professioneller Kompetenz in der kirchlichen Medienpolitik bei. In einem abschließenden Kapitel weist die Verfasserin im Anschluß an hermeneutische Überlegungen von David Tracy darauf hin, wie wichtig es für die Kirchenleitung selbst ist, auf die Rezeption ihrer Botschaft und die Bedeutung des *sensus fidelium* für diese Rezeption zu achten. P. Knauer S. J.

Kirchner, Hubert, *Die römisch-katholische Kirche vom II. Vatikanischen Konzil bis zur Gegenwart* (Kirchengeschichte in Einzeldarstellungen IV/1). Leipzig: Evangelische Verlagsanstalt 1996. 192 S.

Zeitgeschichte zu schreiben ist immer eine sehr heikle Aufgabe; und den eigenen Standort zu verleugnen ist hier noch weniger als generell in der Geschichtsschreibung möglich noch auch wünschenswert. In diesem Sinne ist die vorliegende Darstellung gewiß mit ökumenischem Engagement und auch unverkennbarer Sympathie speziell für Johannes XXIII. und seinen Impuls des „Aggiornamento" geschrieben.

Über ein Drittel ist der Vorbereitung (Kap. 1: „Der Aufbruch zum Konzil", 25–39) und dem Verlauf des 2. Vatikanums (40–71) gewidmet. Dabei wird innerhalb des letzteren Kapitels, zwischen erster und zweiter Konzilsperiode, auch die Gesamtlinie des Pontifikats Pauls VI. behandelt (45–53) – was zumindest problematisch erscheint, da diese doch des Hintergrundes der nachkonziliaren Entwicklung bedarf und sonst der Eindruck einer von vornherein eindeutig und klar bestimmten persönlichen Linie entsteht. – Vorzugsweise die nachkonziliaren Konflikte kommen in den beiden folgenden Kapiteln zur Sprache. Das dritte Kapitel „In der Spannung der Erneuerung" (72–101) enthält praktisch die Rezeption des Konzils bis zum Tode Pauls VI. Es beginnt passend mit einem Überblick über den „theologiegeschichtlichen Ort des Konzils" (72–77). Einerseits bildete das Konzil den Durchbruch einer schon lange vorher sich ankündigenden theologischen Öffnung. Anderseits unterstreicht der Autor seinen Kompromißcharakter, so daß die unterschiedlichsten Richtungen sich auf es berufen konnten und die nachkonziliaren Spannungen vorprogrammiert waren. Der „Aufbruch nach dem Konzil" behandelt unter den „römischen Strukturen" vorzugsweise Kurienreform und Bischofssynode, unter den „Wegen der Rezeption" schwerpunktmäßig einerseits die mitteleuropäischen Synoden (vorzugsweise die holländische und die beiden deutschen), anderseits die lateinamerikanische „Theologie der Befreiung", schließlich die „Praxis des Ökumenismus". Das darauffolgende Kapitel „Bleibende Polarisierungen" (97–101) stellt die Entwicklung der konservativen Gegenbewegungen bis 1978 dar. – Das folgende 4. Kapitel „Zwischen Konzil und „Restauration" (102–33) beginnt mit einer Darstellung Johannes Pauls I. und Johannes Pauls II. Unter dem provozierenden Titel „Lehramt contra Theologie" (109–21) werden verhältnismäßig ausführlich die Fälle Küng, Pfürtner, Boff, Drewermann sowie die Auseinandersetzung um die „Theologie der Befreiung" bis 1986 behandelt. Etwas kürzer ist das folgende Unterkapitel „Im Streit mit den Ortskirchen" (122–27), welches sich sowohl (schon für die Zeit Pauls VI.) mit dem Konflikt Roms mit dem holländischen Katholizismus wie mit der gezielten römischen Personalpolitik in Österreich und Deutschland in der zweiten Hälfte der 80er Jahre befaßt. Abschließend folgt ein „Resümee: 20 Jahre nach dem Konzil" (127–33), welches mit Ratzingers Interview „Zur Lage des Glaubens" und Bi-

schofssynode 1985 einen gewissen Abschluß präsentiert. Zusätzlich durch CIC 1983 (der freilich nicht ausführlich vorkommt) ist nun die „Nachkonzilszeit" abgeschlossen: die Ergebnisse des Konzils sind „in Canones geronnen – festgemacht ..., das Konzil als Ereignis, als Aufbruch und Bewegung Vergangenheit" (130). – Von anderer Natur ist das nächste Kapitel „Die römisch-katholische Kirche als Weltkirche" (134–68). Nach einem statistischen Überblick über die Verschiebung des Schwerpunktes von Europa weg enthält es einen (freilich allzu knappen) Überblick über die Entwicklung der nichteuropäischen Katholizismen schon vom 19. Jh. an, der europäischen jedoch seit dem 2. Vatikanum. Etwas uneinheitlich ist das 6. Kapitel „Aspekte von Frömmigkeit, Glauben und Leben im Zeichen des Konzils" (169–82) geraten. Es beginnt mit einem Überblick „Zwischen Ghetto und Aufbruch: Ekklesiologie und soziale Gestalt", der auf nur 4 Seiten seinen Anspruch kaum einlösen kann. Unter „Facetten geistlichen Lebens" wird einmal auf 3 Seiten die „Krise der Orden" behandelt, mit einem speziellen Blick auf die nachkonziliare Entwicklung des Jesuitenordens, dann die „neuen geistlichen Gemeinschaften", von denen das umstrittene „Opus-Dei" mehr als die Hälfte des Raumes einnimmt. – Zeitlicher Terminus ad quem der Darstellung ist grundsätzlich 1985 als 20. Jahrestag des Konzils. Anderseits greift sie an mehr als einem Punkt darüber hinaus; die Zeittafel (184) reicht bis zum Weltkatechismus 1993. Sie tut dies, „um Tendenzen in ihrem ganzen Ausmaß zu erfassen und Vorgänge, wenn es denn anging, bis zu Ende zu verfolgen" (5). Dies bedingt freilich, daß von einem wirklich neuen und einschneidenden Geschehen wie dem Zusammenbruch des Ostblocks und seiner Rückwirkung auf die Kirche mit keinem Wort eingegangen wird. Aber gehören diese Vorgänge nicht auch in die Wirkungsgeschichte des Konzils und speziell des Pontifikats Johannes Pauls II. hinein?

Zweifellos bemüht sich der Autor um differenzierte Darstellung. Freilich läßt gerade bei den letzten beiden Kapiteln die Kürze einen unbefriedigenden Eindruck zurück. Seine vorrangige Sympathie für Johannes XXIII. bei deutlichen Reserven gegenüber Paul VI. (für dessen Kreuz und menschliche Tragik er im übrigen auf S. 52 f. sehr einfühlsame Worte findet) und noch mehr dem jetzigen Papst verhehlt er nicht. Dabei wäre freilich an mehr als einer Stelle kritisch zu fragen, ob er nicht in das (kaum je genauer inhaltlich bestimmte) „Aggiornamento" des Roncalli-Papstes mehr hineinliest als historisch berechtigt ist, zumal dann, wenn er meint, das Erneuerungs-Verständnis des Wojtyla-Papstes als „inneres Hineinwachsen" in das Konzil im Sinne von „Glaubensbereicherung" dem Johannes XXIII. gegenüberstellen zu können (108). Und für die Konzilspolitik Pauls VI. im Sinne der Rücksicht auf die Minderheit, um unbedingt den Consensus unanimis zu erreichen, die hier der seines Vorgängers gegenübergestellt wird (47 f.), könnte man eine Reihe von Präzedenzfällen bei Johannes nennen: so die Ernennung des päpstlichen Drittels der Kommissionsmitglieder, durch die vor allem die im Konzil durchgefallenen konservativen und kurialen Kandidaten nachträglich hineinkamen; die Nicht-Absetzung des (von fast zwei Dritteln der Konzilsväter abgelehnten) Offenbarungsschemas und seine Verweisung an eine paritätische Kommission unter Ottaviani und Bea. Es gäbe noch einiges mehr an Fakten, die nicht zu dem üblichen Klischee eines „progressiven" Johannes XXIII. und eines „konservativeren" Paul VI. passen, so allein schon die Tatsache, daß die Rehabilitierung der Professoren des Bibelinstituts, die 1961 der Kampagne von Romeo und Spadafora geopfert wurden, erst durch Paul VI. erfolgte, um von „Veterum sapientia" und den übrigen schroff konservativen Maßnahmen unmittelbar vor dem Konzil zu schweigen. – Man vermißt einen wesentlichen Aspekt, der sowohl durch neuere soziologische Forschungen (Gabriel, Kaufmann) wie durch jüngste Arbeiten über das 2. Vatikanum stärker unterstrichen wird: die Einbettung des Konzils und vor allem seiner Rezeption in der westlichen Welt in den Gesamtwandel der Gesellschaft. Speziell bei dem holländischen Katholizismus hebt der Autor gegen Jan Bots hervor, daß die Ursachen seiner Krise „nicht einseitig in soziologischen Umschichtungen gesehen werden" dürfen (122). Vielmehr seien die Hauptursachen kirchenintern: „Der Entzug bisher selbstverständlicher, nicht hinterfragter Stützen durch das Konzil offenbarte, daß es weiten Bereichen des traditionellen geistlichen und kirchlichen Lebens an innerem Halt mangelte" (ebd.). Dies ist so zeitlos wahr wie historisch unbefriedigend; es ist im Grunde der allgemeine Vorwurf des Mangels an Glauben,

den man an jede Epoche der Kirchengeschichte richten kann. Die soziologischen Hintergründe können jedenfalls keineswegs ignoriert werden. – An manchen Stellen vermißt man bestimmte wichtige Hintergrundinformationen. So wird beim „Falle Küng" (112f.) nicht erwähnt, was den Lehrentzug durch die Glaubenskongregation Ende 1979 auslöste: das Vorwort Küngs zum Buche Haslers („Wie der Papst unfehlbar wurde"), welches das bisherige Verfahren Roms ihm gegenüber (lehrmäßige Klarstellung, jedoch ohne Lehrentzug) als Zeichen der Unsicherheit in der Sache selbst deutete und somit als Herausforderung wirken mußte. – Speziell bei den Auseinandersetzungen zwischen Kurie und Jesuitenorden (175) finden sich mehrere Unkorrektheiten: Es ging bei der 32. Generalkongregation 1974/75 nicht um Abschaffung der Unterschiede von „Priestern und Laienbrüdern", sondern von „Professen" (mit dem 4. Gelübde des Papstgehorsams) und „Koadjutoren". Arrupe ist nicht 1983 gestorben, sondern 1991. Der von Papst Johannes Paul II. nach dem Schlaganfall Arrupes im Sommer 1981 ernannte Delegat (Dezza) hatte zwar faktisch „die Ordensleitung bis zur nächsten Generalkongregation" inne; aber er sollte sie ursprünglich auf unbestimmte Zeit innehaben, und daß die Generalkongregation 1983 stattfinden konnte, war Ergebnis einer päpstlichen Revision dieser Entscheidung nach einem Jahr. Kl. Schatz S. J.

Alcalá, Manuel, *Historia del sinodo de los obispos.* Madrid: Biblioteca de autores cristianos 1996. XXVI/508.

Auf dem 2. Vatikanischen Konzil war die Forderung laut geworden, der wiederentdeckten Kollegialität auch für die Zeit nach dem Konzil ein Organ zu schaffen. Das Dekret *Christus Dominus* sieht deswegen in seiner Nr. 5 die Einrichtung der sog. Bischofssynode (= B.) vor. Aber noch vor der endgültigen Verabschiedung des genannten Dekretes rief Paul VI. durch sein Motu proprio *Apostolica sollicitudo* vom 15.9.1965 selber die Institution ins Leben und gab ihr die gesetzliche Grundlage. Danach kann der Papst in bestimmten Fällen der B. zwar auch Entscheidungsgewalt übertragen, normalerweise ist sie jedoch lediglich ein Beratungsorgan des Papstes. Vorliegender Band enthält die unterdessen 30jährige Geschichte dieser aus dem 2. Vatikanum hervorgegangenen Neuschöpfung. Näherhin werden in chronologischer Reihenfolge die 9 ordentlichen, 2 außerordentlichen, 3 speziellen und die eine besondere, spezielle B. behandelt. Ordentliche Versammlungen der Bischofssynode fanden 1967 über die Durchführung der vom 2. Vatikanum geforderten Reformen statt, 1971 über das Priestertum und die Gerechtigkeit in der Welt, 1974 über die Verkündigung des Evangeliums, 1977 über die Glaubensvermittlung besonders an Jugendliche und Kinder, 1980 über die Aufgaben der christlichen Familie, 1983 über Versöhnung und Buße, 1987 über die Berufung und Sendung der Laien mit einer Bilanz der Nachkonzilszeit, 1990 über die Priesterausbildung und 1994 über das Geweihte Leben und seine Rolle in Kirche und Gesellschaft. Außerordentliche Versammlungen der B. gab es 1969 über die neu eingerichteten Bischofskonferenzen und 1985 über die Anwendung des 2. Vatikanums auf die neuen Herausforderungen an die Kirche. Spezielle Versammlungen fanden 1991 über die Kirche in Europa, 1994 über die Kirche in Afrika und 1995 über die Kirche im Libanon statt. Die Bezeichnung „besondere spezielle Versammlung" hat die B. von 1980 über die Kirche in Holland. – Verf., selber Teilnehmer an den meisten der genannten B.n und ihr regelmäßiger Berichterstatter in der spanischen Zeitschrift *Razon y Fe,* schöpft bei seinem Bericht über die einzelnen Versammlungen gewissermaßen aus dem vollen. Seine Referate über die genannten B.n haben in etwa jeweils den gleichen Aufbau. Auf eine Einführung in den unmittelbaren weltlichen und kirchlichen Kontext folgen detaillierte Informationen über die nähere Vorbereitung der Versammlung, die Erstellung von Arbeitspapieren, die Zusammensetzung, die Eröffnung, die Meinungsäußerungen der Teilnehmer, meist nur in Stichworten, die Zwischenabstimmungen, Interventionen, wenn vorhanden, der römischen Kurie und die Schlußabstimmungen. Ein eigener Abschnitt ist jeweils den Beiträgen der spanischen Teilnehmer der B. gewidmet. Schon beim Bericht selbst hält A. nicht mit Kritik, wo sie ihm angebracht erscheint, zurück. Der Schlußabschnitt enthält jeweils eine klare Wertung der betreffenden B. Die Bilanz fällt besonders deutlich im Anschluß an den Bericht über die außerordentliche B. über die Kirche von

Holland aus: „Trotz der mühevollen Anstrengungen sowohl des Papstes als auch der neuen holländischen Bischöfe scheint die katholische Kirche der Niederlande ihre große Krise nicht überwunden zu haben. Auch wenn jene offenen Spannungen in einem jetzt gleichförmigeren Episkopat nicht mehr existieren, so scheinen sich alles in allem die Bande echter Kommunikation mit den Priestern, den in der Pastoral Tätigen und großen Teilen der Laienschaft nicht wiederhergestellt zu haben" (205). – Die Einleitung des Bandes berichtet über die Gründung der neuen Institution und charakterisiert ihre rechtliche Form, der Epilog zieht eine im ganzen zwar positive Bilanz, weist aber auch auf noch bestehende Defizite hin. Zu ihnen gehört die Tatsache, daß die B. bisher nur als Beratungsorgan des Papstes fungierte und noch nie mit Entscheidungen betraut wurde, was nach CIC 343 durchaus möglich wäre. Auch könnte der modus procedendi und die Qualität der produzierten Texte durchaus noch verbessert werden. Daß man noch mehr tun könnte, um die zur Beratung des Papstes aus aller Welt zuammengekommenen Bischöfe dazu zu ermuntern, ihr Recht auf freie Meinungsäußerung auch wirklich wahrzunehmen, deutet A. diskret an. Alles in allem, die B. ist nach Meinung des Verf.s eine „ausgezeichnete, aber durchaus noch verbesserungsfähige Einrichtung" (480). – Da es sich bei den Themen der einzelnen B.n. immer um wichtige Fragen handelt, die die nachkonziliare Kirche beschäftigen, eignet sich der vorliegende Band auch als Durchblick durch 30 Jahre Nachkonzilsgeschichte. Wegen der Fülle der gespeicherten und, wenn wir recht sehen, sonst nirgends in dieser Form greifbaren Informationen über die bisher stattgehabten B.n gehört der Band in jede theologische Bibliothek. Die Nützlichkeit als Nachschlagewerk wird durch ein ausführliches Namen- und Themenregister erhöht. Zu bedauern ist lediglich, daß die jedem Kap. beigegebene Bibliographie fast nur spanische und italienische Literatur enthält. H. J. Sieben S. J.

de Lubac, Henri, *Meine Schriften im Rückblick.* Übersetzt v. *Manfred Lochbrunner.* Freiburg i. Br.: Johannes Verlag Einsiedeln 1996. 450 S.

Im Jahr 1975 schloß Henri de Lubac ein Manuskript ab, in dem er auf die Frage einging, warum er sich im Laufe seiner theologischen Arbeit für bestimmte Themen interessierte, unter welchen Umständen seine Bücher entstanden und erschienen und welche Schwierigkeiten mit manchen von ihnen verknüpft waren. Da sein Leben (und seine literarische Produktivität) aber trotz seines damals schon hohen Alters von 70 Jahren noch nicht zu Ende waren, hängte er 1981 ein letztes Kapitel an. Aber erst 1989 – er war inzwischen 1983 zum Kardinal ernannt worden – machte de Lubac diesen Lebensrückblick unter dem Titel *Mémoire sur l'occasion de mes écrits,* ergänzt durch zahlreiche Dokumente, der Öffentlichkeit zugänglich. Es ist ein faszinierendes Buch, das nicht nur einen tiefen Einblick in das Schaffen seines Verfassers, sondern auch in eine ganze lange Periode der Theologie- und Kirchengeschichte bietet. Der (seinerzeit von Hans Urs v. Balthasar gegründete) Johannes-Verlag, in dem zahlreiche Werke de Lubacs in deutscher Übersetzung erschienen sind, hat nun auch von diesem Werk eine deutsche Übertragung besorgt.

Der Kern dieses Rückblicks betrifft die Zeit vom August 1946 bis zum Oktober 1951, d. h. die Epoche, in der sich, nach der Publikation von „Surnaturel" (1946), die Angriffe auf die Rechtgläubigkeit de Lubacs häuften, bis es zu seiner Amtsenthebung kam. De Lubac unterstreicht, daß die Angriffe von seiten anderer Theologen, nicht zuletzt des eigenen Ordens, ausgingen, denen es gelang, auch die Autoritäten (Papst Pius XII. und P. General Joh. Janssens) mit Mißtrauen gegen ihn zu erfüllen, ohne daß diese ihn jedoch formell verurteilt hätten (575). Über die eigentlichen Hintergründe der Angriffe gegen seine angebliche „nouvelle théologie", die sich zu einer Attacke auf das Ordensstudium in Lyon-Fourvière auswuchs, schweigt de Lubac. Obwohl also seine Darstellung dieser Ereignisse in keiner Weise den Charakter einer Abrechnung hat, wird für den Leser doch erschreckend deutlich, mit welcher Leichtfertigkeit, Borniertheit und z. T. Unehrlichkeit eine theologische Kontroverse ausgetragen werden kann. Aber auch pittoreske Züge fehlen nicht. Überhaupt weiß de Lubac im Rückblick manches mit Humor zu nehmen, so wenn er schreibt, daß die Welt von seinem Werk wohl viel weniger Notiz genommen hätte, wenn es seinerzeit nicht so verdächtigt worden wäre (472). Ernster

nimmt er dann schon wieder den Versuch, ihn aufgrund seiner damaligen „Märtyrer-Rolle" zu einem Protagonisten der vom Vatikan Verfolgten zu stempeln (316); hier legt er, der an seiner spirituell begründeten Treue zum Papst nie einen Zweifel lassen wollte, entschiedenen Widerspruch ein. – Aus der Fülle der Informationen sollen hier nur einige, gewissermaßen als Appetithappen, herausgegriffen werden. Die Lehrer, die de Lubac in seiner Studienzeit hatte, waren noch meistens Suarezianer, die das Interesse des jungen Studenten an Thomas von Aquin mit Mißvergnügen beobachteten (473). Wenn sie noch gewußt hätten, daß dieser heimlich mit seinen Freunden Rousselot, Maréchal und Blondel studierte (25)! Aus diesen Autoren zog de Lubac das theoretische Gerüst, dem er im wesentlichen auch später treu blieb (308, 473). In einem Brief an Blondel vom Jahr 1932 entwickelte er zum ersten Mal die Idee, die zum Grundgedanken von „Surnaturel" werden sollte. Obwohl die meisten seiner Arbeiten eher geschichtlicher Natur sind, ist in ihnen das systematische theologische Interesse immer stark spürbar. Es war seine Freude, unter ganz gegensätzlichen theologischen Entwürfen sehr verschieden empfindender Persönlichkeiten in ganz unterschiedlichen Epochen der Geschichte das Wunder des *einen* Glaubens aufzudecken (152f. 324ff.). Der Leser merkt, daß sich ein so sicherer Zugriff auf die Einheit des Glaubens in der Mannigfaltigkeit seiner Manifestationen nicht von außen, mit nur intellektuellen Mitteln erzielen läßt, sondern ein sehr tiefes Glaubensengagement voraussetzt. Nicht zufällig steht der Plan eines – dann nie geschriebenen – Buchs über die Mystik (367) im Zentrum der Bemühungen de Lubacs. – 1929 wird de Lubac zum Professor für Fundamentaltheologie an den Facultés catholiques in Lyon ernannt; eine Zeit zum Spezialstudium gewährte man ihm damals (und auch später) nicht. Ein Jahr später bat ihn der Dekan, auch den Kurs über Religionsgeschichte zu übernehmen. „Ich war schwach genug anzunehmen. Ohne Vorbereitung, ohne Bücher, ohne Kenntnis irgendeiner europäischen oder asiatischen Sprache ...: es war der helle Wahnsinn. ... Aber schließlich mußte ich es wohl tun. Die Religionsgeschichte hat mir auf lange Zeit weitaus am meisten Arbeit abverlangt, und dies für ein äußerst dürftiges Ergebnis. ... Sie hat mich [jedoch] mit wachsender Klarheit von der außerordentlichen Einzigartigkeit des christlichen Faktums überzeugt, das sich inmitten in dem ungeheuren Dickicht der menschheitlichen Geistesgeschichte dem Blick darbietet" (62). Zu dem „dürftigen Ergebnis" zählten immerhin drei Bücher über den Buddhismus, darunter das erste in französischer Sprache über die japanische Amida-Verehrung.

Seine theologische Produktion sieht de Lubac, trotz eines gewissen roten Fadens (472f.), von allerlei Zufällen und Gelegenheiten bestimmt. Die meisten seiner Werke hätten nur patchwork-Charakter. In bescheidener Untertreibung rechnet er das Kapitel ‚Esprit et liberté dans la tradition théologique' aus ‚Surnaturel' und das Werk ‚Corpus Mysticum' zu den „wenigen streng gebauten Sachen", die er geschrieben hat (425). Streng geht er im Rückblick mit sich ins Gericht: „Hätte ich nicht besser daran getan, von Anfang an meine Eigenschaft als Glaubender, meine Rolle als Priester und als Mitglied eines apostolischen Ordens, kurz meine Berufung, ernster zu nehmen, meine geistige Arbeit mit größerer Entschiedenheit unmittelbar auf die Mitte des christlichen Glaubens und Lebens auszurichten, statt sie mehr oder weniger, je nach meinen Neigungen oder den aktuellen Ansprüchen auf periphere Bereiche zu verzetteln?" (478) Aus dem hohen Anspruch, den de Lubac aus der Mitte des Glaubens an sich gerichtet empfand, muß man dann auch die Urteile verstehen, die er über diejenigen fällt, die die Meinungsmacher in Kirche und Jesuitenorden waren, sei es, in je ganz anderer Couleur, um 1950 herum, sei es um 1970. Den „konservativen" römischen Theologen um 1950 wirft er nicht nur vor, daß sie sich den Problemen der Moderne nicht öffnen, sondern auch, daß sie (abgesehen von der Treue zu den Schulbüchern ihrer Lehrer) keinen Sinn für die wahre Tradition haben: daß sie, im Grunde ihres Herzens, „sich weder für die Katakomben noch für die Mosaiken in den Kirchen ihrer Stadt interessieren; daß nichts in ihnen vibriert, wenn sie den Caelius hinaufsteigen und denselben Boden betreten, auf den einst der hl. Gregor seinen Fuß gesetzt hat." (475) Bitter beklagt sich de Lubac auch – hier ohne Namen zu nennen – über diejenigen, die s.E. nach dem Konzil den Glauben und die Treue zur Kirche ausgehöhlt haben. „Vielleicht ist es härter, seinen Glauben unter dem spöttischen Lächeln oder naiven Unverständnis von Brüdern zu bezeugen als vor

einem feindlichen Tribunal." (482). „Manche möchten gerne glauben, daß ich ... mich mit zunehmendem Alter ‚verschließe'. Ich antworte ihnen im wesentlichen, daß ich mich früher unter noch ganz anderen Umständen geweigert habe, das Knie vor den aufeinander folgenden Baalen zu beugen, die sich damals Maurrassismus, Hitlerismus, Integrismus nannten. Und jetzt sehe ich andere Baale, die ins Heiligtum einfallen und dieselbe Anbetung fordern ... Ich mag weder Heuchelei noch Einschüchterungen durch sozialen Druck noch intellektuellen Terror. Ich nehme es nicht hin, daß man die schlimmsten Unternehmungen mit den magischen Ausdrücken Fortschritt, Aufbruch, Öffnung oder Erneuerung kaschiert." (480f.). Diese Äußerungen sind nicht nur Ausdruck bitterer Erfahrungen, sondern auch einer Sorge um die Entschiedenheit des Glaubens, die bei allzu naiven Bemühungen um „Reformen" in der Kirche verloren gehen kann. Auf diese Reformen setzte de Lubac, vom Realismus des Kreuzes her, keine großen Hoffnungen. Um diese Einstellung recht zu verstehen, muß man freilich auch auf das achten, was er bei seiner *relecture* der Geschichte des Glaubens, bei seiner Darstellung der Kirche, bei seinem Lob der letzten Päpste, stillschweigend wegläßt. Er wollte die Autoritäten nicht öffentlich kritisieren, selbst wenn z. B. auch er über die Enzyklika „Humanae vitae" nicht glücklich war.

Die deutsche Ausgabe ist erstellt auf der Basis der zweiten, erweiterten französischen Auflage (Namur 1992). Anders als in der Originalausgabe sind die Dokumenten-Beilagen (die etwas mehr als die Hälfte des Buches ausmachen) nicht erst am Schluß abgedruckt, sondern den einzelnen Kapiteln des Haupttextes beigefügt. Dieser selbst ist reicher gegliedert als er es in seiner französischen Fassung war. Angehängt ist dankenswerterweise eine Skizze des Lebenswegs und ein Personenregister. Der Erzbischof von Wien, *Chr. Schönborn,* hat ein orientierendes Vorwort beigesteuert. Die Übersetzung selbst – wahrhaftig keine leichte Sache! – ist im allgemeinen gut lesbar und zuverlässig. An ein paar Stellen nur könnte man sich etwas anderes denken, z. B.: S. 75 „plume à la main" wohl besser „mit dem Bleistift in der Hand" statt „mit gezückter Feder"; „il avait noté que je voyais juste" wohl besser „hatte seine Zustimmung ausgedrückt" statt „hatte meine richtige Sicht angemerkt". S. 499: statt „Gewissenserforschung" müßte es heißen „Gewissensrechenschaft"; S. 575: statt „Gegen-Wahrheiten" besser: „Unwahrheiten". – Dem Namen „Amida" ist auf S. 317 eine etwas unglückliche Erklärung beigegeben („die höchste Gottheit des japanischen Buddhismus"); besser wäre: „Jener Buddha, der die ihm gläubig Vertrauenden ins Paradies aufnimmt, besonders in einer der japanischen Formen des Mahayana-Buddhismus verehrt." – Ein Problem ergab sich aus der zeitlichen Differenz zwischen den verschiedenen französischen Redaktionen und der deutschen Ausgabe: Manches, was in den ersten noch als Präsens oder Futur gelten konnte, mußte in letzterer in Vergangenheitsform gegossen werden. So wird z. B. S. 512f. angemerkt, daß das Manuskript, das laut S. 472 noch in einer Schachtel schlummert, inzwischen veröffentlicht ist. Gut wäre es gewesen, der von de Lubac auf S. 517 gemachten Behauptung, im 6. Band der italienischen Gesamtausgabe seiner Werke fände sich ein Text über die Mystik, von dem „mehr als ein Drittel (S. 39–163) noch nicht auf französisch erschienen" ist, einen Verweis auf die Fußnote 4 von S. 469 hinzuzufügen. Das „Drittel" reduziert sich dadurch etwa auf ein Achtel, daß inzwischen die „Anthropologie tripartite" in der „Théologie dans l'Histoire" (I, 1990, 113–199) publiziert worden ist. – Ein Werk allerersten theologischen, spirituellen und biographischen Ranges, eine überreiche Fundgrube! Vielleicht hilft es, die Entdeckung de Lubacs durch deutsche Leser zu fördern. Dem Verlag und dem Übersetzer gebührt Dank für diese Leistung.

G. Haeffner S. J.

Krenski, Thomas, *Hans Urs von Balthasar. Das Gottesdrama.* Mainz: Grünewald 1995. 184 S.

Mit seiner Arbeit „Passio Caritatis. Trinitarische Passiologie im Werk Hans Urs von Balthasars" hat sich Thomas Krenski als profunder Kenner von H. U. v. B. erwiesen. Man darf deshalb das neue Buch über den berühmten Schweizer Theologen mit Spannung in die Hand nehmen. Rechnet man das Vorwort, das Verzeichnis der zitierten Publikationen, die Bibliographie und das Personenregister ab, so hat das vorliegende Opus

sechs Kapitel. Diese werden jeweils so dargestellt, daß sie die Aussagen v. B.s mit einer Person, die in seinem Leben eine Rolle gespielt hat, verbinden. K. bemüht sich, in B.s Leben und Werk die Synthese von Biographie und Theologie (bzw. Philosophie und Literatur) auszumachen. B.s Gesprächspartner führen in das Wien und Berlin der frühen Zwanziger Jahre, ins Frankreich der Dreißiger, in die Nachkriegszeit und das Zeitalter einer beginnenden Restauration, in die Krise der späten Sechziger und in die unmittelbare Gegenwart. Im 1. Kapitel (Rudolf Allers oder die Entwicklung der musikalischen Idee, 14–33) finden wir v. B. in Wien. Während dieser Jahre kam er bei Rudolf Allers zu wohnen. Dieser nahm sich des jungen Studenten an, förderte ihn und weckte sein Interesse für die Theologie. Allers war Psychologe, lehrte und praktizierte in der freien Nachfolge Alfred Adlers, übersetzte Anselm und Thomas und war überdies ein exzellenter Pianist. Auch B.s Fähigkeit für die Musik waren außerordentlich. Er besaß nicht nur das absolute Gehör (15), sondern kannte Mozarts gesamtes (sic!) Werk auswendig (24). Später übertrug v. B. die musikalischen Strukturgesetze auf Theologie und Philosophie. Er sprach von der Wahrheit, die symphonisch ist, von der symphonischen Perfektion des Kosmos, von der Verschiedenheit der Instrumente, die zum Akkord des Glaubens zusammenklingen, und von der Liebe, die der Orgelpunkt ist, der unter der ganzen wirren Musik der Weltzeit dauert. Im 2. Kapitel (Erich Przywara oder von den Aufgaben der katholischen Philosophie, 34–54) wird berichtet, wie der gerade in Zürich promovierte Literaturwissenschaftler v. B. in den Jesuitenorden eintrat. Nach dem Noviziat mußte er in Pullach (bei München) die ordensübliche Philosophie studieren. Offenbar gefiel ihm diese überhaupt nicht. Er schrieb später: „Ich hätte mit der Wut eines Samson um mich hauen können, mit seiner Kraft den ganzen Tempel einreißen wollen und mich selber darunter begraben" (44). Zum Glück traf v. B. auf Przywara, der im nahegelegenen München wohnte. Dieser war ein ausgezeichneter Mentor. „Er zwang einen, die Schulphilosophie in Gelassenheit zu lernen und darüber hinaus sich (wie er es tat) mit allem Modernen zu befassen, Augustin und Thomas mit Hegel, mit Scheler, mit Heidegger zu konfrontieren" (45). Im 3. Kapitel (Paul Claudel oder das große Welttheater, 55–85) erfahren wir etwas über v. B.s Begegnung mit Paul Claudel. Was hat Literatur (und noch spezieller: Dramatik) mit Theologie zu tun? Es geht nicht darum, die Theologie in eine ihr fremde Form zu gießen. Sie muß diese Form von sich her fordern. Denn Theologie hat nie etwas anderes sein können als Explikation der Offenbarung des Alten und Neuen Bundes. Diese Offenbarung ist aber in ihrer ganzen Gestalt im Großen wie im Geringen dramatisch. Sie ist die Geschichte eines Ringens zwischen Gott und Geschöpf um dessen Sinn und Heil. Das 4. Kapitel des vorliegenden Buches (Henri de Lubac oder Schleifung der Bastionen, 86–122) berichtet davon, daß v. B. von 1933–1937 in Lyon/Fourvière Theologie studierte. v. B. berichtet darüber: „Das ganze Studium im Orden hindurch war ein verbissenes Ringen mit der Trostlosigkeit der Theologie, dem, was die Menschen aus der Herrlichkeit der Offenbarung gemacht haben; ich konnte diese Gestalt des Wortes Gottes nicht ertragen" (86f.). In dieser Situation trafen die (unzufriedenen) Studenten 1935 auf de Lubac, der nicht in Fourvière, sondern an der Theologischen Fakultät des Institut Catholique Lyon dozierte. Nach de Lubac galt es, die künstlichen Mauern der Angst, die die Kirche zur Welt hin um sich aufgerichtet hatte, zu schleifen. Dies ließ sich besonders von der Patristik her beweisen, „denn Patristik hieß für uns: Christenheit, die noch in den unbegrenzten Raum der Völkerwelt hinausdenkt und die Hoffnung auf die Erlösung der Welt hat" (88). Im 5. Kapitel wird uns über den Einfluß berichtet, den Adrienne von Speyer auf H. U. v. B. hatte (Adrienne von Speyer oder experimentelle Dogmatik, 123–157). 1940 wurde v. B. Studentenseelsorger in Basel. Bald darauf trifft er auf A. von Speyer, die er am 1.11.1940 in die katholische Kirche aufnimmt. A. von Speyer und H. U. v. B. gründen 1945 das Säkularinstitut „Johannesgemeinschaft". Dies führt zu Konflikten mit dem Jesuitenorden, dem v. B. angehört. Schließlich verläßt v. B. 1950 den Orden. Es folgen bittere Jahre der Einsamkeit. Erst 1956 wurde v. B. vom Churer Bischof Christianus Caminada inkardiniert und konnte aufgrund der wiedererhaltenen kirchlichen Reputation nach Basel zurückkehren. Im 6. und letzten Kapitel (Robert Rast oder neues Leben in die weltferne Bücherwelt, 158–174) erzählt K. davon, daß v. B. stets versuchte, die (theologische) Theorie in die Praxis umzusetzen. Dies läßt sich z. B. ablesen an der 1941 erfolgten Gründung der „Studenti-

schen Schulungsgemeinschaft", die v. B. zusammen mit Robert Rast vornahm. (R. Rast trat später in den Jesuitenorden ein, starb aber schon bald im Mai 1946.) Es ist erstaunlich zu lesen, wieviel Zeit v. B. in die individuelle Pastoral investierte. Das Schreiben von Büchern ist dagegen eher eine Nebensache. 1975 bekennt v. B. einmal, „daß Schriftstellerei im Haushalt meines Lebens ein Nebenprodukt und faute de mieux bleibt und immer bleiben wird" (174). Hinter der pastoralen Arbeit hat „alles Spielen mit der Feder" zurückzustehen. – Drei Verzeichnisse schließen dieses sehr gute Buch ab. Ich habe es mit Gewinn gelesen. Ein kleiner Hinweis: Der auf S. 13 genannte Artikel von P. Henrici muß natürlich heißen: „Erster Blick auf Hans Urs von Balthasar". R. Sebott S. J.

Handwörterbuch zur Deutschen Rechtsgeschichte (Hrg). Hrsg. *Adalbert Erler†, Ekkehard Kaufmann* und *Dieter Werkmüller*, 39. Lfg. (Sp. 1537–1792). Berlin: Schmidt 1996.

Das HRG enthält diesmal Artikel, die sich um die folgenden Worte und Begriffe gruppieren: Württemberg, Zehnt, Zeit, Zepter, Zeremonialrecht, Zeugen, Zins, Zoll, Zufall. Ich möchte auf einige Stichworte eingehen, die auch für die Kanonistik von Bedeutung sein können. Die *Würde* ist vom Wortsinn her eine positiv bewertete Eigenschaft, die mit Ehre in Verbindung steht und zu Achtung verpflichtet. Wenn man heute von W. spricht, so denkt man im allgemeinen an den Menschen und die Menschen-W. Das frühe Christentum bezog diese Bestimmung des Menschen auf seine Ebenbildlichkeit mit dem Schöpfergott (Gen 1,26) und die Menschwerdung des Gottessohnes. Neben Ambrosius und Gregor von Nyssa trat vor allem Leo d. Gr. für die erhabene „dignitas humanae naturae" ein. In der Neuzeit (und insbesondere im 20. Jh.) gewann der Begriff der W. des Menschen eine besondere Bedeutung, weil er in viele Verfassungen und Grundgesetze aufgenommen wurde. Andererseits ist es nicht leicht zu bestimmen, was man (im juristischen Kontext) eigentlich unter W. zu verstehen hat. Es gibt sogar Autoren, welche die Rede von der Menschen-W. für eine Leerformel halten. – Die *Zahlensymbolik* geht von der Überzeugung aus, daß die Zahlen einen über ihren Zahlwert hinausweisenden Grund und Sinn haben. Bei der Beobachtung der Natur erfährt man regelmäßige Strukturen und Ordnungen in Raum und Zeit, Vielfalt und Symmetrie, Wechsel von Tag und Nacht, Jahreszeiten und Mondphasen. Dies alles führt in den verschiedenen Kulturen zu naturreligiösen und naturphilosophischen, auch astrologischen, magischen und zahlensymbolischen Spekulationen. Auch in der Bibel haben die Zahlen (von 1 bis zu den 200 Millionen Reitern der Apokalypse [9, 16]) neben ihrem Zählwert einen Bedeutungswert. Das größte Bedeutungsspektrum hat die (vollkommene, geheiligte) Sieben; genannt sei sie als Zeichen der irdischen Zeit (Wochentage) wie der Ewigkeit und der ewigen Ruhe (Ruhe Gottes nach den Schöpfungstagen; siebtes Weltalter), der Zeit des Gesetzes sowie der Gnade und des hl. Geistes, daneben als Zahl des Menschen, seiner Tugenden, aber auch seiner Laster (sieben Todsünden). – Als unbestimmter Sammelbegriff bedeutet *Zauberei* Umschreibung einer Gruppe von Handlungen, die auf abergläubigen Vorstellungen beruhen. Der Begriff Aberglaube ist freilich keineswegs eindeutig; er steht jeweils in Relation zu den entsprechenden Religionslehren. Auch im Christentum und der Kirche spielen Aberglaube und Zauberei eine Rolle. Die Bestrafung der Z. hängt eng mit der Einstellung der Kirche zum Dämonenglauben zusammen. In der Kirche des frühen Mittelalters steht dabei der Gedanke noch im Vordergrund, daß Satan zwar existent, aber im Grunde doch überwunden sei. Im Verlauf einer längeren Entwicklung bis zum 13. Jh. verschieben sich die Gewichte in Hinblick auf den Glauben an die Realität der Z. als ein die Menschen bedrohendes Phänomen, das es mit allen Mitteln zu bekämpfen gilt. Im Zeitalter der Aufklärung erheben sich immer mehr theologische Stimmen gegen den Hexenglauben. Der Glaube an „Mächte und Gewalten" bleibt aber in der (katholischen) Kirche lebendig; dies läßt sich schon durch deren Festhalten am Exorzismus beweisen. – Der *Zehnt*, eine Abgabe in Höhe des 10. Teils des Ertrags oder des Einkommens, war in vielen Kulturen bekannt. Im A. T. ist neben dem Königs-Z. auch ein kultischer Z. bekannt (vgl. z. B. Lev 27,30–33). Die frühe Kirche hat zunächst kein Z.-Gebot gekannt, da man von den Gläubigen erwartete, daß sie freiwillig mehr als den herkömmlichen Z. für karitative Aufgaben und für den Unterhalt

des Klerus leisteten. Die Geschichte des kirchlichen Z. beginnt erst im 5. Jh. Eine Rechtspflicht, den Z. zu leisten, ist erstmals durch einen Beschluß des Konzils von Mâcon von 585 (c. 5) überliefert. Bei diesem Z. bleibt es bis zur Neuzeit. Die französische Nationalversammlung schaffte durch Dekret vom 2.11.1789 den kirchlichen Z. für Frankreich ab. Im Laufe des 19. Jh. wurde der Z. überall in Europa durch die Ablösungsgesetzgebung im Wege der Bauernbefreiung beseitigt. – Die *Zeitrechnung* aller Kulturen basiert auf der Beobachtung der wenig veränderlichen Umlaufzeit der Erde um die Sonne und/bzw. des Mondes um die Erde. Die technische Z. Europas beruht in wesentlichen Teilen bis auf den heutigen Tag auf dem julianischen Kalender, der im Jahr 46 v. Chr. durch eine Kalenderreform Caesars im römischen Reich eingeführt wurde. Dieser julianische Kalender litt aber unter verschiedenen Fehlern. Diese versuchte der sog. gregorianische Kalender (nach Papst Gregor XIII., der von 1572 bis 1585 regierte) zu vermeiden. Ziel dieser Kalenderreform war es, daß die Frühjahrstagundnachtgleiche auf den 21. März fiel und dauernd dort gehalten wurde. Zu diesem Zweck wurde 1582 vom 4. Oktober sofort auf den 15. Oktober gesprungen. Versuche der französischen Revolution, der Pariser Kommune von 1871, der faschistischen Regime in Italien (Mussolini) und in Deutschland (Hitler), eigene Z. einzuführen, scheiterten kläglich. – Unter *Zeremoniell* versteht man geregelte Abläufe sowie festliegende Handlungsvorgaben für öffentliches Geschehen, das vornehmlich der Repräsentation dient. Wichtige Ereignisse, die Abschnitte oder Veränderungen im Bereich von Herrschaft markieren wie Krönung, Hochzeit, Treffen, Bündnis oder Friedensschluß, Empfang oder Abschied, Hoftage und kirchliche Hochfeste, werden durch besonderes Z. gestaltet. In allen Hochkulturen ist ein solches Z. faßbar, das den Glanz, die Macht und die Sakralität der Herrschaft zur Anschauung bringt. – *Zeugen* sind Personen, die über wahrgenommene Tatsachen Auskunft geben können. Im gerichtlichen Verfahren gehören die Z. neben den Urkunden- und Augenscheinsbeweisen zu den am häufigsten verwendeten Beweismitteln. Der CIC/1983 behandelt die Stellung der Zeugen in den cc. 1547–1573. – So alt wie das Nehmen von Zins ist auch das Bestreben, diese Praxis durch ein *Zinsverbot* zu verhindern. In der griechischen und römischen Antike wurde der Zins häufig als Verstoß gegen die guten Sitten angesehen, weil die Natur vor jeden Gewinn die Leistung setzte. Gleichwohl wurden in der Praxis Zinsen verlangt. Die kaiserliche Gesetzgebung beschränkte sich auf Festsetzung von Zinsobergrenzen. Die frühen Christen nahmen an dieser Auffassung Anstoß, da das A. T. (Ez 18,7 ff.) und das N. T. (Lk 6,34 f.) Zinsnehmen in jeder Höhe als Wucher und Sünde gegen die christliche Bruderliebe ansahen. Gleichwohl wurde das Z. nicht strikt durchgehalten. Die Diskrepanz zwischen der auf Geldverkehr beruhenden Wirtschaft und dem juristischen Z. führte dazu, daß mittelalterliche Theologen und Juristen immer wieder die Frage stellten, ob Zins in gewissem Umfang nicht doch erlaubt sei und wo die Grenzen zum Wucher zu ziehen seien. Es war insbesondere das Verdienst von Thomas von Aquin, die Produktivität des Kapitals anzuerkennen. In der Neuzeit gingen (hinsichtlich der Gesetzgebung) die Wege der europäischen Staaten auseinander. Während die evangelischen Staaten das Z. weitgehend aufgaben und nur noch ein System gesetzlicher Höchstzinsen anstrebten, blieb in den katholischen Staaten das Z. bis zum Ende des Ancien Régime in Geltung. – Auch diesmal bietet das HRG wieder eine Menge höchst interessanter Informationen zur Rechtsgeschichte, die es in leicht verständlicher Form ausbreitet. Es macht jedesmal Spaß, das HRG zu lesen.

R. Sebott S. J.

3. Systematische Theologie

Hick, John, *Religion.* Die menschlichen Antworten auf die Frage nach Leben und Tod. München: Diederichs 1996. 462 S.

John Hick (H.) zählt zu den bekanntesten Religionsphilosophen/Theologen im englischsprachigen Raum. Seit mehr als 40 Jahren hat er sich zu vielen religionsphilosophischen und theologischen Fragen geäußert, angefangen von der Frage nach der Verifizierbarkeit religiöser Sätze über das Problem des Übels bis zu den Fragen der Theologie der

Religionen. „Religion" ist eine Art Summe seines religionsphilosophischen und theologischen Schaffens. H. greift fast alle Themen, mit denen er sich beschäftigt hat noch einmal auf und stellt sie in systematischem Zusammenhang dar (einzig seine These vom Mythoscharakter der christlichen Inkarnationslehre wird nur gestreift). Dies ist für das Verständnis seiner pluralistischen Religionstheorie sehr hilfreich, die zum Teil aufgrund der Unkenntnis H.s. sonstiger religionsphilosophischen Publikationen fehlinterpretiert wurde. Ziel von „Religion" ist der Nachweis, daß eine stimmige Rechtfertigung religiösen Glaubens, die die Rationalität des Vertrauens auf religiöse Erfahrungen zeigt, unausweichlich zum Problem des religiösen Pluralismus führt, das aber innerhalb der Traditionen der großen Weltreligionen gelöst werden kann (13). Im Zentrum von „Religion" steht also H.s „pluralistische Religionstheorie". Grundlegend für seine Überlegungen ist eine nichtnaturalistische, d. h. religiöse, aber nicht „konfessionelle" Interpretation der Weltreligionen als Wege der Erlösung zu einer besseren Wirklichkeit durch die von einer transzendenten Realität ermöglichte (eschatologische) Transformation der Menschen von der Selbst- zur Wirklichkeitszentrierung. Alle Weltreligionen haben nach H. eine solche soteriologische Grundstruktur. H. beansprucht aber nicht, eine „Wesensdefinition" der Religion zu geben, sondern nur religionswissenschaftlich überprüfbare „Familienähnlichkeiten" zwischen den Weltreligionen zu nennen. – In einem ersten Schritt nimmt H. die phänomenologische Bestätigung dieser Interpretation der Religionen in Angriff (34–84). Danach versucht er die religiöse Mehrdeutigkeit der Wirklichkeit nachzuweisen, indem er die Haupttypen theistischer bzw. atheistischer Argumente zusammenfaßt und als nicht zwingend kritisiert (86–141). Weder der atheistischen noch der theistischen Position sei es bisher gelungen, zwingende Beweise der Existenz oder Nichtexistenz Gottes vorzulegen. Unter diesen Bedingungen sei es rational, dem „Prinzip der Glaubwürdigkeit" zu folgen und prinzipiell gerechtfertigt, auf der Grundlage eigener oder fremder religiöser Erfahrungen zu glauben. H.s These von der religiösen Mehrdeutigkeit der Welt ist ein Sonderfall seiner allgemeinen epistemologischen Annahme, daß jede bewußte Erfahrung immer schon interpretierte Erfahrung, „Erfahrung-als" ist (144–188). Religiöse Erfahrung sei die Interpretation der Wirklichkeit mit Hilfe von spezifisch religiösen Begriffen. Glaube sei die grundlegende, bewußte und freie kognitive Entscheidung für eine bestimmte Wirklichkeitsinterpretation bzw. die interpretierende Reaktion, durch die man sich des höchsten Wirklichen bewußt sei (177). Religion ist nach H. nicht, wie in nonrealistischen Positionen, auf ein bestimmtes Verhältnis zur innerweltlichen Wirklichkeit zu reduzieren, sondern die Weltreligionen beziehen sich auf eine von H. postulierte transzendente Realität, das „*Wirkliche* an sich". Dieses *Wirkliche* werde allerdings nie an sich, noumenal, erfahren, sondern nur als Phainomenon, vermittelt durch die kulturellen Vorgegebenheiten der einzelnen Religionen. H. bezeichnet diese erkenntnistheoretische Position als „kritischen Realismus". In dem Maß, in dem die religiösen Vorstellungen auf einen wirklichen Kontakt mit dem *Wirklichen* zurückgehen und Beziehung zu ihm vermitteln, unterscheiden sie sich bei H. von reinen Projektionen und haben einen nicht näher bestimmten Wirklichkeitsbezug. Mit dieser erkenntnistheoretischen Hypothese versucht H. an der Rationalität des Vertrauens auf religiöse Erfahrungen festzuhalten, ohne die Vielfältigkeit religiöser Erfahrungen leugnen oder manche Erfahrungstraditionen abwerten zu müssen (254–317). Die großen Weltreligionen stellten „... unterschiedliche Konzeptionen und Wahrnehmungen des *Wirklichen* und Haltungen gegenüber diesem innerhalb der je verschiedenen kulturellen Möglichkeiten des Menschseins dar ..." (404) und deswegen sei es nicht verwunderlich, daß in den verschiedenen Religionen die transzendente Wirklichkeit unterschiedlich wahrgenommen werde. Diese werde in den semitischen Religionen als „personae", in den östlichen als „impersonae" wahrgenommen und thematisiert. Keine dieser Thematisierungen schöpfe aber das *Wirkliche* an sich aus, das sich aufgrund seiner Unbegrenztheit letztlich jeder Beschreibung entziehe. Man könne nur rein formal von ihm sagen, daß es der postulierte noumenale Grund der religiösen Erfahrungen ist, von denen die großen religiösen Traditionen berichten. Allerdings bestehe die Möglichkeit mythologischen Redens, das zwar nicht wörtlich wahr sei, aber eine angemessene Disposition gegenüber dem Gegenstand des Mythos erzeugen könne (271). Insofern die großen Weltreligionen den Gläubigen eine Beziehung zu dem *Wirklichen* vermittelten,

die diesem angemessen und insofern soteriologisch relevant sei, könnten sie als seine authentische Manifestation gedeutet werden. H.s pluralistische Religionstheorie führt aber nicht in einen Relativismus, da nicht alle Formen von Religionen gleichwertig seien (322–404). Maßstab der Beurteilung sei aber nicht die „Wahrheit" der Beschreibungen des *Wirklichen*, sondern die soteriologische Effektivität, die sich am einfachsten anhand der moralischen „Früchte" des Mitleids und der Nächstenliebe feststellen lasse. Auch wenn eine der Weltreligionen der anderen soteriologisch überlegen sein sollte, könnten wir das aus unserer Perspektive aber nicht feststellen und müßten deswegen alle großen Traditionen als gleichwertig betrachten. H. leugnet nicht, daß die Überzeugungen der Weltreligionen sich zum Teil widersprechen. Er schlägt vor, die Existenz konträrer historischer Überzeugungen anzuerkennen und als soteriologisch irrelevant stehen zu lassen. Einige transhistorische Überzeugungen, z. B. von der Ewigkeit der Welt oder einem Leben nach dem Tod, hätten einen Wahrheitswert, der aber zumindest zur Zeit nicht festgestellt werden könne. Transhistorische Überzeugungen über die letzten Fragen menschlichen Lebens deutet H. nicht als faktische, sondern als mythologische Behauptungen. Auch der Glaube an die Gottsohnschaft Jesu Christi sei mythologisch als außergewöhnliche Offenheit gegenüber der göttlichen Gegenwart zu deuten (399). Die von H. nicht geleugneten Differenzen zwischen den Weltreligionen spielen keine entscheidende soteriologische Rolle. – Leider ist die Übersetzung weder in bezug auf Texttreue noch auf Verständlichkeit vorbildlich. Es geht einiges von der Klarheit und Verständlichkeit von H.s Sprache verloren. Trotzdem ist die Übersetzung sehr zu begrüßen, denn „Religion" ist sicher das Opus magnum H.s und der gesamten pluralistischen Religionstheorie. In der systematischen Zusammenfassung in „Religion" wird die (im positiven Sinn) Geschlossenheit und Kohärenz seines Gedankengebäudes sichtbar. Zwar erreicht „Religion" in einigen Fragen aufgrund seiner Kürze nicht ganz das argumentative Niveau und die Präzision der entsprechenden Einzeluntersuchungen H.s, aber im Mittelpunkt steht eben die systematische Entfaltung und Verteidigung seiner pluralistischen Religionstheorie. Gerade aber H.s pluralistische These wirft Fragen auf, von denen ich im folgenden einige kurz nennen möchte. – 1. H.s Festhalten an einer kognitivistischen und prinzipiell realistischen Theorie der religiösen Sprache scheint mir mit seiner These von der letztlichen Nichtwidersprüchlichkeit der großen Weltreligionen in Spannung zu stehen. Kognitivistische Theorien gehen davon aus, daß zumindest manche religiösen und theologischen Sätze Aussagen sind, d. h. einen Wahrheitswert haben. Eine Aussage ist nur dann semantisch gehaltvoll, wenn ihre Wahrheit die Wahrheit anderer (mit ihr unvereinbarer) Aussagen ausschließt. Je mehr man einen Satz dahingehend modifiziert, daß er ihm prima facie widersprechenden Sätze nicht mehr ausschließt, um so inhaltsleerer wird er. Nach einer realistischen Theorie sind Differenzen zwischen miteinander unvereinbaren Aussagen auch in entgegengesetzten Annahmen über die Wirklichkeit begründet, die nicht im gleichen Maß auf die Realität zutreffen. Das heißt: wer eine realistische und kognitivistische Theorie der religiösen Sprache vertritt, kann nicht von vornherein ausschließen, daß sich manche religiösen Traditionen einander tatsächlich widersprechen, weil sie miteinander unverträgliche Behauptungen über die Wirklichkeit machen, die dieser in *unterschiedlichem Maß* angemessen sind. Nun behauptet H. aber gerade, daß in den entscheidenden Punkten die Widersprüche zwischen den Weltreligionen nur scheinbare sind, die auf die unterschiedlichen Perspektiven der Weltreligionen zurückgehen und keines ihrer Gottesbilder dem *Wirklichen* an sich näher ist als die anderen. Dieser Schachzug gelingt H. nur, wenn er entweder die religiöse Sprache der Weltreligionen mit ihren sich widersprechenden Vorstellungen des *Wirklichen* an sich doch vorwiegend nonkognitivistisch bzw. antirealistisch deutet, oder sie inhaltlich soweit entleert, daß seine kognitivistische und realistische These ausgehöhlt wird. Denn mit einer „gehaltvollen" kognitivistischen und realistischen Theorie der religiösen Sprache ist die These von der prinzipiellen kognitiven Gleichwertigkeit der Weltreligionen mit ihren personae und impersonae kaum vereinbar. Es stellt sich die Frage, inwieweit H.s Hypothese eines prinzipiell unerkennbaren Gottes sich von einer inhaltlosen Scheinaussage unterscheidet. 2. H.s Trennung der göttlichen personae bzw. impersonae von dem Wirklichen an sich und sein prinzipieller Pessimismus in bezug auf dessen Erkennbarkeit setzen zum einen seine konkreten Kri-

terien der soteriologischen Effektivität bzw. Angemessenheit an die transzendente Wirklichkeit dem Verdacht der Willkürlichkeit aus und werden zum anderen nicht dem Phänomen der Religion und der religiösen Praxis gerecht. Es ist mir nicht klar, was H.s Rede von der Adäquatheit religiöser Praktiken und Lehren in bezug auf das Wirkliche an sich noch heißen soll, wenn dieses einzig als das ganz andere bestimmt werden kann. Zur Beurteilung der Adäquatheit braucht H. Kriterien oder zumindest gewisse Anhaltspunkte. Diese Kriterien kann er aber nur gewinnen, wenn gewisse Aussagen zumindest graduell auf das *Wirkliche* an sich zutreffen. H. räumt der Charakterisierung des *Wirklichen* als Güte und Liebe, die universalen Erlösungswillen und Respekt vor der menschlichen Freiheit einschließt, einen hohen Stellenwert ein und bezieht zu einem großen Teil daraus die Attraktivität seiner pluralistischen These. Die Güte Gottes ist zum Beispiel Kriterium für die Beurteilung des Wertes der Religionen als mögliche soteriologische Wege. Was besagt aber eine solche Charakterisierung noch, wenn sie von einem an sich unerkennbaren Wesen ausgesagt wird? H. wird mit seinem „epistemologischen Pessimismus" aber auch nicht dem Selbstverständnis der Religionen gerecht. Zumindest die christliche religiöse Praxis beruht auf dem Glauben, daß Gott bestimmte Eigenschaften hat und bestimmte Einstellungen und Verhaltensformen, wie z. B. Gottes- und Nächstenliebe, ihnen angemessen sind. Gläubige können die von ihrer Religion empfohlene Wirklichkeitssicht und religiöse Praxis nur dann rational verantwortet befolgen, wenn sie glauben, daß die dahinterstehende Gottesvorstellung nicht völlig unzutreffend ist. Wer an einen rachsüchtigen oder sadistischen Gott glaubt, kann nicht eine religiöse motivierte Praxis der Nächstenliebe aufrechterhalten. Wer über Gott strenggenommen nichts weiß, kann nicht beurteilen, welche Praktiken als Gott angemessen und damit soteriologisch effektiv sind und welche nicht, welcher Praxis sie/er sich anschließen soll und welcher nicht. Auf das Postulat der Existenz eines prinzipiell unbeschreibbaren Gottes läßt sich deshalb keine (soteriologisch effektive) Religion begründen. Die Reduktion religiöser Sprache auf ein (eher mythologisches) Mittel zur Heilsvermittlung macht gerade diese religiöse Vermittlung des Heils unverständlich. 3. Die Crux einer *christlichen* pluralistischen Religionstheologie scheint mir in der Christologie besonders deutlich zu werden, die H. allerdings in „Religion" nur streift (399, 407 f.). H. reduziert die traditionelle Interpretation Jesu Christi als Sohn Gottes und damit definitive Gottesoffenbarung auf eine „außergewöhnliche Offenheit Jesu gegenüber der göttlichen Gegenwart". Er vermeidet in „Religion" die Rede von einer ‚unüberbietbaren Offenheit' Jesu, die mir christologisch notwendig erscheint, und die er in früheren Publikationen noch akzeptierte. 4. Es scheint mir fraglich, ob es für Christen möglich ist, bestimmten geschichtlichen Ereignissen bzw. den Aussagen über sie soteriologische Bedeutsamkeit und erkennbare Wahrheit abzusprechen, z. B. dem Leben und Tod Jesu. H. gibt zu, daß für Gläubige, die solche geschichtliche Aussagen zum Wesentlichen ihres Glaubens zählen, die pluralistische Auffassung keine Option ist (391). Wenn es für Christen unumgänglich ist, bestimmte geschichtliche Aussagen zum Wesentlichen ihres Glaubens zu zählen, dies sich aber nicht mit der pluralistischen Religionstheorie vereinen läßt, ist die Pluralismustheorie mit dem christlichen Glauben zumindest nicht ohne weiteres vereinbar – H.s Pluralismustheorie bietet viel Anregungen, indem sie auf ungelöste Probleme der traditionellen Religionsphilosophie/Theologie aufmerksam macht und neue Wege der Auseinandersetzung mit ihnen weist. Trotz aller möglicher Einwände ist „Religion" ein wichtiges und bedeutendes Buch, das genaues Studium und detaillierte Auseinandersetzung verdient. Es bleibt zu hoffen, daß die theologische Diskussion mit H. das Niveau seiner Veröffentlichung erreicht und sich nicht in Mißverständnissen oder der Wiederholung alter Formeln und Argumentationsmuster erschöpft. O. Wiertz

Koelle, Lydia, *Paul Celans pneumatisches Judentum.* Gott-Rede und menschliche Existenz nach der Shoah (Theologie und Literatur 7). Mainz: Grünewald 1997. 434 S.

Es geht literaturwissenschaftlich um Celans Auffassung vom Judentum, wofür außer seiner Dichtung und Poetik (zentral der Jerusalem-Zyklus) seine Briefe und – von eigenem Gewicht – Lektürespuren in den Büchern seiner Bibliothek herangezogen werden, vor allem in den Judaica. Dazu kommen Erinnerungen von Gesprächs- und Briefpart-

nern, besonders solcher aus Israel, sowie ein damals in Jerusalem gegebenes Radiointerview. Die umfang- und ungemein materialreiche Studie gliedert sich – zwischen Einleitung und Schluß-Plädoyer – in sieben Kapitel. Nach einem ersten zu Fragen der Hermeneutik bilden die Kap. 2 bis 6 den Celan gewidmeten Ersten Teil (ohne eigenen Titel); im Zweiten reflektiert dann Kap. 7 Gott-Rede und menschliche Existenz nach der Shoah. Dabei soll bedacht werden, „was Celans Denken/Dichten der Theologie aufgibt", statt ihm „eine Theologie überzustülpen, oder sein Werk von einem bestimmten theologischen Ansatz her zu interpretieren" (56).

2. Kap.: Pneumatisches Judentum. Von seiner jüdischen Erziehung in Czernowitz her versteht Celan sich als osteuropäischen Juden. Vor allem die Israel-Reise und Anfragen an ihn fordern seine Stellungnahme heraus. Wichtig sind Markierungen in Bubers *Reden über das Judentum* und im Beitrag H. Bergmanns *Die Heiligung des Namens* im Sammelband *Vom Judentum* des Prager Hochschüler-Vereins *Bar Kochba* (1913), dazu kommen Rosenzweig und Landauer. Ein Vier-Seiten-Abschnitt behandelt (ohne eigene Wortmeldung, wie durchgehend im Buch) Celans Deutung von Kritik als „fortgesetzte Verfolgung"; ausführlicher wird die Rezeption der kabbalistischen Vorstellung von der Einung des Namens und der Erlösung Gottes dargestellt. Schließlich untersucht K. Hebraismen und Hebraisierung der Sprache des Dichters.

Seinem Dichtungsverständnis, wie es Celan vor allem in der Büchner-Preisrede bekundet hat, widmet sich Kap. 3: Poetik des Ephemeren. Celans „Atemwende". Hier ist die strittige Rolle des Zitats in seinem Werk – und besonders in dessen Interpretation (also bei den findeglücklichen Interpreten) – zu diskutieren sowie der Streitpunkt Hermetik. Die „Vielstelligkeit" und der Anspielungsreichtum hat einerseits bewahrende Gedächtnis-Funktion, anderseits geht es um Gewinn einer neuen Wirklichkeit: „Blindenworte" wollen sehend machen. (Leib Schekel, sehend, ist zu einem Wunderrabbi unterwegs, der Blinde heilt – 138; gefragt, warum?: „Wenn ich werd vor ihm stehen … werd ich blind sein, und er wird mich machen sehend.") Es geht um selbstvergessenes Zugehen-auf, doch auch um Selbst-Begegnung in Begegnung mit dem anderen (am King-Lear-Gedicht „Give the Word" und dem zu Brancusi [nach einem Atelier-Besuch] verdeutlicht); um Freisetzung durch den Gang ins Engste, um „Unendlichsprechung von lauter Sterblichkeit und Umsonst".

Thema des Mittelkapitels ist das Eckhart-Triptychon aus der ersten Adventswoche 1967, das den Band *Lichtzwang* beschließt. *Treckschutenzeit* nimmt den Enthöhungs-Gedanken aus der Predigt „Surge illuminare iherusalem" auf, doch „inkarnatorisch" Eckharts allegorische Auslegung ins Konkrete durchbrechend; sodann das Gottes Quittwerden aus „Beati pauperes spiritu". K. spricht die amerikanische Gott-ist-tot-Theologie an: Altizer, Hamilton und den sich von deren „Fröhlichkeit" abgrenzenden R. L. Rubenstein. Sie kann mit einem Brief Celans an Werner Kraft bzgl. *Tenebrae* („Bete zu uns, Herr …") argumentieren, in dem er sich ausdrücklich auf Jesu Verlassenheits-Schrei beruft. Dazu die Rede vom „hadernden Wort" *Zürich, Zum Storchen* – aus dem Gegenüber zu Nelly Sachs – und Celans Tagebuchnotiz dazu, daß er hoffe, bis zuletzt lästern zu können (186f., schließlich – 189f. – hat G. Baumann von Celans Begegnung mit dem Gekreuzigten des Isenheimer Altars berichtet). – „Stant vp Jherosalem …" zitiert das zweite Gedicht *Du sei wie du* und meint statt des himmlischen das irdische Jerusalem. Celan spricht vom Neuknüpfen des zerschnittenen Bandes „zu dir hin" („weil du uns schufest zu dir hin" hat Celan in seinem Exemplar der *Confessiones* unterstrichen – 167; für K.s Assoziation zur Bindung Isaaks sehe ich allerdings keinen Anknüpfungspunkt) und stellt an den Schluß die hebräischen Anfangsworte von Jes 60, 1: „kumi ori" [= steh auf, leuchte (Imperativ fem.)], als „Grenze zur mittelhochdeutschen Jesaja-Version und allegorischen Auslegung Meister Eckharts; gleich einem Schibboleth trennt es an dieser Stelle die Leser … in Nichtjuden und Juden" (202). – *Wirk nicht voraus* bildet für K. die „letzte Station auf dem Weg der Emanzipation Celans von seiner christlich-mystischen Vorlage" (205). Während sie zu den ersten beiden Strophen auf Eckhart-Texte verweist, beruft sie sich für die letzte: „nehm ich dich auf, / statt aller / Ruhe" nur auf A. M. Haas dafür, daß man sie nicht als Absetzung vom Meister lesen müsse. Wäre hier nicht „Intravit Jesus in quoddam castellum" einschlägig, mit der berühmten Vorordnung Marthas vor Maria (die Jesus übrigens aufstehen heißen soll)? Als

Gegenwendung zu Augustinus freilich kann man sie lesen (wenngleich nicht derart symmetrisch, daß unser Herz zuvor – 209 – „ruhig" wäre [Benyoëz: Wer Gott sucht, kann nicht Ruhe finden]). Zugleich will K. nun in der ersten Strophe ein Gebet an Gott im Sinn des Lurianischen Zimzum erkennen. Dem scheint mir zwar (u. a.) gerade das „steh / herein:" zu widersprechen (wohl schon das Kolon; sicher das eben diesfalls nicht mehr immanente, sondern auf den Sprecher transeunte Hereinstehen); doch gibt es ihr Anlaß zu einem theologischen Exkurs über den vor allem im Anschluß an Jonas neu diskutierten Begriff, in Gegenüberstellung zur christlichen Inkarnations- und Passionstheologie. Daß Jonas die christliche Hoffnung nicht zu teilen vermag, „liegt nahe" (217). Und die Verfasserin? Jüngel „kann Jonas' Konzeption ... nicht akzeptieren, ihn bindet die christliche Überzeugung ..." Und ob solcher Gebundenheit wird er auch gleich als „apologetisch" zensiert. „Weil der christliche Glaube sich zu einem leidenden Gott bekennt, hält er auch die Theodizeefrage nach Auschwitz aus. Aber, so möchte ich zu bedenken geben, das tröstet die Opfer nicht, denen die Passionstheologie fremd ist" (218). 1. sehe ich nicht, wieso das Bekenntnis zum leidenden Gott die Theodizeefrage aushalten läßt; denn was besagt das für die ungefragt leidenden Opfer? 2. sind Wahrheit und die Frage nach ihr das eine, deren Vermittlung ein zweites und der Gesichtspunkt Trost nochmals ein anderes. Mit welchem Recht 3. spricht K. im Blick auf Jüngels Kreuzes-Rede von „Gemeinplatz" und abfällig von „Theo-logik"? Es gibt leider Formen eines christlichen Kurzschlusses von Auschwitz und Kreuz; doch wer, mit welchen Gründen, argwöhnt derlei a priori? Und inwiefern wären sühnende Karmelitinnen „triumphalistisch"? Was aber den Abschied von Gottes Allmacht angeht, so trifft der in der Tat nicht nur den christlichen, sondern den Gottes-Glauben überhaupt „an einer zentralen Stelle" (211). Darüber später. Jetzt nur die Frage, inwiefern die „Verlagerung der Theodizeefrage auf die Anthropodizee" (226) Gott entlaste. Dafür nämlich hätte man ihm obendrein das (freie) Schöpfertum abzusprechen. Daß wir jedoch anstatt auf Gott nun auf den Menschen setzen sollen, auf „das Rettende" von ihm her – ausgerechnet „nach Auschwitz" (für manche anscheinend die erste Erfahrung des *Mysterium iniquitatis):* das ist in meinen Augen keine „theologische Zumutung" (222), sondern eine für den gesunden Menschenverstand, vom menschlichen Herzen zu schweigen, komme ich mir durch so etwas doch nachgerade verhöhnt vor: Welcher Mensch schenkt meinen Toten Zukunft? Wer mir selbst – verzeihend – neues Leben? Das richtet sich – wohlgemerkt – nicht an Celan; denn eben er hat ja mit einer solchen Theologie nicht zu leben vermocht. Auch nicht an Jonas, Levinas und andere direkt Betroffene, die notgedrungen damit zu leben versucht haben; aber an Christen, die – ich weiß nicht, wie – damit offenbar zu leben verstehen.

Die beiden Folge-Kapitel befassen sich mit Celans Israel-Reise im Herbst 1969. Hier liegt wohl der Hauptertrag des Buchs. Kapitel 5 bietet eine wohlrecherchierte Dokumentation. Als Entree fungiert das auf den Sechstage-Krieg hin geschriebene *Denk dir,* für dessen rasche Verbreitung der Dichter selbst gesorgt hat (schon im August 1967 erschien die hebräische Übersetzung in *Haaretz).* Die Stimmung vor der Reise zeigt *Mandelnde,* das den Jerusalem-Zyklus im Band *Zeitgehöft* eröffnet. Die Reise selbst: von der Ankunft in Lydda über die Tage in Jerusalem bis zum vorzeitigen Abflug nach dem zwiespältigen Abend mit ehemaligen Landsleuten in Tel Aviv schildert K. so intensiv wie diskret, aufgrund auch vieler Gespräche in Israel, vor allem mit Ilana Shmueli. Dazu kommen Briefe und Kommentare nach der Heimkehr sowie zeitgenössische Stimmen, vor allem nach dem bestürzenden Suizid 1970. Statt „Heimkehr": der (vergebliche) „Versuch, sich Heimat beizubringen".

Zur Deutung zieht das 6. Kapitel den Jerusalem-Zyklus im Nachlaßband von 1976 heran. K. wählt sieben Gedichte aus: *Es stand,* das sich auf den Danmark Square/Kikar Dania bezieht, am Tag nach seiner überstürzten Rückkehr geschrieben; *Die Glut* (das Gethsemane abwehrt; ist anderseits Absalom selbst gemeint oder nicht nur der mittägliche Ort?; *Du gleißende* und (*Komm* übersprungen) *Einen Stiefelvoll,* wozu K. Ezechiels Totenbelebung und die Jesaja-Apokalypse assoziiert; *Die Posaunenstelle,* von Interpreten auf die Apokalypse wie Rosh ha-Shana bezogen, während K. sie im Gedicht selber, es als sie zu sehen vorschlägt; sodann *Die Pole* – das zentrale Gedicht des Zyklus, und seinerseits konzentrisch gefügt. Den „Schneetrost" bezieht K. überzeugend auf die

Sammlung *Schneepart*, Trost in der „Gefrornis" des „kalten" Paris; ihre Reinschrift hat C. vor der Jerusalemreise am 22.9.1969 abgeschlossen (Faksimile-Ausgabe Frankfurt/M. 1976). Die Zentralzeile „sag, daß Jerusalem i s t," (solche Sperrung gibt es ansonst nur noch in einem frühen Gedicht) spricht nicht das Sein Jerusalems aus, sondern ruft dazu auf, es zu sagen – damit es werde und sei, im Wir des gemeinsamen Weiß der Erlösung, im Gedicht als Gespräch als Gestaltung der Polarität. Schließlich *Das Fremde*, von E. Fried in der FAZ als Liebesgedicht ausgelegt. „Liebeslyrik?", „religiöse Dichtung?" fragt der zusammenfassende Rückblick. „Liebesgedichte, weil sie von einer intensiven Beziehung zwischen zwei Menschen handeln, ihrer Vereinigung und ihrem Getrenntsein. Weil sie aber von der höchstmöglichen Form der Liebe sprechen, sind sie Liebesgedichte nicht im üblichen Sinne" (325). Celan ist (Pöggeler) kein „poeta theologus"; er würde sich auch „nicht als gläubig bezeichnet haben. Seine Gottesbeziehung bestand in einem Hadern mit Gott" (325) – muß das ein Gegensatz sein? Wichtig: „Das Festhalten an der religiösen Grundlage ist notwendig, um einem rassistischen Denken zu entgehen" (327). Nochmals: ein Gegensatz? Auch zu Baalen und Astarten, zu Nation und Rasse verhalten Menschen sich „religiös".

„Gott-Rede und menschliche Existenz" ist das Thema des siebten Kapitels als des Zweiten Teils. Ein „durch sozialen Druck bewirktes Vergeben und Vergessen" wäre nicht bloß „unmoralisch" (338); es ist schlicht unmöglich: wenn nicht schon bzgl. des Vergessens, dann auf jeden Fall, weil eine contradictio in adjecto, für das Vergeben. Dankenswert zitiert die Autorin Mattenklotts Kritik an einer „Vergangenheitsbewältigung", in der Deutsche „geradezu rituell unterwerfungsbereit die poetische Vision eines ursprünglichen deutschen Sadismus" nachvollziehen (341). Sie wäre nicht bloß für den Umgang mit der *Todesfuge* zu bedenken, sondern für so manche wohlfeile Kollektiv-„Selbst"beschuldigung in dieser heiklen Frage. Auch ist Lorenz zuzustimmen, daß das Gedicht nicht selbst den Ort des Gedächtnisses darstellt, sondern zu ihm hinführt. Unklar bleibt mir die Replik, daß er nicht sage, „wo denn sonst dieser Ort liegt, ob er diesseits oder jenseits der Wirklichkeit angesiedelt ist" (343). Was meint K. mit „Wirklichkeit"? Ich sähe den Ort im Herzen und, wo dies „schläft" (um den Midrasch Hld Rabba zu zitieren) im „Herz des Heiligen, gesegnet Er," das „wach ist, uns zu erlösen". Und wenn Celan Amerys „nur" unterstreicht in dem Satz, daß nur die Gesellschaft, nicht das Sein, das Nichts oder Gott ihn bedränge (348 f.), dann muß das nicht Zustimmung signalisieren – und hat es hoffentlich auch nicht getan. Schließlich 361: „Das ist Theologie: Auch wenn Gott sich nicht zeigt, wird er im Leben des Gerechten verwirklicht." Theologie wessen? Von Gottes Schuld und unserer Vergebung ihrer (361) mag im Streit mit ihm die Rede sein, aber theologisch? Und christlich von Gottes Erlösung durch uns von seinem eigenen Wort (365)? „Christliche Theologie nach Auschwitz hat, gemeinsam mit der jüdischen Theologie der Schoah, anteil an der heiligen Aufgabe, die Geschichte der Zeugen ... zu bewahren" (404). Diese Aufgabe haben wir Menschen, vor allem wir Deutsche, und in Sonderheit, weil sie dank der vergebenden Erlösung in Jesus Christus ihre unentschuldbare Schuld nicht verdrängen und umfälschen müssen, die Christen. Doch inwiefern wäre das Theologie?

In summa also: die Arbeit hat ihr – großes – Verdienst im Literaturwissenschaftlichen (hier anderseits besonders störend der falsche Dativ in Appositionen: 38, 53 [2 ×], 67, 135, 211); noch mehr als in der Interpretation einzelner Gedichte im Materialangebot für eine solche; vor allem aber in der Erfüllung ihrer Themenaufgabe: der Dokumentation und Deutung von Celans „pneumatischem" Judentum. Und Dokumentation wie Deutung erstrecken sich auch auf die faktische „Gott-Rede [des Dichters] nach der Shoah". Meldet indes der Untertitel nicht auch einen normativen Anspruch an? Den aber finde ich leider uneingelöst; anders gesagt: die Stimme christlicher Theologie ist kaum zu vernehmen. Meint man dazu, der Genozid habe sie ihr verschlagen, mag hier als Antwort (statt etwa 1 Petr 3,15) das bekannte Benjamin-Zitat genügen, wonach uns die Hoffnung (er sagt sogar: nur) um der Hoffnungslosen willen gegeben sei. S. 51 lese ich verwundert, der Dichter habe „gegenüber dem Theologen das Privileg, zum undogmatischen Denken befreit zu sein", und 210 ist neidvoll von den Kabbalisten die Rede, die ihre Zimzum-Theorie „von keinerlei Lehramt behindert – entwarfen". Sollte man nicht schon ganz un-theologisch, nur menschlich auf Celan selber und sein Schicksal geblickt,

den Ausfall lebentragender Verheißung in seiner „Eschatologie" auf andere Weise beschreiben als: „sie verfällt niemals in positive Theologie" (324f.)? Vollends ruft das Geschenk der Selbstzusage Gottes in Jesus Christus nach angemessener Antwort (zu der u. a. die Kierkegaardsche Unterscheidung von Christentum und Christenheit zählt). Kein Wunder, daß sich der Verfasserin – anders als Celan selbst – auch die Devise „Servir Dieu est régner" als ein absurdum (53) nicht erschließen will (mitnichten erst durch das Christkönigsfest [1925!] zum Spruch geworden [zumal nicht dort, sondern, wohl schon als solcher, in der Postcommunio der *Missa pro pace* zu lesen]; vgl. Seneca, De vita beata XV 7: „In regno nati sumus: deo parere libertas est"). Dabei geht es wahrlich nicht bloß um Theorie. Was die Lehre von Gottes Ohnmacht und der Erlösung seiner wie der Welt durch den Menschen im Ernst für unser Hoffen bedeutet, kam schon zur Sprache. Theologie aber ist vor allem Rede vor Gott. Nicht bloß Menschen, lebende wie tote, haben Namen und Ehre, die zu respektieren unsere Pflicht ist, sondern auch Er. Wie, wenn gerade dies uns das bittere Denken und die Wahrheitsunerbittlichkeit Celans zur Aufgabe stellten? Hätte Juden und Christen fundamental die Schoah zu „verbinden" (auf die übrigens, wie K. mit Recht anmerkt [204], nicht einmal Israel zu einseitig bezogen werden sollte), und nicht das Schema Israel? Vielleicht haben Christen nicht gerade über das Verhältnis von „jüdischem Glauben" (bei Landauer wie Celan) zu Tradition, Zionismus und Poesie zu befinden (74). Und vielleicht sollten sie zu der These schweigen, daß durch den Massen-Mord Gott „verwirklicht" werde, obwohl ich das nicht bloß „schwer zu begreifen, noch weniger einzusehen" (? 91) finde, sondern, statt „abgründig", einfach empörend. (Wie zudem hadert man mit einem Gott, an dem man selbst noch „baut"?) Aber ihr eigenes Zeugnis darf christliche Theologie nicht schuldig bleiben, weder sich noch den anderen und nicht Gott. Wäre an Gott nur um der Toten willen „dichtend" festzuhalten (403), nicht auch, ja vor allem seinetwegen? „Ewig unbewegt" ist schon der Actus purus nicht, vom Gott der „orthodoxen Auffassung" zu schweigen (213). Dafür braucht es keine Heterodoxie. Der Schöpfer hat sich in der Tat „verwundbar" gemacht (228), auch wehrlos; aber das meint anderes als ‚machtlos'. Daß „begriffliche Gott-Rede ... immer der Gefahr ausgesetzt ist, das Absolute zum Objekt einer Rede zu degradieren" (401), bestreitet niemand; doch wäre begriffloses Schweigen die Alternative? Zum Bilderverbot anderseits ist gegen dessen Mißbrauch für antibiblische Redeverbote auf seinem konkreten Sinn zu bestehen (schön unterscheidet Ebach „zwischen Bildern, die man herstellt, und Bildern, die sich einstellen – 372). Wann je zudem wäre Wahrheit (als aletheia wie emeth) nicht gefährdet und gefährlich gewesen? Woraus nicht folgt, daß Unwahrheit gefahrlos wäre. In Anfechtung stehen „Gott-Rede und menschliche Existenz" nach der Schoah wie vor ihr (seit Abel). Die Gottes-(An-) Klage des biblischen Beters indes meint zuhöchst – „jenseits der Menschen" – die Not, Ihn nicht preisen zu können (Ps 42,4; 79,10; 115), und zwar eben, weil Er machtlos scheint: Zu einem solchen Gott (K. Berger) „kann man nicht beten, da weder für Dank noch für Bitte, weder für Lob noch für Anklage ein Anlaß besteht. Insofern könnte man umgekehrt sagen: Die Konstruktion eines ohnmächtigen Gottes ist Widerspiegelung einer Epoche, die das Gebet nicht verstehen kann ..." J. Splett

Greshake, Gisbert, *Der dreieine Gott.* Eine trinitarische Theologie. Freiburg: Herder 1997. 568 S.

Umfang und Aufmachung dieses Buches lassen sofort erkennen: dies ist ein bedeutendes theologisches Buch aus der Feder des Freiburger Dogmatikers. Die Lektüre bestätigt den äußeren Eindruck. Es handelt sich um ein gewichtiges und ebenso eindringliches wie weitausgreifendes Werk. Thematisch geht es um Gott selbst in seiner dreieinen Selbstmitteilung an die Welt und um die alle Erfahrung erhellende Kraft des Glaubens an ihn. Es liegt nahe, bei diesem Programm an Hegel zurückzudenken, der ja auch Gottes Trinität und das Ganze der Welt zusammenhängend in den Blick bzw. auf den Begriff zu bekommen im Sinn hatte. Doch während Hegel sein Ziel im Rahmen einer spekulativen Philosophie zu erreichen trachtet, bleibt der Vf. auf dem Boden der christlichen Theologie. Wie er methodisch vorangeht, erläutert er in dem besonders wichtigen zweiten Abschnitt der Einführung, in dem er über die Beziehung zwischen Glaube und Erfah-

rung handelt. Dabei nimmt er Anregungen von Romano Guardini auf, der bereits darauf hingewiesen hatte, daß es Dimensionen der Welterfahrung gibt, die erst hervortreten, wenn das Licht des Glaubens auf sie fällt. Was auf diese Weise im Blick auf die Methode dargelegt wird, wird sich später – im zweiten und dritten Teil des Werkes – bewähren. Der Vf. ist von Anfang an von dem Bestreben geleitet, den Glauben an den dreieinen Gott in seiner Bedeutung für den geistlichen und weltlichen Lebensvollzug der Christen, ja aller Menschen neu zum Leuchten zu bringen. Daß dies ein Anliegen höchster Dringlichkeit ist, liegt auf der Hand: wenn der Glaube an den dreieinen Gott die Mitte des Christlichen ausmacht, so bedeutet es einen unermeßlichen Schaden, wenn er leblos bleibt.

Das Werk ist in drei umfangreiche Teile gegliedert. Der *Erste Teil* – „Auf dem Weg zu einer communialen Trinitätstheologie" (45–216) – enthält einen Durchgang durch die Geschichte der Trinitätstheologie am Leitfaden der Frage, wie jeweils der Begriff *Person* verstanden wird. Dieser Teil bietet am ehesten Erörterungen zur Trinitätslehre, wie man sie aus dogmengeschichtlichen und dogmatischen Werken kennt. Die Konzentration auf den Personbegriff verhindert ein Ausufern der Darstellung. Gleichzeitig gewährleistet sie, daß das Ganze der Trinitätslehre in ihrer inneren Entwicklung überaus deutlich wird; denn der Personbegriff gehört de facto in ihr Zentrum. Nachdem der Vf. eine Übersicht über die Grundlagen und Grundfragen der Trinitätstheologie geboten hat (47–73), vollzieht er die Hauptetappen der Geschichte der Trinitätstheologie nach (74–171). Er beginnt mit der frühen Kirche, verweilt beim Mittelalter und gelangt schließlich über die Neuzeit bis zur Gegenwart. Das Ergebnis dieses Ganges durch die Geschichte lautet: immer wieder setzte sich das die Einheit betonende Denken durch, während der Gedanke der an sich gleich ursprünglichen und gleichwertigen Vielheit ins Hintertreffen geriet. Eben daher rührt es dann auch, daß das trinitarische Denken beim Durchdenken sowohl der Offenbarung Gottes als auch der Themen des Glaubens und der weltlichen Wirklichkeit oft recht unwirksam geblieben ist. Innerhalb der in der letzten Zeit neu geführten Diskussion über den Anteil des Augustinus an dieser trinitäts-theologischen Entwicklung (vgl. B. Studer, J. Arnold u. a.) hält der Vf. daran fest, daß Augustinus in besonderer Weise für die genannte Entwicklung verantwortlich ist. Aus dem Rückblick auf die Geschichte der Trinitätstheologie und aus der Erkenntnis ihrer Einseitigkeiten ergibt sich als Alternative das communiale Verständnis von Gottes Trinität (172–216). In der Tat ist der Begriff *communio* für das trinitätstheologische Konzept des Vf. ganz und gar kennzeichnend. Er weist auf ein gleichursprüngliches und gleichwertiges Miteinander und Ineinander von Einheit und Vielheit im trinitarischen Gott hin. Hier waltet dann ein Personverständnis, das dialogisch oder – besser noch – trialogisch genannt wird. Der Vf. ist mit diesem Angebot nicht allein. Immer wieder kann er hinweisen auf Autoren, die in ähnlicher Weise vorangehen und von denen er viel Anregung empfangen hat, z. B. Hans Urs von Balthasar und Jörg Splett, auf deren Werke er sich immer wieder bezieht. Im Mittelalter war Richard von Sankt Viktor besonders wichtig. – Plausibel weist der Vf. nach, daß die Vielheit in Gott Dreiheit besagt. Dieser Sachverhalt hat seine Entsprechung darin, daß die biblische und kirchliche Tradition konkret von Vater, Sohn und Heiligem Geist spricht. In diesen Beziehungen sind auch Ursprungsbeziehungen, die ihrerseits konkret und einmalig sind, mitgemeint. Dies erkennt der Vf. an, aber nicht, ohne es in seiner Tragweite zugleich zu relativieren. Ihm ist das Ineinander und Miteinander von Dreiheit und Einheit oder, noch entschränkter, auch von Vielheit und Einheit wichtiger. Die Bedeutung des Communialen in seiner Formalität – das ist der intendierte Gewinn, den er aus der Rekonstruktion der Geschichte der Trinitätstheologie festhält. Er genügt dem Vf. im Blick auf die Bearbeitung der großen Themen der beiden folgenden Teile. Könnte von dem Konkreten der trinitarischen Ursprungsbeziehungen nicht wenigstens in gewisser Weise abstrahiert werden, so wäre es schwierig, die vielen schon vorliegenden oder auch noch zu schaffenden Entsprechungen zum Communialen in der Welt des Glaubens und in der Welt der Erfahrung darzustellen. Der Vf. tendiert zu dieser Abstraktion. Hier stellt sich dann aber die Frage, ob sich damit nicht das ursprünglich im lebendigen, der Welt sich mitteilenden Gott angelegte Trinitarische allzusehr zu einem bloßen Strukturprinzip wandelt, das dann auch – im äußersten Fall – einsehbar ist ohne den Rückblick auf den trinitarischen Gott.

Daß dem Vf. das Communiale im Sinn des Miteinanders von Vielheit und Einheit in seiner Formalität entscheidend ist, bestätigt sich beim Durchgang durch den Zweiten und Dritten Teil des Werkes. Der *Zweite Teil* ist überschrieben „Trinität als Mitte und Verstehensschlüssel des christlichen Glaubens" (217–438). In diesem Teil beleuchtet der Vf. drei große theologische Themenfelder und zeigt, wie der Gedanke des aus der Trinitätstheologie gewonnenen Communialen dazu verhelfen kann, aus Sackgassen herauszukommen und Einseitigkeiten zu vermeiden. Gewöhnlich schildert der Vf. zunächst die Aporien, die sich dadurch ergeben, daß beim Durchdenken der theologischen Themen entweder der Gedanke der Einheit oder auch der Gedanke der Vielheit dominiert. Dann wird das Communiale als die Lösung angeboten, die nach vorn weist und gleichzeitig den berechtigten Anliegen der einseitigen Lösungswege in sich Raum gibt. Das erste große Themenfeld, das der Vf. so bearbeitet ist die Schöpfungslehre (219–325). In diesem Rahmen bietet er auch die Grundzüge einer Anthropologie und einer Geschichtstheologie. Dann folgt die Darstellung der Heilsgeschichte unter der Überschrift „Das ‚trinitarische Drama'" (326–376). Der Vf. beginnt mit einigen Ausführungen zur Theologie der Sünde, die er als Verweigerung der Communio versteht. Das Erlösungshandeln Gottes in Jesus Christus hat die endgültige Stiftung von Communio zum Ziel. Schließlich folgt noch ein großer Abschnitt zur Ekklesiologie (377–438). In diesem Kontext ist der Begriff *Communio* schon seit langem, spätestens seit dem II. Vatikanum, geläufig. Er ist aber noch weiter zu entfalten und in der kirchlichen Lebenspraxis zu bewähren. In diesem Abschnitt finden sich auch wichtige Bemerkungen zum Verhältnis von *Communio* und *Missio*. Sie verhelfen dazu, die Communio-Realität der Kirche nicht im Sinne eines in sich geschlossenen Systems mißzuverstehen. Daß der Communio-Gedanke von besonderer Bedeutung ist, wo es um die Fragen der Kirchenverfassung geht, ist bekannt und auch durch den Vf. schon andernorts nachdrücklich dargelegt worden. – Der *Dritte Teil* schließlich weitet das Blickfeld noch einmal: die Wirklichkeit im ganzen. „Problemknoten der Wirklichkeit im Licht des trinitarischen Glaubens" (439–537) ist der Teil überschrieben. Es geht dem Vf. darum nachzuweisen, daß das Communiale, als das gleichberechtigte und gleichursprüngliche Miteinander und Ineinander von Vielheit und Einheit, dessen letzter Grund der trinitarische Gott ist, auch in den natürlichen Räumen der Wirklichkeit nach Durchsetzung ruft, weil es allein die Wirklichkeit verstehen und dann auch gestalten hilft. In einem ersten Abschnitt dieses Teiles zeigt er dies für die allgemeinsten Fragen der Metaphysik, in der nur eine Ontologie, die das Eine und das Viele in ihrem lebendigen Miteinander kennt, in die Zukunft weist (441–464). Im nächsten Abschnitt wird es konkreter. Es geht um die Frage nach dem Grund und der Gestalt der menschlichen Gesellschaft, insbesondere auch um die Konstitution des Staates (465–498). Das dritte Kapitel enthält einen Beitrag zur Theorie der Religionen (499–537). So hat der Vf. viele große und aktuelle Problembereiche abgeschritten. Er weist auf die Problemlösungen hin, die aus dem Prinzip des Communialen sich ergeben. Originell ist abschließend der kurze „Ausblick" (543–556). Er enthält nicht nur ein knappes Résumé des ganzen Werkes, sondern auch und vor allem die Wiedergabe und dann auch Deutung von vier berühmten, sorgfältig reproduzierten Bildern, die den trinitarischen Gott „darstellen" (Das Fresco „Santissima Trinità"-Bild aus Vallepietra, eine „Philoxenia"-Ikone, eine Darstellung des „Gnadenstuhles" und schließlich das von Hans Baldung gen. Grien gemalte Bild der „Krönung Mariens durch die Trinität"). Nach dem Gang durch die vielen Erörterungen zur Trinitätstheologie ist der Leser gut vorbereitet, den Gehalt der Bilder aufzunehmen und auch einzuordnen.

Das Werk ist völlig klar gegliedert. So fällt es dem Leser nicht schwer zu verstehen, welches der Sinn der Aussagen, mit denen er sich gerade befaßt, innerhalb des Ganzen ist. Die klare Ordnung hat es dem Vf. erlaubt, eine erstaunliche Menge an Literatur zu verarbeiten und eine unermeßliche Fülle an Stoff zu bewältigen. Der entscheidende Eindruck, den das Werk vermittelt, ergibt sich zum einen aus der Kritik, die der Vf. an der bisherigen Trinitätstheologie übt – sie habe stets dazu geneigt, die Vielheit als aus der Einheit hervorgehend, zu verstehen –, und zum anderen aus dem Hinweis darauf, daß das aus dem Trinitarischen erhobene Prinzip des Communialen sich als fruchtbar erweist, wenn es darum geht, die Welt des Glaubens und der natürlichen Wirklichkeitser-

fahrung zu begreifen und zu ordnen. Es ist freilich nicht zu übersehen, daß der Vf. auf das Ende des Buches hin das Prinzip des Communialen mehr und mehr schematisch anwendet. Es wirkt manchmal wie ein Zauberstab, den der Vf. zur Lösung der verschiedensten Probleme rasch anzubieten weiß. So sehr auch die Inhalte des Zweiten und des Dritten Teiles am ehesten als originell einzustufen sind, die Inhalte des Ersten Teiles wirken als die kräftigeren. Bei dem manchmal etwas raschen Angebot des Communio-Prinzips für die Lösung von Problemen, die – wie man weiß – nicht einfach zu haben ist, entsteht manchmal so etwas wie eine belehrend-schulmeisterliche Atmosphäre. – Der Vf. hat ein unbestreitbar bedeutendes Werk zur Trinitätstheologie, ja zur Theologie überhaupt vorgelegt. Es gelingt ihm, die Wege zu zeigen, auf denen der Glaube der Christen an den dreieinen Gott eine neue Lebendigkeit gewinnen und eine neue Bedeutsamkeit für die Erschließung weiter Wirklichkeitsbereiche erlangen könnte. Der Preis ist freilich hoch: die Formalisierung des Konkret-trinitarischen in das Prinzip des Communialen. Das zieht eine gewisse Ablösung von den heilsgeschichtlichen Herkunftskontexten nach sich. – Eine Frage sei an dieser Stelle aber noch ausgesprochen. Warum hat sich der Vf. kaum zur Frage nach den trinitarischen Zügen des christlichen Betens geäußert? Gerade in der Beziehung, die der Mensch betend zu Gott aufnimmt, zeigt sich, welche Konturen sein Gottesbild aufweist. Viele Christen haben mit Gottes Dreieinigkeit ihre Schwierigkeiten, weil sie nicht verstehen, wie sie diesem Gott entsprechen können und sollen. Beten sie zum einen Gott oder beten sie zum Vater durch Christus im Heiligen Geist oder beten sie zu der einen oder anderen göttlichen Person? In solchen Fragen zeigen sich sowohl die Schwierigkeit als auch die Dringlichkeit einer Trinitätstheologie, die darauf aus ist, den Glauben an Gottes Dreieinigkeit wieder deutlicher im Leben der Menschen zu verwurzeln. – Und dann noch ein Vorschlag: lehramtliche Texte sollten jetzt nicht mehr nach Denzinger-Schönmetzer (also DS), sondern nach Denzinger-Hünermann (also DH) zitiert werden. Vielleicht kann dies bei einer Neuauflage berücksichtigt werden. – Wie dem auch sei, – die Auseinandersetzung mit diesem Buch gehört zu den Aufgaben, denen sich kein Theologe entziehen sollte. W. Löser S. J.

Birrer, Eduard, *Der Weg des Lebens.* Sie werden auf den schauen, den sie durchbohrt haben. Freiburg: Kanisius Vlg. 1996. 104 S.

Dieses Büchlein ist aus einer jahrelangen Praxis des Religionsunterrichts an Schulen entstanden. Der Verf. greift ein Hauptproblem heraus, wie denn das Leben entstanden ist und wie die naturwissenschaftliche Betrachtung zu einem erweiterten Lebensbegriff geführt werden kann. Wird es dem jungen Menschen auf der Schule nicht durch die Darstellung in der Biologie schwer gemacht, an einen Gott zu glauben, der höchstens am Anfang des Geschehens (in deistischer Weise) steht? Der Gedankengang ist in zwei Kapitel untergliedert. Im 1. Kap. „Der Weg des Lebens" wird von dem „Existenzkampf des Lebens" (10–14) ausgegangen und es werden die unterschiedlichen Gesetze abgeleitet, die beim Leben des Menschen (14–44) herrschen. Hier sind besonders zwei Merkmalspaare wichtig: Anerkennen und Glauben. Der reine Kampf ums Dasein, wie er unter den nichtmenschlichen Lebewesen vorherrscht, aber schon ansatzweise durchbrochen wird bei Tieren, die in Gemeinschaft leben, findet beim Menschen eine neue Dimension: die Anerkennung des anderen, die Ehrfurcht vor der Personwürde des anderen und das Glauben, das dem anderen nicht von vornherein mit Mißtrauen begegnet, sondern einen Vertrauensvorschuß gibt. Die Bibel weist mit ihren Aussagen und Auffassungen über den Menschen in dieselbe Richtung. Eine neue Dimension des menschlichen Lebens ist dann auch: „Leben will Liebe" (44–55). Damit ist der Kampf ums Dasein, wie ihn die darwinsche Lebensbeschreibung sieht, in die höhere Ebene des Strebens nach Einheit aufgehoben. Dieser Abschnitt bereitet den Boden vor für den nächsten Gedankengang im 2. Kap. „Tod und Auferstehung" (55–104): Es gibt eine Wechselbeziehung von Recht und Liebe. Das Recht schützt die Liebe und wenn das Recht in den Beziehungen nicht geachtet wird, leidet auch die Liebe Schaden. Beim Recht denkt man zunächst an die Tauschgerechtigkeit, das gleiche Recht für alle. Das ist notwendig, damit menschliche Gemeinschaften überhaupt funktionieren können. Dadurch soll den Menschen ein Leben ermöglicht werden, das nicht in die Brutalität abgleitet und Raum für das Hoffen

läßt. Doch eine Not des Menschen wird dadurch nicht aufgehoben: sein Sterben und sein Tod. Die zweite Form der Gerechtigkeit, nämlich die Gottes, schafft durch den Tod und die Auferstehung Jesu ein Doppeltes: sie nimmt die Not der Schuld des Menschen hinweg, indem sie gesühnt wird, und beschenkt den Menschen mit dem Leben nach dem Tod. So erst wird Leben im Vollsinn erreicht, das befreit ist von der Angst vor dem Sterben. Durch die Besiegung der Macht des Todes in der Auferstehung Jesu, wird das, was als geheime Sehnsucht im irdischen Leben grundgelegt ist, schon hier begonnen und findet seine endgültige Erfüllung nach unserer eigenen Auferstehung. Das wird dann eine Auferstehung der Einheit sein und dadurch noch einmal die innige Verknüpfung von Leben und Liebe erweisen, die ja nach Einheit mit dem Geliebten strebt.

Der Verf. entwirft in verständlicher Form diese Grundreflexionen über das Leben und vermag so einem jungen Menschen von heute auf sein Fragen begreifliche Antworten zu bieten. R. Koltermann S. J.

Schwager, Raymund, *Erbsünde und Heilsdrama.* Im Kontext von Evolution, Gentechnologie und Apokalyptik (Beiträge zur mimetischen Theorie 4). Münster: LIT Verlag 1997. 209 S.

Im Rahmen seines Forschungsprojekts „Dramatische Theologie" legt S. fünf Aufsätze zur Erbsündenlehre mit einem Vorwort und einem „politischen" Nachwort vor. Die beiden ersten Aufsätze („Urgeschichte im neuen Licht", „Evolution, Sünde und Gentechnologie") waren ebenso wie in weniger ausgearbeiteter Form der letzte Aufsatz („Wer oder was ist der Teufel?") bereits anderweitig erschienen. Neu sind die Kapitel „Selbstmitteilung Gottes und ‚Kommerzium der Freiheit'" und „Selbstreflexion der Menschheit und universale Verantwortung". Die Grundthese ist, daß die Ursünde auf die Evolution eingewirkt habe (82). Sie scheine in einer Art schuldhaftem Bleiben in der Natürlichkeit ohne zu transzendieren bestanden zu haben (66), die sich bis in die Gene bzw. in das noch weithin ungeklärte epigenetische System hinein gespeichert haben könnte (71). Im Anschluß an Pannenberg spricht der Autor von einem „Grundbestand naturaler Verfaßtheit verkehrten Lebens" (ebd.). Insbesondere hänge die allmähliche Vergrößerung des Hirnvolumens mit der Auslese durch Mord zusammen. „Die Neigung oder Disposition zum Töten konnte so innerhalb der fortschreitenden Evolution Eingang in die biologische Struktur finden." (70) Deshalb sieht der Autor die Evolutionslehre nicht mehr als Einwand gegen die Erbsündenlehre an, sondern eher als eine Hilfe, um verständlich zu machen, wie die Sünde in einem Prozeß der Selbstbestrafung bis in die Konstitution des Menschen hineinwirken konnte. In diesem Zusammenhang entwirft er eine Reihe ihm plausibel erscheinender Szenarien für die Hominisation: „Das intensive Erleben, das die Selbsttranszendenz zur Menschwerdung begleitete, wurde bei einer sexuellen Vereinigung zweier Tiere geschenkt, wobei auch die Frucht ihrer Vereinigung in die gleiche Bewegung einbezogen wurde und so eine Gruppe entstand." (113) Oder: „Der Einbruch des neuen Bewußtseinslichtes, das die Menschwerdung begleitete, geschah bei intensiven Formen der gemeinsamen Nahrungsaufnahme." (114). Es sei aber auch vorstellbar: „Bei gemeinsamer Jagd oder bei einer Art ‚Krieg der Schimpansen' überfiel angesichts der getöteten Beute oder des getöteten Opfers eine erschütternde Ahnung die vereinte Gruppe." (114) Die „Lehre von der Erbsündenlehre" erscheint ihm dann als „die einzig denkbare Lösung [...], um einerseits an dem Anliegen der freien Selbstkonstitution des Menschen bis in seinen Ursprung hinein radikal festhalten und andererseits der Erfahrung gerecht zu werden, daß in der Kette der Zeugungen viel Unfreiwilliges, ja Unverantwortliches mitspielt" (sic; 125 f.). Schließlich stellt S. sogar die Frage, ob es vielleicht der modernen Genetik gelingen könnte, „negative Elemente, die durch die Sünde ins Genom hinein gekommen sind, wieder zu entfernen" (145).

In solchen Hypothesen scheint übersehen zu werden, daß Glaube und Vernunft sich nicht nur in der Erkenntnisweise, sondern auch im Gegenstand unterscheiden. Sie lassen sich nicht in einer übergreifenden weltanschaulichen Synthese zusammenfassen. Der Autor selbst warnt mit Recht davor, einen sich über Gott und Welt stellenden Standpunkt einnehmen zu wollen (76). Aber macht er nicht selber immer wieder diesen Ver-

such, wenn er abgesehen von Gottes Selbstmitteilung in der Weise des Wortes sich vorzustellen versucht, wie Gott auf die Welt einwirkt (151) oder „wieso Gott das Risiko der geschaffenen Freiheit eingeht" (60)? Auch dürfte die Erbsünde kaum als ein sich mit der Zeit kumulierender Sachverhalt zu verstehen sein. Besteht Erlösungsbedürftigkeit nicht für alle Menschen unterschiedslos und läßt keine graduelle Verschiedenheit zu? Sie erscheint mir eher als die Kehrseite der Tatsache, daß der Glaube nicht bereits in den Genen mitgegeben sein kann. P. Knauer S. J.

Abschied von der Schuld? *Zur Anthropologie und Theologie von Schuldbewußtsein, Opfer und Versöhnung.* Hrsg. *Richard Riess.* (Theologische Akzente 1), Stuttgart–Berlin–Köln: Kohlhammer 1996. 272 S.

Die Agustana-Hochschule Neuendettelsau eröffnet mit diesem Sammelband eine neue Reihe. Eine zentrale Thematik, das Fragezeichen ist doppelt zu lesen, faktisch wie normativ. Die Einführung weist auf Camus' Bußrichter hin, der weil keine Schuld, dann auch keine Entschuldigung mehr kenne (8). Hier wäre freilich zu unterscheiden: jemanden entschuldigen heißt in der Tat, ihn für schuldlos erklären, während Verzeihung/Vergebung den wirklich Schuldigen meinen (ihm allerdings Einbekenntnis und Reue abverlangen [wozu hoffentlich auch Hildesheimer Anlaß sieht, beschränkt sich Gottes Gebot doch nicht auf Naturschutz). Was wir also umgangssprachlich vermischen, ist genau genommen konträr.

Die Beiträge sind in drei Gruppen zusammengefaßt: 1. Schulderfahrung. *W. Joest,* Schuld erkennen – Schuld bekennen. Vielleicht nicht eben glücklich der Einstieg bei der politischen Schuld, ist „Kollektivschuld" doch kein „umstrittener" (15), sondern ein Un-Begriff (im Unterschied zu „Kollektiv-Verantwortung" und -Verhalten wie Ängstlichkeit, Feigheit, Mitläufertum). Geht es auch im liturgischen Bekenntnis um so etwas? In der Natur der Sache liegt es, daß Schuld ihre eigene Schwere verdeckt. Anderseits sollte man nun nicht in der Gegenrichtung übertreiben: zeugt das Urteil über Priester und Levit (18) nicht von jenem „Feindbild", das Liebe nicht haben solle (19, – freundlich indes nicht allein zu Freunden, sondern sehr wohl auch zu Feinden)? Dankenswert, daß gleich der erste Beitrag klarstellt, Jesus ist nicht gestorben, damit Gott versöhnt und gnädig werde, sondern weil seine Gnade uns heimsucht – bis in unseren mörderischen Widerstand hinein (daran der Friedensbringer stirbt, zöge ich vor zu sagen, statt von der Übergabe unentschuldigter Sünde in den Tod [24] zu sprechen). *J. Dittmer* bietet eine sorgliche Interpretation des „Oidipus auf Kolonos", einer Predigt geradezu des greisen Sophokles an seine besiegte Vaterstadt. *W. Sommer,* Untergang der Hölle, geht den Wandlungen in der (evangelischen) Theologie des 17. und 18. Jh.s nach. Erstaunlich, wie einseitig immerfort von Strafe die Rede ist, mit der dann unausweichlichen Problematik von zeitlicher Schuld und ewiger Sanktion, statt von der ernsten Freiheits-Möglichkeit eines unwiderruflichen Nein. *Hrsg.* fragt – „Zeit der Schuldlosen?" – nach der Zukunft einer Illusion, leider sogleich motival: Wem und wozu diene die Betonung der Schuldverflochtenheit in Literatur und Theologie? Wäre Schuld eigentlich die Kränkung des Nesthockers über seinen Hinauswurf (76)? Exemplarisch spricht *R.* drei Schuldformen an: Existential, biblische Vielfalt (wo allerdings wäre Schuld „Selbstläufer und Selbstzweck" [80]?), modernes Kausaldenken (?). Dann geht es – Kirche und Schuld – um die „Schatten der Vergangenheit". Zur Rede von der „billigen ‚Gnade der späten Geburt'" (82) würde Rez. den Kollegen gern fragen, ob er *einerseits* nicht (im Sinn der vorletzten Vaterunser-Bitte) dafür danken wolle, vor dem Zwang zu Entscheidungen bewahrt worden zu sein, über deren Resultat er bestenfalls nicht sicher sein könne; wieweit *anderseits* ihm die Gefahr bewußt sei, daß die Betonung von „Schicksalsgemeinschaft" zum (*hier* paßt das Wort: „billigen") Wir eines Bekenntnisses führe, das im Mund des Sprechers eher selbstgerecht (im Ernst ja nur die Väter treffend), zugleich dessen konkrete eigene Schuld aus dem richtenden Licht in jene (gnädigen) Schatten rückt. Wie zwischen Entschuldigung und Vergebung ist ebenso scharf zwischen Bedauern und Reue zu unterscheiden („kommt" Schuld denn „auf" [86]?). Daß an die Stelle des Über-ich das Ich treten soll, zielt ja nicht bloß auf Risiko und schöpferische Kraft, auch nicht zuerst auf Annahme des eigenen „Schattens", so sehr es dessen bedarf, sondern gerade

auch – in Absetzung von Schuldgefühlen – auf das Eingeständnis eigener Schuld und (aller globalen Zukunftsverantwortung voraus) auf die Umkehr in persönlicher Reue. Endlich verabschieden aber sollte man die Frage (89) „Dürfen wir, was wir können?"; denn hätte sie eine Bedeutung, hätte ‚dürfen' keine mehr (meint es doch präzise eine *Teil*menge von Gekonntem). Und das gefährliche Wort von der „felix culpa" hat jedenfalls anderes im Blick als die „Ambivalenzen des Lebens" (92).

II. Opfervorstellung. *H. Utzschneider* untersucht das ḥaṭṭâ't-Ritual (Lev 4,1 – 5,13). Grundbedeutung des Sündopfers ist die Gabe; Tötung und Blut werden nicht hervorgehoben, das eigentliche „Heilsmittel" ist Gott selbst. Mit den neutestamentlichen Opferdeutungen von Jesu Tod befaßt sich *W. Stegemann.* Er betont den „soteriologischen Pluralismus" (126) des NT sowie – im Gespräch mit R. Girard und W. Burkert – den metaphorischen Charakter der Deutung(en). Wichtig die Unterscheidung von Sühne und Versöhnung. Eine kritische Analyse zum Opferverständnis in der christlichen Theologie steuert *J. Track* bei (mit dankenswerter Ehrenrettung Anselms trotz Kritik – 153 f.), zu einem differenzierten Verständnis des Satzes „Jesus ist das Ende des Opfers". (Ließe im Sinn solcher Differenzierung sich vielleicht auch die Opposition: an die Stelle des Opfers, das immer zu spät komme [?], trete in der Auferweckung die Erfahrung von Heil [167], vermittelnder formulieren: schon vom Gedanken der Stiftung, vor allem aber der Annahme und der Verwandlung des Opfers durch Gott her?)

III. Versöhnungsprozesse. Feministisch setzt *B. Mayer-Schärtel* hinter „Erlösung durch Selbsterniedrigung" ein Fragezeichen. Wenn gefragt wird, „ob eine Gewalttat an einem Unschuldigen überhaupt als Erlösungshandeln interpretiert werden darf, ohne daß damit Leiden verharmlost und Gewalt beschönigt wird" (172), dann weigert Rez. sich, seine Verwunderung – vor dem Hintergrund einer jahrhundertelangen Meditation des Kreuzes-Skandals – als männlich qualifizieren zu lassen. Und wenn „Heil in feministisch-theologischen Entwürfen in erster Linie innerweltlich definiert und beschrieben" wird (176), dann möchte er daran erinnern, daß auch Jesu Zeitgenossen mitsamt den Aposteln seine Rede von der *basileia* politisch verstanden. Die Konsequenz daraus (R. Ruether): „Christus als befreite Menschlichkeit ist nicht auf die unveränderliche Vollkommenheit einer einzigen Person festzulegen, die vor 2000 Jahren gelebt hat ..." (178 f.). Natürlich wirken sich hier Verletzungen aus, und „feministisch-theologische Neuansätze sind bereit, sich der Auseinandersetzung und Diskussion zu stellen" (179). Ebenso Klärungsbedarf besteht für den Folgebeitrag von *K. Foitzik:* Ohne Haß keine Versöhnung? Aus dem Umgang mit Opfern wendet er sich mit Recht gegen vorschnelle und undifferenzierte Versöhnung (erst recht gegen Selbstabwertung aus dem Tun-Ergehens-Gedanken). Man möchte ihm mit der Philippika Chr. Nolls gegen die Fixierung von (obzwar nicht: *den* evangelischen) Pastoren auf Frieden um jeden Preis assistieren, unter Hinweis – vor den Pirke Abot (I 2 u. 18) – auf Ps 85, 11: daß Frieden und *Gerechtigkeit* sich küssen (müssen). Aber die (nur?) sprachlichen Unschärfen sind fatal. 185: „Wer hier verharmlost, beschwichtigt oder ‚entschuldet' – und sei es durch zugesprochene Vergebung ..." „Wem ständig vorgehalten wird, er müsse seine Feinde lieben und dürfe Wut und Zorn nicht zulassen ..." 186: „Doch auch für Bonhoeffer sind Zorn, Wut und Haß dabei tabuisiert ..." Erst einmal sind Zorn (in der „Brust") und Wut (im „Bauch") nicht dasselbe. (Jesus im Streit oder mit der Geißel im Tempel war zornig; aber blindwütig?) Haß sodann ist ebenso von Haßgefühlen zu unterscheiden wie Schuld von Schuldgefühlen; als solcher so wenig ein Affekt wie Liebe, sondern gegenüber dieser als dem Ja zu jemandes Sein und Leben das Nein dazu. Hiob (189) protestiert gegen Gott – und eben dies hätte tatsächlich Kain tun sollen (um dann von Gott zu erfahren, er müsse nicht darum opfern, um von Ihm – „vor aller Leistung und trotz aller Schuld" – bedingungslos angenommen zu sein); doch hätte Hiob ihn gehaßt? Benennt aber *F.* hier mit dem Wort ‚Haß' wenig glücklich bestimmte Gefühle, so werden am Ende umgekehrt Schuld und Sünde emotionalisiert – und das ist schlimmer, meint das „simul iustus et peccator" doch wahrhaftig Ernsteres, als daß man „sich trotz seiner Unzulänglichkeiten angenommen weiß und deshalb negative Gefühle nicht verdrängen muß." Nach Bemerkungen *D. Beckers* zu einer Versöhnungsbewegung – vor siebzig Jahren – bei den Niasser (westlich von Sumatra), die von den deutschen Missionaren seinerzeit als (individuelle) Erweckung mißdeutet wurde, geht *H.-J. Nieden* erhellend der musikalischen Rede

von Umkehr und Erneuerung in Bachs Weimarer Kantaten nach. Den Schluß bilden Erwägungen *H.-J. Petschs* über Absolution als Lernprozeß. Vielleicht sollte es deutlicher heißen „Aneignung der Absolution ...“? Denn wer vom Tod zum Leben gebracht werden muß, kann seinerseits dazu tatsächlich nichts erwirken – das müßte man auch einem Kant(ianer) vermitteln können (226), jenseits der Schlagwort-Ebene ‚Magie‘. Belebt freilich, haben wir selber zu leben, statt gelebt zu werden. Darum läßt anderseits Buß-Unwille sich wirklich als Lernverweigerung fassen (232); denn büßen (= bessern, wiedergutmachen) ist zwar nicht Bedingung der Absolution, aber jenes Verhalten, ohne das man sie verliert (wie ein durchlöchertes Gefäß das Wasser, vgl. Mt 18,32 ff. gegenüber Lk 19,8 f.). Es folgt der Anmerkungsteil zu allen Beiträgen (ich fände Fußnoten besser), der Nachweis zu achtzehn eingefügten Schwarzweißabbildungen (Plastiken, Holzschnitte, Fotos, Notenbeispiele) und ein Autorenverzeichnis. J. Splett

Raueiser, Stefan, *Schweigemuster.* Über die Rede vom Heiligen Schweigen (Europäische Hochschulschriften Reihe XXIII, 582). Frankfurt: Lang 1996. 308 S. XLVI S. Literaturverzeichnis.

Der moderne Mensch wird von Informationen überschwemmt und empfindet die Unterbrechung der Wörterflut als erholsam. Das zeitweilige Schweigen ist zu einer Lebensnotwendigkeit geworden. Doch sind solche zeitdiagnostischen und – therapeutischen Überlegungen nicht das eigentliche Thema der vorliegenden Arbeit. In ihr geht es um Grundsätzlicheres: um die wesenhafte Wechselbeziehung zwischen der Sprache und dem Schweigen und dann um das Sprechen und Schweigen Gottes und das Sprechen und Schweigen des Menschen Gott gegenüber. Die moderne Philosophie befaßt sich bevorzugt mit der Sprache. Auch in der Theologie zeichnet sich dieser Trend ab. Angesichts dieser Schwerpunktsetzungen darf eine Arbeit über deren Pendant: das Schweigen mit Interesse rechnen. Viele Religionen kennen das Göttliche als das schweigende Geheimnis jenseits der Welt. Ihm begegnen sie am angemessensten in schweigender Verehrung. Anders die Offenbarungsreligionen und unter ihnen das Christentum. Sie verstehen sich als Antworten auf den sich im Wort mitteilenden Gott. Gott ist hier nicht nur ein schweigender, sondern auch ein redender Gott. Ja, sein Schweigen ist eine Weise seines Redens und sein Reden entstammt dem göttlichen Schweigen. Die Antwort des Menschen auf den ihn anredenden Gott kann nicht nur das Schweigen sein. Sie wird selbst auch in der Sprache erfolgen. So entsteht in den Offenbarungsreligionen ein spezifisches Problem: wie das Wort und die Stille, die Sprache und das Schweigen zueinander gehören. Dabei wird die Lösung, die sich an die Traditionen der Mystik anlehnt, anders aussehen als diejenigen, die das ganze Heilsgeschehen zwischen Gott und Mensch als ein rein worthaftes versteht. – Damit sind die Bereiche abgesteckt, innerhalb derer die vorliegende Arbeit sich bewegt. Der Vf. schreitet sie in immer neuen Anläufen ab. Dabei richtet er sein Augenmerk vorwiegend auf die Deutungen des Schweigens, das sich innerhalb der Mensch-Gott-Beziehung nahelegt. Es wird thematisiert unter den Überschriften „heiliges Schweigen“, „religiöses Schweigen“, „mystisches Schweigen“. Der Vf. hegt nicht die Absicht, eine neue Deutung solchen Schweigens zu entfalten. Vielmehr vermittelt er einen Eindruck von der beeindruckenden Vielzahl und Vielfalt der Darstellungen und Empfehlungen zum Schweigen, die es seit langem und bis in die Gegenwart hinein gibt. Die antiken Philosophen werden ebenso ausgewertet wie die biblischen Texte des Alten und Neuen Testaments. Ausführlich beschreibt der Vf. die Schweigekonzeptionen, die die Christen im Laufe der Geschichte entwickelt haben – das monastische Schweigen, das liturgische Schweigen, das apophatische Schweigen (der Mystiker), der „silent worship“ der Quäker etc. Besonders wertvoll sind die Kapitel, in denen der Vf. in das Denken von Philosophen und Theologen einführt, die sich ausdrücklich und innerhalb ihrer Denkgefüge notwendigerweise mit dem Schweigen befaßt haben. Zum Teil haben sie es im Rahmen ihrer Sprachphilosophen getan (Ludwig Wittgenstein, Martin Heidegger), zum Teil sind sie mit dem Thema Schweigen in ihren religionsphilosophischen Versuchen zur Erschließung des Gebets befaßt gewesen (Bernhard Welte, Karl Rahner, in etwa auch Wilhelm Weischedel). Lange Abschnitte widmet der Vf. einigen evangelischen und katholischen Theologen, die diesbezügliche Erkennt-

nisse der Religionswissenschaften im Innern der christlichen Theologie fruchtbar zu machen bemüht waren (Rudolf Otto, Odo Casel, Gustav Mensching).

Wer die vorliegende Arbeit liest, wird voller Staunen erkennen, wie häufig das Thema „Schweigen" und auch „Heiliges Schweigen" in der Literatur erörtert worden ist und nach wie vor erörtert wird. In diesem Sinn ist sie eine Fundgrube für jeden, der sich des Themas „Schweigen" annehmen möchte. Der Vf. hat auch in hilfreicher Weise zu verdeutlichen verstanden, daß es verschiedene Schweigekontexte und also auch Schweigekonzepte gibt. So entstehen vor dem Auge des Lesers „Schweigemuster". Dieser Titelbegriff weckt die Erwartung, daß begriffliche Unterscheidung und Abgrenzungen zu einer Verdeutlichung des Phänomens Schweigen beitragen könnten. Diese Erwartung wird jedoch zumindest teilweise enttäuscht. Die Abgrenzungen zwischen den Begriffen verschwimmen nicht selten. Die Arbeit hätte wohl auch erheblich kürzer ausfallen können. Es gibt zu viele Überschneidungen, zu viele Wiederholungen. Die Gliederung der ganzen Arbeit hätte auch transparenter gestaltet werden können. Der bleibende Wert der Arbeit besteht vor allem darin, daß man in ihr eine enorme Fülle an einschlägiger Information aufbereitet findet. W. Löser S. J.

Geister, Philip, *Aufhebung zur Eigentlichkeit.* Zur Problematik kosmologischer Eschatologie in der Theologie Karl Rahners (Uppsala Studies in Faiths and Ideologies 5). Uppsala: Acta Universitatis Upsaliensis 1996. 128 S.

Das vorliegende Buch (eine Dissertation an der Universität Uppsala in Schweden) hat sieben Kapitel. Im ersten (Einleitung, 11–16) steckt G. das Ziel seiner Arbeit ab: „Die vorliegende Untersuchung will ... eine kosmologisch-eschatologische *relecture* der philosophischen und theologischen Arbeiten Karl Rahners vornehmen. Es wird dabei versucht werden zu zeigen, daß eine anthropologisch gewendete Theologie nicht notwendigerweise eine Ausklammerung der kosmologischen und ökologischen Thematik zur Folge hat ... Die Arbeit will aber auch die Grenzen einer anthropologisch gewendeten Theologie aufzeigen, die gerade im Kontext der kosmologischen Problematik deutlich zum Vorschein kommen" (16). Im 2. Kapitel (Materie, 19–33) legt G. dar, daß Rahner die Materie vom Geist her entwickelt. Während der Geist „hell" und durchlichtet ist, ist die Materie „dunkel" und undurchschaubar. Der Mensch kann deshalb die Materie nicht direkt erkennen, sondern nur auf dem Umweg über den Geist. Materie (als „gefrorener" Geist) steht dem Geist in sperriger Weise gegenüber. Dennoch wird die Materie (als vorgeistiger Grund des Geistes) in der Vollendung der Welt nicht einfach eliminiert. Davon handeln das 3. (Materie und Evolution, 34–43) und das 4. Kapitel (Evolution und Vollendung: kosmologische Christologie, 44–58). *Zunächst* zur Evolution: Die Materie übersteigt sich gleichsam selbst – freilich kraft des absoluten Seins. Die wirkende Selbstüberbietung der Materie geschieht dadurch, daß das absolute Sein Ursache und Urgrund der Selbstbewegung der Materie ist. Evolution ist deshalb nicht nur passives Überbotenwerden, sondern Selbstüberbietung, die freilich ihren letzten Grund im Abgrund des absoluten Seins hat. *Dann* zur kosmologischen Christologie: Die Lehre von der Fleischwerdung des göttlichen Logos besagt, daß die höchste Geistigkeit die unterste Tiefe der Wirklichkeit noch durchdringt. Die Materie gehört so zur Wirklichkeit Gottes, insofern die Materie eine reale Dynamik in diesem absoluten Leben des Geistes hat. Die Geschichte der Materie ist so gleichsam eine Vorgeschichte der Christologie. Im 5. Kapitel (Vollendung und Zukunft: kosmologische Eschatologie, 59–85) geht es um die Eschatologie (um das eigentliche Thema des vorliegenden Buches). In Christus ist Gott selbst in dieser Welt in der Zeit anwesend gewesen, und die Welt hat sich durch diese Anwesenheit als capax dei erwiesen. Zwar ist die Vollendung der Welt ganz und gar Geschenk der Gnade Gottes, aber diese Vollendung ist (durch Christi Leben, Tod und Auferstehung) der Welt schon inhaerent. Die in Christus gegebene Vollendung des Kosmos ist als realsymbolische Vollendung der Welt zu betrachten. Diese realsymbolische Vollendung muß aber noch von dem Kosmos eingeholt werden, indem auch an ihm sichtbar wird, was in Christus schon ganz und gar geschehen ist. Die endgültige Vollendung besteht in der Erfüllung der im Kosmos grundgelegten transzendentalen Offenheit auf Gott hin, die im Menschen ihren gesammelten Ausdruck findet und im Tod jedes einzelnen Men-

schen stückweise ratifiziert wird. „Weil Christus der Garant der letzten Einheit alles Seienden ist, wird die eschatologische Wirklichkeit erkannt werden als die völlige Verwandlung des alten Kosmos, als dessen ‚Aufhebung' zu seiner Eigentlichkeit, die der neue Himmel und die neue Erde ist" (85). Im 6. Kapitel (Kosmologische Eschatologie bei Karl Rahner – eine kritische Auseinandersetzung, 89–118) meint G. festhalten zu sollen, daß Rahners methodische Vorentscheidung für eine Transzendentaltheologie von ihren Voraussetzungen her so anthropozentrisch ist, daß sie den Blick auf eine kosmologische Fragestellung erheblich verstellt. Wie diese kosmologische Eschatologie aussehen soll, umreißt G. im 7. Kapitel (Vier Thesen zu einer kosmologischen Eschatologie, 119–121) in vier Thesen, die hier in ihrer vollen Länge und wörtlich wiedergegeben werden sollen: 1. These: Eine kosmologische Eschatologie stellt heraus, daß sich die christliche Vollendungshoffnung notwendig auf die gesamte Schöpfung richtet. Dies impliziert eine Relativierung des Menschen als causa finalis der Schöpfung. – 2. These: Indem die kosmologische Eschatologie auch das eschatologische Heil des Menschen in einen kosmologischen Kontext stellt, schließt sie jeden Heilsindividualismus aus und macht deutlich, daß auch das persönliche Heil des Menschen gebunden ist an sein heiles Verhältnis zur gesamten Schöpfung. – 3. These. Kosmologische Eschatologie übt die Funktion aus, die theologische Reflexion sowohl an ihre Mitverantwortung für die Schöpfung zu erinnern als auch daran, den „eschatologischen Vorbehalt" wachzuhalten. Sie tut dies, indem sie eine kritische Position gegenüber einer vorschnellen Projektion diesseitiger Herrschaftsverhältnisse auf die erhoffte Vollendungsgestalt der Schöpfung einnimmt. – 4. These: Kosmologische Eschatologie schöpft in ihrer Erkenntnis aus den Quellen christlicher Texte und der menschlichen Erkenntnis und Sprache. – Eine Bibliographie schließt dieses sehr gute Buch ab. Auf hohem spekulativem Niveau (aber dennoch völlig unprätentiös) versucht es, die kosmologische Eschatologie Karl Rahners weiterzudenken. Ich habe das Buch mit viel Gewinn gelesen. R. Sebott S. J.

4. Praktische Theologie

„Den Armen eine frohe Botschaft." Festschrift für Bischof Franz Kamphaus zum 65. Geburtstag. Hrsg. *Josef Hainz, Hans-Winfried Jüngling* und *Reinhold Sebott.* Frankfurt a. M.: Knecht 1997. 435 S.

Sehr unterschiedliche Autoren und eine Autorin haben sich zusammengefunden, das Lebens- und Wirkensmotto von Franz Kamphaus, Bischof von Limburg, anläßlich seines 65. Geburtstags in einer Festschrift zu würdigen: „Den Armen eine frohe Botschaft" – darum sollte es der Kirche gehen – dies ist das Anliegen von Bischof Kamphaus. Die Festschrift, in Zusammenarbeit von Philosophisch-Theologischer Hochschule St. Georgen in Frankfurt am Main und dem Fachbereich „Katholische Theologie" der Johann-Wolfgang-Goethe-Universität in Frankfurt am Main erstellt, ist als gemeinsames Projekt ohnehin schon bemerkenswert. Unabhängig davon bietet das Buch in exegetischen und systematischen Fragen Artikel von hohem Rang, auch wenn Leserin und Leser sich bisweilen fragen mögen, wieso ausgerechnet diese oder jene Abhandlung in das Werk Eingang gefunden haben. Die Frage erhöht die Spannung – und interessant ist es allemal, nach einer Antwort zu suchen.

Als Einführung in das Grundsätzliche ist der ausgezeichnete Artikel von *Jörg Splett* „Ein gutes Wort uns armen Menschen?" zu verstehen, der ein wenig (wie C. S. Lewis) damit kokettiert als „Laie" zu „blöken". In einem prägnanten Satz wird zusammengefaßt, was gegenwärtig ansteht: „Der Furcht, das Christliche könne in selbstzerstörerischer Weise in der Welt aufgehen, entspringt das Beharren auf einer bestimmten traditionell-sakralen Kirchenkonzeption, das heißt, einer Art Staats- oder Überstaatsvorstellung, wie sie zum Teil für vorchristliche Religionen ... notwendig war, aber durch Christus grundsätzlich überholt worden ist, obgleich sie im Mittelalter und (nochmals anders) in der Kirchengestalt der Neuzeit eine christliche Form gefunden hat" (9). Der Artikel von *Rupert Lay* betont die Notwendigkeit einer „Vision" für jede ethisch und religiös kommunikable Theorie. *Hans-Ludwig Ollig* zeichnet die Auseinandersetzung

mit dem Materialismus anhand seiner Auslegung von Kutschera nach; – vielleicht ein wenig schwer zu folgen, aber exzellent! *Rainer Koltermann* schreibt über die „Bedeutung und Rolle der Selektion im Evolutionsgeschehen". Die folgenden Artikel von *Franz Josef Stendebach* (Schalom im Alten Orient und in Ägypten), *Norbert Lohfink* (Die Besänftigung des Messias. Gedanken zu Psalm 37), *Hans-Winfried Jüngling* (Der Bauplan des Buches Jesus Sirach), *Josef Hainz* (Salzloses Christentum?) und *Johannes Beutler* (Die Gabe der armen Witwe) lesen sich spannend wie Krimis. *Klaus Wittstadt* behandelt in seinem Artikel das Engagement der Limburger Bischöfe Kempf und Kampe beim Zweiten Vatikanischen Konzil. Es ist eine aufschlußreiche Exkursion in die jüngste Kirchengeschichte mit Ausflügen in Ekklesiologie und Sakramentenlehre. *Peter Knauer* zeigt anhand von LG 8,2 auf, daß die im Credo gemeinte „katholische Kirche" nicht nur in der römisch-katholischen Kirche, sondern überall da „subsistiert", nämlich wirklich präsent ist, wo der Glaube an Jesus Christus im Sinn seiner Gottessohnschaft tradiert wird. *Siegfried Wiedenhofer* stellt dar, daß (eingedenk kognitivistischer ethischer Voraussetzungen) Universalität und Partikularität keinen Widerspruch darstellen müssen; für den Glauben gehören sie ohnehin notwendig zusammen. *Reinhold Sebott* setzt in seinem Beitrag (Religionsfreiheit im Staat und Freiheit in der Kirche) sehr eindrucksvoll auseinander, daß ein Engagement für Religionsfreiheit im Staat einhergehen muß mit einem Engagement für Freiheit in der Kirche; auch wenn diese Freiheit bisweilen „Unruhe" stiftet. Der Titel von *Michael Schneiders* Artikel „Verkündigung im Dienst der repraesentatio ecclesiae" läßt kaum erahnen, welcher Schatz sich darin verbirgt, auch wenn frau (aufgrund der patriarchal-paternalistischen Ausschmückung) bisweilen zu zittern beginnt; was übrigens nicht nur auf diesen Artikel zutrifft. *Ludwig Bertsch* stellt anläßlich des von Bischof Kamphaus in Kraft gesetzten „Statuts für die Pfarrseelsorge nach can. 517 § 2" seine Erfahrungen mit Laiendienstämtern in der Ortskirche von Kinshasa dar. Praxisrelevant ist der Artikel von *Friedhelm Hengsbach* und *Susanne Degen,* der Bezug nimmt auf ein an der Philosophisch-Theologischen Hochschule St. Georgen durchgeführtes Seminar über Profil und Zukunft von Pastoralreferentinnen und Pastoralreferenten angesichts einer Kirche im Umbruch. Die vertretenen Thesen zum Thema „Amt" haben einige Unruhe gestiftet. Das Thema „Frau in der Kirche" bleibt in diesem Artikel dankenswerter Weise nicht ausgespart. Die Artikel von *Hubert Wolf* (Generalvikar oder Domdekan. Zum Streit um monarchische und kollegiale Diözesanleitung im Bistum Limburg), *Michael Sievernich* (Das Amt des Bischofs nach Las Casas) und *Johannes G. Gerhartz* (Der besondere Papstgehorsam und sein Einfluß auf die Konstitutionen der Gesellschaft Jesu) setzen sich ebenfalls auf je eigene Weise mit dem Leitungsamt in der Kirche auseinander. *Thomas Schreijäck* diskutiert in seinem Beitrag zur indianischen Theologie im Kontext Lateinamerikas die Inkulturationsproblematik: wie kann „traditionelle" Theologie sich artikulieren in einem anderen Kulturraum; – soll sie es überhaupt? Feministische Theologinnen (auch wenn sie ansonsten in der Festschrift kaum bedacht werden) könnte dieser Beitrag besonders interessieren. „Finanzautoritäten" im kirchlichen Dienst (und nicht nur sie) sollten auf jeden Fall den aufschlußreichen Artikel von *Johannes Hoffmann* lesen: „Von der Volkskirche zur Kirche des Volkes. Großkonzern Kirche – zwischen Profit und Seelsorge". *Karl Frielingsdorf* thematisiert den pastoraltheologischen „Beitrag der Schlüssel-Methode für die Seelsorge heute"; der Zielpunkt bleibt ein wenig diffus. *Medard Kehl* schreibt (sehr kurz und theologisch anspruchsvoll) über Menschen, die „anders" sind (Gott finden bei Behinderten und Kindern), ein „Projekt", das es verdiente, theologisches Pflichtfach zu werden. Genau und sachkundig erarbeitet ist der Artikel von *Werner Löser* (25 Jahre „Konferenz der Kirchenleitungen in Hessen"). Die „Zehn Thesen für den Grundkurs Theologie" von *Hans Kessler* bieten einen Einstieg in die Fundamentaltheologie; – ein wenig abstrakt, aber lesenswert (besonders These IX: „Theologie zwischen Kirche, Wissenschaft und Gesellschaft"). Den Ausklang bildet der Artikel von *Pius Siller* „Die deutschen Katholiken im 21. Jahrhundert"; eine gelungene Mischung aus Prophetie und Prognose; theologisch und soziologisch verankert. Siller faßt prägnant zusammen, worin er die Zukunft einer Kirche im Unterschied zu einer „Zivilreligion" sieht: „Von der Zivilreligion wird gelten, was die Soziologen von der Religion erwarten. Sie wird den Grundkonsens der Gesellschaft beschaffen, die Grundwerte garantieren und dem Einzelnen in

seinen kontingenten Schicksalsschlägen Sinn und Trost anbieten. Die Kirchen aber werden das kritische und innovatorische Ferment sein" (420f.). Als „Anhängsel" werden sogar „Funktion" und „Rolle" der „Frau" sehr wohlwollend bedacht. – Die Festschrift für Franz Kamphaus, Bischof von Limburg (wohl als letztes Buch im eigenständigen Knecht-Verlag erschienen), ist Dokument einer beispielhaften Kooperation. Die Vielzahl hervorragender Artikel in diesem Band lädt zur Lektüre ein. K. Siedlaczek

Sériaux, Alain, *Droit canonique (Droit fondamental)* Paris: Presses Universitaires de France 1996. 902 S.

Diese Gesamtdarstellung des kanonischen Rechts ist in erster Linie eine Erläuterung des CIC/1983, geht darüber hinaus aber auch auf das Recht der katholischen Ostkirchen, auf einige grundsätzliche Fragen des kirchlichen Rechts sowie auf das französische Staatskirchenrecht ein. Dem Buch ist die 1990 in Kanada erschienene französische Übersetzung des CIC zugrunde gelegt; die meisten Canones des CIC werden vollständig wörtlich zitiert. Diesen Zitaten sind zahlreiche Fußnoten hinzugefügt, um bestimmte Begriffe oder Aussagen näher zu erläutern. Im übrigen wird vor allem versucht, den Sinn der einzelnen Vorschriften deutlich zu machen. Der Verfasser spart nicht mit Lob für den kirchlichen Gesetzgeber; nur in wenigen Fällen übt er Kritik am geltenden Recht, etwa an der Tatsache, daß die kanonische Eheschließungsform nach wie vor zur Gültigkeit verlangt ist (621f.). Bei der Erläuterung der einzelnen Canones zeigt er sich bisweilen strenger als der Gesetzgeber selbst. So meint er bei vielen Vorschriften, ihre Einhaltung sei zur Gültigkeit erforderlich, auch wenn sie das nicht ausdrücklich vorsehen. Zu c. 230 § 3, der vorsieht, daß bestimmte liturgische Dienste wie etwa die Spendung der Taufe oder die Austeilung der Kommunion dort, wo dafür Beauftragte nicht zur Verfügung stehen, auch von Laien ausgeübt werden können, schreibt er bezeichnenderweise: „Männer oder Frauen. Aber wenn man die Wahl hat, ist es zweifellos besser, wenn es Männer sind." (139) Sehr zahlreich sind die Literaturhinweise. Dabei zeigt S. eine gewisse Vorliebe für Autoren der Schule von Navarra. Deutschsprachige Literatur ist fast gar nicht berücksichtigt. Einige Seiten mit weiterführenden Hinweisen am Ende der einzelnen Kapitel sind so winzig gedruckt, daß sie nur mit sehr gutem Sehvermögen lesbar sind. – S. ist Professor für Bürgerliches Recht in Aix-en-Provence. Das vorliegende Buch ist seine erste Veröffentlichung auf kanonistischem Gebiet. Dafür ist es in Anbetracht der großen Stoffmenge zweifellos eine beachtliche Leistung. Eine gewisse Unerfahrenheit des Verfassers ist aber nicht zu übersehen. Nicht selten läßt er seine Unsicherheit erkennen, wenn er seinen Aussagen Formulierungen wie „anscheinend", „wie ich glaube" o.ä. hinzufügt, obwohl es sich um Aussagen handelt, die niemand bestreiten wird. Zum Teil kommt es aber auch zu eigenartigen Fehlern. Z. B. ist der Notar, der bei der Entlassung von Ordensleuten beteiligt werden muß (c. 695 § 2), nicht etwa der Notar der Diözesankurie (372), sondern in aller Regel jemand, der ordensintern diese Aufgabe wahrnimmt. Für das Ehehindernis der öffentlichen Ehrbarkeit läßt sich nicht als Beispiel anführen, daß jemand die Schwester seiner früheren Konkubine heiraten will (578); denn das Hindernis besteht nur im ersten Grad der geraden Linie. Bei der Überprüfung des „status liber" der Brautleute (cc. 1113–1114) geht es nicht um die Frage, ob sie aus freiem Willen heiraten wollen (590), sondern ob sie unverheiratet sind. Der Ausdruck „petrinisches Privileg" meint nicht das in c. 1148 genannte Recht eines polygamen Mannes, sich nach seiner Taufe für eine seiner Frauen zu entscheiden (605), sondern er bezieht sich auf die im CIC nicht erwähnte Vollmacht des Papstes, nichtsakramentale Ehen aufzulösen. (Auch für diese Vollmacht ist der Begriff allerdings nicht geeignet; er sollte möglichst überhaupt nicht mehr verwendet werden.) Das Mindestalter für den Eintritt der Exkommunikation bei Apostasie, Häresie oder Schisma liegt nicht bei sechzehn Jahren (720), sondern bei achtzehn (c. 1324 § 3 i.V.m. § 1, 4°). Unverständlich ist die Aussage, die Ausstellung von Weiheentlaßschreiben durch Ordensobere sei heute nur noch in seltenen Ausnahmefällen möglich (544).

Für Fachleute ist das Buch sicherlich keine Hilfe. Der Verfasser selbst hat es eher für interessierte Laien gedacht (56). Auch ihnen ist es allerdings aufgrund der angedeuteten Mängel nur eingeschränkt zu empfehlen. U. Rhode S. J.

Służba i praca. Hrsg. *Bronisław W. Zubert* und *Elżbieta Szczot* (Prace Wydziału Nauk Prawnych 6). Lublin: Towarzystwo Naukowe Katolickiego Uniwersytetu Lubelskiego 1996. 291 S.

Die Einbindung von Ordenspersonen in die moderne Arbeitswelt stellt nicht nur eine Herausforderung an die klösterliche Lebensform dar, sondern schließt auch eine ganze Reihe von Rechtsfragen in sich. Dies nicht nur im Hinblick auf das kanonische, sondern auch auf das staatliche Recht einzelner Länder. Im Bereich des kanonischen Rechts wird insbesondere das Armuts- und Gehorsamsgelübde angesprochen, im staatlichen Recht sind es Spannungen zwischen dem staatlichen Dienst- und Arbeitsrecht auf der einen und der besonderen Rechtsstellung der in eine klösterliche Erwerbsgemeinschaft eingebundenen Ordensperson auf der anderen Seite. Die in der Zeit vom 17. bis 18. Oktober 1994 in Lublin durchgeführte Tagung hatte es sich zum Ziel gesetzt, den angesprochenen Fragen im Rahmen eines internationalen Ordensrechtssymposiums nachzugehen. Spiritus rector dieser Tagung war B. W. Zubert OFM. Der hier vorliegende Band enthält die dort gehaltenen Referate. Ich möchte auf die deutschsprachigen Beiträge kurz eingehen. *R. Henseler* (Ordensleute als Arbeitnehmer bei kirchlichen und weltlichen Arbeitgebern; 101–109) betont und beschreibt den sog. Gestellungsvertrag. So würde z. B. ein sog. Individualvertrag zwischen einer Ordensfrau und einem Krankenhaus über ihre Tätigkeit als Krankenschwester ihrer Situation als Ordensfrau, die das Gelübde der Armut abgelegt hat, nicht gerecht. Deshalb schließt man Gestellungsverträge ab, wobei die Vertragspartner das Krankenhaus auf der einen, das Religioseninstitut (*nicht* aber die Ordensschwester) auf der anderen Seite sind. Der Religiosenverband verpflichtet sich z. B. dazu, vier Ordensschwestern als Krankenschwestern für die Arbeit im Krankenhaus abzustellen, ohne diese allerdings namentlich zu nennen. Das Gehalt erhält der Religiosenverband, nicht die einzelne Ordensschwester. Diese Form von Vertrag (Gestellungsvertrag) wird dem Wesen und der Eigenart der Profeß am besten gerecht. Von der Konzeption des Gestellungsvertrages her macht es keinen wesentlichen Unterschied, ob der Arbeitgeber ein weltlicher oder kirchlicher ist. In einem recht kritischen Beitrag (Die Einkünfte der Ordensleute und Mitglieder der Gesellschaften des apostolischen Lebens, die durch deren eigenen Einsatz oder im Hinblick auf das Institut erworben werden; vgl. c. 668 § 3 und c. 741 § 2; S. 131–151) analysiert *B. W. Zubert* c. 668 § 3. Dieser lautet: „Quidquid religiosus propria acquirit industria vel ratione instituti, acquirit instituto. Quae ei ratione pensionis, subventionis vel assecurationis quoquo modo obveniunt, instituto acquiruntur, nisi aliud iure proprio statuatur." Bei der Analyse dieses Paragraphen weist Zubert auf zwei Schwierigkeiten hin: Die erste besteht darin, daß Arbeitsethos, Arbeitslust und Engagement für das gemeinsame Wohl (in den ehemaligen kommunistischen Ländern) ziemlich gesunken sind. Und das gilt (so Zubert) auch für die Orden. Auch dort hätten sich „Faulheit" und „Bequemlichkeit" breitgemacht. Die zweite Schwierigkeit für das Armutsgelübde besteht darin, daß es in der Praxis auf das Gehorsamsgelübde reduziert wird. Dies führe dann dahin, daß derjenige Ordensmann, der „gute Beziehungen" zum Obern habe, sich teure Dinge leisten könne. Z. schließt mit folgenden Fazit: „Es scheint, daß die Rechtsnormen auf diesem Gebiet [auf dem Gebiet des Armutsgelübdes] eine gewisse Atrophie erlitten haben. Es ist notwendig, neue normative Lösungen zu suchen, die einerseits besser an die gegenwärtigen sozial-ökonomischen Verhältnisse angepaßt sind, und die andererseits die Erhaltung der charismatischen Gabe der Ordensarmut, die eingewurzelt im Leben und Beispiel Christi des Herrn ist, garantieren und ein authentisches Zeugnis von der armen Kirche geben" (151). In einem sehr detaillierten und filigranen Beitrag versucht *B. Primetshofer* (Die Rechtsbeziehungen zwischen Kloster und Pfarre(r) bei einer Klosterpfarrkirche; 171–189) Kompetenzabgrenzungen zwischen Kloster, Pfarrer und Pfarrei vorzunehmen. Das Fazit: „Die vorstehenden Ausführungen verstehen sich als Versuch, anhand der spärlichen Bestimmungen des CIC 1983 Anhaltspunkte für eine von den Betroffenen abzuschließende Vereinbarung zu bieten. Es geht dabei darum, ein Modell zu finden, das eine Vereinnahmung des einen durch den anderen möglichst hintanhält und das eine auch mit Hilfe geeigneter Rechtsnormen zu erzielende Koordination der Seelsorge von Kloster und Pfarre ermöglichen soll" (189). Sehr nützlich ist auch der Beitrag von *E. D.*

Menges (Die Sozialversicherung der Ordensangehörigen. Länderreferate: Bundesrepublik Deutschland und Österreich; 217–229). Ich beschränke mich bei der Wiedergabe auf Deutschland. Die Sozialversicherung ist in verschiedene Versicherungszweige aufgeteilt: Rentenversicherung, Krankenversicherung, Arbeitslosenversicherung, Unfallversicherung und Pflegeversicherung. An sich sind Ordensleute zur *Rentenversicherung* verpflichtet. Sie können jedoch befreit werden, wenn sie gegen die von der gesetzlichen Rentenversicherung abgedeckten Risiken anderweitig gesichert sind. Um dieser Anforderung zu genügen, haben 1991 VDO (Vereinigung Deutscher Ordensobern), VOD (Vereinigung der Ordensoberinnen Deutschlands) und VOB (Vereinigung der Ordensobern der Brüderorden Deutschlands) das Solidarwerk der Katholischen Orden Deutschlands gegründet. Das Solidarwerk verpflichtet sich zur Hilfeleistung gegenüber denjenigen Mitgliedsgemeinschaften, die nicht mehr in der Lage sind, die Versorgung ihrer Ordensangehörigen sicherzustellen. Bei der *Krankenversicherung* versichern derzeit alle Ordensgemeinschaften ihre Angehörigen in der freiwilligen Krankenversicherung, obwohl Orden an sich versicherungsfrei sind. Was die *Arbeitslosenversicherung* betrifft, so sind auch hier die Orden versicherungsfrei. Dasselbe gilt für die *Unfallversicherung*. Zu einer *Pflegeversicherung* sind die Ordensleute dagegen verpflichtet. Zum Schluß möchte ich noch den Beitrag von *P. Erdö* (Die Ordensleute im Ungarischen Sozialversicherungsrecht, 245–260) erwähnen. Erdö macht deutlich, mit welchen Schwierigkeiten die Ordensleute in Ungarn zu kämpfen haben. Dies kommt vor allem daher, daß (mit Ausnahme der Lehrer und Lehrerinnen an acht katholischen Konfessionsschulen) von 1950 bis 1989 alle Ordensleute in Ungarn verboten waren. Aus diesem Grund wird es noch eine Weile dauern, bis sich alle versicherungstechnischen Probleme für Ordensleute gelöst haben werden. – Ein Abkürzungsverzeichnis, ein Sachindex und das Inhaltsverzeichnis schließen dieses sehr nützliche und schöne Buch ab. R. Sebott S. J.

Essener Gespräche zum Thema Staat und Kirche. Band 31: *Die Staat-Kirche-Ordnung im Blick auf die Europäische Union.* Hrsg. *Heiner Marré, Dieter Schümmelfeder* und *Burkhard Kämper.* Münster: Aschendorff 1997. 196 S.

Der neueste Tagungsband über das 31. Essener Gespräch vom 11. und 12. März 1996 beweist, daß Europa für das deutsche Staatskirchenrecht ein dauerhaft aktuelles Thema darstellt. Das erste Referat von *Christian Starck* beschäftigt sich mit der Bedeutung des Christentums und der Kirchen für die Identität der Europäischen Union und ihrer Mitgliedstaaten (5–27, Leitsätze 28–30). Starck hebt in seinem historischen Überblick über das Verhältnis von politischer Herrschaft und Kirche hervor, daß Europa als Rechtsgemeinschaft entscheidend durch die römisch-rechtliche Tradition und ihre Rezeption in der christlichen Geschichte des Kontinents geprägt wurde. Diese gemeinsame Rechtskultur hat Rechtsgrundsätze hervorgebracht, auf deren Grundlage Gemeinschaftsrecht geschaffen werden konnte. Ausdruck dieser durch das Christentum grundgelegten Tradition sind die Menschenrechte, die Gewaltenteilung, das Sozialstaatsprinzip und (für die durch die lateinische Kirche geprägten Mitgliedstaaten) die Trennung von Staat und Kirche. Die nationale Identität der Mitgliedstaaten Europas ist so durch die Kirchen geprägt, die ein „unverzichtbarer Teil der politischen Kultur der Europäischen Union" (30) sind. Die anschließende Diskussion (31–50) zeigt Einigkeit über die christlichen Wurzeln des modernen europäischen Verfassungsstaates, der aber in bezug auf sein Wertefundament von ethischen Voraussetzungen lebt, die er als säkulare Institution nicht selbst schaffen kann. Der säkularisierte Staat ist zur Sicherung seiner eigenen Grundlagen auf „nichtsäkularisierte Kirche" angewiesen, deren Aufgabe, so Starck, darin besteht, die religiösen Voraussetzungen des demokratischen Verfassungsstaates immer wieder neu zu aktualisieren und so für die Zukunft lebendig zu halten (vgl. 30). – Das zweite Referat von *Rudolf Streinz* hat die Auswirkungen des Europarechts auf das deutsche Staatskirchenrecht zum Gegenstand (53–84, Leitsätze 85–87). Streinz macht anhand vieler instruktiver Beispielsfälle deutlich, daß das Staatskirchenrecht ebenso wie andere nationalstaatliche Rechtsmaterien in zunehmendem Maße vom Europarecht beeinflußt wird, so daß sich die Frage stellt, ob es überhaupt auf der nationalen Rechtsebene noch einen „gemeinschaftsrechtsfreien" Bereich gibt (vgl. 53). Mit Rücksicht auf

die unterschiedlichen nationalen Traditionen ist nach Streinz festzuhalten, daß Europa keine „Europäisierung" des Staatskirchenrechtes im Sinne einer Rechtsangleichung braucht, wohl aber ein „Religionsrecht", das einen gemeinsamen Bezugspunkt für die bestehenden nationalen Religionsverfassungsrechte bzw. Staatskirchenrechte darstellen könnte (vgl. 59f.). Ein erster Anfang hierzu ist in der materiellen Bindung der Europäischen Union an Art. 9 der EMRK (Europäische Konvention zum Schutze der Menschenrechte und Grundfreiheiten) bereits gemacht worden. Von wichtiger struktureller Bedeutung für die europäischen Mitgliedstaaten, auch im Blick auf Osteuropa, sind hier die OSZE (Organisation über Sicherheit und Zusammenarbeit in Europa) und der Europarat. Die europäische Integration eröffnet den Kirchen und Religionsgemeinschaften auch neue Möglichkeiten aktiver Betätigung. Die anschließende Diskussion (88–105) berührt verschiedene Fragenkomplexe, wie das kirchliche Arbeitsrecht im europäischen Rechtskontext und die generelle Frage des Schutzes des nationalen Staatskirchenrechts vor dem Gemeinschaftsrecht, gerade im Hinblick auf die Fragen der Kirchensteuer, des Datenschutzes und der Gleichstellung von Männern und Frauen. – Das Schlußreferat von *Hermann Lübbe* zum Thema „Das Christentum, die Kirchen und die europäische Einigung" (107–124, Leitsätze 125f.) illustriert in eindrucksvoller Weise die christliche Herkunftseinheit Europas. Es bietet aber auch einen Ausblick auf „Trends zivilisatorischer Evolution" (113) in Europa, so die Herausbildung einer stärkeren gesellschaftlichen Differenzierung und Individualisierung, die zu einem Rückgang der kulturellen Homogenität in Europa führt. Die Folge ist, kirchlich gesehen, die Zunahme der Binnendifferenzierung religiöser Institutionen und das Anwachsen von Formen freier, nicht institutionell angebundener Religiosität. Gesamtgesellschaftlich gesehen, ergibt sich hieraus ein doppelter Trend: *positiv* das Hervortreten neuer Eliten und auch selbstbestimmter Alltagskulturen, *negativ* das Zunehmen von Menschen, die den Leistungsanforderungen des modernen Lebens nicht mehr gewachsen sind und darum auf gesamtgesellschaftliche Hilfe und Solidarität (christlich gesprochen: auf Caritas) angewiesen sind. Die anschließende Diskussion (127–150) geht schwerpunktmäßig um die Frage, ob es neben der gewachsenen Identität der einzelnen Mitgliedstaaten auch eine gesamteuropäische Identität gibt, die über die Realität eines ökonomisch und politisch motivierten Zweckverbandes von souveränen Einzelstaaten hinausgeht. Die Antworten machen deutlich, daß entscheidend für den weiteren Erfolg der EU nicht primär die geschichtliche Herkunftseinheit ist, sondern die als sinnvoll erfahrene Ordnung der Freiheit, die den Einzelstaaten ein notwendiges Maß an Selbstbestimmungskompetenz beläßt. Europa braucht damit neben der immer wieder erforderlichen Harmonisierung von einzelstaatlichen Regelungen innerhalb der bestehenden Gemeinschaft auch die Realität der Binnendifferenzierung, um den weiteren praktischen Erfolg des Zusammenschlusses auch in Zukunft zu sichern. – Im Anhang des vorliegenden Bandes ist die gemeinsame Stellungnahme der EKD und der DBK zu Fragen des europäischen Einigungsprozesses abgedruckt (153–171). Zusammenfassend läßt sich sagen, daß der neue Band der Essener Gespräche nicht nur wertvolle Einblicke in die zunehmende „Europaabhängigkeit dessen, was wir Staatskirchenrecht nennen" (105) bietet, sondern auch das Bewußtsein dafür stärkt, daß die Verwirklichung des europäischen Gemeinwohls einen aktiven Beitrag der Kirchen verlangt. R. Sebott S. J.

Kiechle, Stephan, *Kreuzesnachfolge.* Eine theologisch-anthropologische Studie zur ignatianischen Spiritualität (Studien zur systematischen und spirituellen Theologie 17). Würzburg: Echter 1996. 446 S.

K.s Untersuchung beschäftigt sich mit dem Kreuz, das zu jeder Nachfolge Jesu gehört. Wenn diese tatsächlich gleichzeitig ein Bekehrungsvorgang ist, dann schließt sie Kreuzeselemente ein, Verzicht auf irdische Möglichkeiten der Selbstverwirklichung (2). Der Autor fragt, warum das gerade so sein muß; dabei fragt er nicht nur nach der Kreuzesnachfolge im besonderen, sondern auch nach dem theologischen Sinn des Kreuzes im allgemeinen. Er sucht eine Antwort in der ignatianischen Spiritualität, in der die Überzeugung so ausgeprägt ist, daß man durch das Kreuz, die *Mühsal,* als handle es sich um eine Etappe, die vorausgeht, zur *Herrlichkeit* gelangt. – K. wendet sich zunächst den

Geistlichen Übungen zu (25–170) und entdeckt in ihnen die soteriologische Problematik der damaligen Zeit. Der Mensch, ausgespannt zwischen Sein und Seinsollen, sucht nach einem Ausweg für sein persönliches Heil. Er ist auf seine Affekte, sein *Verlangen* verwiesen, um sich zu überzeugen, daß die *ungeordneten Neigungen* als Folge der Sünde dieses Heil in Gefahr bringen. Ignatius hält es in einem Kontext der Gnade für möglich, diesen Neigungen entgegenzuwirken, so daß als Antwort auf den Willen des Anderen eine *Freiheit* entstehen kann, die in der Lage ist, nicht zwischen dem Guten und dem Bösen, sondern zwischen dem Guten und dem Besseren zu wählen, und die sich in einer Geschichte verwirklicht. All dem liegt eine Kreuzesnachfolge zugrunde, in der drei Haltungen aufeinander folgen. Die eine, die *Kreuzesvorliebe*, besteht in der freiwilligen Suche dessen, was in der Konfrontation mit dem Kreuz fordernder ist. Ihre Funktion, im wesentlichen auf die Zeit vor der Wahl eingegrenzt, ist aszetisch und pädagogisch zugleich, insofern sie lediglich darauf aus ist, das Aufkommen der anderen Haltung, die der *Indifferenz* zu bewirken. Sie ist ihrerseits die Bereitschaft dazu, sich für dasjenige Mittel zu entscheiden, das dem Ziel des Prinzips und Fundamentes mehr dient, ohne irgendwie denkbaren Vorlieben für eine ungeordnete Neigung Raum zu geben; indifferent zu sein, schlösse gegebenenfalls auch ein, was ein größerer Verzicht erfordern würde. Die dritte, von der dritten Exerzitienwoche an wirksame Haltung, ist die *Aufnahme* unter das Kreuz, zu der der Exerzitant sich durch Christus im Gehorsam führen läßt in einem Verzicht, der alle Dimensionen seiner Existenz betrifft. Es ist ein Mitleiden mit Christus und für den anderen aus einer vollkommenen Hingabe heraus, die etwas von einer Inkarnation an sich hat. – In den übrigen Quellen sieht K. seine Lektüre der *Geistlichen Übungen* bestätigt. Es handelt sich zunächst um das Briefcorpus (171–231), in dem der Autor außerdem noch mit dem Hauptthema verbundene Aspekte entdeckt (die Soteriologie des *sacrum commercium*, von hier aus Wiederentdeckung der apostolischen Dimension, relecture des *Verdienstes* und des *Gehorsams*, kenotische Dimension der Liebe). Auch in den *Konstitutionen* scheint eine inkarnatorische Theologie durch, die den Jesuiten und die Gesellschaft Jesu in konkrete Umstände einbindet und auf das Kreuz hin orientiert. Im *Bericht des Pilgers* finden sich ebenfalls Übereinstimmungen mit dem Vorgenannten (271–320), und es zeigt sich, daß es bei Ignatius eine Entwicklung gibt von der Haltung der Vorliebe für das Kreuz hin zu einer solchen der Aufnahme unter dasselbe. In seinem Leben verhalten sich Askese und Dienst in einem umgekehrten Verhältnis zueinander. Während die Aszese abnimmt, wächst der Dienst von Mal zu Mal deutlicher. – Im Anschluß an die Analyse bietet der Autor eine Gesamtsicht dessen, was bei Ignatius Kreuzesnachfolge bedeutet (321–342). K. unterstreicht gut die Verbindung, die in der ignatianischen Spiritualität zwischen der Schöpfung und der Erlösung besteht. Der Mensch ist als Geschöpf mit einem Ziel ausgestattet, das ihn bis zu seinem Schöpfer führt. Die Sünde hat diese ursprüngliche Hinordnung verdunkelt. Um sie wiederzuerlangen, muß der Mensch auf neue Weise der Welt gegenüber seinen Ort bestimmen und sich in ihr verwirklichen. All das erfordert, das Kreuz auf sich zu nehmen; er muß sein Verlangen neu ausrichten, er muß den Schmerz wählen und konsequent annehmen, auf andere mögliche Alternativen verzichten, und sich auf den engen Ausschnitt seiner konkreten Option begrenzt sehen. Er muß sich mit dem konfrontieren, was sich der Errichtung des Königreichs Christi widersetzt, er muß in seinem Dienst an den anderen die Folgen seines Einsatzes mutig auf sich nehmen. Aber nur so wird er gleichzeitig sein Heil, seine *gloria*, Wirklichkeit werden sehen. K. sieht in all dem eine Kreuzesnachfolge, die sich in der geordneten Abfolge der drei oben genannten Grundhaltungen verwirklicht. Um die Logik dieser Folge zu verstehen, ist die Wahl selbstverständlich von äußerster Bedeutung. Denn durch sie gelangt man zur Annahme des Besseren, dessen, was mehr zum Ziel des Menschen führt. Auch wenn das Kreuz an sich kein Kriterium für die Wahl ist, ist es dennoch gewiß, daß die Wahl den Menschen zu einem inkarnierten Dienst führt, der das Kreuz auferlegt. K. entgeht nicht das kenotische Moment, das das inkarnatorische Element der Wahl begleitet. Ebensowenig entgeht ihm die starke auf die Mitmenschen bezogene Komponente der Liebe im Verständnis des Ignatius. Sie verbindet sich mit einem auf doppelte Weise soteriologischen Sinn des Kreuzes: Christus hat es für uns auf sich genommen, auf die gleiche Weise müssen wir es für die anderen auf uns nehmen. – Diese Sicht des Ignatius weist nach der Schluß-

betrachtung K.s. (343–379) auf eine moderne Anthropologie hin, die das Verlangen und den Willen als dynamische Vermögen des Menschen hoch veranschlagt und ein nach außen hin gewendetes Subjekt vor Augen hat, das auf die Welt hin gerichtet ist, auf der Suche nach einer Selbstverwirklichung, die ihre Sozialisierung in der Kirche und ihre Hingabe auf ein Ziel hin voraussetzen. In dieser Anthropologie hat die Aszese nur einen „begrenzten und funktionalen (365) Ort, zugunsten einer Kreuzesnachfolge, die sich innerhalb der Haltung, unter das Kreuz aufgenommen zu werden, als Dienst kundtut. Das übertriebene Gewicht, das Ignatius der Bußpraxis zugesteht, und sein statisches und hierarchisches kirchliches Model stellen demgegenüber einen dunklen Punkt dar. In seinen Schlußbetrachtungen (380–424) betont K. ausdrücklich, daß die Vorliebe für das Kreuz, die charakteristisch ist für die erste Woche der *Geistlichen Übungen*, keinen „direkten ‚soteriologischen' Sinn" hat (382). Das Entscheidende ist, unter das Kreuz aufgenommen zu werden in den Dienst und im Hinblick auf die größere Ehre Gottes. Das Leiden, zu dem der Exerzitant hingeführt wird, ist nicht solipsistisch, sondern ist wie beim Gekreuzigten für die Sünden der anderen, nicht der eigenen (vgl. 391). Was es hier an Verdienst geben mag, ist an die Gnade und deren Fähigkeit gebunden, schon in der Geschichte Heilstaten hervorzubringen, die jedenfalls auf die anderen überfließen. Stellvertreten bedeutet fähig machen, nicht den anderen ersetzen. Christus gewinnt für die Menschen die Sohnschaft durch einen Akt zurück, der zunächst notwendig stellvertretend ist, weil die Sünde es dem Menschen nicht erlaubte diese Sohnschaft wiederherzustellen; aber er befähigte ihn schließlich, auch selber das Kreuz für die anderen auf sich zu nehmen. – Aus mehreren Gründen ist K.s Arbeit zu empfehlen. Zunächst der Form wegen. Da ist der weite Fächer der ignatianischen Quellen, die berücksichtigt werden, und die Bemühung des Autors seine jeweilige Hermeneutik zu rechtfertigen. Dazu kommt, daß das Thema der Kreuzesnachfolge sich nicht nur auf ein, sondern auf verschiedene Zentren der ignatianischen Spiritualität bezieht. Obwohl K. sich besonders auf die theologische Anthropologie konzentriert, hat er keine Scheu, aus dem ignatianischen *Diskurs* über die Kreuzesnachfolge dogmatische Extrapolationen vorzunehmen, die sich für andere Gebiete, einschließlich die Ekklesiologie, ergeben. Selbstverständlich hat die Arbeit auch ihren inhaltlichen Wert. U. E. ist der wichtigste der, daß der Autor dazu anhält, die ignatianische Askese – und deswegen alle Askese – in soteriologischer Richtung neu zu konzipieren, und er tut es, indem er den Prozeßcharakter unterstreicht, in dem sich im Exerzitanten die Bereitschaft zu einer *Pro-Existentia*, die gekreuzigt ist, ausbildet. Die Frage, die trotzdem bleibt, ist, ob K. auf diese Weise nicht zu sehr den Wert der Askese preisgibt. In diesem Sinne wäre vielleicht eine größere Aufmerksamkeit für den Begriff der *Konkupiszenz* und die Behandlung der Sinne, von denen Ignatius spricht, wünschenswert gewesen; hier hätte der Autor interessante Elemente finden können, die der aszetischen Dimension einen besonderen Rang in der Anthropologie der Nachfolge einräumen. F. J. Ruiz Pérez S. J.

Gioia, Mario, *Breve compendio di perfezione cristiana.* Un testo di Achille Gagliardi S. J. Saggio introduttivo ed edizione critica (Aloisiana 28). Roma-Brescia: Gregorian University Press/Morcelliana 1996. 354 S.

Im Jahre 1583 kam P. Achille Gagliardi (1538–1607), bisher Professor in Rom und Padua, als Oberer der Jesuitenniederlassung nach Mailand. Dort war er u. a. Seelenführer der Mystikerin Isabella Berinzaga (1551–1626). Gagliardi gab ihr vom 1. Mai bis Mitte September 1584 die „Exerzitien im Alltag", wegen ihrer Krankheit in ihrer Wohnung. Berinzaga schrieb die geistlichen Erfahrungen, die sie dabei machte, unter Mitwirkung von Gagliardi in einem Text nieder, den M. Gioia schon 1994 ediert hat unter dem Titel: Per via di annichilazione. Un inedito testo mistico del' 500. Roma-Brescia (Gregorian University Press/Morcelliana). Auf der Grundlage dieses mystischen Textes verfaßte Gagliardi dann eine systematische theologische Reflexion über das geistliche Leben. Er wollte den geistlichen Weg der Berinzaga für alle eröffnen, die zur Vollkommenheit strebten. So entstand das „Breve compendio di perfezione cristiana". Aber bald erhoben sich Verdächtigungen wegen der Beziehungen zwischen Berinzaga und Gagliardi sowie Zweifel an deren Orthodoxie. Die Lage wurde dadurch verkompliziert, daß Gagliardi

zu den sog. „Riformatori" gehörte, einer Gruppe innerhalb der Gesellschaft Jesu, die gegen den zentralistischen Regierungsstil des Ordensgenerals Acquaviva gewisse Änderungen in der Verfassung des Jesuitenordens verlangte. In der Frömmigkeit sollte eine größere Innerlichkeit angestrebt werden, wofür Berinzaga die Argumente lieferte. Die „Reformer" fanden die Unterstützung des Jesuitenkardinals Francisco de Toledo und des spanischen Königs Philipps II., und auch Papst Clemens VIII. war ihnen geneigt. Das alles veranlaßte die Obern zu Vorsichtsmaßnahmen. Gagliardi mußte 1594 Mailand verlassen. Sein Buch wurde verschiedenen Zensuren unterworfen. Aber es erschien noch zu seinen Lebzeiten in französischer Übersetzung und posthum in verbesserter Form auch in Italienisch (Brescia 1611). Weitere Editionen folgten. So spielte das Compendio eine Rolle im Zusammenhang mit dem Quietismus des 17. Jahrhunderts. 1703 kam es auf den Index (bis 1899); in der Folge der Verurteilung des Miguel de Molinos erlitten auch manche Vorläufer wegen quietistischer Tendenzen dasselbe Schicksal. In unserem Jahrhundert war das Breve compendio Gegenstand der Forschung in den 30er Jahren (H. Bremond, M. Viller, J. Dagens) und nach dem 2. Weltkrieg (P. Pirri). – M. Gioia hat nach der Herausgabe der Aufzeichnungen der Berinzaga nun auch in dem vorliegenden Band das Breve compendio Gagliardis auf der Grundlage der Manuskripte, von denen eines erst kürzlich im Archiv der G. J. in Rom gefunden wurde, kritisch ediert. Die ausführliche Einleitung zeigt u. a. das schwierige Verhältnis der Berinzaga zur G. J., die Geschichte der verschiedenen Zensuren zu dem Werk von Gagliardi, die Verdächtigungen, die das Breve compendio hervorrief. Gioia ist in seinem Urteil über Berinzaga und Gagliardi deutlich positiver als P. Pirri. Dabei muß man zugeben, daß der Text von Gagliardi nicht immer sehr klar ist. An manchen Stellen ist eine quietistische Interpretation möglich, etwa im Zusammenhang mit Ausdrücken wie annichilazione, oblazione, dono, dedizione, holocausto, spropriazione, sottrazione, conformità, uniformità, deiformità. Durch die Edition und ihre Einleitung ist etwas mehr Licht in ein schwieriges Kapitel der Frömmigkeitsgeschichte gekommen. G. Switek S. J.